

II - POVO AFRO-BRASILEIRO: DAS MIGALHAS À MESA PARTILHADA

Move-nos a esperança de um dia estarmos todos juntos, cantando, dançando numa roda infinita, um xirê infinito, encantados com todos os nossos ancestrais, com todos os nossos filhos e filhas futuros a alegria, a vida, a expansão, o movimento da paixão, do amor, da liberdade de viver, da esperança.¹

1.0 - Introdução

Os objetivos do presente capítulo são basicamente dois. De uma parte, pretende-se proporcionar uma visão histórica e atual da realidade social, econômica, cultural e religiosa da população afro-brasileira.

Ênfase especial será dada ao período do escravismo colonial, que representa nada menos que dois terços do transcurso da história do Brasil após 1500 (em torno de 350 anos), tempo em que os escravos africanos e seus descendentes formavam a maioria absoluta de nossa população.

Será necessário apontar também para o fato de que a abolição da escravatura não resolveu o problema social desse segmento da sociedade brasileira. A libertação das correntes não foi acompanhada das necessárias providências que possibilitassem o exercício pleno da cidadania. Este fato determina, em grande medida, a marginalização que a maioria dos afro-descendentes experimenta até hoje.

O primeiro objetivo, portanto, é apresentar o povo afro-brasileiro como segmento que sofre a história construída neste País, como vítima de um sistema escravista dos mais aviltantes e duradouros do colonialismo na América e de uma política de discriminação social, cultural e religiosa do ex-escravo. De acordo com a linguagem do tema desta pesquisa, tratar-se-à, nesta parte do capítulo, de expor *uma realidade que tem lugar debaixo da mesa do pão e da comunhão*.

De outra parte, este capítulo quer chamar a atenção para o protagonismo assumido pelo povo afro-brasileiro desde o primeiro momento de nossa história. Há ininterrupta produção de mecanismos de resistência e de iniciativas de luta por liberdade e dignidade.

Esta perspectiva pode ser percebida na negação do cativo através das sublevações e fugas, da constituição de quilombos e, posteriormente, na reação à exclusão, através da criação de confrarias religiosas e comunidades remanescentes de quilombos.

Não é possível, neste trabalho, abordar todos esses temas de forma abrangente. Limitamo-nos a trazer enfoques que possam dar uma noção aproximada de um universo complexo. Optamos em tratar, representativamente, para os quilombos, o de Palmares; para as confrarias, o candomblé de Salvador da Bahia e, para as comunidades remanescentes de quilombos, a de Retiro de Mangaraí, em Santa Leopoldina - ES.

Esta parte da pesquisa é acompanhada especialmente da pergunta pelas iniciativas de organização comunitária e de solidariedade, com vistas à garantia do pão de cada dia e de uma vida minimamente digna. Em foco estarão as iniciativas de construção de uma vida *ao redor da mesa*.

¹ Paulo BOTAS, *Ensino Religioso e o Fenômeno Religioso nas tradições de Matriz Africana* (vídeo-fita).

Finalmente, o presente capítulo visa destacar algumas características básicas das comunidades afro-brasileiras pesquisadas, no intuito de reunir subsídios que sirvam de referência para a interpretação, no capítulo seguinte, dos textos bíblicos das comunhões de mesa de Jesus.

2.0 - O escravismo colonial

2.1 - Aspectos gerais

Nos séculos XV e XVI, a Europa desloca o movimento marítimo do secular eixo do Mediterrâneo para o Atlântico, incorporando em seu projeto de expansão mercantil, cultural e religioso a África, a Ásia e a América. Nasce o mundo moderno².

Uma das conseqüências dessa incorporação é a lenta montagem da sociedade escravista na América. O Brasil se torna logo uma grande colônia açucareira e recebe, durante o século XVI, 50.000 escravos africanos de um total de 125.000 trazidos às Américas³.

No século XVII a entrada de escravos africanos no Brasil é de 560.000 e no século XVIII, do total de seis milhões desembarcados nas colônias americanas, 1.900.000 vieram para o Brasil⁴.

Diante do número vultoso de africanos escravizados para atender ao sistema escravocrata das Américas, Júlio José

² Cf. José Oscar BEOZZO, *Evangelho e Escravidão na Teologia latino-americana*, p. 85.

³ De acordo com as informações de José Oscar Beozzo, 10.000 chegaram até 1575 e 40.000 até o fim daquele século (op. cit., p. 107).

⁴ Cf. José Oscar BEOZZO, op. cit., p. 108. Informações complementares sobre a entrada de escravos africanos no Brasil, confira Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 91; José Oscar BEOZZO, *Luzes e Sombras*, p. 58; Clóvis MOURA, *História do Negro Brasileiro*, p. 8.

Chiavenato diz: "Matou-se um continente, cometeu-se um genocídio ao longo de trezentos e cinqüenta anos"⁵.

A presença do escravo africano no Brasil está, portanto, ligada à própria formação da Colônia e, depois, do Império. A economia colonial veio a se consolidar no cultivo da cana-de-açúcar e intensificou o tráfico de africanos, especialmente para o nordeste brasileiro⁶.

Os colonizadores, ou se instalavam no comércio ou se empenhavam para conseguir cartas de sesmaria para iniciarem suas atividades na agricultura. E para a concessão de sesmarias exigia-se a posse de escravos⁷.

A autorização para a importação de escravos veio da parte de D. João III: cada colono podia adquirir até 120 africanos para as suas propriedades⁸.

Tudo o que aqui foi construído e produzido durante os três séculos e meio de colonialismo, deve-se aos escravos africanos: edificaram a casa de seus amos, abriram as matas, cultivaram a cana-de-açúcar, o algodão, o cacau, o café, o tabaco e trabalharam na mineração⁹.

⁵ Júlio José CHIAVENATO, *O negro no Brasil*, p. 44. O autor afirma: "A África Negra foi condenada à estagnação demográfica e econômica, seus homens, mulheres e crianças foram escravizados, mortos, torturados, violentados culturalmente para que os portugueses, espanhóis e ingleses pudessem produzir riquezas nas suas colônias" (p. 44s).

⁶ Cf. Clóvis MOURA, *História do Negro Brasileiro*, p. 8. De acordo com Décio Freitas, "pelos fins do século XVI, Pernambuco e Bahia já sobressaíam no mercado mundial como os maiores produtores de açúcar. E para que isso fosse possível, os traficantes descarregavam nas costas brasileiras uma média anual de cinco mil negros. Nasceu assim o sistema escravista brasileiro, o mais sólido, recalcitrante e longo das Américas" (*Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 17). A economia da Colônia passa da produção açucareira para a mineração, para o cultivo de produtos tropicais e termina na fase do café (cf. Clóvis MOURA, op. cit., p. 12).

⁷ Cf. Clóvis MOURA, op. cit., p. 8.

⁸ Cf. Id., *Ibid.*, p. 7.

⁹ Cf. Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 91. O trabalho escravo se dá em todo o território nacional, desde as charqueadas do Rio Grande do Sul aos ervaais do Paraná, engenhos e plantações do Nordeste, pecuária na Paraíba, atividades extrativas na Região Amazônica e na mineração de Goiás e Minas Gerais (cf. Clóvis MOURA, op. cit., p. 12).

O emprego da mão-de-obra escrava tem como consequência a povoação do território brasileiro com a população negra. "Esta foi, apesar da sua condição de inferioridade econômica e social, a grande povoadora do nosso território"¹⁰.

Por isso, afirma, com razão, Clóvis Moura, que "a apuração de nossa realidade étnica excluiria o branco como o representativo do nosso homem". Esse dado tem causado constrangimento aos brancos que sempre detiveram o poder ao longo da história de nosso país. Daí vêm todas as tentativas de subestimar o negro no passado e a sua importância no tempo atual. "Muitos historiadores procuram branquear a nossa população"¹¹.

O processo de povoação negra inclui a criação de pequenas comunidades rurais em todo o território nacional, através dos quilombos, muitas das quais existem até hoje¹².

2.2 - A travessia dos escravos capturados na África

Durante o período do tráfico de escravos da África para o Brasil, entre os séculos XVI e XIX, a duração da travessia do Atlântico era de até 120 dias (no início) e 20 ou 30 (no fim). As condições de viagem: "sentados ou deitados em cima de fezes, urina e vômitos"¹³.

O montante do lucro de cada viagem era proporcional ao número de escravos transportados. Por isso, todo espaço possível nos navios negreiros tinha que ser ocupado. Eliminava-se ao máximo toda carga supérflua. Como carga supérflua considerava-se também o alimento dos negros. Por isso faltava até água.

¹⁰ Clóvis MOURA, *História do Negro Brasileiro*, p. 11.

¹¹ Id., *Ibid.*, p. 9.

¹² Id., *Ibid.*, p. 11.

¹³ Júlio José CHIAVENATO, *O negro no Brasil*, p. 126.

De acordo com as informações de Júlio José Chiavenato, os capitães dos tumbeiros descobriram que, para um negro não morrer de sede, era suficiente um copo d'água a cada três dias. Por isso, durante os 120 dias de travessia dos primeiros tempos de tráfico, a ração d'água para cada negro era de quarenta copos. "A relação entre o espaço ganho com a redução dos tonéis d'água e os negros que morriam por falta de beber era favorável ao comércio escravo"¹⁴.

Amontoados nos porões infectos dos navios, com alimentação precaríssima, os africanos contraíam moléstias que se transformavam em epidemias. "Os doentes iam sendo jogados ao mar para não contaminarem o resto da 'mercadoria'. Atiravam-se ao mar os negros vivos"¹⁵.

Eduardo Galeano complementa este quadro. Além de vítimas das epidemias e da desnutrição, muitos africanos "se suicidavam negando-se a comer, enforcando-se com suas correntes ou lançando-se pela borda ao oceano erichado por barbatanas de tubarões"¹⁶.

A "quebra" de cada carregamento era de, no mínimo 20%, chegando, em algumas ocasiões, à metade¹⁷.

Como tempo, quanto mais o tráfico ia se estruturando como parte de um grande empreendimento comercial, procurou-se melhorar as condições de transporte. Avaliou-se que, em lugar da perda de metade dos negros com a superlotação dos tumbeiros, era mais racional trazer menos africanos e perder apenas entre 10 e 20%.

¹⁴ Júlio José CHIAVENATO, *O negro no Brasil*, p. 126.

¹⁵ Id., *Ibid.*, p. 125. Sobre isto há, conforme o autor, depoimentos dramáticos; menciona Frederico Burlamaqui, cuja narração dá conta de que na costa do Rio Grande do Sul, em 1837, negros vivos foram jogados ao mar dentro de tonéis.

¹⁶ Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 92.

¹⁷ Júlio José CHIAVENATO, op. cit., p. 125. Eduardo Galeano informa que "dos 70 mil escravos que embarcaram entre 1680 e 1688, só 46 mil sobreviveram à travessia" (op. cit., p. 92).

Mesmo assim, não houve grande alívio para os escravos. E "os doentes e mortos continuaram sendo alimento de tubarão"¹⁸.

Quando, em princípios do século XIX, a Grã-Bretanha, em vista de seus interesses comerciais, passou a combater o tráfico de escravos, lançava sua armada ao mar para assaltar os navios negreiros. Relata Eduardo Galeano: "antes que os botes ingleses chegassem aos navios piratas, os escravos eram lançados ao mar: dentro só se encontrava o odor, as caldeiras quentes e um capitão que morria de rir"¹⁹.

2.3 - O desembarque dos escravos

Os escravos que sobreviviam à fome, às doenças e ao amontoamento da travessia, eram desembarcados, conforme o relato de Eduardo Galeano, em farrapos, em pura pele e ossos. Conduzidos à praça pública, ficavam expostos para a comercialização. Os que chegavam ao Caribe, quando demasiadamente enfraquecidos, podiam ser engordados nos depósitos antes que fossem exibidos aos compradores. "Os enfermos deixava-se morrer nos cais"²⁰.

Ainda mais dramática é a descrição do historiador Oliveira Martins quanto à chegada dos escravos, após uma viagem de três ou quatro meses:

À luz clara do sol dos trópicos aparecia uma coluna de esqueletos cheios de pústulas, com o ventre protuberante, as rótulas chagadas, a pele rasgada, comidos de bichos, com o ar parvo e esgazeado de idiotas. Muitos não se tinham de pé; tropeçavam, caíam, e eram levados aos ombros como fardos. Despejada a carga na praia, entregues os *conhecimentos* das peças-da-Índia ao caixeiro do negreiro, a fúnebre procissão partia a internar-se nas moitas da costa, para aí começarem as peregrinações sertanejas.²¹

¹⁸ Júlio José CHIAVENATO, *O negro no Brasil*, p. 125.

¹⁹ Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 93s.

²⁰ Id., *Ibid.*, p. 93.

²¹ Oliveira Martins, apud Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 18.

Após a entrega, o capitão do navio voltava a bordo para a limpeza do porão. Encontrava, então, "os restos, a quebra da carga que trouxera; havia por vezes cinqüenta e mais cadáveres sobre quatrocentos escravos"²².

2.4 - As condições de vida dos escravos

Clóvis Moura descreve bem a condição do negro escravo:

vivia como se fosse um animal. Não tinha nenhum direito, e pelas Ordenações do Reino podia ser vendido, trocado, castigado, mutilado ou mesmo morto sem que ninguém ou nenhuma instituição pudesse intervir em seu favor. Era uma propriedade privada, propriedade como qualquer outro semovente, como o porco ou o cavalo.²³

Conforme o mesmo autor, a jornada de trabalho era de catorze a dezesseis horas²⁴, sob a vigilância do feitor, que não admitia pausa ou distração²⁵. Quando um escravo era considerado preguiçoso ou insubordinado, recebia castigos. A execução da sentença cabia ao feitor, ou a um escravo por ele designado. A cada tipo de falta correspondia um tipo de punição e de tortura²⁶.

A crueldade dos castigos podia ganhar proporções tamanhas que mesmo os defensores do sistema escravocrata se assustavam. O jesuíta Antonil, conhecendo os métodos de punição utilizados nas

²² Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 18.

²³ Clóvis MOURA, *História do Negro Brasileiro*, p. 15s.

²⁴ Assim também Décio Freitas: "Não havia qualquer limite à duração do trabalho do escravo, que se estendia da aurora à noite, tirando-se-lhe quinze e até mais horas ao dia. Labutava domingos e feriados. Em rigor só desfrutava de cinco dias de repouso ao ano: Natal, Epifania, Páscoa, Ascensão e Pentecostes" (op. cit., p. 27).

²⁵ Cabe distinguir entre as diferentes categorias de escravos: 1) Escravos *boçais* eram os que trabalhavam na plantação e no engenho; representam a grande maioria. 2) Escravos *ladinos* eram aqueles encarregados de serviços especiais (barqueiros, carreiros, oleiros, vaqueiros, etc.). Um ladino valia 4 boçais. Os *ladinos* tinham relativamente boas relações com os amos, principalmente no meio urbano. No contexto do quilombo de Palmares, estes tomaram o partido dos senhores. As relações patriarcais que se desenvolveram entre eles e seus amos não podem ser confundidas com a realidade do escravismo brasileiro, num sentido geral. 3) *Crioulos* eram os escravos nascidos no Brasil (cf. Décio FREITAS, op. cit., p. 29s).

²⁶ Clóvis MOURA, op. cit., p. 17. O autor enumera os instrumentos de tortura geralmente utilizados: correntes, gonilha, gargalheira, tronco, vira-mundo, algemas, machos, cepo e peia para fins de contenção e captura; como instrumentos de suplício, usava-se máscaras, anjinhos, bacalhau, palmatória; como instrumentos de aviltamento, lançava-se mão da gonilha, do libambo, do ferro para marcar, das placas de ferro com inscrições infames, etc.

colônias inglesas e francesas, no início do século XVIII, fez recomendações de "moderação" aos donos de engenhos no Brasil. Lá, os escravos acusados de crimes, morriam esmagados entre os rolos de moagem dos engenhos ou queimados vivos. Escrevia o religioso:

Aos administradores não se lhes deve consentir de nenhuma maneira dar pontapés principalmente na barriga das mulheres que andam grávidas nem pauladas nos escravos, porque na cólera não se medem os golpes e podem ferir a cabeça de um escravo eficiente, que vale muito dinheiro, e perdê-lo.²⁷

Segundo Eduardo Galeano, em Cuba, os capatazes açoitavam, com chicotes de couro ou cânhamo, as escravas grávidas que houvessem cometido falta; porém, antes tomavam o "cuidado" de deitá-las de boca para baixo, com o ventre num pequeno buraco²⁸.

Quando o nascimento de crianças no meio escravo representava um aspecto antieconômico para o regime, "milhares de crianças negras eram mortas no ventre das mães - ou arrebitadas ao nascer, esborrachadas no chão"²⁹.

A roupa que recebiam os escravos, de tempos em tempos, eram calções de fazenda grosseira. Tinham por moradia "a senzala infecta, acanhada e promíscua"³⁰.

Gilberto Freyre, que em geral desenha o quadro da escravidão brasileira com tons bastante harmoniosos³¹, não pode deixar de reconhecer as crueldades desse sistema. Relata:

Ao escravo negro se obrigou aos trabalhos mais imundos na higiene doméstica e pública dos tempos coloniais. Um deles, o de carregar à cabeça, das casas para as praias, os barris de excremento vulgarmente conhecido por tigres. Barris que nas casas-grandes das cidades ficavam longos dias dentro de casa, debaixo da escada ou num outro recanto acumulando matéria. Quando o negro os levava é que já

²⁷ Roberto C. Simonsen, apud Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 97.

²⁸ Cf. Eduardo GALEANO, op. cit., p. 97.

²⁹ Júlio José CHIAVENATO, *O negro no Brasil*, p. 45.

³⁰ Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 28.

³¹ Cf. Casa-grande & senzala, por exemplo, p. 53s, 91.

não comportavam mais nada. Iam estourando de cheios. De cheios e de podres. Às vezes largavam o fundo, emporcalhando-se então o carregador da cabeça aos pés.³²

Gilberto Freyre também reconhece que, como estratégia para evitar a organização dos escravos, o sistema "desenraizou o negro do seu meio social e de família, soltando-o entre gente estranha e muitas vezes hostil"³³.

"Eram grandes as dificuldades para permanecerem unidos os pais e filhos de uma mesma família de escravos", escreve Cleber da Silva Maciel. As famílias existentes eram separadas quando, por ocasião da venda, seus membros tinham que seguir destinos diferentes. A separação também podia se dar como castigo: para punir pais, tirava-se-lhes os filhos (ou vice-versa), vendendo-os a outros senhores³⁴.

José Oscar Beozzo também se refere aos empecilhos criados pelos senhores de engenho a todas as formas de união dos escravos. Tendo em vista a segurança contra as fugas, o sistema alegava dificuldades práticas para alojar casais escravos em casas separadas. Por isso, adotou as senzalas, alojamentos coletivos e separados de homens e mulheres. "O objetivo persistentemente perseguido por todo sistema escravista de anular o escravo, impedindo-lhe a criação de laços de mútua solidariedade, conflitava com a criação de unidades familiares"³⁵.

A inexistência de matrimônios entre os escravos certamente é também um dos fatores que favoreceram a posse sexual de escravas por parte dos senhores e de seus filhos adolescentes³⁶. Muitos

³² Gilberto FREYRE, *Casa-grande & senzala*, p. 461s.

³³ Id., *Ibid.*, p. 315.

³⁴ Cleber da Silva MACIEL, *Negros no Espírito Santo*, p. 39.

³⁵ José Oscar BEOZZO, *Evangelho e Escravidão*, p. 99.

³⁶ Cf. Gilberto FREYRE, op. cit., p. 283s, 306s, 316ss; 411ss.

bastardos nasceram dessas relações. Verifica-se, então, que bastardos de sangue indígena eram freqüentemente reconhecidos como filhos, mas “não se via um amo perfilhar o fruto de suas mancebias com negras. Bem pelo contrário, os amos mantinham tais filhos no cativeiro, como se pode ver do fato de que em 1816 os mulatos formavam mais ou menos 10% da população escrava do Brasil”³⁷.

Os escravos ocupavam o último lugar na pirâmide humana da sociedade escravocrata³⁸. Não tinham existência civil, ou seja, eram considerados inaptos para assumirem direitos e obrigações. Correspondentemente, “a legislação colonial portuguesa sempre inabilitou para os cargos e funções públicas os portadores de qualquer dose de sangue africano”³⁹.

Segundo Décio Freitas, “o termo médio de vida dos escravos proletários que trabalhavam nos canaviais e engenhos não excedia provavelmente de cinco anos”⁴⁰. O autor, baseado no fato de os traficantes só embarcarem negros jovens e em perfeito estado físico, conclui que essa elevada taxa de mortalidade era proveniente fundamentalmente das atrozidades condições de vida a que eram submetidos. A consequência para os engenhos era que uma quinta parte dos escravos tinha que ser renovada todos os anos⁴¹.

Em geral, em torno dos trinta anos de idade o escravo estava fisicamente arruinado e desqualificado para o exigente trabalho

³⁷ Décio FREITAS, *Palmares : A Guerra dos Escravos*, p. 26.

³⁸ Imediatamente acima de indígenas e escravos figuravam os *pobres livres*, que ocupavam o último lugar na escala dos homens livres, designados pejorativamente de “plebe”, “vulgo” ou “ralé”. Nessa categoria social havia brancos, mamelucos, mulatos e negros forros. Pela informação de Décio Freitas, essa gente, via de regra, passava fome (cf. op. cit., p. 24).

³⁹ Décio FREITAS, op. cit., p. 26.

⁴⁰ Clóvis Moura diz basear-se em cálculos confiáveis para afirmar que a vida útil do escravo era de 7 a 10 anos (*História do Negro Brasileiro*, p. 14).

⁴¹ Décio FREITAS, op. cit., p. 28. Clóvis Moura lembra que esta alta taxa de mortalidade é também a causa do acentuado decréscimo proporcional da população negra após a abolição da escravatura (*História do Negro Brasileiro*, p. 14).

nos canaviais ou nos engenhos. Seu valor ficava então reduzido a cerca de uma terça parte do que valia um negro recentemente desembarcado. Tornava-se antieconômico. A partir daí, passava a ser considerado um peso morto no orçamento de seu dono, inútil, não valendo a comida que comia. Por isso, o amo tratava de se livrar dele⁴².

Décio Freitas faz referência a crônicas históricas que falam de amos que mandavam matar o escravo improdutivo. Entretanto, afirma o autor que o expediente mais comum consistia em conceder-lhe a alforria. Avalia que, nas condições da vida colonial, "essa alforria não constituía uma desgraça menor que a do cativo. Como o escravo não estava preparado para exercer ofícios assalariados, nada mais lhe restava que estender a mão à caridade pública"⁴³.

Luiz dos Santos Vilhena descreve os forros entregues à mendicância, como "ordinários cegos, aleijados, velhos e estropeados"⁴⁴.

A mortalidade infantil entre os escravos é calculada em 70% a 80% por ocasião dos partos, sem contar os abortos praticados pelas negras "só para que não cheguem os filhos de suas entranhas a padecer o que elas padeciam"⁴⁵.

Tanto terror levava os escravos a tentativas de fugas. E havia quem pensasse ter a receita para evitar as sublevações: "tudo está em como são governados. Eu achei ao vir alguns negros

⁴² Cf. Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 29.

⁴³ Id., *Ibid.*, p. 29.

⁴⁴ Luiz dos Santos Vilhena, apud Décio FREITAS, op. cit., p. 29.

⁴⁵ Palavras do padre Antonil, apud Décio FREITAS (op. cit., p. 28).

ladinos, outros fugidos para a montanha; açoitei uns, cortei as orelhas de outros; e já não ocorre mais queixas”⁴⁶.

Quando a fuga não se apresentava como alternativa, muitos escravos optaram pelo suicídio⁴⁷. Restava a esperança de que a vida após a morte fosse digna. Em Cuba, o suicídio veio a se tornar um problema tão acentuado, que, para contorná-lo, os senhores de engenho trataram de frustrar também a expectativa de uma vida melhor na ressurreição: “mutilavam os cadáveres, para que ressuscitassem castrados, manetas ou decapitados; deste modo conseguiram que muitos renunciassem à idéia de se matar”⁴⁸.

Engana-se quem pensa que a brutalidade contra os escravos tenha sido menor sob o comando dos holandeses quando de sua dominação no nordeste brasileiro. “Eles apenas inventaram torturas diferentes, como a crucifixão e morte lenta, a suspensão em ganchos com feridas expostas ao sol calcinante, a mutilação de narizes, a amputação de mãos, a fratura de ossos a marteladas”⁴⁹.

No contexto da agressão ao povo africano no Brasil, cabe lembrar também o dado de que na Guerra do Paraguai morreram cerca de noventa mil negros⁵⁰.

Para nos darmos conta das proporções da violência contra os

⁴⁶ Trata-se do trecho de uma carta do advogado Alonso Zuazo, escrita da República Dominicana, a Carlos V, em 1518, citada por Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 95.

⁴⁷ Sobre o suicídio, Gilberto Freyre diz o seguinte: “Não foi toda de alegria a vida dos negros, escravos dos ioiôs e das iaiás brancas. Houve os que se suicidaram comendo terra, enforcando-se, envenenando-se com ervas e potagens dos mandingueiros. O banzo deu cabo de muitos. O banzo – a saudade da África. Houve os que de tão banzeiros ficaram lesos, idiotas. Não morreram: mas ficaram penando. E sem achar gosto na vida normal – entregando-se a excessos, abusando da aguardente, da maconha, masturbando-se...” (*Casa-grande & senzala*, p. 464).

⁴⁸ Eduardo GALEANO, op. cit., p. 97.

⁴⁹ Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 60. Movidos por interesses mercantilistas, inclusive no ramo dos escravos, os holandeses criaram a Companhia das Índias Ocidentais. Agentes desta empresa “davam de beber água do mar ao negro a fim de que este morresse logo depois de entregue ao comprador, que assim logo tinha de adquirir outro escravo” (Décio FREITAS, op. cit., p. 60). Para fazer frente à extorsão dos holandeses, os senhores de engenho passaram a exigir mais trabalho dos escravos e a economizar na sua alimentação e vestimenta (cf. Décio FREITAS, op. cit., p. 60s).

⁵⁰ Clóvis MOURA, *História do Negro Brasileiro*, p. 57.

negros escravos, vale dar atenção ao que diz José Júlio Chiavenato: "Não houve um genocídio maior na história da humanidade, nem em número nem em brutalidade, do que o cometido contra os negros africanos - incluídos aí os fornos crematórios do nazismo"⁵¹.

A historiografia oficial geralmente evitou a descrição da face bestial do escravismo colonial⁵². Chegou-se até à tentativa de varrê-la da história mediante um decreto, editado por Rui Barbosa, no início da primeira república: "houve a destruição de documentos considerados humilhantes, como os que se referiam à escravidão africana"⁵³.

2.5 - As migalhas que caem da mesa

A exclusão da mesa do pão e da comunhão foi descrita acima na forma de assalto à liberdade, de humilhação, aviltamento e de imposição da fome e da sede aos africanos trazidos para a escravidão no Brasil. Seja enfocado agora o aspecto do banimento da mesa, no sentido literal.

Gilberto Freyre afirma que "é ilusão supor-se a sociedade colonial, na sua maioria, uma sociedade de gente bem-alimentada". Constata que o trabalho forçado nas cidades foi quase sempre "em desproporção com a nutrição" e que para os escravos, "nos dias comuns, a alimentação era deficiente"⁵⁴.

⁵¹ Júlio José CHIAVENATO, *O negro no Brasil*, p. 45. Eduardo Galeano pergunta: "A quantas Hiroximas equivaleram seus extermínios sucessivos?" (*As veias abertas da América Latina*, p. 91).

⁵² O autor Júlio José Chiavenato cita o nome de historiadores *laureados*, que alimentaram, em relação ao brasileiro, a lenda do "homem cordial" (Sérgio Buarque de Holanda), o mito da "escravidão benigna" (Gilberto Freyre), chegando-se até a culpar o negro por "transplantar a escravidão para a América" (Dante de Laytano), não faltando quem visse no africano "um dos fatores da nossa inferioridade como povo" (Nina Rodrigues). Cf. Júlio José CHIAVENATO, op. cit., p. 45.

⁵³ Eduardo HOONAERT, *Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800*, p. 12.

⁵⁴ Gilberto FREYRE, *Casa-grande & senzala*, p. 33, 464 e 441, respectivamente.

Hebe Maria Mattos de Castro pesquisou, no Arquivo Nacional, os processos criminais movidos contra escravos e ex-escravos. Num dos depoimentos, uma testemunha atribui a revolta dos cativos ao seguinte: "...o feitor os castigava demasiadamente, não os deixando comer e nem beber se não duas vezes por dia"⁵⁵.

Clóvis Moura confirma a calamidade alimentar dos escravos citando um relatório de Luís dos Santos Vilhena⁵⁶, que se refere ao final do século XVIII:

(...) dever-se-ia de justiça e caridade providenciar sobre o bárbaro e cruel e inaudito modo como a maior parte dos senhores tratam os desgraçados escravos de trabalho. Dias há que não lhes dando sustento algum lhes facultam somente trabalharem no domingo ou dia santo em um pedacinho de terra a que chamam 'roça' para daquele trabalho tirarem seu sustento para toda a semana acudindo somente com alguma gota de mel, o mais grosseiro, se é tempo de moagem.⁵⁷

O mesmo autor cita também Ademar Vidal⁵⁸ que, baseado em uma testemunha da época, relata: "a comida era jogada ao chão. Seminus, os escravos dela se apoderavam num salto de gato, comida misturada com areia, engolindo tudo sem mastigar porque não havia tempo a esperar diante dos mais espertos e mais vorazes"⁵⁹.

Da mesma forma, José Oscar Beozzo, valendo-se de uma descrição de Jorge Benci⁶⁰, trata das condições em que viviam os escravos:

Terrível e lastimosa é a sorte de um cativo! Se come, é sempre a pior e mais vil iguaria; se veste, o pano é o mais grosseiro e o traje o mais desprezível; se dorme, o leito é muitas vezes a terra fria e de ordinário uma tábua dura. O trabalho é contínuo, a lida sem sossego, o descanso inquieto e assustado, o alívio pouco e quase nenhum (...). Na presteza para levar os recados, há de ser cervo; na

⁵⁵ Hebe Maria de Mattos CASTRO, *Das Cores do Silêncio*, p. 148.

⁵⁶ Luís Carlos VILHENA, *A Bahia no século XVIII*. Salvador, Itapoã, 1969, v. 1, p. 185.

⁵⁷ Luís Carlos Vilhena, apud Clóvis MOURA, *História do Negro Brasileiro*, p. 16s.

⁵⁸ Ademar VIDAL, *Costumes e práticas do negro*. In: II Congresso Afro-Brasileiro-Salvador, 1937. O negro no Brasil. São Paulo : Civilização Brasileira, 1940, p. 37.

⁵⁹ Ademar Vidal, apud Clóvis MOURA, op. cit., p. 17. Na versão de Cleber da Silva Maciel, as refeições numa fazenda escravista eram servidas quase sempre de forma coletiva, em grandes gamelas (*Negros no Espírito Santo*, p. 38).

⁶⁰ Jorge BENCI, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo : Grijalbo, 1987, p. 221.

robustez para resistir ao trabalho, há de ser boi; na paciência para sofrer o castigo, há de ser jumento. Em duas palavras: há de ser tudo, posto que na estimação de todos seja nada.⁶¹

Fato é que os escravos, em todas as regiões do Brasil, construíram a nossa economia, mas, por outro lado, foram sumariamente excluídos do usufruto dessa riqueza. Clóvis Moura o expressa assim: "Houve, de um lado, uma demanda mundial pelos produtos aqui produzidos, mas, de outro, uma impossibilidade estrutural de os produtores dessa riqueza participarem e se beneficiarem dela"⁶².

O autor lembra que isto ocorreu durante todo o tempo em que perdurou o regime escravista, seja no período da produção açucareira, seja no da mineração: "Minas Gerais desponta e consegue o seu apogeu até o último quartel do século XVIII (...) procurando diamantes para proporcionar a riqueza dos contratadores e da Coroa portuguesa"⁶³.

Com relação à desproporção entre a produção dos escravos e a sua participação na renda, vale atentar ainda para o seguinte quadro, apresentado por Clóvis Moura: no século XVI a produção brasileira já era superior à América espanhola; alcançou-se a cifra de 300 000 arrobas anuais de açúcar, o que significa uma renda *per capita* das mais altas do Brasil em todos os tempos. No século seguinte, essa produção se duplica. Todavia, conclui o autor, "a grande população negra escrava não participava da divisão dessa riqueza, sendo considerada igual aos animais e assim tratada"⁶⁴.

É certo que os senhores de engenho ofereciam migalhas aos escravos quando seu objetivo era produzir o máximo com o mínimo

⁶¹ Jorge Benci, apud José Oscar BEOZZO, *Luzes e Sombras*, p. 65.

⁶² Clóvis MOURA, *História do Negro Brasileiro*, p. 12.

⁶³ Id., *Ibid.*, p. 13.

⁶⁴ Id., *Ibid.*, p. 13.

de investimentos⁶⁵. Ao mesmo tempo, o período colonial se caracteriza, em seu todo, por uma grande escassez de alimentos. A razão disto é apontada também por Gilberto Freyre: "o mau regime alimentar é decorrente da monocultura"⁶⁶.

O autor, menos preocupado com a sorte dos escravos como categoria oprimida, prefere descrever o regime alimentar "do brasileiro" dentro da organização agrária e escravocrata, como sendo um dos mais deficientes e instáveis: havia "falta de carne fresca, de leite e de ovos, e até de legumes, (...) terra de alimentação incerta e vida difícil é que foi o Brasil dos três séculos coloniais. A sombra da monocultura esterilizando tudo"⁶⁷.

Em vista dessa realidade, o autor conclui: "Sob semelhante regime de monocultura, de latifúndio e de trabalho escravo não desfrutou nunca a população da abundância de cereais e legumes verdes"⁶⁸.

Eduardo Galeano é de parecer que a monocultura da cana-de-açúcar arrasou o Nordeste.

A faixa úmida do litoral, bem regada por chuvas, tinha um solo de grande fertilidade, muito rico em húmus e sais minerais, coberto por matas tropicais da Bahia até o Ceará. (...) Naturalmente nascida para produzir alimentos, passou a ser uma região de fome. Onde tudo germinava com exuberante vigor, o latifúndio açucareiro, destrutivo

⁶⁵ "A maioria dos senhores procurava economizar o máximo na alimentação de seus trabalhadores, procurava explorar o máximo seu trabalho, inclusive evitando dar folgas nos dias santos e nos domingos, não permitindo que eles plantassem ou tivessem uma folga para cuidar de suas próprias roças" (Cleber da Silva MACIEL, *Negros no Espírito Santo*, p. 39).

⁶⁶ Gilberto FREYRE, *Casa-grande & senzala*, p. 34.

⁶⁷ Id., *Ibid.*, p. 33 e 38. Continua o autor: "Bois e vacas que não fossem os de serviço eram como se fossem animais danados para os latifundiários. Era a sombra da monocultura projetando-se por léguas e léguas em volta das fábricas de açúcar e a tudo esterilizando ou sufocando, menos os canaviais e os homens e bois a seu serviço" (p. 40). Informa também Gilberto Freyre que "na zona agrícola tamanho foi sempre o descuido por outra lavoura exceto a da cana-de-açúcar ou a de tabaco, que a Bahia, com todo o seu fasto, chegou no século XVIII a sofrer de *extraordinária falta de farinhas*". Em vista dessa escassez, os governantes da capitania ordenaram, a partir de 1788, incluir nas datas de terra a cláusula de que ficava o proprietário obrigado a plantar "mil covas de mandioca por cada escravo que possuísse empregado na cultura da terra" (p. 37).

⁶⁸ Id., *Ibid.*, p. 41.

e avassalador, deixou rochas estéreis, solos lavados, terras erodias.⁶⁹

No final do primeiro século de colonização, o Brasil contava com não menos de 120 engenhos. Mas seus donos, possuidores das terras mais férteis, em vez de cultivar alimentos, importavam-nos, assim como importavam uma vasta gama de artigos de luxo, que chegavam do ultramar juntamente com os escravos e as bolsas de sal. "A abundância e a prosperidade eram, como de costume, simétricas à miséria da maioria da população, que vivia em estado crônico de subnutrição"⁷⁰.

Na economia do escravismo colonial era contraproducente destinar terras e homens à cultura de gêneros alimentícios, afirma Décio Freitas. Por isso, "o escravo morria de fome em meio à riqueza que o rodeava e que fora fruto do trabalho de seus braços". Informa o referido autor que apenas um ou outro amo permitia ao escravo que cultivasse sua roça de mandioca em um dia da semana⁷¹.

Baseado em documentos do padre Antonil, Décio Freitas relata que muitos escravos se alimentavam de raízes e com frequência podiam ser vistos rondando a casa do amo para suplicar algum alimento. Os escravos apelavam para todas as artimanhas possíveis a fim de aplacar sua fome. O autor cita um exemplo: "no trabalho noturno das moendas sorviam às ocultas o azeite doce que iluminava as lamparinas. Descoberto o ardil, passaram os amos a adicionar ao azeite um óleo nauseabundo e amargo para que os

⁶⁹ Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 74.

⁷⁰ Id., *Ibid.*, p. 75.

⁷¹ Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 28.

negros não lambessem os candeeiros"⁷².

Assim afastados da mesa que lhes garantisse alimentação minimamente suficiente e aceitação como seres humanos dignos, os escravos e seus descendentes nunca deixaram de demonstrar sua revolta contra a exclusão. Essa revolta podia explodir em gestos de violência. Em sua pesquisa de processos criminais movidos contra escravos, Hebe Maria Mattos de Castro relata um caso que tem como *Sitz im Leben* justamente a mesa.

O caso se deu em 1850, no município de Rio Claro, província do Rio de Janeiro e envolveu em processo criminal o negro Antônio José Inácio Ramos. Foi acusado do assassinato do negociante Feliciano Antônio Lisboa e sua caseira Isabel Leme de Tal.

Em seus depoimentos contra o réu, todas as testemunhas acreditavam que o motivo do crime fora vingança, pelo fato de Isabel tê-lo discriminado por ser negro, após um jantar em sua casa.

Destacamos o depoimento de uma das testemunhas:

...disse que ouviu do dito Ramos que tendo o finado Lisboa convidado ao dito Ramos para almoçar ou jantar com ele em sua mesa e depois de terem comido disse a finada Isabel Leme de Tal ao finado que o dito Ramos não conhecia o seu lugar pois sendo um negro ia comer com os brancos na mesa e que isto contara ao dito Ramos o dito escravo Ladislau do que ficou o dito Ramos muito apaixonado.⁷³

A pesquisadora constata um dado interessante no processo: apesar de Ramos ser considerado homem violento e, sem justificar o seu ato extremo, nenhuma das testemunhas nega ao acusado razão

⁷² Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 28. Eduardo Galeano informa que “daqueles tempos coloniais nasce o costume, ainda vigente, de comer terra. A falta de ferro provoca anemia; o instinto leva as crianças nordestinas a compensar com terra os sais minerais que não encontram em sua comida habitual, que se reduz a farinha de mandioca, feijão e, raramente, charque. Antigamente, castigava-se este ‘vício africano’ pondo-se mordanças nas bocas das crianças” (*As veias abertas da América Latina*, p. 75).

⁷³ Arquivo Nacional. Documentação Judiciária. Corte de Apelação: escravos. Processos criminais. Caixa 3.700, n. 1.904. Fonte citada por Hebe Maria Mattos de CASTRO, *Das Cores do Silêncio*, p. 103s.

em sua indignação contra Isabel de Tal. Afinal, ela o recebera em sua casa, junto à sua mesa, um lugar de comunhão. Seu gesto de discriminação, em seguida, foi compreendido como traição⁷⁴.

Parece ironia que, enquanto a maioria dos escravos é banida da mesa, foi a escrava "que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida"⁷⁵.

2.6 - O trabalho escravo e a riqueza do velho mundo

Graças à escravidão na América, a Europa pode acumular um enorme capital mercantil. Esse capital, por sua vez, tornou-se "a pedra fundamental sobre o qual se construiu o gigantesco capital industrial dos tempos contemporâneos"⁷⁶.

Eduardo Galeano nos oferece dados básicos sobre o grande desenvolvimento experimentado pelos países envolvidos no comércio e transporte de escravos⁷⁷.

Países que não estavam na origem nem no destino dos escravos que cruzavam o Atlântico (com exceção dos Estados Unidos da América) multiplicaram seus navios, suas fábricas, suas ferrovias e seus bancos.

A cidade de Bristol, sede dos estaleiros da Inglaterra, foi elevada à categoria de segunda cidade do país. Da mesma forma, o transporte de escravos converteu Liverpool no maior porto do mundo. Dez grandes empresas controlavam o setor da construção naval, desenvolvendo projetos cada vez mais ousados.

Eram fantásticos os lucros dos mercadores de escravos de

⁷⁴ Cf. Hebe Maria Mattos de CASTRO, *Das Cores do Silêncio*, p. 103s.

⁷⁵ Gilberto FREYRE, *Casa-grande & senzala*, p. 283.

⁷⁶ Sérgio Bagú, apud Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 91.

⁷⁷ Cf. Eduardo GALEANO, op. cit., p. 91-93.

Liverpool. Enquanto um inglês podia viver, naquela época, com seis libras por ano, estes arrecadavam mais de 1.100 mil libras, contando exclusivamente a renda anual obtida no Caribe e sem somar os benefícios do comércio adicional⁷⁸.

A grande movimentação financeira fez com que bancos se propagassem rapidamente em Liverpool, Manchester, Bristol, Londres e Glasgow. Conhecida ficou a empresa seguradora L'oyd's, que investia no seguro de navios e das posses dos donos de engenho: as plantações e os escravos. A grande ferrovia inglesa do oeste foi construída com fundos do comércio negro. Indústrias, como as fábricas de louças de Gales, nasceram sobre o chão do mercado da escravidão.

Todo o sucesso desta economia estava construído, na fase do açúcar, sobre o chamado "comércio triangular". Consistia em que o açúcar das colônias era comercializado na Europa; com o dinheiro do açúcar, comprava-se o escravo na África; este, por sua vez, era vendido aos donos de engenhos nas colônias, dos quais se comprava novamente o açúcar⁷⁹.

Certamente foi correta a análise de um economista da época sobre o comércio de escravos: "é o princípio básico e fundamental de todo o resto; como o principal impulso da máquina que põe em movimento cada roda da engrenagem"⁸⁰.

Por falar em máquina, é oportuno lembrar que todo o capital acumulado no comércio triangular esteve na base da invenção da

⁷⁸ Crônicas sobre o luxo dessa época contam que os ourives ofereciam 'brincos e colares de prata para negros e cachorros', as damas elegantes mostravam-se em público acompanhadas de um macaco vestido de colete bordado e um menino escravo, com turbante e bombachas de seda" (Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 93).

⁷⁹ Décio Freitas lembra, neste contexto, que o sistema triangular do comércio submetia os senhores de engenho a uma situação de total dependência: se não comprassem escravos dos traficantes, estes se negariam a lhes comprar o açúcar (*Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 29).

⁸⁰ Citação feita por Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 93.

máquina a vapor: "James Watt foi subvencionado por mercadores que haviam feito assim suas fortunas"⁸¹.

Consideramos desnecessário mencionar aqui todas as demais formas de enriquecimento das metrópoles através da exploração das riquezas coloniais com o braço escravo, como foi especialmente o caso do ouro e das pedras preciosas.

Fato é que a mesa farta dos colonizadores, qual mesa em que o homem rico da parábola de Jesus *regalava-se esplendidamente*, era servida às custas da fome dos *pobres Lázarus* produzidos pelo sistema escravocrata⁸².

2.7 - O escravismo e a religião

Sermões como o do missionário apostólico Juan Perpinã y Pibernat, proclamados aos escravos em Cuba, nos dão uma idéia da teologia que fundamentava as ações da Igreja na época: "Pobrezinhos! Não vos assusteis por muito que sejam as penalidades que tendes que sofrer como escravos. Escravo pode ser o vosso corpo: porém tendes a alma para voar um dia à feliz mansão dos escolhidos"⁸³.

José Oscar Beozzo constata que com a implantação do escravismo moderno, pelos países cristãos europeus, vamos assistir a um "deslocamento das consciências" e ao "nascimento de uma teologia da escravidão"⁸⁴.

⁸¹ Eric Williams, apud Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 93.

⁸² Cf. Lucas 16.19-21.

⁸³ Manuel Moreno Fragnals, apud Eduardo GALEANO, op. cit., p. 97s. Tal teologia tinha o seu reflexo em atitudes religiosas. Conta a história que numa Quinta-feira Santa, o conde de casa Bayona (Cuba) tomou a decisão de demonstrar perante seus escravos um gesto de humilhação. Seu fervor cristão o levou a repetir a Última Ceia: lavou os pés de doze negros e os convidou a cearem com ele à sua mesa. No dia seguinte, cômicos da incoerência de tal ato religioso, os escravos se sublevaram e incendiaram o engenho. O resultado da história é que as cabeças dos revoltosos foram cravadas sobre doze lanças, no centro do pátio (cf. Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 97s).

⁸⁴ José Oscar BEOZZO, *Luzes e Sombras*, p. 60s.

O referido autor chama a atenção para o absurdo a que chegou esse deslocamento das consciências: no cristianismo medieval, cristãos podiam ter escravos mouros e vice-versa. Naquela fase da história, porém, "era impensável que cristãos escravizassem cristãos, ou que mouros fizessem de outros muçulmanos seus escravos"⁸⁵.

Na verdade, foi necessário que as ideologias cristãs adotassem um escudo, pelo qual pudessem proteger suas atitudes. O mais grave deles, segundo o parecer de Júlio José Chiavenato, foi o da "inferioridade racial do negro". Este funcionou como "anestesia" no tratamento do tema da escravidão, permitindo que, via de regra, a abordagem não passasse de superficial⁸⁶.

O mesmo autor lembra que a escravidão do negro africano foi objetivamente abonada pela Igreja. A justificativa usada foi a de que o negro não tem alma. "O genocídio contra os negros africanos se fez com as bênçãos dos papas"⁸⁷. Acrescenta o autor que a Santa Sé só se pronunciou pelo fim da escravidão no Brasil quando a Lei Áurea já havia sido assinada, em 1888, sendo a igreja colonial (e do período imperial) a grande ideóloga da escravidão no Brasil⁸⁸.

A teologia da escravidão trazia em seu bojo a convicção de que somente a sua explicação do sobrenatural era verdadeira. Conseqüentemente, a religião que detinha o monopólio da explicação do sobrenatural tinha também poderes para explicar o natural, incluindo a escravidão.

⁸⁵ José Oscar BEOZZO, *Luzes e Sombras*, p. 60.

⁸⁶ Cf. Júlio José CHIAVENATO, *O negro no Brasil*, p. 45.

⁸⁷ Cf. Id., *Ibid.*, p. 45.

⁸⁸ Cf. Id., *Ibid.*, p. 121s.

Concretamente, a forma de anulação das expressões religiosas do povo subjugado deveria acontecer através da *cristianização* dos escravos, catequizando e batizando-os coercitivamente.

O sincretismo permitido era de uma via só. Cabia penetrar o mundo religioso do africano escravizado na esperança de que fosse desarticulado com o passar do tempo e absorvido pela expressão popular do cristianismo. A troca de valores e princípios religiosos estava fora de cogitação⁸⁹.

No que se refere à ação missionária da Igreja com os povos indígenas houve até, de acordo com o relato de Eduardo Hoornaert⁹⁰, a experiência de um catolicismo mameluco ou gentílico, nos aldeamentos, que tinha o propósito de aproveitar valores da cultura ameríndia.

Tal intento foi conseguido pelos missionários jesuítas quando puderam basear a nova experiência em legislação eclesiástica acerca do direito de asilo. As aldeias indígenas eram 'asilos', isto é, territórios livres e intocáveis.

Contudo, constata o autor, o direito de asilo no Brasil não se aplicava aos escravos. Decretaram as ordenações filipinas: "Se o escravo (ainda que seja cristão) fugir a seu senhor para a igreja, acoutando-se nela por se livrar do cativeiro em que está, não será por ela defendido mas será por força tirado dela"⁹¹.

Lamenta Eduardo Hoornaert que nunca foi contestado pela Igreja o fato de os quilombos jamais terem sido considerados asilos e por conseguinte não terem estes conseguido manter-se diante da repressão policial⁹². Informa que não há indícios de

⁸⁹ Cf. Clóvis MOURA, *História do Negro Brasileiro*, p. 34.

⁹⁰ Cf. Eduardo HOORNAERT, *Formação do catolicismo brasileiro*, p. 126.

⁹¹ Id., *Ibid.*, p. 125.

⁹² Cf. Id., *Ibid.*, p. 125s.

que sacerdotes tenham se interessado pela sorte dos negros fugitivos ou que tenham, espontaneamente, dado assistência aos quilombos⁹³.

Neste contexto, Décio Freitas lembra ainda que nem mesmo os jesuítas deixaram de discriminar os negros e mulatos, excluindo de seus colégios os estudantes pardos "só pela qualidade de pardos"⁹⁴.

Surpreende o fato de a Igreja, em tempos mais recentes, continuar protelando sua dívida no tratamento da questão afro-americana. Sinal disto é que a segunda conferência geral dos bispos católicos latino-americanos, realizada em Medellín, em 1968 - evento de importância fundamental para o nascimento de uma Igreja com rosto latino-americano - silencia totalmente a respeito do tema⁹⁵.

De acordo com José Oscar Beozzo, o mesmo silêncio continua no documento de consulta para a III Conferência Episcopal Latino-Americana, ocorrida em Puebla, no ano de 1979: no capítulo inicial dedicado à história da evangelização na América Latina "nem sequer menciona a escravidão negra, realidade multitudinária e majoritária em muitos países, ao longo de quase quatro séculos"⁹⁶.

O autor ainda afirma que "o documento final de Puebla (...) dedica aos quase quatro séculos de escravidão apenas uma frase, que acabou sendo retirada do texto consagrado à história para

⁹³ Cf. Eduardo HOORNAERT, *Formação do catolicismo brasileiro*, p. 136.

⁹⁴ Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 26.

⁹⁵ Cf. José Oscar BEOZZO, *Luzes e Sombras*, p. 58.

⁹⁶ Cf. Id., *Ibid.*, p. 58.

quase desaparecer numa nota de rodapé"⁹⁷.

Eis um dado que expõe a realidade cristã de uma mesa fechada à comunhão com o povo de origem africana na América Latina.

A despeito disso, o próprio povo negro nunca deixou de investir na tentativa de reconstruir a sua própria identidade, resgatando a memória do passado religioso na Mãe-África.

Concretamente isto se deu nos terreiros clandestinos, que foram surgindo em todas as regiões em que o escravismo estava presente. Conforme José Oscar Beozzo, tiveram papel especial nesta tarefa espiritual, as mulheres, como "Mães e Filhas de Santo", fazendo desabrochar em pleno exílio os sonhos e os anseios de seu povo⁹⁸.

Concluimos com Eduardo Hoornaert: "A verdadeira vocação do Brasil ainda fica oculta, mas algo já nos é revelado pois o sopro do Espírito de Deus é sensível em pequenos acontecimentos que a historiografia oficial freqüentemente desconhece ou deturpa"⁹⁹.

2.8 - O escravismo e a resistência dos escravos

Já fizemos breve referência à resistência do povo afro-brasileiro na esfera religiosa. O tema merece, porém, um registro especial. Porque, além da religião, todos os demais elementos culturais foram transformados, durante a escravidão, em uma cultura de resistência social.

⁹⁷ Cf. José Oscar BEOZZO, *Luzes e Sombras*, p. 58. O documento original de Puebla reconhece que "feições de indígenas e, com freqüência, também de afro-americanos que, vivendo segregados e em situações desumanas, podem ser considerados como os mais pobres entre os pobres" (p. 34). Esta referência, todavia, foi retirada quando da publicação do documento, incluindo-se em nota de pé de página a seguinte confissão: "O problema dos escravos africanos não mereceu, infelizmente, a devida atenção evangelizadora e libertadora da Igreja" (CELAM. Conclusões da Conferência de Puebla – Evangelização no presente e no futuro da América Latina. São Paulo: Paulinas, 1979, n. 8, nota 40, apud José Oscar BEOZZO, *Luzes e Sombras*, p.59).

⁹⁸ Cf. Id., *Ibid.*, p. 66.

⁹⁹ Eduardo HOORNAERT, *Formação do catolicismo brasileiro*, p. 102.

Esta teve (e continua tendo até hoje) a função de resguardar a própria cultura da dos dominadores. Pois, "aquele que não pode atacar frontalmente procura formas simbólicas ou alternativas para oferecer resistência a essas forças mais poderosas"¹⁰⁰.

O povo de origem africana foi confrontado com vários mecanismos de esvaziamento e anulação de sua cultura. Clóvis Moura¹⁰¹ cita quatro campos em que esse processo se desenrola.

1. Toda uma literatura foi colocada a serviço da idéia da inferioridade das religiões africanas e afro-brasileiras. Quando estas expressões religiosas foram proibidas, a resistência afro se valeu do recurso da clandestinidade. Quando consentidas, floresceram.

2. A cultura dominante transformou as expressões culturais e religiosas de origem africana, manifestadas através dos instrumentos rituais, da música, indumentária, culinária, etc., em manifestações *típicas* ou *folclóricas*, simplesmente. Com isto se tentou subalternizar este universo cultural. A dominação cultural acompanhou a dominação social e econômica. Diante da impossibilidade de evitarem a folclorização, os afro-descendentes a transformam em camuflagem para esconder os verdadeiros valores religiosos, que, internamente, são preservados.

3. No que se refere ao *sincretismo*, não se deu (de forma consentida) a incorporação dos valores religiosos do povo negro ao mundo religioso oficial; pelo contrário, sempre prevaleceram como válidos os princípios da religião dominante. Entretanto, de forma sutil, para preservar suas divindades, os afro-descendentes criaram o mecanismo de identificá-las com divindades da religião oficialmente estabelecida.

¹⁰⁰ Clóvis MOURA, *História do Negro Brasileiro*, p. 35.

¹⁰¹ Id., *Ibid.*, p. 35s.

4. O mesmo processo se deu no campo lingüístico. O vocabulário próprio usado pelos afro-descendentes foi designado pejorativamente de "chulo", visando sua desqualificação. A resistência negra se mostra no fato de, mesmo não possuindo unidade lingüística, por serem originários de diferentes nações africanas, criarem um código lingüístico que fosse comum e permitisse a sua comunicação sem serem compreendidos pelos dominadores.

Apesar de toda a pressão sofrida pelo povo de origem africana, os valores de sua cultura não deixaram de transparecer no dia-a-dia de sua vida. O historiador Joel Rufino dos Santos conta que nos negreiros que faziam a rota do Brasil e do Caribe, nasceu a palavra *malungo*, que significa "irmão de viagem". É que nos navios encontravam-se pessoas de povos, línguas, famílias diferentes, que não se podiam comunicar. Apesar dessas diferenças, irmanados pelo suplício comum, formavam um novo povo, uma nova família: os irmãos de viagem¹⁰².

Os valores culturais africanos puderam ser percebidos também pelo Pe. Antônio Vieira (1608-1697): "Dos pretos é tão própria e natural a união, que a todos os que têm a mesma cor, chamam parentes; a todos os que servem na mesma casa, chamam parceiros; e a todos os que se embarcaram no mesmo navio, chamam malungos"¹⁰³.

Diante deste testemunho, José Oscar Beozzo observa: "Irmãos na cor, parceiros no trabalho e companheiros da mesma viagem, sabiam os negros refazer os laços e a solidariedade que a escravidão teimava em romper"¹⁰⁴.

¹⁰² Joel Rufino dos SANTOS, *Zumbi*, p. 29.

¹⁰³ Citação de José Oscar BEOZZO, *Luzes e Sombras*, p. 64.

¹⁰⁴ Id. *Ibid.*, p. 64.

Frente à arbitrária dissolução dos laços familiares durante a escravidão, a resistência negra encontrou no batismo uma forma de recriar a família: a criança, cujo pai era quase sempre desconhecido, ganhava um padrinho e uma madrinha e a mãe solitária com sua criança, ganhava um compadre e uma comadre. Certamente, a reconstrução do parentesco através do compadrio (*compaternidade*) conduziu a uma solidariedade não menos real na resistência afro-brasileira¹⁰⁵.

A soma de todas as formas de resistência desembocou, no período escravista, em ações concretas de busca da liberdade. A melhor expressão dessa busca foi a fuga e a formação de quilombos, como veremos a seguir.

3.0 - Quilombos

3.1 - Aspectos gerais

É necessário desmistificar a difundida crença de que o escravo, em geral, ter-se-ia portado de forma submissa, aceitando passivamente o destino que se lhe vinha impondo¹⁰⁶.

Na verdade, adotou todas as formas possíveis de resistência, chegando ao extremo da negação de sua condição escrava através do suicídio.

¹⁰⁵ José Oscar BEOZZO, *Luzes e Sombras*, p. 64.

¹⁰⁶ Gilberto Freyre, por exemplo, explica as relações sociais e sexuais entre senhores e escravas como impulsos de *sadismo* da parte dos dominadores e de *masoquismo* da parte das dominadas, como se a violência praticada pelos senhores fossem atos causadores de prazer para as violentadas. (Cf. *Casa-grande & senzala*, p. 50-52). O mesmo autor entende a formação da índole brasileira como resultado de uma história em que os antagonismos como o existente entre as culturas européia e indígena, européia e africana, etc., foram amortecidos, tratados com equilíbrio e foram harmonizados, como se o sistema escravista se caracterizasse pela participação harmônica e equilibrada de todos os seus integrantes (Cf. *Casa-grande & senzala*, p. 53s). Sobre o mito da “docilidade do negro” e da “cordialidade do senhor”, veja Clóvis MOURA, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 14s.

A resistência transformou-se, muitas vezes, na busca concreta da liberdade, "como o bem mais negado e por isto mesmo o mais ansiado"¹⁰⁷.

A forma mais característica dessa busca foram as fugas. Apesar de que a segurança constituía preocupação de prioridade absoluta nas sociedades escravistas, os cativos foram incansáveis em desafiar o sistema, fugindo e constituindo núcleos de escravos livres, construindo redutos de liberdade. Núcleos de escravos livres formavam os quilombos¹⁰⁸.

O processo da formação dos quilombos tinha início quando alguns escravos conseguiam fugir do engenho. Estes tratavam de se equipar com armas, prover alimentos e unir-se a outros negros¹⁰⁹, formando o que Mário José Maestri Filho chama de "turbas desesperadas de homens e mulheres, velhos e crianças", que nada tinham a perder e muito a ganhar¹¹⁰.

Procuravam um local no interior das florestas ou no alto das montanhas e aí iniciavam a vida comunitária. Podiam, então, protegidos pelas matas, por um relevo difícil ou pelas próprias armas, organizar sua vida, produzir com liberdade, como donos do resultado de seu trabalho, não mais para exportar, mas para satisfazer a própria necessidade de alimentação.

Quando as fugas deixaram de ser fatos esporádicos, escapando ao controle dos senhores de engenho e vindo a se tornar preocupação das autoridades políticas, inclusive da metrópole, fez-se necessário definir o fenômeno. O rei de Portugal, em carta

¹⁰⁷ José Oscar BEOZZO, *Luzes e Sombras*, p. 65.

¹⁰⁸ O termo *quilombo* pode ser traduzido como povoação, aldeia, acampamento, comunidade. De acordo com a informação de Décio Freitas, antes do século XVII, os quilombos eram chamados de 'mocambos' (cf. *Escravos e Senhores de Escravos*, p. 74).

¹⁰⁹ Faziam-no, postando-se à margem das estradas e assaltando quem passasse. Com as armas libertavam outros escravos, que se associavam ao grupo (cf. José Maria Pires, *Globalizar a Solidariedade*, p. 3).

¹¹⁰ Mário José MAESTRI FILHO, *Quilombos e quilombolas em terras gaúchas*, p. 88.

de 2 de dezembro de 1740, respondendo a uma consulta do Conselho Ultramarino, conceituou o quilombo: “toda habitação de negros fugidos que passam de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”¹¹¹. Estava criada, assim, a base legal para a perseguição policial aos quilombos.

Considerando esta definição, o Brasil veio a se tornar um aglomerado de quilombos, alguns maiores, outros menores, mas presentes em todas as regiões brasileiras¹¹², de norte a sul¹¹³, como demonstração da inconformidade dos negros e de sua luta

¹¹¹ Clóvis MOURA, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 16. Um século depois, esta definição passava a integrar o Código de Posturas também da cidade de São Leopoldo, no Rio Grande do Sul: “Por quilombo entender-se-à reunião no mato ou em lugar oculto, de mais de três escravos” (Art. 20 do Código de Posturas, aprovado pela Lei Provincial n. 157, de 9 de agosto de 1848. Informação de Mário José MAESTRI FILHO, *Quilombos e quilombolas em terras gaúchas*, p. 89).

¹¹² “Enquanto Vicente Salles dá-nos notícias e pormenores de quilombos na Ilha do Marajó e na região continental da Amazônia, Roquete Pinto informa-nos sobre documentos que registram a existência do Quilombo da Carlota, em Mato Grosso; Pedro Tomás Pedreira inventariou os existentes na Bahia; Ariosvaldo Figueiredo fala-nos de quilombos em Sergipe; Walter Piazza em Santa Catarina; Waldemar de Almeida Barbosa em Minas Gerais e Mário José Maestri Filho estudou a existência de quilombos e quilombolas em terras gaúchas. (...) Como se pode ver por estas informações incompletas, o fenômeno não foi circunscrito a uma área, mas pontilhou todo o território brasileiro durante o período em que a escravidão existiu” (Clóvis MOURA, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 17). Um inventário sobre o número de quilombos existentes nos diversos estados brasileiros, pode ser encontrado nas obras de Clóvis Moura *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 23-39 e *História do Negro Brasileiro*, p. 25-28.

¹¹³ Devido ao rápido desenvolvimento da cultura da cana-de-açúcar no Nordeste brasileiro, logo no início do período colonial, houve aí uma concentração maior de escravos e, conseqüentemente, tiveram maior expressão as fugas e a constituição de quilombos. Entretanto, é oportuno registrar que a escravidão foi uma realidade também no Sul do país, e que as fugas e os quilombos aí havidos não perdem em número para algumas outras regiões. O historiador gaúcho Mário José Maestri Filho, autor de *Quilombos e quilombolas em terras gaúchas*, apresenta as características próprias do processo de fuga do escravo no Rio Grande do Sul. Afirma que elas foram facilitadas pela circunstância de o Estado fazer fronteira com países da América “castelhana”: a partir da abolição da escravatura naqueles países, os atuais territórios do Uruguai e da Argentina constituíam uma verdadeira ‘fronteira da liberdade’. Não fosse assim, o número de quilombos gaúchos teria sido bem maior. Entretanto, nem todos os fugitivos se dirigiram para as fronteiras. Prova disto são os vários quilombos que a pesquisa já conseguiu registrar. É sabido que Porto Alegre era, na época, uma importante concentração de escravos e que nas suas cercanias se articulavam as antigas fazendas de criação e, principalmente as charqueadas de Jacuí/Guaíba. Da mesma forma, a cidade de Pelotas concentrou em torno de si intensa atividade saladeiril (indústria do charque), fato que ocasionou significativa aglutinação de escravos nesta região. Esta concentração, conforme Maestri Filho, foi motivo de permanente inquietude para os senhores-de-escravos da Comarca e da Província. “As recompensas oferecidas por escravos fugidos, que aparecem quase que diariamente nos jornais da época, nos indicam que aqui, como em outras paragens, a tradição de fuga do escravo era grande. E se assim o é, são também boas as probabilidades de terem existido na região, e em distintas épocas, diversas concentrações quilombolas” (Mário José MAESTRI FILHO, *Quilombos e quilombolas em terras gaúchas*, p. 89-92). Dados pormenorizados sobre quilombos gaúchos, cf. Mário José MAESTRI FILHO, *Quilombos e quilombolas em terras gaúchas*, p. 90-95.

corajosa por liberdade¹¹⁴.

As fugas dos escravos estão a demonstrar que as relações de senhores e seus cativos não foram, nem podiam ser pacíficas, isentas de luta e sangue, que tenham tido apenas arranhões esporádicos, por causa de reações de rebeldia, como a historiografia oficial nos quer fazer acreditar. Foi, isto sim, um processo contínuo de resistência e revoltas. No Brasil, "a fuga e a formação de quilombos começaram em 1559 e vêm até à Abolição"¹¹⁵.

Fato é que um sistema como o escravista é impensável sem a erupção de suas contradições. Traz em si mesmo a semente da revolta. Ao agredir o ser humano na essência de sua dignidade, esse sistema chama sobre si a sua própria negação.

Com razão afirma Clóvis Moura, que a historiografia oficial pouca ou nenhuma importância dá ao "papel do escravo como participante do processo contraditório de lutas e reajustes que caracterizou o sistema escravista"¹¹⁶. Subestima-se os movimentos de rebeldia dos escravos, a violência usada por eles contra o sistema. "Como se o escravo não existisse no sistema escravista como sujeito coletivo atuando na dinâmica social"¹¹⁷.

O fato de o escravo ser considerado coisa, não anulava sua condição de ser. E isto, no parecer de Clóvis Moura, era suficiente para que, ao querer negar sua condição de escravo,

¹¹⁴ Clóvis Moura nos remete a um estudo de Renato Mendonça sobre a toponímia do Brasil, que mostra a constância de nomes de cidades, vilas, povoados, fazendas, ou acidentes geográficos como serras e rios, com o nome de mocambo ou quilombo. Moura conclui: "O quilombo é uma constância histórica e a sua importância social muito maior do que já foi computada pelos nossos historiadores e sociólogos" (*Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 16s).

¹¹⁵ José Honório Rodrigues, apud Vilma Paraíso Ferreira de ALMADA, *Escravidão e transição*, p. 173s. Na América, como um todo, a primeira sublevação aconteceu, conforme Eduardo Galeano, já em 1522, entre os escravos de Diego Colombo, filho do descobridor. Os rebeldes terminaram pendurados em forcas nos caminhos dos engenhos (*As veias abertas da América Latina*, p. 95).

¹¹⁶ Clóvis MOURA, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 7.

¹¹⁷ Id., *Ibid.*, p. 7s.

criasse movimentos e atitudes de negação do sistema escravista. "O escravo não foi aquele objeto passivo que apenas observava a história (...), pelo contrário, um componente dinâmico permanente no desgaste do sistema, (...) no processo do seu desmoronamento". E conclui o autor: "é justamente no abandono do trabalho que o escravo dinamiza (por negação) o sistema e se afirma como sujeito histórico coletivo"¹¹⁸.

A constatação da rebeldia permanente e destemida dos escravos e a sua luta ininterrupta ao longo de todo o período escravista pela causa da liberdade, levam Décio Freitas a afirmar: "Nenhuma categoria social lutou de forma mais veemente e conseqüente contra a escravidão que a dos próprios escravos"¹¹⁹.

Os quilombos, quando tinham a seu favor fatores como maior isolamento, melhor fertilidade do solo, possibilidade de recrutar novos membros para o grupo entre a população escrava, podiam crescer¹²⁰. No início, quando o acampamento era pequeno, a forma de vida tinha característica de provisoriedade, já que a primeira necessidade era a própria sobrevivência. No entanto, à medida que crescia, organizava-se internamente. Surgiam as lideranças, a divisão de trabalho, formas de governo, religião, propriedade, família e especialmente economia, de maneira que os quilombos

¹¹⁸ Clóvis MOURA, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 8s. A transformação que a fuga significava para o escravo, de mercadoria para sujeito, pode ser verificada, segundo Maestri Filho, também nos jornais da época. Enquanto escravo, seu espaço era o dos "classificados", que anunciavam a compra e venda de "moleques", "amas de leite", "escravos de nação", "pretos cozinheiros", etc. Na qualidade de rebelde, ou "fujão", o afro-brasileiro é encontrado nas páginas policiais, não mais como número acompanhado de seu valor comercial, mas como perturbador com direito a um nome, como participante de um processo social. "Se a escravização alienava o homem, o ato de rebeldia emancipava o escravo" (Mário José MAESTRI FILHO, *Quilombos e quilombolas em terras gaúchas*, p. 78s).

¹¹⁹ Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 10.

¹²⁰ Entre os maiores, destacam-se o quilombo de Palmares, que chegou a ter cerca de vinte mil habitantes e o de Campo Grande, em Minas Gerais, com cerca de dez mil ou mais. Igual número tinha o do Ambrósio, também naquele Estado. (Clóvis Moura, op. cit., p. 17).

"não eram um conglomerado de negros *bárbaros*, conforme alguns compêndios ainda teimam em repetir hoje em dia"¹²¹.

Por isso, os quilombos transcendiam à simples idéia de fuga. Tornaram-se, na verdade, uma proposta alternativa ao sistema político-econômico do escravismo colonial, um projeto de "sociedade paralela e contraditória à sociedade oficial", como o expressa Maestri Filho, "uma sociedade econômica, social e política organizada, à margem da sociedade escravista"¹²².

Esta conceituação de quilombo se baseia nos seguintes fatos. Primeiro, a comunidade de escravos fugidos passava a exercer domínio sobre um determinado território. O acesso à posse da terra, na sociedade escravista, não era possível a não ser pela via legal, criada para o sistema de sesmarias; portanto, só os latifundiários podiam possuí-la. Os quilombos eram, assim, uma afronta à ordem estabelecida no setor fundiário.

Segundo, os escravos como bens adquiridos, quando fugiam, causavam prejuízos econômicos aos senhores de engenho. Era a própria encarnação da fuga de capital. Além disso, a diminuição de trabalhadores desestabilizava a produção. De outra parte, os quilombos representavam afronta à economia vigente na medida em que contrapunham a ela um novo modelo de produção, muito mais complexo, na forma de policultura, artesanato, sistema de trocas, etc., concebido na perspectiva do bem-estar coletivo.

¹²¹ Clóvis Moura, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 34. Maestri Filho faz um estudo da organização social na África e constata que na cultura bantu "o homem caça e a mulher cultiva". Disto conclui: "A agricultura destes povos não explica, em nenhum caso, o porquê da substituição do índio pelo africano na plantação colonial. Ao menos no que tange aos escravos-homens desta origem, não estavam eles habituados na África a um trabalho agrícola sistemático e, muito menos, à rudimentar e brutal agricultura colonial (...). A verdadeira correspondência brasileira do africano livre no continente negro seria, portanto, o negro 'palmarino' ou 'aquilombado'. O outro, o escravo 'brutal', submisso, robusto 'quase nascido para o trabalho escravo, não é mais que a própria imagem e semelhança da sociedade escravista colonial" (Mário José MAESTRI FILHO, *Quilombos e quilombolas em terras gaúchas*, p.54s).

¹²² Mário José MAESTRI FILHO, op. cit., p. 85.

Em terceiro lugar, os quilombos significavam uma afronta política. É que na realidade de miséria geral de toda a base piramidal da sociedade escravista, os quilombos apareciam como lugares de abundância de alimentos, como referência para a solução do problema social. Por esta razão, exerciam atração constante tanto sobre o homem escravizado quanto sobre outros segmentos excluídos da sociedade (indígenas, pobres livres e até pequenos sesmeiros). Os quilombos tinham o poder de irmanar os oprimidos da época. Significavam, por isso, ameaça real à ordem estabelecida e à autoridade dos detentores do poder¹²³.

Esta ameaça é o motivo do incessante e incalculável investimento contra os quilombos, por parte das forças militares, políticas e econômicas do sistema escravista colonial, visando nunca outra coisa senão o seu aniquilamento, como veremos, a seguir, na história do quilombo de Palmares.

3.2 - O quilombo dos Palmares

3.2.1 - Dados históricos gerais

Nos fins do século XVI, escravos de um grande engenho de açúcar, situado no extremo sul da capitania de Pernambuco, sublevaram-se em número aproximado de quarenta, fugiram e vieram a constituir o núcleo primitivo do que viria a ser a república de Palmares¹²⁴.

A partir do refúgio deste primeiro grupo, localizado na região meridional da capitania de Pernambuco, veio a se desenhar o mapa da república palmarina: um território de selva virgem,

¹²³ Sobre o quilombo como modelo alternativo de organização social, cf. Mário José MAESTRI FILHO, *Quilombos e quilombolas em terras gaúchas*, p. 85-87 e Duvitaliano RAMOS, *A posse útil da terra entre os quilombolas*, p.163.

¹²⁴ Cf. Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 13s.

situado em região serrana¹²⁵, que se estendia desde as vizinhanças do Cabo de Santo Agostinho, em Pernambuco, até a zona norte do rio São Francisco, em Alagoas¹²⁶, ocupando de norte a sul um vão de aproximadamente trezentos e cinquenta quilômetros¹²⁷, extensão correspondente a um terço do território de Portugal¹²⁸.

Um estudo de Décio Freitas revela que não houve na história universal nenhuma rebelião de escravos tão duradoura quanto a de Palmares¹²⁹. Esta teve o seu início em 1597 e resistiu até o final do século XVII. Em 20 de novembro de 1695 ocorreu a morte de Zumbi, o líder maior; entretanto, as últimas forças palmarinas resistiram até 1697. Portanto, Palmares tem um século de história¹³⁰.

Ainda no final do século XVI, o número de escravos embrenhados na região controlada pelos rebeldes já era suficientemente grande para causar apreensão em Pernambuco. Por isso, já em 1602 é enviada a primeira expedição oficial contra Palmares¹³¹.

Os palmarinos não apenas sobreviveram aos primeiros ataques das autoridades coloniais como viram o seu número crescer continuamente. Conforme Décio Freitas, os próprios índios das aldeias jesuíticas abandonavam os padres para se unirem a eles. Nos anos seguintes, os palmarinos se multiplicaram e prosperaram.

¹²⁵ Décio Freitas explica o motivo da escolha da região montanhosa como refúgio: “Ao se refugiarem nos Palmares, os escravos tiraram partido do tipo de região que em todos os tempos constituiu o ponto forte das classes subalternas quando se sublevam – a montanha inóspita, precisamente porque ali não chega o braço do Estado, ou pelo menos só chega com grande dificuldade” (*Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 41).

¹²⁶ As primeiras e mais importantes povoações palmarinas se situaram naquela área do sul da capitania pernambucana que veio a se tornar, mais tarde, o Estado de Alagoas (cf. Décio FREITAS, op. cit., p. 39).

¹²⁷ De acordo com a informação de Joel Rufino dos Santos, o território ocupado pelos dezesseis povoados de Palmares, em 1670, cobria mais de seis mil quilômetros quadrados (*Zumbi*, p.30).

¹²⁸ Cf. Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 96 e Décio FREITAS, op. cit., p. 69.

¹²⁹ A de Espartaco, no sistema escravista mais importante da Antiguidade, durou 18 meses (cf. Décio Freitas, apud Eduardo GALEANO, op. cit., p. 96).

¹³⁰ Cf. Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 36 e 167.

¹³¹ Cf. Id., *Ibid.*, p. 36.

"E nas serrarias selváticas do sul pernambucano, foi tomando forma uma rústica e original república negra"¹³². Quanto maior a fama de Palmares, seja pela perseguição policial, seja pelas incursões dos rebeldes, tanto mais fugas de escravos aconteciam nos engenhos.

Na medida em que aumentava a quantidade das pessoas que chegavam, crescia também o número dos acampamentos, sendo que Palmares veio a se tornar uma confederação de quilombos¹³³.

Dos dezesseis povoados que integraram o Estado independente de Palmares, o que se tornou mais importante foi o da *Cerca Real do Macaco*, a capital da república, situado no lugar em que hoje está a cidade de União dos Palmares, no Estado de Alagoas¹³⁴.

Quanto ao número máximo de habitantes que Palmares alcançou, não há dados exatos. Entretanto, as estimativas apresentadas pelos historiadores levam a crer que foi superior a vinte mil, talvez próximo a trinta mil indivíduos¹³⁵.

¹³² Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 39.

¹³³ Edison Carneiro entende que em Palmares os escravos fugidos organizaram um reino independente, à semelhança de muitos que existiram na África, no século XVII (Edison Carneiro, apud Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 96).

¹³⁴ Informação de Clóvis MOURA, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 36. Valendo-se de um estudo de Edison Carneiro, Clóvis Moura apresenta os principais quilombos que faziam parte da confederação de Palmares: a dezesseis léguas de Porto Calvo, ficava o mocambo do Zumbi; a cinco léguas mais ao norte, localizava-se o de Acotirene; a leste destes, dois mocambos chamados das Tabocas; quatorze léguas a noroeste destes dois, localizava-se o de Dambrabanga; ao norte deste, a 'cerca de Subupira', onde se localizava o quartel-general da república; seis léguas mais ao norte, a 'cerca real' do Macaco, capital da república; cinco léguas a oeste, o mocambo de Osenga; a seis léguas de Serinharém, para noroeste, localizava-se a 'cerca' do Amaro; a 25 léguas de Alagoas, ficava o de Andalaquituche, irmão de Zumbi; a 25 léguas a noroeste de Porto Calvo, ficava o quilombo de Alquatune, nome da mãe de Zumbi, além de muitos outros menores" (*Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 36).

¹³⁵ Duvitiliano Ramos fala em "mais de vinte mil indivíduos (*A posse útil da terra entre os quilombolas*, p. 163). Décio Freitas estima que, após a expulsão dos holandeses, a população palmarina deveria estar entre os vinte e os trinta mil (*Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 70.) O cálculo de Joel Rufino dos Santos é de "quase trinta mil viventes", em 1670 (*Zumbi*, p. 30).

Quando, em 1697, Palmares foi aniquilada, já existiam três gerações de brasileiros nascidos e crescidos naquele território e integrados ao sistema que lhe era próprio¹³⁶.

A sede da república palmarina era um povoado com pelo menos uma rua da largura de uma braça com um quilômetro de comprimento¹³⁷. No centro do povoado principal, junto a uma praça (um largo para treinamentos de defesa), estavam a Casa Grande do Conselho, a capela, oficinas de artífices, o mercado, a cisterna, as portas do mocambo, paliças e fortificações¹³⁸.

3.2.2 - A organização política de Palmares

A pesquisa conseguiu constatar que na república de Palmares, cada povoado escolhia o seu líder.

Todavia, os poderes do chefe local estavam subordinados a um conselho comunitário. Este, por sua vez, quando diante de decisões especialmente importantes, convocava uma assembléia geral composta por todos os habitantes adultos.

Décio Freitas admite que faltam informações precisas sobre a organização constitucional. No entanto, fatos estão a indicar que as assembléias locais constituíam a base de todo o poder político em Palmares. Nestas, assegura o autor, as decisões eram tomadas pela vontade da maioria, tendo como uma de suas atribuições a

¹³⁶ Cf. Duvítiliano RAMOS, *A posse útil da terra entre os quilombolas*, p. 163.

¹³⁷ Conforme Décio Freitas, as maiores povoações chegaram a ter três ou quatro ruas. Há alusão a uma rua com extensão correspondente a meia hora de marcha. As casas, feitas de madeira e cobertas com folhas de palmeira, todas ligadas umas às outras, alinhavam-se em duas fileiras, ao longo das ruas. As povoações podiam ter oitocentas ou mais casas (*Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 45).

¹³⁸ Cf. Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 44s e Clóvis MOURA, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 37.

eleição dos chefes das comunidades. Uma assembléia dos chefes comunitários, por sua vez, elegia o chefe do governo central¹³⁹.

Ao descrever esta forma de organização, Décio Freitas manifesta sua convicção de que "os palmarinos gozavam de igualdade civil e política"¹⁴⁰.

Segundo este autor, o sistema político criado em Palmares, combinando eletividade e igualdade civil, dá antes idéia de república do que de reino. "Indubitavelmente, era uma república igualitária, fraternal e livre.(...) Ainda hoje, à distância de quase três séculos, seu acento literário e seu socialismo infuso suscitam emoção e entusiasmo"¹⁴¹.

O quanto se tem conhecimento, o primeiro grande líder da república afro-brasileira foi Ganga-Zumba, nascido no próprio quilombo de Palmares¹⁴², seguido, a partir do final dos anos 1670, por Zumbi.

Traços da cultura africana se refletiam visivelmente na forma das relações em Palmares. Joel Rufino dos Santos relata que Ganga Zumba tratava seus ministros de *filhos*, o ministro da

¹³⁹ Cf. Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 100. Clóvis Moura acrescenta que os chefes locais eleitos possuíam autonomia de governo em questões internas de cada povoado. Quando, porém, assuntos ultrapassavam o âmbito local, especialmente na área da defesa, havia deliberação conjunta dos chefes comunitários, na Casa do Conselho do Macaco, sob a direção do chefe central (cf. Clóvis MOURA, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 37).

¹⁴⁰ Décio FREITAS, op. cit., p. 45.

¹⁴¹ Id., *Ibid.*, p. 102 e 11, respectivamente. O autor ressalta a solidez e a coesão do sistema implantado em Palmares: tratava-se de verdadeiro sistema econômico, social, político e ideológico, que nem os escravos nem qualquer outra força interna tinham condições de derrubar. Lembra ainda que o caso brasileiro tem um valor exemplar, pois "em nenhuma parte do continente houve uma sociedade tão completamente modelada e condicionada pelo escravismo, desde fins do século XVI até fins do século XIX (p. 172). Décio Freitas tem a concordância de Duvitiliano Ramos; este afirma que o sistema de relações criado pelos quilombos emerge do passado como "democracia social e democracia econômica" (cf. Duvitiliano RAMOS, *A posse útil da terra entre os quilombolas*, p. 158). Joel Rufino dos Santos assegura que as lideranças em Palmares eram eleitas, podendo também ser afastadas de seus cargos por decisão de uma assembléia geral de todos os quilombolas (*Zumbi*, p. 18).

¹⁴² Cf. Décio FREITAS, op. cit., p. 100. Sobre a eleição de Ganga Zumba, Joel Rufino dos Santos informa: "fora eleito por aclamação e não se sabe se derrotou um outro pretendente. Os maiores dos mocambos, que lhe entregaram o poder, eram eleitos pelo conjunto dos moradores de cada um e tinham, na sua jurisdição, completa autonomia. Só os cabos-de-guerra e os ministros eram nomeados por ele, e ainda assim depois de ouvido o Conselho. (*Zumbi*, p. 30s).

guerra de *irmão*, os chefes das aldeias de *sobrinhos*, os funcionários e oficiais do exército de *netos*; as mulheres idosas eram *mães*"¹⁴³.

Toda a sua pesquisa sobre o quilombo de Palmares leva Décio Freitas a concluir que "o escravo asilado naquelas serras deixara de ser uma coisa falante para recobrar a sua dignidade humana"¹⁴⁴.

3.2.3 - A perseguição ao quilombo dos Palmares

Considerando que a república livre de Palmares chegou a constituir-se como um sistema complexo de organização própria nos campos político, econômico, social e de defesa, ou seja, um Estado dentro do Estado, segue que a administração colonial não estava disposta a suportar a existência desse poder paralelo.

A maior base de sustentação do poder colonial eram os sesmeiros¹⁴⁵ que eram, ao mesmo tempo, os mais afetados com a constante fuga de escravos. Estes, aliados às forças políticas e militares da Colônia e da metrópole, não mediram esforços, desde o primeiro momento, para exterminar os inimigos palmarinos.

Estava em jogo tanto a recaptura de escravos (cada peça tinha o seu preço), a punição exemplar aos rebeldes para evitar outras fugas e, principalmente, o controle político e econômico da Colônia.

Por isso, a partir de 1602, quando o quilombo começava a se afirmar, Palmares foi sistematicamente combatido, durante todo o século XVII, por mais de trinta (possivelmente até mais de quarenta) sucessivas expedições de extermínio, comandadas por

¹⁴³ Joel Rufino dos SANTOS, *Zumbi*, p. 31.

¹⁴⁴ Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 41.

¹⁴⁵ Donos de terras das quais a maioria nem conhecia os limites (cf. Duvitiliano RAMOS, *A posse útil da terra entre os quilombolas*, p. 158).

alguns dos melhores chefes militares da época, enviadas por uma das maiores potências coloniais do mundo¹⁴⁶. Entretanto, todas essas investidas de milhares de soldados nada podiam contra as táticas guerrilheiras, que tornaram Palmares invencível até 1693¹⁴⁷.

Até 1630, os constantes ataques a Palmares exigiram de seus habitantes concentração prioritária na defesa de seu território. Nesse ano, receberam uma ajuda tão inesperada como decisiva: o ataque holandês a Pernambuco¹⁴⁸.

Para os portugueses, isto significava luta em duas frentes: contra os holandeses e, internamente, contra os escravos e os indígenas rebelados. A consequência foi a desorganização do sistema de vigilância e de repressão dos engenhos e do aparato militar, do que os escravos se aproveitaram para fugir, cada vez em maior número, em direção ao reduto livre de Palmares. "Munidos de armas de fogo, de chuços, de facões e de lanças, formavam depois extensas colunas que levavam de roldão os que pretendiam barrar-lhes o passo"¹⁴⁹.

É certo que nem sempre estas "turbas desesperadas de homens e mulheres, velhos e crianças", achavam o caminho para Palmares. "Pereciam de fome ou exaustão antes de poderem alcançar o seguro refúgio", afirma Décio Freitas¹⁵⁰. Apesar disso, a república negra experimentou nesta fase um crescimento extraordinário.

¹⁴⁶ Cf. Guarani dos SANTOS, *20 de novembro – Dia Nacional da Consciência Negra*, p. 9-19; e Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 10s, 79.

¹⁴⁷ Cf. Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 95s.

¹⁴⁸ Cf. Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 49s. Um exército holandês de pouco mais de três mil homens desembarcou na praia de Pau Amarelo, duas léguas ao norte de Olinda, no dia 14 de fevereiro de 1630, iniciando a invasão de Pernambuco. (cf. p. 51)

¹⁴⁹ Décio FREITAS, op. cit., p. 54.

¹⁵⁰ Id., *Ibid.*, p. 55.

Quando os holandeses conseguiram se instalar em Recife¹⁵¹, passando grande parte do Nordeste a estar sob o seu domínio, estes vieram a se tornar os maiores inimigos de Palmares: em 1644 e 1645 tentaram reduzir o grande quilombo à escravidão, organizando contra ele violentas expedições. Entretanto, não tiveram êxito¹⁵².

De acordo com Guarani dos Santos, com a expulsão dos holandeses, em 1654¹⁵³, Palmares teve um período de relativa paz e prosperidade. Mas, tão logo as forças internas da Colônia haviam se refeito, reiniciaram as expedições contra Palmares¹⁵⁴. Zumbi aparecia como um grande líder e chefe militar¹⁵⁵.

Após os sucessivos e violentos ataques até 1692, Palmares começa a agonizar. Em 1694 (no dia 6 de fevereiro), a investida comandada por Domingos Jorge Velho conseguiu destruir a fortificação da serra do Macaco e com isto a república livre de Palmares. Zumbi ficou refugiado até 20 novembro de 1695, quando teve seu esconderijo revelado. Foi morto por Furtado de Mendonça, tendo a cabeça decepada e salgada para ser exposta publicamente, em Recife. Estas últimas providências foram tomadas, segundo as palavras do então governador de Pernambuco, "para satisfazer os ofendidos e justamente queixosos e atemorizar os negros, que supersticiosamente o julgavam imortal"¹⁵⁶.

¹⁵¹ Os holandeses consumaram sua conquista em 1637. Informa Décio Freitas que nesta ocasião, "quase já não havia cativos em Pernambuco. Eram raros nas povoações, nos engenhos e nas plantações, ao passo que em Olinda e Recife não chegariam provavelmente a mil, em sua maioria velhos e crianças" (*Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 56).

¹⁵² Cf. Guarani dos SANTOS, *20 de novembro – Dia Nacional da Consciência Negra*, p. 14.

¹⁵³ Os holandeses firmaram capitulação em 26 de janeiro de 1654. (Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 68).

¹⁵⁴ Conforme Guarani dos Santos, só entre 1667 e 1677, seis ataques foram empreendidos contra Palmares. Seguiram-se expedições cada vez mais arrasadoras em 1679, 1680, 1682, 1684, 1686 e 1692 (*20 de novembro – Dia Nacional da Consciência Negra*, p. 15s.).

¹⁵⁵ Guarani dos SANTOS, *Ibid.*, p. 15s.

¹⁵⁶ *Id.*, *Ibid.*, p. 20. Cf. também Décio FREITAS, op. cit., p. 79 e 163-167 e Eduardo Galeano, *As veias abertas da América Latina*, p. 96.

Conforme Eduardo Galeano, nada menos de dez mil palmarinos lutaram na última batalha. "Os sobreviventes foram degolados, lançados pelos precipícios ou vendidos aos mercadores do Rio de Janeiro ou de Buenos Aires"¹⁵⁷.

Palmares foi um dos maiores problemas que a administração colonial lusitana teve de enfrentar no Brasil. Não foi apenas a primeira mas também a maior entre as revoltas de escravos brasileiros. Trata-se do mais prolongado esforço bélico da história colonial. "Inúmeras vezes a coroa admitiu francamente que a extinção de Palmares teve uma importância comparável à da expulsão dos holandeses"¹⁵⁸.

Com razão, afirma Décio Freitas:

Os escravos, lutando pateticamente sós, contra tudo e contra todos, não tinham perspectiva. (...) O que sempre fez dos escravos os mais desgraçados entre todos os oprimidos e explorados da terra, foi o fato de que a história lhes negava a oportunidade de transformarem o mundo.¹⁵⁹

3.2.4 - Palmares e a religião

Junto ao largo do centro da capital palmarina havia uma capela. Ela guardava, assim como as capelas de todas as povoações do quilombo, as imagens do Menino Jesus, Nossa Senhora da Conceição e de São Brás. Estes símbolos cristãos, porém,

¹⁵⁷ Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 96. Conforme o autor, apesar da destruição de Palmares, as rebeliões dos escravos continuaram. "Não passaria muito tempo para que o capitão Bartolomeu Bueno do Prado regressasse do rio das Mortes com seus troféus da vitória contra uma nova sublevação de escravos. Trazia três mil e novecentos pares de orelhas nos alforjes dos cavalos". (p. 96). Por isso, consta que, oficialmente, Palmares foi considerado definitivamente destruído em 1697, ao completar um século de existência (Cf. Duvitiliano RAMOS, *A posse útil da terra entre os quilombolas*, p. 160).

¹⁵⁸ Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 10s. Conforme o autor, na história das Américas, apenas a de Haiti supera em importância a de Palmares (cf. p. 11). No ataque que finalmente derrotou o grande quilombo, a Coroa portuguesa mobilizou um exército tamanho como a Colônia nunca vira antes, e que só existiria novamente na Independência do Brasil: entre nove e onze mil homens. Para nos apercebermos da importância desta mobilização, basta compará-la com a conquista de Pernambuco pelos holandeses, com pouco mais de sete mil homens (cf. p. 156).

¹⁵⁹ Id., *Ibid.*, p. 176.

compartilhavam o espaço dos altares com as imagens das divindades africanas¹⁶⁰.

Portanto, o sincretismo entre valores cristãos e africanos caracterizava a religião da república de Palmares¹⁶¹.

Certamente, a maneira de como se deu a composição da população palmarina, não permitiu uma outra alternativa a não ser o sincretismo. É que não se pode imaginar a massa de escravos como unidade étnica, lingüística ou religiosa.

Segundo Décio Freitas, os capitães dos navios negreiros, para evitar a organização de motins durante as viagens, recusavam-se a embarcar negros pertencentes ao mesmo povo ou que falassem a mesma língua. Da mesma forma, os colonos se negavam a adquirir escravos da mesma família ou tribo¹⁶².

Portanto, a total diversidade de origens era a grande marca das senzalas e, posteriormente, dos quilombos. A ausência de qualquer tipo de unidade, impedia também um consenso no campo religioso¹⁶³. Isso é um retrato da grande dificuldade que os escravos tiveram, primeiro para organizar a massa e levá-la à insurreição, e depois, para construir, em Palmares, a vida comunitária¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Cf. Clóvis MOURA, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 36s e Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 46.

¹⁶¹ Clóvis Moura, citando Barleus, afirma que, em suas cerimônias religiosas, os palmarinos dançavam até à meia-noite, batendo com os pés no chão (op. cit., p. 36s). Não há clareza, na pesquisa, quanto à atuação de “sacerdotes”, escolhidos para coordenarem as manifestações religiosas. Clóvis Moura afirma que “não havia personagem responsável pelo segredo religioso da comunidade” (*Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p.36s). De outra parte, Décio Freitas constata que os documentos históricos falam com bastante freqüência nos sacerdotes palmarinos (*Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 46).

¹⁶² Décio Freitas menciona a existência de pelo menos seiscentas línguas africanas, das quais 264 sudanesas, 182 bantus e 47 caníticas, sem contar as variedades dialetais (cf. op. cit., p. 47s).

¹⁶³ Décio FREITAS, op. cit., p. 47s.

¹⁶⁴ Às diferenças étnicas, nacionais, religiosas e lingüísticas, somam-se outras, como a que existia entre escravos *boçais* (que trabalhavam nas plantações e nos engenhos) e os *ladinos* (empregados em serviços especiais), entre os *crioulos* (afro-brasileiros) e os nativos da África, entre os negros e os *mulatos* (que, por terem alguma dose de sangue branco se isolavam dos demais escravos) (cf. Décio FREITAS, op. cit., p. 30ss).

Em meio a tantos antagonismos, se havia algo que se apresentava igual para todos, era a maldição do cativo. A dor partilhada fez nascer em todos, indistintamente, um sonho comum: a liberdade. Bem o sabia o governador da Bahia, o Conde dos Arcos: "A desgraça tem o poder de fraternizar os desgraçados"¹⁶⁵.

A luta pela liberdade era o primeiro e o maior fator de unidade em Palmares. Em nome dela, todas as contradições tiveram de passar por processos de adaptação à nova realidade. Este é o caso da língua e da religião: a adoção do português e do sincretismo como valores comuns facilitou o processo de conciliação¹⁶⁶.

3.2.5 - Palmares e sua mesa inclusiva

O espírito de abertura que reinava em Palmares, perceptível na área religiosa, é confirmado na área social e étnica: o quilombo estava aberto para todas as pessoas que se identificavam com a realidade de opressão dos negros e com a busca da liberdade, independentemente de sua origem.

Seja lembrado que o sistema escravista vitimou, além dos africanos, uma considerável faixa da população que não se enquadrava na classe escrava, nem na dos sesmeiros ou dos comerciantes. Trata-se dos indígenas e dos pobres livres.

¹⁶⁵ Citado por Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 49.

¹⁶⁶ Cf. Id. *Ibid.*, p. 49. Numa primeira avaliação, a adoção tanto da língua quanto da religião do opressor por parte dos habitantes do território livre de Palmares, pode nos parecer uma atitude alienante. Entretanto, convém considerar que a história da escravidão tornou esses dois elementos culturais um bem comum de todos os negros. Adotá-los significou uma enorme capacidade de discernimento: a língua portuguesa e o sincretismo religioso eram, na nova realidade, elementos de unidade. Apropriar-se deles com esta finalidade, apesar de sua carga histórica negativa, foi uma estratégia sábia, na verdade, a ressignificação dos conceitos. Com referência específica à questão religiosa, igualmente nos quer parecer que Palmares conseguiu realizar um profundo discernimento: entre a religião do opressor e o Deus universal que pode se manifestar nesta religião. Livres do opressor com sua religião alienante, os palmarinos nada tinham contra o Deus cristão. Somente a partir desta compreensão era possível fazer do altar um espaço de confraternização inter-religiosa.

O escravismo era antagônico ao trabalho livre. Todas as pessoas excluídas do sistema vigente, formavam um contingente incapaz de se organizar como classe social, que se unisse pelos interesses e pelas aspirações e, assim, expressasse politicamente o seu descontentamento¹⁶⁷. Na base da pirâmide social, estes figuravam em segundo lugar, logo depois dos escravos¹⁶⁸.

Deslocados, esses sobrantes do sistema colonial haviam perdido sua identidade, sua dignidade e honra. Aliás, esses atributos eram próprios, no mundo do açúcar, de quem possuísse terra. Os donos da terra eram intitulados os "homens bons"¹⁶⁹.

Em consequência dessa situação, a fome graçava no mundo dos pobres livres. Além da escassez de gêneros alimentícios no contexto do latifúndio de monocultura e além da falta de trabalho para os pobres, o preço dos alimentos se elevava cada dia mais, levando essa gente ao desespero¹⁷⁰.

Enquanto isso, Palmares se apresentava como alternativa. Em meio à miséria geral, o quilombo se caracterizava por abundância de alimentos e de trabalho. Segue-se que muitos abandonavam tudo e buscavam refúgio nas serras palmarinas¹⁷¹. "Era no quilombo (...) que essa população marginalizada se recompunha socialmente"¹⁷².

Conforme Décio Freitas, Palmares se constitui, desde o início, "em um asilo aberto a todos os perseguidos e deserdados da sociedade colonial". Aí são acolhidos indígenas, mamelucos,

¹⁶⁷ De acordo com Décio Freitas, "não se encontra na história colonial brasileira um só exemplo de iniciativas revolucionárias tomadas pelos livres pobres" (*Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 25).

¹⁶⁸ Cf. Décio FREITAS, op. cit., p. 65.

¹⁶⁹ Joel Rufino dos SANTOS, *Zumbi*, p. 16s.

¹⁷⁰ Cf. Décio FREITAS, op. cit., p. 65.

¹⁷¹ Cf. Id., *Ibid.*, p. 65.

¹⁷² Clóvis MOURA, *História do Negro Brasileiro*, p. 25.

mulatos e brancos, fato que ressalta o caráter essencialmente social do movimento palmarino¹⁷³.

Clóvis Moura apresenta uma relação ampliada das pessoas acolhidas pelos ex-escravos: “índios perseguidos, mulatos, curibocas, pessoas perseguidas pela polícia em geral, bandoleiros, devedores do fisco, fugitivos do serviço militar, mulheres sem profissão, brancos pobres e prostitutas”. O autor designa a quilombagem de “movimento abrangente e radical”¹⁷⁴.

Ainda uma outra categoria, também afetada pelo processo de concentração fundiária e, conseqüentemente, pela miséria, busca subsistência em Palmares: os pequenos sesmeiros. Mais impressionante, porém, é a adesão de soldados que desertaram das expedições enviadas contra o quilombo. Segundo Décio Freitas, “nem mesmo os soldados pagos, em sua quase totalidade portugueses, resistiram por vezes à tentação de ir viver a vida livre e farta dos Palmares”¹⁷⁵.

Fato é que aos negros se juntam brancos e índios, que, no parecer de Guarani dos Santos, “vivem solidariamente no Estado Livre de Palmares, (...) o único exemplo de uma sociedade fraterna e igualitária que a História oficial brasileira teimava em esconder”¹⁷⁶.

¹⁷³ Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 70. Cf. também Joel Rufino dos SANTOS, *Zumbi*, p. 16.

¹⁷⁴ Clóvis MOURA, *História do Negro Brasileiro*, p. 25. Também de Gilberto Freyre nos vem um depoimento sobre o caráter inclusivo dos quilombos. Relata que uma bandeira, em missão de perseguição a quilombos da Serra dos Pareci, encontrou grandes plantações, criação de galinhas, cultura de algodão e “ex-escravos dirigindo populações aquilombadas de cafusos” (*Casa-grande & senzala*, p. 289). Cabe mencionar um episódio de mais um outro contexto: Na Inconfidência Baiana, o negro Manuel Faustino dos Santos, um dos líderes do movimento, ao ser perguntado sobre os objetivos do levante, afirmou: “reduzir o continente do Brasil a um governo de igualdade, entrando nele brancos, pardos e pretos sem distinção de cores” (Clóvis MOURA, op. cit., p. 43s).

¹⁷⁵ Décio FREITAS, op. cit., p. 71.

¹⁷⁶ Guarani dos SANTOS, *20 de novembro – Dia Nacional da Consciência Negra*, p. 12 e 19. Carlos Diegues, em seu filme *Quilombo*, mostra a presença, em Palmares, de indígenas, que estão em busca da Terra Sem Males, e também de uma prostituta branca.

Em Palmares, todos eram acolhidos "com a condição de aceitarem a lei do quilombo. Ninguém, portanto, estava excluído. A solidariedade era total"¹⁷⁷.

As seguintes palavras de Clóvis Moura são apropriadas para concluir o tema em apreço:

Era, como vemos, uma concordata que existia entre os quilombos e os grupos e segmentos marginalizados ou oprimidos pelo latifúndio escravista. O quilombo, como vemos, nada tinha de semelhante a um quisto, ou grupo fechado, mas, pelo contrário, constituía-se em pólo de resistência que fazia convergir para o seu centro os diversos níveis de descontentamento e opressão de uma sociedade que tinha como forma de trabalho fundamental a escravidão.¹⁷⁸

3.2.6 - Palmares e sua economia de mesas fartas

No cenário geral de miséria da população pernambucana, o quilombo de Palmares emerge como um vivo contraste, pela abundância que reina em suas comunidades: um oásis de fartura em meio ao deserto de carência alimentar¹⁷⁹. Qual terá sido o segredo para a conquista dessa nova realidade de mesas fartas?

A pesquisa histórica traz à luz vários aspectos da vida econômica do grande quilombo, que concorrem para a composição de um quadro capaz de responder à pergunta formulada.

1. Autores lembram a importância da organização política interna para a implantação de uma economia voltada às necessidades da coletividade¹⁸⁰.

Palmares estava estruturado em aldeamentos. Cada povoado tinha seus líderes. Juntos, os mocambos formavam a federação,

¹⁷⁷ José Maria PIRES, *Globalizar a Solidariedade*, p. 3.

¹⁷⁸ Clóvis MOURA, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 31.

¹⁷⁹ Cf. Id., *Ibid.*, p. 40.

¹⁸⁰ Cf., por exemplo, Duvitiliano RAMOS, *A posse útil da terra entre os quilombolas*, p. 162s e Joel Rufino dos SANTOS, *Zumbi*, p. 18.

chefiada pela autoridade central. A este organograma administrativo correspondia a responsabilidade pela terra. Palmares era um patrimônio coletivo. Localmente, porém, o espaço que circundava um povoado pertencia coletivamente aos membros daquele povoado. À autoridade local cabia a divisão da terra em áreas de cultivo (lotes) e a distribuição destas às famílias (de sangue ou por adoção).

2. A organização do trabalho. As lavouras que rodeavam os povoados podiam se estender por distâncias de algumas horas de marcha. Ao amanhecer, os trabalhadores deixam a aldeia e se dirigem às suas roças. Cortam o mato, plantam e desenvolvem a lavoura. No fim do dia retornam à povoação, permanecendo no campo alguns poucos homens encarregados da vigilância contra animais depredadores¹⁸¹. Todos trabalham e produzem¹⁸².

A preparação das terras, a semeadura e a colheita eram feitas coletivamente¹⁸³.

No quilombo havia abundância de mão-de-obra. Esta foi, segundo Décio Freitas, transformada em trabalho cooperativo e solidariedade social. "A solidariedade e a cooperação eram praticadas, desde o início dos quilombos", afirma Duvitiliano Ramos, "e neles não existiam vadios nem exploradores". Este dado aumentava extraordinariamente a produção. "O superproduto social se tornara abundante"¹⁸⁴.

Mas, a organização do trabalho não podia se limitar à

¹⁸¹ Cf. Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 45.

¹⁸² Cf. Duvitiliano RAMOS, *A posse útil da terra entre os quilombolas*, p. 163.

¹⁸³ Décio FREITAS, op. cit., p. 43.

¹⁸⁴ Id., *Ibid.*, p. 71 e Duvitiliano RAMOS, op. cit., p. 162. Alfredo Brandão informa que o capitão holandês João Blaer empreendeu uma viagem para conhecer Palmares. Em seu diário relata: "Nas imediações [do largo central] havia muitas roças ou plantações (...). O rei também tem uma casa distante dali duas milhas com uma roça muito abundante" (apud Duvitiliano RAMOS, op. cit., p. 159).

agricultura. Outras atividades profissionais eram exigidas pela situação. Por isso, formava-se grupos de caçadores, pescadores, coletores de frutos, cesteiros, ceramistas e ferreiros. Cada uma dessas atividades era concebida e coordenada com vistas ao bem-estar da comunidade toda¹⁸⁵.

Comparando o rendimento do trabalho do negro enquanto pessoa livre no quilombo e enquanto escravo, Décio Freitas constata o caráter nitidamente antieconômico do sistema escravista. "Era por ser escravo, não por ser negro, que ele produzia pouco e mal nas plantações e nos engenhos". Acrescenta o autor que freqüentemente a laboriosidade dos ex-escravos em Palmares foi reconhecida pelas autoridades portuguesas: "São grandemente trabalhadores"¹⁸⁶.

3. A policultura. Palmares era o único lugar do Brasil onde se desenvolvia a policultura em plena época da onipotente monocultura da cana-de-açúcar. "Guiados pela experiência adquirida por eles mesmos ou por seus antepassados nas savanas e nas selvas tropicais da África, os negros cultivavam o milho, a batata, os feijões, a mandioca, as bananas (a banana pacova era abundante na região) e outros alimentos"¹⁸⁷. O milho era colhido duas vezes ao ano¹⁸⁸.

A esta lista de produtos, Décio Freitas acrescenta legumes, cana-de-açúcar, além de extensos pomares com toda variedade de

¹⁸⁵ Cf. José Maria COUTINHO, *Revoltas de Escravos no Brasil*, p. 45.

¹⁸⁶ Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 71, citando uma crônica escrita por ordem do governador pernambucano Pedro de Almeida.

¹⁸⁷ Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 96. Cf. também Clóvis MOURA, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 37 e Décio FREITAS, op. cit., p. 43s.

¹⁸⁸ Cf. Clóvis MOURA, op. cit., p. 37.

árvores frutíferas¹⁸⁹.

José Maria Coutinho lembra que esta variedade de cultivos era complementada pela coleta de frutos, da caça e da pesca, todos abundantes na região, além da criação de galinhas, porcos e outros animais domésticos¹⁹⁰.

No quilombo, livres da ideologia que priorizava os grandes lucros da exportação em detrimento do pão de cada dia da população, os ex-escravos colocavam em prática seus conhecimentos e tecnologias agrícolas e industriais, para produzir

quase tudo que era indispensável para a vida do grupo. Cultivavam as lavouras de subsistência, com o algodão faziam tecidos e fabricavam roupas, os ferreiros preparavam ferramentas para o trabalho e armas para a defesa. Todos participavam cada um de acordo com sua capacidade. E ninguém era proprietário de nada, tudo pertencia a todos.¹⁹¹

Édison Carneiro informa que as terras dos quilombos eram consideradas as melhores da região, pela sua beleza, pela fertilidade e pela abundância e variedade das suas culturas. E avalia que havia aí um tipo superior de economia, que dava abundantemente para o sustento dos seus habitantes, com um excedente para comerciar com as povoações próximas¹⁹².

A fartura de Palmares acabava aumentando ainda mais o interesse dos portugueses em atacá-lo. Em suas expedições, além de poderem recapturar antigos escravos, apropriavam-se de farto material, como gêneros alimentícios, animais de pequeno porte,

¹⁸⁹ Cf. Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 43. O autor relata que grande utilidade tinha para os palmarinos a palmeira da variedade nucífera: “Batida a casca do fruto, aparecia uma polpa que os negros comiam com farinha. A polpa servia ainda para a fabricação de um óleo empregado na iluminação. Do núcleo da polpa extraíam pelo processo da compressão um azeite muito limpo empregado na preparação de alimentos e uma manteiga clara e branca. Serviam-se da palmeira para fabricar uma espécie de vinho, também uma experiência africana (...). Com a casca manufaturavam cachimbos e com as folhas cobriam as casas, teciam esteiras, cestos e abanos” (p. 43s).

¹⁹⁰ Cf. José Maria COUTINHO, *Revolutas de Escravos no Brasil*, p. 45.

¹⁹¹ José Maria PIRES, *Globalizar a Solidariedade*, p. 3. Cf. também Joel Rufino dos SANTOS, *Zumbi*, p. 18.

¹⁹² Édison CARNEIRO, *Parecer*, p. 155.

panos e utensílios domésticos, além de armas e instrumentos de trabalho¹⁹³. E, sabendo que as lavouras de culturas diversificadas eram a base do sucesso de Palmares, estas se tornaram os alvos de destruição mais visados pelas tropas coloniais¹⁹⁴.

Por outro lado, o sistema que compartia entre todos os membros do quilombo os benefícios conquistados era a fonte motivadora dos ex-escravos para defendê-lo com habilidade e coragem¹⁹⁵. A fartura de alimentos em Palmares ("plantavam de tudo") fazia parecer seus guerreiros, suas mulheres e suas crianças, sempre mais fortes e contentes aos próprios inimigos¹⁹⁶.

4. O comércio. Atendidas as necessidades do consumo interno, Palmares dava ao excedente da produção um destino comercial. Através do sistema de troca, supria a demanda de alimentos das vilas vizinhas (de luso-brasileiros) e adquiria produtos essenciais como ferramentas industriais e agrícolas, armas de fogo, roupas e outros manufaturados¹⁹⁷. "Não circulava o dinheiro no estado negro"¹⁹⁸.

5. Posse útil e comunitária da terra. Em Palmares, "a propriedade da terra era comunitária"¹⁹⁹ e "a posse útil era então a regra"²⁰⁰.

Quanto a isto, Joel Rufino dos Santos afirma:

No mundo do açúcar a terra servia para muita coisa. Dela se extraía a riqueza, em forma de cana; dela se fazia dinheiro, quando vendida; e na sua posse, enfim, se baseava o prestígio e a força. A posse da terra em Palmares, por contraste, tinha função exclusivamente

¹⁹³ Cf. José Maria PIRES, *Globalizar a Solidariedade*, p. 3.

¹⁹⁴ Cf. Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 96.

¹⁹⁵ Cf. Id., *Ibid.*, p. 96.

¹⁹⁶ Joel Rufino dos SANTOS, *Zumbi*, p. 17.

¹⁹⁷ Cf. José Maria COUTINHO, *Revolutas de Escravos no Brasil*, p. 45.

¹⁹⁸ Eduardo GALEANO, op. cit., p. 96.

¹⁹⁹ Id., *Ibid.*, p. 96.

²⁰⁰ José Maria COUTINHO, op. cit., p. 45.

utilitária: era de quem estava produzindo alimentos naquele momento, não servia para transações, nem conferia poder.²⁰¹

Esse sistema tem por base o regime de pequena propriedade²⁰² ou "pequenos tratos de terra, roçados, base econômica da família livre"²⁰³, com a diferença de que a posse é temporária e utilitária²⁰⁴. Sua única servidão é a necessidade de seus donos. Conforme Joel Rufino dos Santos, esse sistema impediu o surgimento de desníveis sociais em Palmares²⁰⁵.

6. A valorização da arte. A conquista da liberdade fez renascer a sensibilidade artística dos ex-escravos, reprimida pelo cativo. Esculpiam em madeira e produziam cestas, esteiras, abanos, cachimbos e artefatos de cerâmica. A produção artística foi comercialmente importante no sistema de trocas²⁰⁶.

7. A prioridade do social. Palmares priorizava a alimentação da população. Depois de atendidos os gastos coletivos, o excedente era colocado à disposição do Estado, que o armazenava em celeiros, tendo em vista épocas de má colheita, guerras, festividades e calamidades, como, por exemplo, um incêndio de roças provocado pelos inimigos²⁰⁷. Outra parte era destinada ao

²⁰¹ Joel Rufino dos SANTOS, *Zumbi*, p. 18.

²⁰² Cf. José Maria COUTINHO, *Revoltas de Escravos no Brasil*, p. 45.

²⁰³ Cf. Duvitaliano RAMOS, *A posse útil da terra entre os quilombolas*, p. 162.

²⁰⁴ Décio Freitas lembra que a situação em que Palmares se encontrava, de constantes ataques externos, não combinava com a propriedade particular da terra: por medida de segurança, as populações dos povoados se transferiam periodicamente para outros locais. Isto, além do esgotamento do solo, que exigia mudança de áreas de cultivo (*Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 44).

²⁰⁵ Cf. Joel Rufino dos SANTOS, op. cit., p. 18.

²⁰⁶ Certamente deve ser considerado arte também a atividade desenvolvida nas forjas, que se situavam na praça de cada povoado, ao lado da Casa do Conselho e da capela: fabricava-se ferramentas, utensílios e armas. Os artesãos permitiram a elevação do nível técnico da produção em Palmares (cf. Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 42s e 49).

²⁰⁷ Cf. Joel Rufino dos SANTOS, op. cit., p. 18.

sistema de trocas com povoados vizinhos²⁰⁸. A riqueza social e a defesa do sistema eram também o objetivo da *roça muito abundante* do rei²⁰⁹.

Compara-se o modo de produção de Palmares com o dos astecas, maias e incas²¹⁰. Gilberto Freyre fala em "tendências comunistas dos indígenas e dos africanos" (que causavam preocupação aos grandes proprietários dos engenhos); em outro momento classifica "os vindos das senzalas" como "predominantemente coletivistas", e os das casas-grandes "puxando para o individualismo e para o privatismo"²¹¹.

Um poeta da época, Joaquim José Lisboa, descreveu a vida no quilombo²¹²:

Entranhavam-se pelos matos
E como criam e plantavam,
Divertem-se, brincam, cantam,
De nada têm precisão.

Vêm de noite aos arraiais
E com indústrias e tretas,
Seduzem algumas pretas,
Com promessa de casar.

Elegem logo rainha
E rei, a quem obedecem,
Do cativoiro se esquecem,
Toca a rir, toca a roubar.

²⁰⁸ Cf. Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 71. Clóvis Moura traz um relato sobre um outro grande quilombo da época, o de Ambrósio, em Minas Gerais. A organização política era semelhante ao de Palmares, com uma chefia central, à qual estava subordinado um conselho administrativo. O caráter social da administração pode ser percebida pela seguinte prática: "As colheitas eram conduzidas aos paióis da comunidade para distribuição coletiva" e "tudo era de todos e não havia nem meu nem teu" (*Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 42).

²⁰⁹ Cf. Duvitiliano RAMOS, *A posse útil da terra entre os quilombolas*, p. 162.

²¹⁰ Cf. José Maria COUTINHO, *Revolutas de Escravos no Brasil*, p. 45.

²¹¹ Cf. Gilberto FREYRE, *Casa-grande & senzala*, p. LXX e 355. Ilustrativo para as orientações sociais de Palmares é o filme de Carlos Diegues, intitulado *Quilombo*. Nele se apresenta um diálogo entre um trabalhador palmarino e o líder-maior Ganga Zumba. O trabalhador fora solicitado a socializar sua colheita, ao que responde: "Este milho é meu". Ganga Zumba diz: "O milho é de quem precisa dele". Mas o trabalhador insiste: "Eles pegaram este milho no meu pedaço de terra". E Ganga Zumba explica: "Eu nunca ouvi alguém dizer: o meu pedaço de vento, o meu pedaço de nuvem. O que é do mundo é do mundo. E como a terra não é de ninguém, o que se tira dela é de todos" (Carlos DIEGUES, *Quilombo*).

²¹² Joaquim José Lisboa, apud Clóvis MOURA, op. cit., p. 42.

8. O lazer e a festa. Clóvis Moura relata que depois das colheitas o povo palmarino descansava por duas semanas²¹³. Em seu filme *Quilombo*, Carlos Diegues reproduziu a cena de uma festa da colheita em Palmares: é o momento da partilha, da troca de produtos da terra. O que sobressai é a fartura de comida²¹⁴. Décio Freitas complementa: "Celebravam o término da colheita com uma semana inteira de festejos em que todos folgavam, dançavam, comiam e bebiam"²¹⁵.

4.0 - O povo afro-brasileiro após a Abolição

Sabidamente, a abolição da escravatura não foi acompanhada de providências que garantissem o acesso à plena cidadania para a grande maioria de afro-descendentes na América Latina.

No Brasil, o problema da mão-de-obra, criado com a proibição do tráfico de escravos, foi solucionado com o estímulo à imigração de europeus. Esta medida representa um primeiro passo para a marginalização social do ex-escravo.

Outro fator foi a criação da Lei de Terras, em 1850. Ela proveu a terra brasileira de preços. Ora, este dispositivo legal afastou da grande maioria dos ex-escravos, que representavam cerca de 60% da população brasileira, a possibilidade de se tornarem proprietários de terra²¹⁶.

²¹³ Cf. Clóvis MOURA, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, p. 37.

²¹⁴ Carlos DIEGUES, *Quilombo* (filme).

²¹⁵ Décio FREITAS, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, p. 43.

²¹⁶ Cf. Carla OSÓRIO, Adriana BRAVIN, Leonor de Araújo SANTANNA, *Negros do Espírito Santo*, p. 26 e Cartilha de Formação Política: Eleições 2000 – Povo Negro. As implicações da decretação da Lei de Terras podem ser sentidas ainda hoje, 150 anos depois, no depoimento de um trabalhador rural negro, bóia-fria, do interior do Espírito Santo: "O que eu entendo da escravidão é que o escravo foi libertado para trabalhar, mas eles não pegaram um pedaço de terra e disseram: isso aqui é seu. Então, toda vida você vai ficar na pior. Sem terra, que tenha condições de plantar, é difícil você trabalhar com seus esforços, sem dinheiro, sem nada, para depois ter que dar a produção a quem tem" (Júlio Hora, residente no município de Presidente Kennedy, Sul do Espírito Santo, citado por Carla OSÓRIO, Adriana BRAVIN, Leonor de Araújo SANTANNA, op. cit., p. 102).

Mesmo as comunidades negras organizadas, remanescentes de quilombos, enfrentam hoje dificuldades para obterem a posse legal das terras que pertenceram aos seus antepassados²¹⁷.

Com o fim do escravismo, grande número de negros afluíu aos centros urbanos, em busca de trabalho e moradia. Quanto ao espaço que lhes coube nas cidades: "ocuparam principalmente as áreas de morros e manguezais"²¹⁸.

Ao mesmo tempo em que o sistema vigente deixava a população negra em situação de abandono, marcava-a com o estigma de gente preguiçosa. Como desocupados ou trabalhadores ocasionais, "foram estigmatizados como incorrigíveis malandros, viciados sub-homens que eram um perigo para a moralidade pública"²¹⁹.

Clóvis Moura interpreta com propriedade a situação que se criou: "O negro, ex-escravo, é atirado como sobra na periferia do sistema de trabalho livre, o racismo é remanipulado criando mecanismos de barragem para o negro em todos os níveis da sociedade, e o modelo de capitalismo dependente é implantado, perdurando até hoje"²²⁰.

Também no âmbito religioso, a discriminação continua a se mostrar com força. A abolição da escravatura coincide com a europeização e a romanização da igreja brasileira. Chegam as congregações religiosas "excluindo negros e mulatos, tanto homens

²¹⁷ Cf. CODENE (Conselho Estadual de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra/RS), MNU (Movimento Negro Unificado), *"Remanescentes de Quilombos: Uma luta social e legal pelo direito à terra"*, p. 2 (dados apresentados aos participantes do Fórum Social Mundial, realizado em janeiro de 2001, na cidade de Porto Alegre).

²¹⁸ Carla OSÓRIO, Adriana BRAVIN, Leonor de Araújo SANTANNA, *Negros do Espírito Santo*, p. 37.

²¹⁹ Júlio José CHIAVENATO, *O negro no Brasil*, p. 234.

²²⁰ Clóvis MOURA, *História do Negro Brasileiro*, p. 62. Cf. também Guarani SANTOS, *20 de novembro – Dia Nacional da Consciência Negra*, p. 24. Júlio José Chiavenato afirma: "O abolicionismo preocupou-se em resolver os problemas das classes dominantes: libertar os escravos. O que adviria daí, em relação aos negros retirados das senzalas, ficava por conta dos próprios negros. Indefesos, deformados pela opressão escravista, só tinham um destino irremediável: ficar à margem, porque não eram chamados para ocupar nenhum outro lugar na sociedade nova que representar o papel de força de trabalho em reserva (*O negro no Brasil*, p. 233).

como mulheres, do ingresso em seus noviciados, sob o pretexto de que 'negro não dá pra padre', e poderíamos acrescentar, 'nem para freira', as mulheres negras"²²¹.

Nos dias atuais, quando a população afro-descendente chega próxima a 50% dos habitantes do Brasil, constata-se que o banimento da mesa continua sendo uma realidade: a expectativa de vida das pessoas negras, em relação às brancas, é seis anos menor; que a taxa de mortalidade infantil das crianças negras supera em 82% a das crianças brancas; que o rendimento das pessoas responsáveis pelas famílias brancas corresponde ao triplo do de suas correspondentes negras²²².

5.0 - Comunidade remanescente de quilombo: Retiro de Mangaraí - Santa Leopoldina - ES

5.1 - Aspectos gerais

A historiografia do Espírito Santo faz referência a fugas de escravos ocorridas naquele Estado desde o século XVIII²²³. Registra um número elevado de evasões na década de 1840, fato que pode ser comprovado pelos jornais da época²²⁴. Menciona a existência de escravos fugidos nas proximidades do rio Santa Maria da Vitória, nas matas de Santa Leopoldina, em 1836; tratar-se-ia de negros provenientes das fazendas dos municípios de Serra e Vitória²²⁵.

²²¹ José Oscar BEOZZO, *Luzes e Sombras*, p. 66.

²²² Cf. CODENE (Conselho Estadual de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra/RS), MNU (Movimento Negro Unificado), *"Remanescentes de Quilombos: Uma luta social e legal pelo direito à terra"*, p. 2.

²²³ Vilma Paraíso Ferreira de ALMADA, *Escravidão e transição*, p. 161.

²²⁴ Id., *Ibid.*, p. 157s. Um dos levantes de escravos mais conhecidos na história do Espírito Santo é a Insurreição de Queimados, ocorrida em 1849, na vila de Queimados, localizada à margem do rio Santa Maria da Vitória, município da Serra (cf. também Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p.42).

²²⁵ Cf. Cleber da Silva Maciel, apud Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit., p. 32.

Os relatórios dos presidentes da Província do Espírito Santo e os da polícia, acusam a presença de escravos fugidos, no município de Santa Leopoldina, nos últimos anos da escravidão²²⁶.

Em 1883, o presidente Martim Francisco Ribeiro de Andrade Júnior inclui em seu relatório a notícia enviada pelo subdelegado de Santa Leopoldina quanto à existência de escravos aquilombados no distrito de Mangaraí²²⁷.

Dois anos mais tarde, o relatório do vice-presidente Manoel Rodrigues Coutinho Mascarenhas manifesta a preocupação com a concentração de grande número de escravos fugidos nas matas de Jacarandá, Araçatiba, Viana e nas proximidades da estrada de Mangaraí²²⁸.

Justamente na região de Mangaraí é que vive hoje a comunidade remanescente de quilombo dos *Benvindos*, na localidade de Retiro. Tudo leva a crer que a origem dessa comunidade esteja vinculada aos quilombos que aí existiram no século XIX.

A historiografia regional verifica que, mesmo após a assinatura da Lei Áurea, a perseguição aos quilombos por parte do governo e da polícia provinciais e dos ex-senhores de escravos teve continuidade. A razão para isto era a disputa da posse das terras ocupadas pelos quilombolas. Os grandes proprietários queriam incorporá-las às suas fazendas. O Estado alegava tratar-se de terras devolutas e exigia a sua desocupação em vista da chegada dos imigrantes europeus não-lusos²²⁹, que se deu, nesta

²²⁶ Cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 32.

²²⁷ Cf. Id., *Ibid.*, p. 32.

²²⁸ Cf. Id., *Ibid.*, p. 33.

²²⁹ Cf. Id., *Ibid.*, p. 33. Cf. também Francisco SCHWARZ, *O município de Santa Leopoldina*.

região, a partir de 1857²³⁰.

Fato é que uma família de ex-escravos conseguiu se estabelecer na área mencionada de *Retiro de Mangaraí*, no município de Santa Leopoldina, e nela permanecer até hoje como protagonista de uma história que já dura quatro gerações. Trata-se da família Benvindo, herdeiros e herdeiras do ex-escravo Benvindo Pereira dos Anjos e sua mulher Maria Pereira das Neves²³¹.

Benvindo Pereira dos Anjos, nascido em 1834, possivelmente viveu num dos quilombos da região nos últimos anos antes da abolição²³². Em 1912 ele lavrou, em Santa Leopoldina, a escritura de compra de uma área de terras em Mangaraí²³³.

Ao falecer, em 1919, com 85 anos de idade, deixou sua terra como herança para seus descendentes, que a consideram "terra em comum" pela interpretação do que consta no documento lavrado em 1912: "uma área em comum dele [do Benvindo] e de seus filhos"²³⁴.

O território ocupado por esta comunidade abrange uma área de 32,15 alqueires (160,75 ha), cortada pelo rio Mangaraí, a poucos quilômetros de sua foz e próximo ao vilarejo de Barra do Mangaraí. Cerca de 50% da área está ainda coberta por matas,

²³⁰ Os imigrantes europeus começaram a chegar às terras capixabas a partir de 1847 (a rigor, em natal de 1846), em Domingos Martins (localidade de Santa Isabel), e a partir de 1857, em Santa Leopoldina. A entrada dos imigrantes em Santa Leopoldina se deu justamente pelo rio Santa Maria da Vitória, passando pela foz do rio Mangaraí. A sede da imigração, a cidade de Santa Leopoldina, dista apenas 18 km de Retiro de Mangaraí (cf. Carla OSÓRIO, Adriana BRAVIN, Leonor de Araújo SANTANNA, *Negros do Espírito Santo*, p. 56 e Jean ROCHE, *A Colonização Alemã no Espírito Santo*, p. 25-28).

²³¹ De acordo com Carla Osório, Adriana Bravin, Leonor de Araújo Santanna, pouca gente sabe da existência dessa comunidade negra, mesmo porque a historiografia capixaba "se incumbiu de contar apenas as aventuras dos luxemburgueses, alemães, pomeranos, suíços e holandeses" (*Negros do Espírito Santo*, p. 55s).

²³² Cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 28.

²³³ Cf. Id., *Ibid.*, p. 29. O referido autor constatou que a mulher de Benvindo era forra e trabalhava com artesanato; a economia de muitos anos possibilitou a aquisição de uma área de terras (p. 26s).

²³⁴ Cf. Id., *Ibid.*, p. 19 e 29.

paisagem que contrasta com as pastagens das fazendas vizinhas, anteriormente pertencentes a senhores de escravos²³⁵.

Conforme o levantamento realizado por Osvaldo Martins de Oliveira²³⁶, havia na área, em 1998, 48 casas, das quais 60% de alvenaria, 40% de estuque (paredes de barro e pau-a-pique), correspondentes a 51 famílias nucleares e 220 pessoas relacionadas entre si por laços de parentesco.

Pode-se observar que as famílias moram em agrupamentos distintos, obedecendo ao critério da proximidade do parentesco (pais, filhos, netos...). O início dos núcleos se deu quando os filhos de Benvindo Pereira dos Anjos construíram suas casas em locais diferentes. A partir daí, tanto as casas quanto as áreas de cultivo vêm sendo transmitidas de pais para filhos²³⁷.

5.2 - A posse comum da terra

Os descendentes e as descendentes de Benvindo Pereira dos Anjos consideram-se herdeiros e herdeiras de uma propriedade indivisível. A doação recebida do ancestral comum determina (moralmente) a condição da posse coletiva.

Entretanto, manter a indivisibilidade de seu território tem custado muito esforço às lideranças dessa comunidade. Principalmente duas têm sido as ameaças.

²³⁵ Cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 53-55.

²³⁶ Osvaldo Martins de Oliveira realizou na comunidade de Retiro, nos anos de 1997 e 1998, como estudante de antropologia da Universidade Federal Fluminense de Niterói, a pesquisa de campo que deu base à sua dissertação de mestrado, apresentada em 1999, sob o título “Negros, Parentes e Herdeiros : um estudo da reelaboração da identidade étnica na comunidade de Retiro, Santa Leopoldina - ES”. Sendo esta a única pesquisa conhecida, de nível científico, sobre essa comunidade remanescente de quilombo, servir-nos-emos a seguir, de seus resultados, com o conhecimento do autor.

²³⁷ Cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit., p. 75. Visitei pessoalmente a comunidade de Retiro de Mangaraí, em janeiro de 2001 e pude constatar vários aspectos levantados pelo pesquisador.

1. Considerando que a propriedade dos *Benvindos*²³⁸ é cercada por fazendas, e considerando que se trata de uma área privilegiada com terras férteis e abundância de água e matas, tem havido enorme pressão para tirá-la de seus donos. Vários têm sido os conflitos de fronteira em decorrência dos avanços de vizinhos para dentro da área comum. A comunidade se queixa do caráter desigual dessa disputa: pobres contra ricos, negros contra brancos, ex-escravos contra ex-senhores de escravos. A base da resistência para a defesa de seu território, todavia, tem sido a união dos herdeiros e das herdeiras de Benvindo, construída sobre a consciência da ancestralidade comum.

2. As ameaças, porém, não vêm apenas de estranhos. Fato é que nem todos os descendentes de Benvindo residem na propriedade coletiva. O casamento ou a busca de trabalho tiram jovens da localidade de Retiro. Algumas famílias vivem na região metropolitana de Vitória. Estas não cogitam retornar, e assim passam a reclamar a parte da herança que, no seu entender, lhes cabe. São os chamados *herdeiros de fora*, que, por vezes, ameaçam requerer seus direitos na justiça.

Para fazer frente a todas as pressões e para garantir, também no plano legal, a defesa de seu território e de seus direitos enquanto remanescentes de quilombo, a comunidade decidiu criar, em 1990, a *Associação dos Herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos*.

Os estatutos da associação garantem a legalidade da posse coletiva da terra, sua indivisibilidade e inalienabilidade, além de assegurarem o usufruto da terra a quem nela reside e trabalha.

Esta conquista legal é, ao mesmo tempo, uma condição para o requerimento do direito constitucional de reconhecimento da

²³⁸ Assim designaremos, doravante, os descendentes e as descendentes de Benvindo Pereira dos Anjos.

propriedade definitiva da terra e sua titulação, como área ocupada por remanescentes das comunidades de quilombos. A Constituição Federal de 1988 assegura que "aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos"²³⁹. Tal requerimento foi encaminhado pela comunidade aos órgãos governamentais competentes, através da Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura.

Portanto, os herdeiros e as herdeiras de Benvindo são agora sujeito coletivo legalmente reconhecido, que se mobiliza para a garantia de seus direitos. Juntamente com isto, reelaboram sua identidade étnica, como remanescentes de quilombo.

Quanto ao território, toda a luta pela preservação de sua unidade repousa sobre a convicção geral manifestada por um membro da comunidade: "Porque nós não podemos repartir a terra, temos que viver em comum (...); porque é um terreno em comum"²⁴⁰.

Esta convicção está enraizada na tradição que remonta aos filhos de Benvindo: em Retiro, "não se divide, não se vende, não se dá terra para ninguém"²⁴¹. E a razão para tudo isso é simples: garantir a sobrevivência da comunidade.

Pois, o parcelamento do território abriria as portas para a comercialização das partes privatizadas, desencadearia a migração para as cidades e causaria, efetivamente, a desintegração da comunidade. E mesmo que a comercialização não viesse a acontecer,

²³⁹ Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988.

²⁴⁰ Reginaldo, filho de Jorge Benvindo. Depoimento registrado por Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 69.

²⁴¹ Expressão atribuída a Jorge Benvindo, filho de Benvindo Pereira dos Anjos (cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit, p. 124).

o parcelamento resultaria em áreas de terra tão pequenas que seriam insuficientes para a sobrevivência das famílias²⁴².

O conceito de posse comum daquele território é enriquecido também pela fala de Maria da Penha, neta de Antônio Benvindo: "Desde que eu me entendo por gente é essa roda de terra, onde moram os parentes. Então, eu tenho pra mim que nós formamos uma comunidade, mesmo". Osvaldo Martins de Oliveira percebe na expressão "roda de terra" uma concepção circular do mundo e da organização social. Por isso, os habitantes de Retiro não são simplesmente uma soma de indivíduos, casualmente parentes e herdeiros de Benvindo, mas uma comunidade. Reflete-se nesta expressão a idéia do pertencimento a uma comunidade, cujo território é uma "terra em comum", indivisível²⁴³.

5.3 - O uso comum da terra

"Todos nós aqui formamos uma mesma família", afirma Mário, bisneto de Benvindo²⁴⁴, referindo-se à origem comum dos moradores de Retiro e ao seu atual *modus vivendi*.

Há, na comunidade, uma clara consciência de que a indivisibilidade do território e o seu uso comunitário são dados inegociáveis. Em conseqüência, tudo o que contradiz ao princípio da comunhão, deve ser evitado. Isso pode influir até na escolha do parceiro ou da parceira de casamento. Ouvindo os moradores de Retiro, Osvaldo Martins de Oliveira chega à conclusão que "o

²⁴² Cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 123s. O pesquisador constatou que é permanente a pressão contra o sistema coletivo de Retiro: "Um dos fazendeiros vizinhos, para quem Cícero já trabalhou, vive lhe incentivando a requerer o inventário para, depois, poder comprar a parcela de terra dos herdeiros que estão na cidade" (p. 124).

²⁴³ Cf. Id., *Ibid.*, p. 77.

²⁴⁴ Id., *Ibid.*, p. 62.

casamento com pessoas que não aceitam o modo de vida do grupo, em uma terra comum, causará problemas para todo o grupo”²⁴⁵.

Por isso, os casamentos em Retiro se dão, em geral, entre integrantes da própria comunidade ou com pessoas de fora etnicamente identificadas. Esta prática vem ao encontro, ao mesmo tempo, da preservação da unidade étnica (um dos pressupostos para ser herdeiro de Benvindo) e da indivisibilidade da terra (que pode ser ameaçada através do casamento com pessoas de outra visão cultural).

Resulta que, quem olha a comunidade de fora nem sempre consegue distinguir entre os que são descendentes de Benvindo por laços sangüíneos e os que são incorporados à comunidade através do casamento: “Todos ali são Benvindos mesmo. Não dá nem para explicar. É tudo a mesma coisa. São todos iguais”²⁴⁶.

Conforme o relatório de Osvaldo Martins de Oliveira, a rigor, há apenas um casamento em Retiro que pode ser considerado interétnico. É o caso de Antonina, bisneta de Benvindo, e Augusto Stein, descendente de imigrantes alemães e italianos²⁴⁷. O choque cultural inevitavelmente aconteceu: Augusto não se adaptou ao “ritmo de trabalho” da comunidade dos Benvindo.

Na verdade, Augusto não aceitou os valores culturais que se expressam no modo de vida da comunidade negra de Retiro. Como membro da comunidade, ingressado através da aliança matrimonial, passou a questionar o rendimento do trabalho. Os Benvindos têm por hábito trabalhar das 7 às 17 horas, das segundas às sextas-feiras; as tardes dos sábados e os domingos são consagrados ao lazer e descanso. Augusto, em contrapartida, exigia trabalhar do

²⁴⁵ Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 69.

²⁴⁶ Palavras de um vizinho da comunidade de Retiro, registradas por Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit., p. 71.

²⁴⁷ Sobre este caso, cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit., p. 71ss.

amanhecer ao anoitecer, sem folga aos sábados. Seu lema era "não desperdiçar tempo" e "não perder oportunidade para progredir na vida".

Passou a exigir espaços cada vez mais amplos para as suas lavouras particulares, avançando para dentro das áreas de pousio. Instalou um quitungo todo movido a água, com o qual produzia farinha de mandioca em quantidade maior que o habitual. Construiu cercas, formou pastagens e começou a criar gado. Acusou os Benvindos de preguiçosos.

A comunidade reagiu ao *ritmo de trabalho* de Augusto. Acusou-o de buscar lucros além do necessário para viver; de pretender enriquecer e virar fazendeiro às custas dos demais herdeiros e herdeiras; de colocar cercas numa terra que não conhece divisões; de criar gado numa terra que não comportaria esse tipo de atividade se todos quisessem exercê-la; de querer ter mais direitos que os outros herdeiros e de ter uma concepção individualista de trabalho.

Ao não conseguir adaptar-se às regras de uso da terra coletiva, Augusto desistiu e foi trabalhar como empregado em uma fazenda vizinha.

O que estava em jogo era a compreensão de trabalho, de um lado, como fonte de progresso individual e de produção de capital, e, de outro, como fonte do bem-estar coletivo, mesmo que no seu nível mínimo. Neste caso, *ritmo de trabalho*, no entendimento da comunidade de Retiro, é mais que a contabilização das horas trabalhadas por dia. Adquire o significado de *estratégia de sobrevivência*, como bem o afirma Osvaldo Martins de Oliveira: o *ritmo* acelerado de trabalho de todos os moradores de uma área limitada, inviabilizaria a permanência de toda a comunidade na terra. Por isso, "para os Benvindos, o descanso e o

lazer são importantes estratégias culturais de valorização da vida e de permanência na terra”²⁴⁸.

No modo de pensar dos Benvindos, a terra não pode ser objeto de exploração, a serviço dos interesses imediatos de quem a usa. À terra está ligada a preservação da vida num sentido amplo. Por isso, cabe agir com tal responsabilidade, que as gerações futuras possam contar também com os seus benefícios. Em relação a ela deve ser aplicado o conceito de *doação* e de *gratuidade*: de graça é recebida e de graça é passada adiante, pois a vida é um dom maior, que não se esgota na trajetória de uma geração²⁴⁹.

5.4 – A inclusividade

Para a comunidade de Retiro, a unidade étnica é um dado de vital importância, pois ela está ligada à sua própria origem, ao território comum herdado, enfim, à sua sobrevivência.

Apesar disso, há, em Retiro, sinais de abertura, de inclusividade que, de alguma forma, contestam a imagem de um grupo fechado, com características de gueto.

1. Retiro é uma comunidade aberta em relação aos *herdeiros de fora*. A posse coletiva não os exclui: a terra continua pertencendo a todos os herdeiros e herdeiras de Benvindo, independentemente de onde moram. Aos que residem fora do território é permitido retornar, construir sua casa, prover na

²⁴⁸ Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 73.

²⁴⁹ Veja o depoimento de Antônio, filho de Antônio Benvindo: “Eu penso assim, do mesmo jeito que o meu avô fez pra mim, que nós estamos doado aqui, eu penso que nós temos que doar para os nossos filhos que ficam. Então nós temos que doar pra esses que estão vindo. Eu penso assim. Eu acho que ninguém pode dizer: ‘eu vou vender’. Ninguém deve de pensar isso. É pagando o imposto pra doar para os outros que estão vindo. Aqueles que vão morrendo, vai fazendo aquilo que os velhos fizeram: doando para aqueles que estão chegando. Deixar para as novas gerações. Eu penso assim e eu acho que é assim mesmo que tem que viver, do jeito que os velhos nossos fizeram. Os nossos avós fizeram e a minha madrinha (Vitória) fez. Então nós vamos fazer para os outros, né? A minha parte vai ficar para meu filho, vai ficar para minha neta que taí, vai ficar para bisneto que vai chegar” (registro feito por Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit., p. 82).

terra comum o seu sustento. O que se exclui é a possibilidade de divisão e de comercialização da terra.

2. Retiro é uma comunidade com abertura étnica. Pelo menos é o que se pode depreender do episódio que envolveu Augusto Stein: a causa do problema não foi a questão étnica. As origens e a cor da pele não constituíram obstáculo ao casamento de Augusto com uma descendente de Benvindo. Como branco, foi incorporado à comunidade negra, passando a ser também herdeiro de Benvindo.

3. Retiro é uma comunidade aberta em relação a não-parentes. Embora os casamentos com pessoas de fora tenham como principal referência a identidade étnico-cultural, são uniões que não deixam de trazer para dentro da comunidade pessoas estranhas.

É que a aliança do casamento tem para os Benvindos a mesma força que a consangüinidade. Antônio (filho de Antônio Benvindo) afirma: "quando se contrai matrimônio no grupo, o cônjuge passa a ser da mesma raça dos Benvindos, isto é, passa a ser um deles"²⁵⁰.

A compreensão de "raça", para os Benvindos, não está, pois, condicionada à cor da pele. Antes, é determinada pela aceitação dos valores culturais, do modo de vida, do uso e ocupação da terra na comunidade. "A gente casa aqui e tem o direito de trabalhar, fazer casa, fazer roça, mas ninguém é dono. A gente tem o direito de fazer a casa, mas vender ninguém vende"²⁵¹.

Evidentemente, estamos tratando de uma abertura relativa²⁵². Entretanto, não se pode esquecer que se trata de um grupo humano em situação de resistência. Afirmar a identidade étnica é, neste

²⁵⁰ Depoimento registrado por Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 73.

²⁵¹ José Alves, casado com Maria Donina, bisneta de Antônio Benvindo (cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit., p. 74).

²⁵² Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit., p. 74. Para participar da vida dessa comunidade é necessário abrir mão dos próprios valores e aceitar os que são a referência em Retiro.

caso, uma questão de sobrevivência, já que a ela está diretamente ligada a posse e o uso da terra. Abrir as fronteiras equivaleria ao fim da "terra em comum" de Retiro. Diante da ameaça à existência, a primeira regra é a da sobrevivência.

5.5 - A solidariedade

Perguntados sobre as vantagens ou desvantagens dos casamentos internos na comunidade de Retiro, os entrevistados de Osvaldo Martins de Oliveira apontaram como positivo a manutenção da terra em comum e, em consequência, das relações de reciprocidade entre as famílias herdeiras de Benvindo²⁵³.

Esta reciprocidade é perceptível em vários momentos na dinâmica da vida em Retiro. Uma delas é o papel acolhedor da casa paterna ou materna. Nela convivem, por vezes, várias filhas ou filhos casados, mulheres separadas ou mães sozinhas com suas crianças, pessoas idosas, viúvas. Alguns ali estão por tempo passageiro, enquanto aguardam a oportunidade de construir sua casa própria, ou de encontrar um trabalho. Outros, porque não têm perspectivas de vida autônoma.

Outra situação de solidariedade são os mutirões²⁵⁴. Acontecem com frequência. Por exemplo, quando as famílias têm necessidade de ganhar dinheiro fora de seu território, organizam um grupo de trabalhadores (em torno de vinte pessoas, entre irmãos, primos, tios e sobrinhos) e vendem sua força de trabalho aos fazendeiros na modalidade de empreitadas²⁵⁵. As vantagens são: maior lucro

²⁵³ Cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 64.

²⁵⁴ Sobre mutirões, cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit., p. 84s, 95s, 105 e 108.

²⁵⁵ Trata-se de contratos firmados oralmente entre os interessados, em que o empreiteiro paga determinada quantia em dinheiro por um determinado trabalho, independentemente de quantos dias se vá gastar na sua execução. Quanto menos tempo os trabalhadores gastarem na empreitada, maior será seu lucro.

(devidamente dividido entre os participantes), autonomia quanto ao modo de trabalhar e o espírito alegre do trabalho em turma²⁵⁶.

Os mutirões se dão também, internamente, em momentos de trabalho muito intensivo, como preparo da terra, semeadura e colheita. Através dos mutirões de ajuda mútua, as despesas são reduzidas ao mínimo²⁵⁷.

Jorge Benvindo, enquanto líder da comunidade, responsabilizava-se pela compra de carne bovina junto aos fazendeiros vizinhos, destinada às famílias de Retiro. O pagamento era efetuado em forma de trabalho: Jorge organizava um mutirão entre os consumidores e realizava uma empreitada na fazenda do credor.

Outra experiência de solidariedade no trabalho fazem aqueles moradores de Retiro que, assalariados, passam a semana fora do território. Aos sábados, reúnem-se em mutirão para covear a terra, plantar ou cultivar o café.

Diante das ameaças de invasão de seu território, os herdeiros de Benvindo também se organizam em mutirões e, estrategicamente, passam a limpar as linhas limítrofes de sua terra, visando demarcá-la e demonstrar sua consciência quanto à localização exata das divisas.

²⁵⁶ Faz parte dos mutirões de empreitada que a turma se faz acompanhar de um garrafão de cachaça, que é tomada antes do almoço e no fim do expediente (cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 85).

²⁵⁷ Os mutirões em Retiro têm história. Os mais velhos contam que pelos anos 1960 havia na terra comum uma grande lavoura de café. Após colhido e seco, o grão era descascado nos pilões. Em torno dos pilões aconteciam os mutirões nos finais de tarde. Em oito unidades, no sistema de revezamento, chegava-se a pilar cerca de 10 arrobas (150 kg) por noite. Este trabalho era acompanhado por uma roda de gente, em que os mais velhos contavam histórias para as crianças e os jovens. O mesmo processo de convivência, de socialização e de construção da memória coletiva se dava também nos mutirões noturnos organizados para guardar as colheitas nos paióis ou para beneficiar o milho e o feijão. Em forma de mutirões, a comunidade de Retiro plantou, em 1986, uma lavoura de doze mil pés de café. Recentemente, em 1997, um grupo de quinze famílias organizou um viveiro de quarenta mil mudas de café, além de preparar coletivamente a terra para o plantio (cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 95s).

Finalmente, vale mencionar a solidariedade praticada em forma de empréstimos: Joaquim, o filho de Benvindo, além de se ocupar com a lavoura de mandioca, desenvolvia trabalho artesanal, tecendo peneiras de taquara, balaies e vassouras de cipó. Esta atividade lhe rendia algum dinheiro extra. Com a pequena reserva, que normalmente tinha em casa, socorria os parentes em situações de emergência²⁵⁸.

5.6 - A organização política

Em consequência do processo de discussões e encaminhamento da legalização da posse coletiva do território renasceu, em Retiro, a consciência de ser quilombo. E a marca de um quilombo da atualidade, na visão do grupo, é "tomar decisões em conjunto"²⁵⁹.

As decisões em conjunto foram exigidas especialmente pela necessidade de defesa do território comum. As ameaças à herança reclamavam a existência de um corpo coletivo, politicamente organizado.

Esta idéia foi tomando forma na criação da *Associação dos Herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos*. Houve mobilização política, da qual resultaram providências práticas, tais como a busca de orientação jurídica, a construção de um centro comunitário como local das reuniões, além do exercício da participação democrática e cidadã da comunidade²⁶⁰.

O exercício interno enseja a participação direta também na política em nível municipal. Em 1992, três membros da comunidade

²⁵⁸ Cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 139.

²⁵⁹ Id., *Ibid.*, p. 128.

²⁶⁰ A associação instituiu o voto direto para todos os membros maiores de dezesseis anos, de ambos os sexos, da comunidade para a eleição da diretoria, a cada dois anos (cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit., p. 111 e 114).

de Retiro concorreram às eleições para a Câmara de Vereadores de Santa Leopoldina; uma dessas candidaturas se repetiu em 1996.

O processo democrático inclui as divergências. Estas estão presentes tanto na esfera interna, quando chapas concorrentes disputam as eleições da Associação, quanto na municipal, quando os candidatos e as candidatas de Retiro se dividem em orientações partidárias diferentes, dificultando a eleição de um representante da comunidade²⁶¹.

Apesar das diferenças de opinião, a organização política vai contribuindo para manter e aprofundar a consciência de que ser parente de Benvindo não se restringe a ser herdeiro de um bem econômico, mas de um conjunto de valores necessários para a vida em comunidade num território comum²⁶². Estão a construir sua identidade na afirmação de “uma igualdade interna, o ‘nós’, pelo fato de se considerarem como negros e parentes”²⁶³.

Sinal disto são as expectativas que representantes da comunidade manifestam em relação à coordenação da Associação: Altamir disse que ser presidente da Associação é “preservar um bem comum para o grupo”²⁶⁴.

O presidente deve exercer igualmente o papel de mediador do grupo, relacionando-se com os órgãos públicos e autoridades políticas do município e do Estado para buscar “serviços, recursos e soluções para os problemas da comunidade. Para tanto,

²⁶¹ Cf. o processo de participação política em Retiro, em Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 107ss.

²⁶² Liderança política sempre houve em Retiro, a exemplo do papel desempenhado por Jorge Benvindo, “um líder respeitado por todos, principalmente no que se refere à posse e ao uso da terra e que se preocupava com a organização da comunidade” (Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit., p. 109). O que se deu em 1990 foi a passagem de um sistema carismático-gerontocrático para o processo participativo da escolha de um grupo coordenador.

²⁶³ Cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit., p. 101.

²⁶⁴ Cf. Id., *Ibid.*, p. 115.

ele deve planejar as necessidades da comunidade e ter projetos de trabalho que visem gerar renda para o grupo²⁶⁵.

O presidente da Associação, segundo Maria da Penha (neta de Antônio Benvindo), "deveria ver a comunidade como um todo". Deve preocupar-se com o lazer. Deve ser um líder espiritual: "na doença e na morte, ele deveria ser uma pessoa forte a confortar os parentes nesses momentos difíceis"²⁶⁶.

5.7 - A religião

O relatório de Osvaldo Martins de Oliveira inclui a informação de que o centro comunitário serve também de local para celebração dos cultos religiosos e que, pelo fato de todos se considerarem católicos, a comunidade planeja a construção de um templo²⁶⁷.

Repete-se, em Retiro, o que caracteriza a religiosidade afro-brasileira em sentido mais amplo: ela é resultado do encontro entre a religião dominante e o universo de valores religiosos e culturais de origem africana.

Exemplo para isto é a devoção a São Benedito. Houve, da parte dos descendentes de Benvindo, uma apropriação dessa figura religiosa católica, porém, não sem antes construir uma relação direta do santo com a sua realidade de negros e ex-escravos. O resultado é que, nas danças do Congo, São Benedito é devotado como santo negro e ex-escravo, como aquele que, com esta

²⁶⁵ Cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 117.

²⁶⁶ Cf. Id., *Ibid.*, p. 118.

²⁶⁷ Cf. Id., *Ibid.*, p. 59.

identidade, possui uma capacidade especial para entender suas dores²⁶⁸.

Quanto a iniciativas religiosas locais, conta-se que o velho Jorge, além de líder político, era o conselheiro em assuntos espirituais. Em situações difíceis recorria-se à sua orientação. Ensinou várias orações aos moradores de Retiro²⁶⁹.

O Sr. Vitão, de 69 anos de idade, neto de Benvindo, devoto de São Benedito, Santo Antônio e do "Pai celeste", é conhecido como benzedor, sendo procurado pelos moradores para vários tipos de doenças²⁷⁰.

5.8 - A resistência

Para distinguir a sua identidade cultural da do contexto, os moradores de Retiro insistem na expressão *ritmo de trabalho* próprio. Estão fazendo referência à autonomia no modo de trabalhar e produzir, nos hábitos e costumes que regem a vida comunitária em seu território próprio.

A força desta expressão está na descoberta de que, diante dos latifundiários vizinhos, só é possível ter independência quando se tem território próprio. A partir dele, a força de trabalho pode ser negociada entre as duas partes interessadas. Faltando o território, os trabalhadores se tornam empregados, sujeitos às regras de exploração da fazenda, o que significa sempre um retorno à escravidão.

Assim sendo, o estado de independência tem, para os

²⁶⁸ Em Retiro, o Congo é dançado e cantado no dia de São Benedito, 26 de dezembro, e no dia de São Sebastião, 20 de janeiro. Sobre o Congo e seu significado religioso, cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 150ss.

²⁶⁹ Cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit., p. 108s.

²⁷⁰ Cf. Carla OSÓRIO, Adriana BRAVIN, Leonor de Araújo SANTANNA, *Negros do Espírito Santo*, p. 56.

descendentes de quilombo de Retiro, prioridade absoluta. Só assim podem aplicar à sua vida comunitária um modo de trabalho capaz de garantir não a riqueza, mas a continuidade da posse e uso coletivo da terra, pois esta é a base de sustentação da independência. Diante da liberdade, o desejo pela riqueza perde a sua força. O que cresce, é o sentido da solidariedade²⁷¹.

A resistência do povo de Retiro tem ainda uma outra expressão cultural. Trata-se das atividades em torno da Banda do Congo. Criada oficialmente em 1991 com o nome de "Unidos do Retiro", a banda reativou o que os moradores consideram uma herança cultural dos antepassados.

Chama a atenção que esta reelaboração da tradição cultural coincide com o auge da organização política da comunidade, quando, preocupada com a defesa de seu território, cria a Associação dos Herdeiros de Benvindo. Pode-se concluir disso, que o Congo é também uma das marcas de identidade étnica dos moradores de Retiro, com conotação política.

Esta constatação faz sentido se levarmos em consideração a história do Congo no Estado do Espírito Santo. Pois, ainda no tempo da escravidão, mais especificamente, em 1854, em Nova Almeida, foram proibidos os batuques, as danças e os ajuntamentos de negros. É que se percebeu uma identificação da dança realizada em louvor a São Benedito com a luta dos quilombolas contra seus ex-senhores. Portanto, a proibição do Congo estava relacionada com a repressão às revoltas dos escravos e aos quilombos²⁷².

Talvez seja por isso que a memória dos Benvindos tenha registrado o seguinte dado: "o Congo, no tempo dos escravos, era feito não apenas ao som dos tambores e reco-reco, mas, também, ao

²⁷¹ Sobre isto, cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 88.

²⁷² Cf. Id., *Ibid.*, p. 145.

som de panelas, latas e colheres, significando protesto contra a má alimentação oferecida pelos senhores e o desejo de liberdade"²⁷³.

A partir dessa memória, o pesquisador Osvaldo Martins de Oliveira entende que o Congo é um "ritual de rebelião" e uma forma de "dançar contra" a opressão e a escravidão. É o que se pode perceber tanto nas expressões verbais quanto nas corporais dessa dança²⁷⁴.

Sendo o Congo uma dança dedicada ao louvor de São Benedito, o protesto nela contido adquire um sentido religioso profundo: a liberdade é uma exigência divina.

Um outro dado significativo é a identificação étnica da comunidade de Retiro com São Benedito enquanto santo dos negros. A concepção de uma imagem positiva do santo é ao mesmo tempo a construção de uma imagem positiva de si mesma. É o que se pode ler atrás das palavras do capitão da banda de Congo de Retiro: "Nós todos somos iguais a São Benedito, preto, né? O Congo a São Benedito é também pela cor dele e por ele ser africano. Então ele veio com aquela cor é porque ele fazia parte da nossa raça"²⁷⁵.

5.9 - O espírito festivo

O Centro Comunitário de Retiro é o espaço que os descendentes de Benvindo criaram para a realização de reuniões, celebração de cultos, mas também para a promoção de festas e bailes. São freqüentes os bailes e as festas de casamento em Retiro²⁷⁶.

²⁷³ Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 153.

²⁷⁴ Cf. Id., *Ibid.*, p. 155s.

²⁷⁵ Palavras de Mário, registradas por Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit., p. 151s.

²⁷⁶ Cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit., p. 64.

Também no passado, os bailes não podiam faltar. Etelvina, pessoa mais idosa, conta que em sua juventude acompanhava a reza da ladainha, que era feita por seus pais, sobretudo nos finais de semana, nas casas dos parentes e vizinhos. Terminado o ritual religioso, iniciava-se um baile organizado pelo dono da casa para seus convidados. Etelvina diz: "primeiro nós rezava, depois nós dançava"²⁷⁷.

O Congo é a própria expressão da alegria através do ritmo, da dança e do canto. Em Retiro se pensa que, em primeiro lugar, ele é uma obrigação religiosa, mas é também diversão e festa. Porque "a raça negra, desde o tempo da escravidão, inventou o Congo e sempre gostou muito de cantar, dançar e batucar"²⁷⁸.

Nem podia ser diferente, quando o próprio santo ex-escravo inspira seus devotos para a alegria e a festa, como diz uma das músicas do Congo de Retiro: "São Benedito é santo de negro que bebe cachaça e não fica bêbado"²⁷⁹.

O lazer e a alegria em Retiro tem expressão também no esporte, especialmente naquele organizado pelo "Unidos do Retiro Futebol Clube"²⁸⁰.

Para o encontro descontraído das pessoas, à noite e nos fins de semana, há em Retiro dois bares, pertencentes respectivamente ao time de futebol e à Associação dos Herdeiros de Benvindo²⁸¹.

²⁷⁷ Cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 149. Parece que na região de Mangaraí a tradição do baile associado à reza remonta ao tempo da escravidão. Dalva conta que numa fazenda vizinha, os escravos rezavam a ladainha e batiam e dançavam o Congo nos dias santificados: "Aquilo era o baile dos negros e eles dançando. Dançava, dançava, dançava até quando o senhor vinha e dizia: vãobora, vãobora, vãobora... Aí eles paravam" (Id., *Ibid.*, p. 154).

²⁷⁸ Cf. Id., *Ibid.*, p. 156s.

²⁷⁹ Música de Congo cantada por Clementino, neto de Joaquim Benvindo (cf. Id., *Ibid.*, p. 150).

²⁸⁰ Cf. Id., *Ibid.*, p. 58.

²⁸¹ Cf. Id., *Ibid.*, p. 58.

5.10 - A economia

A comunidade remanescente de quilombo em Retiro, enquanto mantém o controle coletivo e as formas de uso comum da terra, pratica a agricultura de subsistência²⁸².

Cultivam-se pequenas lavouras de cana-de-açúcar, banana, mandioca, café e árvores frutíferas. A principal preocupação é o consumo doméstico.

As lavouras de mandioca estão destinadas à produção de farinha para o consumo interno. Existem, em Retiro, quatro *quitungos*, construídos estrategicamente em pontos diferentes, para atender às necessidades de fabricação de farinha dos diversos agrupamentos.

A farinha de mandioca tem sido um componente importante do prato afro-brasileiro em todos os tempos e, muitas vezes, por falta de outros produtos, o prato principal. Onde havia farinha, não havia fome. Por isso, o cultivo da mandioca, nos quilombos, teve sempre esse significado sagrado de garantia da sobrevivência. Mas, produzido em grande quantidade e comercializado (ou trocado), podia trazer para a mesa os produtos complementares, tornando-se também um símbolo de fartura²⁸³. Retiro era conhecido como "o lugar da farinha"²⁸⁴.

Atualmente, há em Retiro de Mangaraí uma considerável produção de frutas, tais como: coco, maracujá, figo, laranja, jaca, abacate, abacaxi, manga, jenipapo, fruta-pão, mexerica,

²⁸² Cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 3-5.

²⁸³ Pode-se dizer que em Retiro, assim como em outros quilombos, o cultivo da mandioca é uma atividade que já está incorporada ao conjunto de valores culturais da comunidade, considerados herança dos antepassados.

²⁸⁴ Segundo contam os mais velhos, em tempos não muito distantes, a comunidade foi considerada a maior produtora de farinha da região. A média de produção era de 50 sacos de 60 kg por semana. Sobre o cultivo da mandioca e a fabricação de farinha em Retiro, cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, op. cit., p. 61, 88-92 e Carla OSÓRIO, Adriana BRAVIN, Leonor de Araújo SANTANNA, *Negros do Espírito Santo*, p. 55-57.

goiaba, araçá, mamão e caju. As mulheres fazem geléia de araçá, doce de jaca, doce de banana, goiabada caseira, doce de coco e doce de mamão²⁸⁵.

Atendida a demanda interna, o excedente da produção de frutas e doces é comercializado²⁸⁶. Ao comércio de gêneros alimentícios soma-se a do artesanato. Vários moradores tecem peneiras de ubá (cana brava), cestos e vassouras de cipó, esteiras de taboa, samburá²⁸⁷, tipiti²⁸⁸, jequi²⁸⁹, redes de pesca e tarrafas²⁹⁰.

Em Retiro há também criação de animais, como porcos, galinhas, patos e cabras²⁹¹.

Uma outra atividade econômica possível para os moradores de Retiro é a venda de sua força de trabalho fora de seu território²⁹².

5.11 - Comentário conclusivo

Na comunidade remanescente de quilombo, de Retiro de Mangaraí, não há riqueza, mas também não há fome. Não há luxo, mas também não há escravidão. Em estado de liberdade, em regime comunitário, em espírito de cooperação e solidariedade, a mesa

²⁸⁵ Cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 89.

²⁸⁶ Oportunidade para isto é a “Cachoeira do Retiro”, que se tornou ponto de atração para turistas da região metropolitana de Vitória (cf. Id., *Ibid.*, p. 56).

²⁸⁷ Pequeno recipiente feito de cipó ou palha de coqueiro, utilizado para recolher os peixes durante a pescaria (cf. Id., *Ibid.*, p. 97).

²⁸⁸ Cesto cilíndrico feito do talo da folha do coqueiro, utilizado para prensar a massa da mandioca (cf. Id., *Ibid.*, p. 97).

²⁸⁹ Cesto cilíndrico, feito de bambu, que serve de armadilha para peixes, camarões e lagostas (cf. Id., *Ibid.*, p. 97).

²⁹⁰ “Cachoeira do Retiro” é uma queda d’água do rio Mangaraí localizada próxima ao povoado de Retiro. Sobre o comércio neste local, de frutas, doces e produtos artesanais, cf. Id., *Ibid.*, p. 56, 89 e 97.

²⁹¹ A criação de cabras é resultado de um projeto de parceria da Associação dos Herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos com a Associação de Apoio ao Povo do Vale do rio Santa Maria. Trata-se de uma associação subvencionada por agências das Igrejas Unidas da Holanda (cf. Id., *Ibid.*, p. 98s).

²⁹² Há duas possibilidades: trabalhar “a dia” ou “por empreitadas”. Esta última modalidade é a preferida por preservar a autonomia dos trabalhadores.

dos Benvindos é uma mesa partilhada. O Sr. Vitão agradece aos céus e sente orgulho por ter o que comer, afirmando: "todos estão de parabém, porque hoje a gente come melhor"²⁹³.

Retiro de Mangaraí é apenas um exemplo, entre muitos, de comunidades remanescentes de quilombos no Brasil inteiro, que se encontram hoje num processo de reorganização, com vistas à legalização de um território comum. Neste sentido, estudamos também o quilombo do Laudêncio²⁹⁴ e o de Porto Corís²⁹⁵. Não cabe apresentar aqui os resultados da pesquisa, mas é interessante poder constatar vários traços comuns em relação ao de Retiro de Mangaraí: a) a posse e o uso coletivo da terra²⁹⁶; b) resistência na terra contra as pressões externas²⁹⁷; c) o trabalho cooperativo em mutirões; d) o exercício da organização política²⁹⁸; e) a

²⁹³ Depoimento colhido por Carla Osório, Adriana Bravin, Leonor de Araújo Santanna e publicado em 1999 na obra *Negros do Espírito Santo*, à p. 56.

²⁹⁴ Mais conhecido como Comunidade do Divino Espírito Santo, em São Mateus, região norte do Espírito Santo (sobre esta comunidade, cf. Osvaldo Martins de Oliveira, *O Quilombo do Laudêncio* e o filme *O Último Quilombo*, de Amylton de Almeida, produzido pela Rede Gazeta de Comunicações, Vitória-ES).

²⁹⁵ Seu território se situa à margem direita do rio Jequitinhonha, no município de Leme do Prado, no nordeste de Minas Gerais (sobre esta comunidade, cf. Osvaldo Martins de Oliveira, *Relatório de Identificação da Comunidade Negra Rural de Porto Corís*).

²⁹⁶ Sobre o Quilombo do Laudêncio, também conhecido como Comunidade do Espírito Santo, o documentário de Amylton de Almeida (da Rede Gazeta de Comunicações, de Vitória, ES) informa: "Restam, porém, 35 famílias, que tentam manter o mesmo espírito do primeiro quilombo. As terras pertencem a todos os moradores e tudo o que é produzido nela é revertido em benefício de todos".

²⁹⁷ Quanto a isto, um representante do quilombo do Laudêncio declara: "A terra não foi feita para o homem vender. Foi feita para o homem lavar. Não se deve vender e nem desfazer dela. Na época que a companhia passou a comprar terra aqui, perguntaram se eu queria vender, então eu disse assim, que eu não vendia porque não tinha dinheiro que pagasse a terra, porque ela não foi feita pra venda. Deus deu a terra pra gente trabalhar nela, não pra comercializar". Uma mulher também se negou a vender sua terra usando o seguinte argumento: "A terra é pra plantar pra comer e não pra plantar pau [eucalipto], porque ninguém come pau. Pau não enche barriga de ninguém" (depoimentos registrados por Osvaldo Martins de Oliveira, *O Quilombo do Laudêncio*, p. 19 e 27).

²⁹⁸ O quilombo do Laudêncio criou a *Associação dos Pequenos Produtores da Comunidade do Espírito Santo* (APEPES), conquistando benefícios para a comunidade, como energia elétrica, assistência técnica e implementos agrícolas, reservatório de água, etc. (cf. Osvaldo Martins de Oliveira, *O Quilombo do Laudêncio*, p. 29s).

presença do espírito comunitário²⁹⁹; f) a solidariedade³⁰⁰; g) a manifestação do espírito de alegria e festividade³⁰¹ e h) o zelo prioritário pela mesa do pão³⁰².

6.0 - O candomblé de Salvador da Bahia

6.1 - O terreiro

Iniciamos esta seção buscando uma relação entre o quilombo e o candomblé. Quer-nos parecer que o ponto de encontro dessas duas realidades está no conceito "terreiro".

Era desejo dos ex-escravos encontrar um chão em que pudessem, depois de tanta opressão, viver em paz para reorganizar a vida a seu modo, à maneira africana, assim como a memória

²⁹⁹ Apesar do território fragmentado, das pequenas propriedades separadas pelas matas de eucalipto, os vários núcleos familiares se articulam e organizam na comunidade religiosa do Divino Espírito Santo (cf. Osvaldo Martins de Oliveira, *O Quilombo do Laudêncio*, p. 1 e 26).

³⁰⁰ O grupo remanescente do quilombo do Laudêncio tem sido solidário em relação a pessoas que saíram da terra e hoje passam necessidades: "Nós já mandamos até dinheiro pras pessoas voltar de lá pra cá outra vez; a gente faz aquela 'vaquinha' na comunidade e manda buscar aquela pessoa" (depoimento registrado por Osvaldo Martins de Oliveira, op. cit, p. 28). O documentário de Amylton de Almeida, da Rede Gazeta de Comunicações, de Vitória/ES, afirma: Para os moradores da comunidade Espírito Santo [Quilombo do Laudêncio], existe uma regra suprema, que todos seguem: a solidariedade".

³⁰¹ Na comunidade do Divino Espírito Santo se festeja especialmente a) a festa de Reis-de-Boi, realizada em homenagem aos Santos Reis, a São Sebastião, e a São Brás; para cada santo festeja-se de dois a três dias e noites; b) festa do Divino Espírito Santo; inicia no sábado com baile e tem a participação de centenas de pessoas de fora. A comunidade de Porto Corís mantém viva na memória a imagem dos animados mutirões do passado: "... de manhã até à tarde era só cantiga. Aquilo você só via cantiga. Ô tempo que era bom! Naquilo que a enxada batia no chão, a cantiga começava junto e era o dia inteirinho. Trabalhando e cantando. Pegava na roça de um, enquanto não tirasse aquilo não largava. Terminava aquela, pegava na outra e enquanto não terminava não deixava. Se ficava um resto pro outro dia, juntava e acabava. Eu vou falar com o senhor uma coisa: quando a roça de um terminava e o outro tinha uma roça ali perto, passava para a roça do outro e assim ia. Aí é que é união, né? Quando estava longe de casa, dava hora do almoço, levava uma gamela cheia de comida e todo mundo comia dela" (cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Relatório de Identificação da Comunidade Negra Rural de Porto Corís*, p. 47).

³⁰² Um integrante da comunidade do Laudêncio afirma: "Nós ficamos aí, ó. Permanecemos aí na terra. Não estamos ricos, mas dá pra viver, graças a Deus... pobre de barriga cheia" (depoimento registrado por Osvaldo Martins de Oliveira, *O Quilombo do Laudêncio*, p. 28). A comunidade produz mandioca (para a fabricação de farinha e beiju), café, cana-de-açúcar, feijão, milho, jaca, manga, caju, abacate, laranja, limão, mexirica, goiaba, cacau, cajá, coco, acerola, melancia, mamão, maracujá, abacaxi, abóbora, banana, inhame, batata-doce, quiabo, repolho, maxixe, pimentão, tomate, couve, taioba, pimenta do reino, etc. Também se cria peixes, galinhas, patos, gansos e suínos. O Sr. Concécio diz qual é a prioridade no trabalho agrícola da comunidade: "Na roça tem que plantar de tudo pra comer. Pra comer primeiramente. Se sobrar a gente vende. Primeiro pra comer, depois pra vender" (cf. Osvaldo Martins de Oliveira, *O Quilombo do Laudêncio*, p. 30ss). Variedade semelhante de produtos alimentícios se registra também em Porto Corís, sinal de mesas servidas apesar de todas as dificuldades (cf. Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Relatório de Identificação da Comunidade Negra Rural de Porto Corís*, p. 22).

cultural o permitia reconstituir. Ou seja, um território livre, em que uma família extensa pudesse cuidar coletivamente de suas necessidades materiais, sociais, culturais e religiosas.

Neste sentido, os quilombos e as comunidades remanescentes de quilombos que abordamos são demonstração do empenho pela realização desse desejo e, conseqüentemente, expressão da continuidade cultural e religiosa da África no Brasil³⁰³.

Nos territórios em que se procurava reproduzir o modo de vida africano, as áreas em frente às casas (os terreiros) se tornaram um espaço de encontro da família, dos vizinhos, das crianças, dos jovens: à tardezinha, após o trabalho nas roças, as pessoas se reuniam no terreiro para descansar, para conversar, informar-se das novidades³⁰⁴.

O terreiro era também o lugar em que, nas noites de São João, assavam espigas de milho, macacheira e abóboras-taqueiras, sobre fogueiras de lenha, ao redor das quais se selavam compromissos de parentesco com compadres, comadres, primos ou irmãos, constituindo, assim, uma nova família. Esses compromissos eram respeitados durante toda a vida.

Assim, o terreiro era o espaço em que as pessoas vivenciavam momentos em família. Todos se conheciam pelos nomes. Acontecia o

³⁰³ Quanto a este sonho, é conhecida, em Pernambuco, a seguinte história: Inês Joaquina de Souza era casada com João Otolu. Ambos eram originários da Nigéria. Tia Inês, após muita luta e trabalho conseguiu comprar sua liberdade e, mais tarde, a de muitos outros escravos. O grupo se uniu, trabalhou muito e comprou uma pequena propriedade no interior. Sonhavam em recriar um ambiente africano, em que todos pudessem plantar, colher, alimentar-se e trocar o excesso de sua colheita com os que não plantavam. Naquele lugar, eles reproduziram a mesma maneira de viver em coletividade. A gameleira branca (árvore sagrada), plantada no terreiro por Tia Inês, crescia ali tão bem como na África. Era uma verdadeira comunidade africana, na qual todos gostavam de viver (cf. Inaldete Pinheiro de Andrade, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 176s).

³⁰⁴ Cf. Inaldete Pinheiro de Andrade, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 176s. Seja lembrado que o clima quente do nordeste brasileiro desestimula reuniões dentro de casa. Após o pôr-do-sol, o espaço aberto do terreiro pode ser arejado por brisas refrescantes.

que disse Benedita Moreira: "Fomos todos criados juntos. O terreiro de nossas casas era como se fosse o mesmo"³⁰⁵.

O terreiro, enquanto lugar de convivência e de festas religiosas das famílias extensas, apresentava-se como espaço propício para a manifestação dos ancestrais encantados e seu encontro com a comunidade. Por isso, tornou-se um lugar idealizado, divinizado.

Ora, se esta é a função do terreiro nas comunidades negras interioranas, espaço semelhante se criou entre pessoas de raízes africanas que viviam na realidade urbana.

Pois, a vida urbana, para muitos uma consequência do êxodo rural, desenrola-se num espaço de margem e marginalização, de morros e favelas, de amontoado de gente, realidade esta que tende a desenraizar as pessoas e dissolver seus laços da tradição familiar, religiosa e cultural.

Nessa situação, igualmente estava presente o desejo por um "território" autônomo, livre que acolhesse as pessoas com afinidades étnicas, culturais e religiosas, para que pudessem reconstruir a vida em comunidade, a partir dos valores que lhes eram comuns. É o que afirma Marion Aubree: "A comunidade representa para os adeptos um meio real para se recolocar no tempo e renovar os laços geracionais e fraternais, simbólicos, que lhes ajudarão a lutar contra a anomia das grandes cidades"³⁰⁶.

Com isto não está dito que a religião dos orixás tenha sido recriada no Brasil apenas após a abolição da escravatura. Porque foi durante a escravidão que se deu a recorrência à memória religiosa da África, como afirma um teólogo sul-africano: "Quando

³⁰⁵ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 178.

³⁰⁶ Citação registrada por Maria de Lourdes SIQUEIRA, *op. cit.*, p. 179.

os Africanos chegaram escravizados no Brasil, nada tinham à sua disposição para sobreviver no cativeiro, senão aquilo que podiam retirar das profundezas de sua alma”³⁰⁷.

Foi, pois, nessas circunstâncias que os escravos começaram a invocar este ou aquele orixá, reconstruindo a base de sua religião³⁰⁸. Descobriram que nessa religião residia a força de sua resistência e o vínculo com a pátria-mãe.

Esta modalidade de resistência veio a se estruturar de modo formal e orgânico a partir de 1830, através do surgimento dos primeiros terreiros³⁰⁹.

Entretanto, fortemente reprimida no cativeiro, a milenar religião africana passou a ter mais possibilidade de expressão no período que se seguiu, apesar da clandestinidade e dos esforços para se lhes impor a religião ocidental, estranha aos seus costumes e à sua sabedoria³¹⁰.

Na verdade, os afro-descendentes procederam a uma reelaboração de sua herança religiosa, a partir do contexto específico da sociedade brasileira, no qual foram colocados.

A dinâmica da recriação da religião africana resultou em múltiplas expressões. De acordo com Maria de Lourdes Siqueira, o candomblé representa a organização na qual a grande maioria dos descendentes de nações africanas se reconhece, encontrando nela

³⁰⁷ Gabriel Setiloane, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 54s.

³⁰⁸ Maria de Lourdes Siqueira lembra momentos de necessidade extrema de proteção e ajuda que foram propícios para a invocação de determinadas divindades africanas, como foi o caso das fugas do cativeiro: “Quantas vezes os escravos não recorreram a Oxóssi [rei das florestas] e Ossanyim [divindade das ervas e folhas], quando estavam em fuga nas vastas extensões de matas virgens, nos quilombos posteriormente organizados” (op. cit., p. 55).

³⁰⁹ Cf. Kátia Mattoso, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 414.

³¹⁰ A repressão policial às manifestações religiosas afro-brasileiras foram rigorosas até a década de 1950, havendo, até aí, poucas fundações de terreiros. O desenvolvimento da religião dos orixás pôde ter início somente na década de 1960 (cf. gráfico de fundações e afiliações elaborado por Aylton Raymundo Batista dos Santos, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 248).

um ancoradouro capaz de lhes proporcionar ânimo, forças e uma consciência coletiva comum para enfrentar as adversidades³¹¹.

Assim sendo, o terreiro é o espaço no qual e a partir do qual o candomblé se expressa como religião, com variadas funções na vida pessoal, comunitária e social de seus adeptos. Traz a carga da história de exclusão, de repressão e tentativas de anulação vivida pela população de origem africana no Brasil.

Apesar disso, apresenta-se como lugar aberto, acolhedor e inclusivo, como podemos ver na saudação que Jorge Amado dirige, em nome do terreiro Axé Opô Afonjá, a congressistas presentes por ocasião de uma festa ritual:

Entrem, meus senhores, e tomem seus lugares (...). Hoje, recebemos vocês como hóspedes e amigos, fraternalmente. Abrimos as portas de nosso mistério à sua curiosidade, que esperamos ser sadia e compreensiva; mas em nossa memória dolorosa e cuidadosa, marcada por horrores, guardamos a lembrança 'dos tempos de opressão', quando vossos antepassados, nossos opressores na época, queriam tirar nossa maior riqueza, os bens de cultura que possuíamos, a fim de nos impor outros amores impossíveis".³¹²

6.2 - A mitologia dos orixás

As religiões africanas, assim como todas as religiões, constroem o seu saber místico a partir de mitos fundantes, que explicam a criação do mundo, a natureza, os seres humanos e suas relações.

O seguinte mito explica a origem dos orixás, que são os encantados das religiões africanas, os que fazem a intermediação entre o Deus Supremo e os seres humanos e receberam a incumbência de governar o mundo³¹³.

³¹¹ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 414.

³¹² Cf. Id., *Ibid.*, p. 153.

³¹³ Cf. Paulo BOTAS, *Ensino Religioso e o Fenômeno Religioso nas tradições de Matriz Africana* (vídeo-fita).

Olorum, o Ser Supremo generoso, o Criador, era inicialmente uma massa infinita de ar, que pairava sobre o abismo. Um dia começou a respirar e a se movimentar. Sua respiração criou o ar. O movimento desse ar gerou a água. Da dança da água com o ar resultou a lama. Olorum se encantou e continuou a dançar, quando viu surgir uma bolha vermelha, linda, que ia crescendo. Tanto Olorum se encantou que soprou para dentro dela o seu hálito, o seu espírito, dando-lhe a vida. Assim surge, desta relação apaixonada, o primeiro ser vivente. Um ser em permanente expansão e movimento: Exu.

Exu é o ser vivente individual, a força vital, o princípio de todas as coisas criadas. Significa movimento, dinâmica, expansão, vida.

Depois de Exu surgiram os outros orixás. Todos juntos receberam de Olorum a incumbência de governar o mundo. Cada um dos orixás ficou responsável por um aspecto da natureza e da vida humana.

O número de orixás conhecidos pode variar de acordo com as tradições das comunidades e de acordo com as preferências dos fundadores de terreiros. Reginaldo Prandi informa que na tradição iorubana³¹⁴, nas Américas, o panteão é constituído por cerca de uma vintena de orixás³¹⁵.

Maria de Lourdes Siqueira constatou, em sua pesquisa em 156 comunidades de candomblé, em Salvador da Bahia, que os fundadores de terreiros têm uma preferência por sete orixás. Todavia, a

³¹⁴ A expressão religiosa afro-brasileira não constitui uma unidade. Há tradições diversas que resultaram da diversidade de origens dos africanos que vieram para o Brasil. Assim temos, além dos iorubás, os nagôs, os bantos (Congo /Angola), os jejes ou fons que desenvolveram os cultos *Xangô* (Pernambuco), *Batuque* (Rio Grande do Sul), *Candomblé* (Bahia), *Tambor de Mina ou Jeje Mahi* (Maranhão) e outros, frutos do sincretismo afro-brasileiro (cf. Paulo BOTAS, *Ensino Religioso e o Fenômeno Religioso nas tradições de Matriz Africana*, vídeo-fita).

³¹⁵ Cf. Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos Orixás*, p. 20.

autora considera, a partir de seu estudo mais amplo, a existência de um panteão de dezoito orixás³¹⁶.

Cabe-nos reproduzir, mesmo que de maneira muito abreviada, os conhecimentos que se tem sobre as características principais dos orixás mais conhecidos³¹⁷.

1. Exu (ou Legba, ou Bará, ou Eleguá)

Este orixá desempenha o papel de mensageiro, possibilitando a comunicação entre os orixás e os humanos. Leva os pedidos de ajuda e traz as respostas. Por isso, “despachar” significa “enviar Exu”³¹⁸. Está sempre presente nos cultos, pois cada um dos demais orixás depende de sua função. É o primeiro a receber as oferendas. Exu come de todos os alimentos oferecidos aos outros orixás³¹⁹.

2. Ogum

Este orixá recebeu de Olorum a incumbência de criar e governar o ferro e a metalurgia. Dono da forja e de todos os utensílios, criou as ferramentas para a agricultura e detém a chave da sobrevivência do ser humano através do trabalho. É também dono da música e do ritmo, porque criou os instrumentos. Criou o facão para abrir os caminhos da vida e a espada para se defender. Como forjador do ferro, é o orixá da força, capaz de reverter situações. Seu símbolo é a espada, assumindo também a

³¹⁶ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 56.

³¹⁷ A síntese que segue tem sua base em Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos Orixás*, p. 20-23; Paulo BOTAS, *Ensino Religioso e o Fenômeno Religioso nas tradições de Matriz Africana* (vídeo-fita); Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 56-81. O sociólogo Reginaldo Prandi reuniu, em sua obra *Mitologia dos Orixás*, 301 mitos, sendo esta “a mais completa coleção de mitos dos deuses iorubás já reunida, a mais abrangente jamais publicada” (Antônio Flávio Pierucci, capa do livro de Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos Orixás*).

³¹⁸ Por ser Exu o mensageiro, é também o dono dos caminhos. Daí vem a prática dos *despachos* nas encruzilhadas. Reginaldo Prandi informa que os missionários cristãos europeus na África, em seus primeiros contatos com os iorubás, identificaram grosseiramente Exu com o diabo, estigma que prevalece até hoje sobre este orixá (*Mitologia dos Orixás*, p. 21).

³¹⁹ Confira os mitos referentes à alimentação de Exu, em Reginaldo PRANDI, op. cit., p. 46, 54, 56, 60, 83.

marca de um guerreiro valente. A mitologia apresenta relatos em que Ogum, ao criar as ferramentas, pôs fim à fome, proporcionando fartura e abundância para todas as pessoas, e em que este orixá livra uma pessoa pobre de seus exploradores³²⁰.

3. Oxóssi

É o senhor da caça, o orixá das matas e florestas. Recebeu o arco e a flecha para prover a sua comunidade com alimentos. Como aquele que, no retorno de sua atividade, colocava-se a descrever para seus irmãos e suas irmãs a caça que havia avistado e o modo de como a aprisionara, recebeu o título de primeiro historiador do mundo. É um orixá alegre, mas que não teme a luta. Seu mito conta que, ao caçar, viu a sua presa, olhou-a, mediu-a, mirou e disparou contra ela a flecha certa, que acabou acertando o seu próprio coração. É o caçador de si mesmo. Vale conferir os mitos em que Oxóssi, diante da grande fome que assolava a Terra, pôs-se a caçar e providenciar alimentos para todos os famintos de sua tribo³²¹.

4. Ossaim (ou Ossanyin)

Coube-lhe assumir o governo sobre as folhas. Cuida da mata, que guarda o segredo das folhas. Com elas soube criar todos os remédios e todas as poções mágicas para curar as pessoas. As folhas são os elementos da natureza que, de modo especial, contém o axé, a força vital. Como conhecedor dos mistérios do poder curativo das plantas e folhas, Ossaim é cultuado em todos os templos de orixá no Brasil e também em Cuba. A partir do mito em que o Criador entrega a um orixá o cuidado das florestas, das plantas, das folhas, afirma-se que a religião africana é a primeira a conferir à natureza um caráter sagrado. Tudo é criação

³²⁰ Nestes mitos Ogum é homenageado com banquetes de inhames e cachorros, caracóis, feijão-preto, regado com azeite-de-dendê e cebolas. Este orixá é o ajudante dos viajantes (cf. Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos Orixás*, p. 91s, 95s, e 100s).

³²¹ Cf. Reginaldo PRANDI, op. cit., p. 118 e 125.

de Olorum e por isso cada folha, por menor que seja, deve ser tratada com respeito. Num mito, Ossaim desobedece à ordem de Orunmilá, de roçar o mato de suas terras para fazer uma grande plantação; nega-se a cortar as plantas com propriedades medicinais. Num outro, este orixá recusa grandes pagamentos pelas curas que realiza; insiste em receber apenas os honorários justos³²².

5. Oxum

Mãe das águas doces. Com sua doçura tomou para si o cuidado das crianças e a preservação das águas doces (rios, lagos, lagoas, diques, cachoeiras), sem as quais os seres humanos não poderiam viver. Bela, é dona do ouro e da vaidade, mas também da abundância. Preside o amor e a fertilidade. Protege a mulher grávida e está presente no líquido uterino, onde a criança se aconchega. As crianças têm a sua proteção até que possam caminhar e falar, quando as entrega aos cuidados de outro orixá. Conta o mito que Oxum, tendo sido encarregada de levar uma oferenda aos céus, encontrou um grupo de crianças e repartiu entre elas os bolos que levava³²³.

6. Iemanjá

Certamente, é a orixá mais conhecida no Brasil. Como esposa de Xangô, assume a maternidade de todos os orixás. Uma mãe devotada a todas as crianças, mesmo aquelas que não são seus filhos e suas filhas. É a senhora das águas do mar. Num episódio narrado pela mitologia, Iemanjá se irrita com a sujeira que as pessoas jogam ao mar³²⁴. Esta orixá governa aquelas águas através das quais os homens e as mulheres podem encontrar a sua "praia". Mais mãe do que esposa, serena, seios generosos, não tolera,

³²² Cf. Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos Orixás*, p. 152.

³²³ Cf. Id., *Ibid.*, p. 339.

³²⁴ Cf. Id., *Ibid.*, p. 392.

porém, que seus filhos e suas filhas continuem a ela presos por toda vida. Em determinado momento lhes ordena que vão para o mar e encontrem a sua praia. Quem não vai é devorado. Ama seus filhos, mas os ama em liberdade. Além do mais, quem não procura o seu mar, o seu barco, não pode levar ninguém na travessia.

7. Xangô

No ato da criação do universo, Xangô tornou-se o senhor do raio e do trovão. É fogo, poderoso, majestoso e vaidoso; grande amante, tem prazer em estar rodeado de mulheres belas. É marido de Oiá, Obá e Oxum, sendo esta última a sua preferida. Adora festas. Seu alimento predileto é o *amalá*, preparado à base de quiabo. Teme e odeia a morte. Recebeu a responsabilidade sobre a justiça, que busca constantemente. Seu símbolo é o machado de duas pedras, com o qual executa seus julgamentos, caracterizando-se por uma postura tranqüila, mas firme. Os mitos contam histórias em que Xangô é reconhecido como o guardião da justiça. Num episódio, derrota o monstro que devorava homens, mulheres, pessoas idosas, adultos e crianças. Noutro, inventa o fogo, para que os orixás e os humanos pudessem comer alimentos cozidos³²⁵.

8. Iansã (ou Oiá)

Senhora dos ventos e das tempestades, Iansã se caracteriza por ser transgressora, questionadora de todas as formas dogmáticas e ortodoxas de vida. Protege sempre, mas desafia e afronta. Brava, arrebatadora em sua paixão, dirige a sensualidade feminina. Cria a música e o ritmo para possibilitar a dança, a cadência, o encantamento. Sua alimentação é o acarajé, que significa "bolo de fogo". Nos mitos, Iansã conquista o mesmo

³²⁵ Cf. Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos Orixás*, p. 245s, 250s e 265s.

poder que possuía seu marido Xangô³²⁶.

9. Oxalá (ou Obatalá, ou Orixanlá, ou Oxalufã ou Oxaguian)

Encabeça o panteão da criação, formado por divindades que criaram o mundo natural, a humanidade e o universo social. Oxalá é senhor absoluto do princípio da vida, da respiração, do ar. É o ancião branco, calmo e bondoso, que tem a sabedoria, rege o conflito entre os povos e semeia a paz entre as pessoas. Inventor do pilão, usa-o para pilar o milho branco ou esmagar o inhame e alimentar seus filhos e suas filhas. Seu prato predileto é o inhame. Num dos mitos, Oxalá é apresentado como aquele que criou a superfície sólida da Terra, denominada *Ifé*, que quer dizer "ampla morada", na qual plantou árvores para alimentar os seres humanos. Num outro mito, Oxalá livra a população de uma cidade da cruel mortandade de homens, mulheres e crianças. E ainda num outro, este orixá expulsa de sua casa o filho chamado *Dinheiro*, pois carrega a Morte³²⁷.

10. Oxumarê

Orixá do arco-íris, que cruza o céu e a terra, ligando-os. O candomblé, assim como as religiões africanas em geral, tem uma visão holística do cosmos: todo o universo é uma coisa só, uma totalidade, não existem divisões, fragmentações. O que existe é uma diferença entre o mundo visível e o invisível. Responsável pelo equilíbrio cósmico, Oxumarê rege a chuva, a fertilidade da terra e as boas colheitas, que afastam a fome³²⁸.

11. Omulu (ou Obaluaê, ou Xapanã, ou Sapatá)

Filho de Nanã, nasceu coberto de varíola e, por isso, cobriu-se de palhas. Sofreu o preconceito. Mas, um dia, numa

³²⁶ Cf. Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos Orixás*, p. 308ss.

³²⁷ Cf. Id., *Ibid.*, p. 502s e 518.

³²⁸ Confira o mito em que Oxumarê recebeu de Olodumare o arco-íris e o poder de comandar a chuva, que permite as boas colheitas e traz a prosperidade, em Reginaldo PRANDI, op. cit., p. 398.

festa, Iansã faz vir uma ventania que lhe tira a palha e faz aparecer um jovem saudável e lindo. Omolu odeia pessoas preconceituosas, aquelas que são incapazes de enxergar além das aparências. É o senhor sobre a peste, a varíola e as doenças infecciosas, conhecedor de seus segredos e de sua cura. Sua comida é a pipoca. Na mitologia, diz-se que Omolu fez a experiência de viver como mendigo; as pessoas lhe negavam comida e bebida; cheio de chagas, tinha apenas a companhia de um cachorro, que lhe lambia as feridas; uma voz o chamou para cuidar do povo afligido por uma peste; pôs-se a curar todas as pessoas, mesmo aquelas que lhe haviam negado água para beber³²⁹.

12. Ibeji

São os orixás crianças, filhos gêmeos de Xangô e Oxum, que presidem a infância e a fraternidade, a duplicidade e o lado infantil das pessoas adultas. O caruru é a alimentação de preceito, nas homenagens a estas divindades. Mitos contam como os Ibejis livraram a população da calamidade de uma seca, saciando a sede de todas as pessoas; e como salvaram a população das armadilhas da Morte, que levava, antes do tempo, homens, mulheres, pessoas idosas e crianças³³⁰.

Poderíamos continuar, mencionando ainda vários outras divindades, como *Nanã* (orixá feminino, dona da lama que existe no fundo do mar), *Obá* (orixá feminino, que dirige a correnteza dos rios e a vida doméstica das mulheres), *Euá* (orixá feminino, dona das fontes³³¹ e do solo sagrado onde repousam os mortos), *Iroco* (uma árvore sagrada, tratada como orixá), *Logum Edé* (príncipe, filho de Oxum e Oxóssi, que divide com o pai os cuidados pela

³²⁹ Cf. Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos Orixás*, p. 204ss.

³³⁰ Cf. Id., *Ibid.*, p. 374s e 375ss.

³³¹ Confira o mito em que Euá se transforma numa fonte de águas cristalinas para matar a sede de seus filhos, em Reginaldo PRANDI, op. cit., p. 232s

vegetação), *Erê* (um deus criança) e *Erinlé* (ou *Inlé*, ou *Ibualama*, orixá caçador e guerreiro).

Entretanto, estes últimos são menos conhecidos e alguns deles já são resultado de desdobramentos de um panteão original. Quanto a isto, Reginaldo Prandi afirma que cada orixá pode multiplicar-se e dar origem a uma diversidade de devoções³³².

Importa, por enquanto, ter registrado, a partir da relação dos orixás mais tradicionais, os dados que formam a base da religiosidade do candomblé e o quanto nela está presente o tema da *mesa*, ou seja, da comida e da bebida, da fartura, da abundância, da saúde, da justiça, da liberdade, da divisão do poder, da harmonia cósmica, da alegria, enfim, da vida.

6.3 - Os ritos do candomblé

As cerimônias religiosas no candomblé são uma pausa na vida cotidiana, destinadas à celebração dos ritos.

As atividades rituais que se realizam no terreiro são encontros de uma comunidade de fé: "as pessoas do Terreiro estão ali, em primeiro lugar, porque têm fé e se engajaram nessa crença"³³³. E são sempre marcadas por um espírito festivo:

Barracão é um lugar aonde os nossos encantados fazem a festa. Porque a religião dos orixás é a religião da festa. É a religião onde seus filhos e filhas se juntam com todos os outros seus irmãos, mesmo que não sejam da sua religião, para cantar, para dançar, para comer, se alegrar, para brindar a vida que todos têm, para cantar o amor à natureza, para cantar o amor à comunidade, para cantar esta coisa maravilhosa que é viver.³³⁴

José Maria Pires acentua, de modo especial, a abertura e a inclusividade que caracterizam as cerimônias rituais:

³³² Cf. Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos Orixás*, p. 24.

³³³ Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 179.

³³⁴ Paulo BOTAS, *Ensino Religioso e o Fenômeno Religioso nas tradições de Matriz Africana* (vídeo-fita).

Não há exclusões. Todos podem freqüentar o terreiro e ninguém é assistente apenas. No candomblé, quem vem, participa do convívio fraterno, participa das danças e preces, da partilha das oferendas feitas aos orixás. Não há exclusão de raças, de línguas, de condição social, todos são bem-vindos a uma experiência religiosa profunda e encontro com os orixás.³³⁵

Papel determinante assumem as mães e os pais-de-santo. São as sacerdotisas e os sacerdotes, responsáveis pelas celebrações comunitárias do terreiro. Tendo um relacionamento privilegiado com os orixás, cabe-lhes chamá-los para o encontro destes com a comunidade e, no fim das cerimônias, despachá-los³³⁶.

De acordo com Maria de Lourdes Siqueira, os ritos essenciais se constituem de dois tempos fortes na vida do terreiro: a) a formalização do pertencimento à comunidade; b) as festas do calendário em homenagem aos orixás³³⁷.

6.3.1 - Ritos de iniciação

O rito de formalização do pertencimento se dá em ambiente de comunhão espiritual intensa. A comunidade valoriza grandemente esse momento: misturam-se a alegria pela nova energia que estará enriquecendo a vida comunitária e a responsabilidade da confraria em relação ao iniciado, que estará sendo acolhido na sua integralidade, com toda a sua história de vida, também com as suas necessidades³³⁸.

A iniciação no candomblé equivale a um segundo nascimento. O fato é indicado pela consignação de um segundo nome, o nome sagrado, ao lado do profano³³⁹.

³³⁵ José Maria PIRES, *Globalizar a Solidariedade*, p. 4.

³³⁶ Cf. François Marie de L'Espinay, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 277.

³³⁷ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 36 e 121.

³³⁸ Cf. Id., *Ibid.*, p. 124.

³³⁹ Cf. Roger BASTIDE, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, p. 242.

O rito de iniciação é um processo. Tudo pode começar por uma visita que alguém faz a um pai ou a uma mãe-de-santo. A pessoa vem em busca de ajuda.

Os problemas que mais freqüentemente levam as pessoas aos terreiros são, de acordo com Maria de Lourdes Siqueira, a doença, o desemprego, desavenças familiares, baixos salários, dificuldades no trabalho³⁴⁰. A maioria das pessoas que procuram os terreiros são pobres³⁴¹.

Por isso, vêm procurar uma cura, um apoio, uma orientação. Quando se sentem correspondidas em suas buscas, retornarão e passarão a freqüentar o terreiro. Em determinado momento, podem ser aconselhadas a se tornarem filhos ou filhas-de-santo³⁴².

A preparação para o pertencimento a uma comunidade de candomblé é rigorosa e exige um grande investimento pessoal, em termos de tempo, disciplina e recursos financeiros; é uma experiência de doação de si mesmo, como parte do processo de preparação³⁴³.

Quanto à celebração em que o pertencimento é consumado, trata-se de uma cerimônia grandemente festiva. Os símbolos sagrados da pessoa inicianda são depositados no espaço sagrado do terreiro (peji); acontece o transe em que o orixá se apossa da pessoa e é ritualmente instituído em sua cabeça (é isto que significa a expressão "ter a cabeça feita") e a pessoa assume a vida com a força do axé³⁴⁴.

³⁴⁰ Coincidentemente, são estes mesmos problemas que fazem afluir multidões aos templos das igrejas neopentecostais, conforme atestam Waldo César e Richard Shaul em seu livro *Pentecostalismo e futuro das Igrejas cristãs*.

³⁴¹ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 125.

³⁴² Cf. Id., *Ibid.*, p. 206.

³⁴³ A pesquisa de Maria de Lourdes Siqueira traz o exemplo de uma moça, que passou dois meses no terreiro, preparando-se para o ingresso. Pediu uma licença não-remunerada em seu emprego, tendo de economizar ao máximo para enfrentar esta fase de interrupção em sua vida profissional (cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 126s).

³⁴⁴ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 418.

Durante a cerimônia de iniciação, toda a família-de-santo, unida, se torna cúmplice do novo membro. Canta-se louvores a todos os orixás e nenhum esforço é poupado, para fazer daquele momento uma grande festa³⁴⁵. O êxtase só chega ao fim quando forem cantados os cânticos de unló, cujo objetivo é justamente mandar embora os orixás³⁴⁶.

A festa, todavia, não termina, enquanto não se realiza a comunhão também através de uma refeição. Este momento é descrito por Roger Bastide³⁴⁷: as filhas e os filhos-de-santo trazem, em pratos da cor de seus orixás, um pouco do alimento do que fora colocado no espaço sagrado. Colocam os pratos sobre uma toalha estendida no chão. Sentam-se em torno desta "mesa posta". Cada qual toma um bocado do alimento sagrado de seu orixá, com as duas mãos em forma de concha, e engole-o com um movimento da boca que vai do punho à ponta dos dedos.

Em seguida, cada um e cada uma oferece de seu prato um bocado aos filhos e filhas dos outros orixás, de modo a expressar a solidariedade entre os integrantes do grupo através da partilha de alimentos.

Depois, serve-se comida (colocada sobre folhas de bananeira) aos expectadores, que estão de pé em torno do grupo sentado. Esta "bandeja vegetal" contém uma mistura dos diferentes alimentos preparados para os diversos orixás, como expressão simbólica da fraternidade entre essas divindades.

Conforme o autor, realiza-se aqui, antes do final da cerimônia e do retorno ao mundo profano, um gesto de tríplice comunhão e solidariedade: "primeiro, entre o divino e o humano;

³⁴⁵ "Nada acontece, no Candomblé, sem emoção (...), emoção coletiva, que nada tem a ver com loucura nem alienação", afirma Maria de Lourdes Siqueira (*Agô Agô Lonan*, p. 426).

³⁴⁶ Cf. Roger BASTIDE, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, p. 28 e Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 131s.

³⁴⁷ Cf. Roger BASTIDE, op. cit., p. 27s.

depois, entre os membros da confraria que pertencem a divindades diferentes, e às vezes rivais; finalmente, também, entre a confraria e os não-iniciados”³⁴⁸.

O processo da iniciação, porém, ainda não chegou ao fim. Na manhã seguinte ao anúncio público do pertencimento de alguém a uma confraria, é celebrada a cerimônia do *Panã*³⁴⁹. Consiste em “reeducar” a pessoa iniciada, que se encontrava em reclusão, para as tarefas da vida cotidiana.

Entre outras tarefas, a pessoa que se tornou membro da comunidade deve preparar uma torta de festa e depois servi-la, acompanhada de bebida e doces, a todos os convidados presentes.

Faz parte ainda do *Panã* um momento descontraído em que a pessoa iniciada é simbolicamente “vendida” ao terreiro através de um leilão, que termina quando o chefe da comunidade dá o lance final. Em seguida, procede-se à “venda” das “colheitas” dessa pessoa. Expõe-se na sala uma fartura de alimentos, que são consumidos comunitariamente: pratos de milho branco, vatapá, acarajé, pipoca, amendoim, cocadas, feijão seco preparado com óleo de dendê, balaies cheios de cana-de-açúcar, bananas, pedaços de coco, etc.

Para todas essas celebrações vale o que observou Vilson Caetano de Souza Júnior: “Nos terreiros se fala que comida de santo é para comer”³⁵⁰. A partilha da comida assume sempre um papel central. Por isso afirma Paulo Botas:

Claro, não se entende uma religião sem a partilha da comida. Não se entende uma religião sem a fartura para os seus filhos e filhas. E é isso que a religião africana tem para nos ensinar. Não há

³⁴⁸ Roger BASTIDE, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, p. 28.

³⁴⁹ Sobre esta cerimônia, cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 133.

³⁵⁰ Vilson Caetano de SOUZA JÚNIOR, *Para que a comida não se estrague*, p. 21.

possibilidade de comunhão sem a festa, sem o canto, sem a dança, sem o gesto, o corpo, mas, sobretudo, sem a comida, sem a partilha.³⁵¹

A iniciação é apenas o começo de um processo de desenvolvimento da pessoa dentro da religião do candomblé. Sendo a transmissão dos saberes religiosos feitos oralmente, a apropriação dos mesmos se dá de forma gradativa. E, cada novo conhecimento adquirido corresponde obrigatoriamente a um novo encargo, a um novo dever, a um novo compromisso.

Roger Bastide usa a expressão de que no candomblé, a informação é um dom que exige um contradom. A consequência é, então, que a correspondência entre o receber e o dar conduz a uma vida religiosa de reciprocidade, de constantes trocas, sem as quais haveria uma ruptura nas relações sociais³⁵².

Assim sendo, cada membro da confraria colabora para o bom funcionamento do terreiro, assumindo funções, tarefas práticas e contribuições financeiras. A cooperação é indispensável. A pessoa iniciada deve dar o máximo de si mesma. De acordo com Maria de Lourdes Siqueira, a organização é tal que cada qual sabe perfeitamente o que deve fazer³⁵³.

Trata-se de um esforço constante para a edificação da comunidade, em forma de verdadeiro mutirão³⁵⁴.

O *contradom* do adepto do candomblé tem a sua fundamentação na idéia do sacrifício. Trata-se da necessidade de "oferecer"

³⁵¹ Paulo BOTAS, *Ensino Religioso e o Fenômeno Religioso nas tradições de Matriz Africana* (vídeo-fita).

³⁵² Cf. Roger BASTIDE, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, p. 56.

³⁵³ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 205. A autora acrescenta: "É necessário saber desempenhar bem funções igualmente importantes, tais como saber cozinhar para os Orixás e para os membros do terreiro e seus convidados, saber lavar e passar com perfeição, as vestimentas usadas durante as festas, além de organizar em detalhes a casa, o barracão, as cerimônias e a recepção (...) além da decoração do barracão para as festas.

³⁵⁴ Cf. Id., *Ibid.*, p. 130.

(imolar) valores adquiridos com o próprio trabalho cotidiano. Faz-se oferendas em cumprimento de preceitos religiosos, designados normalmente de "obrigações" ou também de "partilha"³⁵⁵.

As implicações das obrigações para a vida dos adeptos é descrita com realismo por Maria de Lourdes Siqueira:

Essa partilha representa um esforço considerável, uma vez que, as pessoas de Terreiro na Bahia onde pesquisamos, em sua grande maioria, são pobres. Tudo que se oferece a um Orixá requer trabalhar para ganhar, economizar, talvez pedir emprestado a fim de poder enfrentar essa despesa, com a esperança de ser largamente retribuído.³⁵⁶

Alguns depoimentos nos dão idéia dos valores que movem e sustentam os membros de um terreiro:

Aquele que tem fé, sente o amor; aquele que não tem fé, vai ali para se distrair (...) Os devotos sentem amor pelo Deus supremo (...) Eles têm confiança (...) É uma fraternidade (...) Eles se sentem bem em meu Terreiro, que é conhecido como 'a gente entra chorando e sai sorrindo' (...) Eles se sentem bem, aqui é sua casa"³⁵⁷.

A determinação que caracteriza os membros de uma confraria está ligada a uma decisão tomada com muita reflexão, a uma opção feita após longo período de amadurecimento³⁵⁸. Sem dúvida, o rito de passagem tem aqui importância fundamental.

A força da opção pelo pertencimento a um terreiro é destacada por Roger Bastide: "Somente a morte virá romper a dupla solidariedade, de indivíduo com seu Orixá e com a sociedade africana"³⁵⁹.

³⁵⁵ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 46s.

³⁵⁶ Id., *Ibid.*, p. 47.

³⁵⁷ Cf. dados da pesquisa de Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 209s.

³⁵⁸ Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 127.

³⁵⁹ Roger BASTIDE, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, p. 57.

6.3.2 - Ritos de homenagem aos orixás

6.3.2.1 - O culto doméstico

Conforme a pesquisa de Roger Bastide, o culto doméstico ocupa, no candomblé da Bahia, um lugar infinitamente maior do que o culto público.

Cada adepto tem o seu orixá, a divindade de sua cabeça. Cada orixá está ligado a um dia da semana. Nesse dia, a filha ou o filho-de-santo deve prestar-lhe culto particular. Por isso, há, em cada casa, um canto em que se encontra o altar consagrado ao respectivo orixá.

O mencionado autor faz uma descrição plástica do ambiente em que acontecem esses cultos nos bairros populares de Salvador:

Eis a cidade diante de nós, com suas vielas que se desempenham morro abaixo, casas pintadas de vermelho-sangue, amarelo-dourado, azul-rei, pátios barulhentos formigando de crianças seminuas; pode-se assegurar que a qualquer momento numa dessas ruas, numa dessas casas, no fundo de um desses pátios, uma filha-de-santo está em vias de cumprir seus deveres religiosos.³⁶⁰

Cada pessoa adepta do candomblé tem obrigações unicamente com o seu orixá. Mas, há solidariedade na adoração: celebra-se também em favor das filhas e dos filhos-de-santo que pertencem a outras divindades. Espera-se que da parte destes e destas haja retribuição em seus cultos, para que os benefícios divinos venham também sobre quem não tomou parte naquelas celebrações, ou seja, sobre o conjunto da comunidade.

Por isso, o culto doméstico que se realiza num determinado dia da semana, em homenagem a um determinado orixá é, na verdade, parte de um grande mutirão religioso em que todos os orixás são

³⁶⁰ Roger BASTIDE, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, p. 106.

devotados diariamente. A sucessão de cultos diários faz com que a semana se constitua, toda ela, numa única e contínua adoração, numa ação de complementaridade, de auxílio mútuo entre os devotos dos diferentes orixás, o que faz de todos e todas um só corpo místico³⁶¹.

E é possível perceber uma correlação entre o mutirão místico e a reciprocidade no âmbito da vida social. Ninguém pode dispensar ninguém. A solidariedade se faz necessária para que o coletivo esteja bem³⁶².

Para definir a relação entre os cultos domésticos e públicos, Roger Bastide recorre à distinção feita por Georges Gurvitch entre comunidade e comunhão. Trata-se de dois graus de solidariedade, que correspondem aos momentos de mais baixa ou de mais intensa consagração. A comunidade "se realiza na complementaridade dos gestos individuais; acompanha a continuidade dos dias da semana e é um efeito desta continuidade". A comunhão, por sua vez, tem lugar na "unificação de todos os êxtases particulares, de todas as filhas possuídas por seus Orixá, no decorrer da cerimônia anual pública"³⁶³.

6.3.2.2 - As festas públicas

Além dos rituais domésticos e os do terreiro, há as festas públicas de devoção aos orixás. A particularidade desses eventos

³⁶¹ Cf. Roger BASTIDE, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, p. 105ss. O referido autor busca a explicação deste fenômeno na religião africana: na Terra-Mãe, os orixás são deuses de clãs; por isso, a divindade de cada clã era responsável por determinado setor da natureza ou da atividade humana (chuva, caça, etc). Por isso, havia interdependência entre os clãs de uma tribo: determinado clã poderia necessitar dos benefícios do orixá de outro clã, levando a uma cooperação religiosa que promovia a unidade da tribo. No Brasil, a escravidão destruiu a sociedade tribal. Os orixás passam de deuses de clãs, de linhagens, para deuses de confrarias religiosas (cf. p. 159ss). O que o autor deixa de observar é que as exigências para a unidade da tribo podem estar sendo substituídas pela necessidade de complementaridade entre os membros de um terreiro: a pessoa devota de determinado orixá, necessita dos benefícios também de outros orixás, fato que resulta também numa unidade religiosa.

³⁶² Cf. Id., *Ibid.*, p. 109.

³⁶³ Id., *Ibid.*, p. 109.

é que não podem ser separados do calendário litúrgico católico. Em consequência do processo histórico, que conduziu a uma identificação entre alguns orixás e alguns santos, os devotos de ambas as expressões religiosas se encontram nas mesmas festas, fazendo coincidir suas homenagens³⁶⁴.

É expressivo o número de festas religiosas que se desenrolam durante o ano em Salvador. Podem ser agrupadas em ciclos. Todas têm em comum o cenário de rua e a grande participação da população³⁶⁵.

O primeiro ciclo é o do *Natal*³⁶⁶. Deste período destacamos a) a homenagem a Iansã (festa de Santa Bárbara), em que há farta distribuição de caruru; no mercado de São Miguel é oferecido gratuitamente um caruru de dez mil quiabos à população; e b) a festa de Reis, em que, na véspera os participantes percorrem ruas e batem à porta de moradores, que, previamente avisados, prepararam comidas e bebidas para recebê-los; também na praça há fartura em alimentos.

O segundo ciclo de festas é o do *Bonfim*, que tem como ponto alto a lavagem das escadarias da basílica da *sagrada colina* de Itapagipe, cerimônia que equívale, para o candomblé, às homenagens a Oxalá. No largo da igreja e arredores, a população

³⁶⁴ Há que se considerar que em nível de religiosidade popular, uma devoção não exclui a outra (cf. Antonietta d'Aguiar NUNES, *Ciclos de Festas Populares na Bahia*, p. 126). Além disso, a coincidência de público pode se dar também devido ao caráter folclórico de algumas festas.

³⁶⁵ As informações que seguem, devemos-las a Roger BASTIDE, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, p. 207ss; a Antonietta d'Aguiar NUNES, *Ciclos de Festas Populares na Bahia*, p. 125ss e a Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 47ss; 79s e 356ss.

³⁶⁶ Destacam-se, além dos festejos natalinos, do *reveillon* e do Ano Novo, as seguintes comemorações: a) a festa de Santa Bárbara, em 4 de dezembro, que para os adeptos do candomblé é a homenagem à orixá Iansã; b) a festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia, no dia 8 de dezembro, com muita comida, bebida e diversão; c) a festa de Santa Luzia, em 13 de dezembro e d) a festa de Reis, em 6 de janeiro.

festeja com comida, bebida, música e danças³⁶⁷.

O terceiro ciclo, com início em 2 de fevereiro, é o chamado *praieiro*. São as festas realizadas nas praias baianas, em homenagem a *Iemanjá* e, paralelamente, a *Nossa Senhora*³⁶⁸.

A manifestação da religiosidade afro retorna no ciclo *Junino*. A devoção católica a Santo Antônio corresponde, no candomblé, às homenagens ao orixá *Ogum*. Faz parte da celebração a distribuição, para os pobres, dos pãezinhos bentos de Santo Antônio; as pessoas levam o pão para casa e o guardam durante todo o ano no pote da farinha, confiantes que, assim, o santo ou o orixá não deixarão faltar a comida em casa. Após a bênção na igreja de São Francisco, seguem os festejos nos bares do Terreiro de Jesus e adjacências, até o Pelourinho.

Nas festas de *São João*, as manifestações religiosas estão ligadas, de maneira toda especial, à comida. Abundam em toda parte os pratos típicos da época, cuja base é o milho³⁶⁹. As festas são marcadas também pela música, danças, fogueiras, fogos de artifício, etc. No nordeste brasileiro há ainda a tradição familiar de acender as fogueiras de São João diante das

³⁶⁷ O ciclo começa no segundo domingo após Epifania com as comemorações alusivas ao *Senhor do Bonfim*, para os católicos, e, a *Oxalá*, para o candomblé. A festa tem início na quinta-feira e se estende até o domingo do Bonfim, com a presença de autoridades e de numerosa multidão. O ciclo de Bonfim inclui ainda as festas de *Segunda-feira gorda da Ribeira*, *Nossa Senhora da Guia* e São Gonçalo do Amarante. Vale mencionar ainda a festa de *São Lázaro*, que no calendário católico tem data fixa (17 de dezembro), mas que os adeptos do candomblé comemoram no último domingo de janeiro em homenagem ao orixá *Omolu*, que cura as doenças epidêmicas.

³⁶⁸ Segue-se, neste ciclo, o *carnaval*, que, embora sendo festa profana, tem suas características próprias na Bahia como festa popular de rua, com forte influência da cultura negra. A versão afro-baiana dos blocos carnavalescos são os *afoxés*. Estes não ocupam as ruas sem antes proceder às obrigações religiosas, para que Exu abra os caminhos e o desfile (da vida) seja bem sucedido. Os ciclos da *Quaresma* e o do *Mês de Maria* se caracterizam mais pelas celebrações católicas.

³⁶⁹ Introduzido pelos indígenas, este alimento dá origem a uma grande variedade de pratos, como a canjica, a pamonha, o mungunzá, o lelê, o cuscuz, o bolo, o milho verde cozido ou assado na fogueira. A bebida mais característica são os licores de frutas, principalmente o de jenipapo.

residências (nos "terreiros"), lugar onde se partilha comida e bebida com vizinhos e visitantes³⁷⁰.

Os terreiros do candomblé retomam suas grandes festas em setembro, dando curso ao último grande ciclo de comemorações do ano, antes do período natalino. A maior marca de todo esse mês é a festa de *São Cosme e São Damião*, paralelizada com a homenagem aos orixás crianças, gêmeos, chamados *Ibeji*, da qual queremos destacar alguns dados³⁷¹.

No universo afro-baiano há, além das comemorações públicas, um compromisso pessoal da parte dos devotos dos Ibejis de realizar oferendas, com a finalidade de agradecer a esses orixás por todos os benefícios recebidos. A forma de realizar esse preceito religioso é o oferecimento de um caruru em suas residências³⁷². Primeiramente, a pessoa devota preside uma cerimônia, com cânticos de louvor, em que sete crianças, especialmente convidadas, recebem a refeição. Num segundo momento, os adultos são servidos.

Característico é que nesse dia, obrigatoriamente, as portas da casa permanecem abertas a todas as pessoas visitantes, convidadas ou visitas-surpresas, sejam da família, da vizinhança ou amigos e conhecidos de outros lugares. As crianças são especialmente bem-vindas. "O ambiente é pleno de acolhimento,

³⁷⁰ Além de outras festas intermediárias, comemora-se, em 16 de agosto, o dia de *São Roque*, paralelamente à devoção ao orixá *Obaluaê*, ocasião para se comer muitas pipocas.

³⁷¹ Do lado católico, os "santos gêmeos" são devotados no Brasil desde o início da colonização, tempo em que não se podia prescindir de suas bênçãos: assegurar a alimentação, afastar as epidemias, facilitar o nascimento de gêmeos. Com a chegada dos escravos africanos, há uma identificação destes santos com os orixás gêmeos, fato que resultou numa simbiose tão estreita que hoje se torna difícil distinguir o que é especificamente católico ou do candomblé.

³⁷² O caruru é preparado com os seguintes ingredientes: roletes de cana-de-açúcar, bananas fritas, acaçá, abará, acarajés, farofa, milho branco cozido, feijão preto, arroz branco sem tempero e xinxim de galinha. Diante da dispendiosidade dos carurus, as pessoas se preparam durante o ano inteiro. As compras dos ingredientes são feitas com muita antecedência e em pequenas quantidades a cada vez.

sobretudo no que se refere aos menos favorecidos: este é o espírito da festa"³⁷³.

As crianças não convidadas, que batem à porta para "participar do caruru" representam o "outro". É de preceito e faz parte dos costumes servir a todos que se apresentam. Não há limites, e quanto maior o número de crianças, maior a satisfação de quem está oferecendo o caruru. "Diz-se alegremente: É São Cosme que está chegando!"³⁷⁴.

Os ritos do candomblé, portanto, caracterizam-se pela alegria do encontro e da confraternização. Vilson Caetano de Souza Júnior destaca, neste contexto, a imprescindibilidade da partilha da comida: "Não há candomblé (festa) sem comida. Na tradição afro-brasileira, a partilha dos alimentos é o cume de uma celebração"³⁷⁵.

Pode-se perceber que, no candomblé, os ritos materializam os mitos. A ênfase dada pela mitologia ao aspecto da alimentação, da abundância, da partilha se reflete nas festas rituais. Estas permitem fazer a imagem de uma mesa que, embora com sacrifício, está sempre posta com fartura, na qual se reparte o pão e em torno da qual se celebra a comunhão, com muita festa.

Segundo a visão de Maria de Lourdes Siqueira, as pessoas não participam das festas e cerimônias religiosas apenas para rezar, mas também para viver intensamente a descontração e a alegria. É a expressão dos sentimentos através do corpo inteiro³⁷⁶. Certamente, a alegria vivenciada numa festa de largo fortalece o

³⁷³ Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 80.

³⁷⁴ Id., *Ibid.*, p. 368. Paralelamente à obrigação religiosa, a festa valoriza o aspecto social: uma oportunidade para reunir amigos, parentes, vizinhos para confraternizar. Esses carurus perpassam o mês de setembro e se estendem até dezembro.

³⁷⁵ Vilson Caetano de SOUZA JÚNIOR, *Para que a comida não se estrague*, p. 20.

³⁷⁶ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 377s.

sentimento de pertença a uma coletividade, com a qual o indivíduo compartilha a mesma realidade e se apega à mesma esperança.

Sendo estas festas realizadas num contexto de pobreza, são, certamente, também expressão da esperança por um mundo melhor. Além disso, trata-se de momentos em que se celebra a expectativa por uma realidade que extrapola as categorias convencionais de tempo e espaço, a esperança de

um dia estarmos todos juntos, cantando, dançando numa roda infinita, um xirê infinito, encantados com todos os nossos ancestrais, com todos os nossos filhos e filhas futuros a alegria, a vida, a expansão, o movimento da paixão, do amor, da liberdade de viver, da esperança.³⁷⁷

6.4 - A dimensão comunitária do terreiro

Todas as celebrações realizadas no terreiro são de caráter coletivo e pressupõe, portanto, a presença dos membros da confraria. Diferente não poderia ser quando o sentido das cerimônias é o desenvolvimento, a edificação da comunidade. Nesse processo, além da presença, a contribuição de cada qual é necessária³⁷⁸.

As reuniões no terreiro, todavia, parecem ser consideradas menos obrigação e mais privilégio, pois permitem a cada um e a cada uma a possibilidade de conviver um instante no seio da família que escolheu, a família-de-santo. "São nessas ocasiões que os relacionamentos pessoais se fortificam, se confrontam e se reconciliam, porque, enfim, são relacionamentos humanos e naturais"³⁷⁹.

A união e a fraternidade não são valores incutidos na mente

³⁷⁷ Paulo BOTAS, *Ensino Religioso e o Fenômeno Religioso nas tradições de Matriz Africana* (vídeo-fita).

³⁷⁸ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 123 e 182.

³⁷⁹ Id., *Ibid.*, p. 122.

dos membros através de reiterados discursos doutrinários. Eles são decorrência de uma concepção de comunidade: "Os irmãos de santo que pertencem ao mesmo Orixá são também irmãos. Todos que pertencem a uma mesma nação constituem, portanto, a grande família do Terreiro"³⁸⁰.

Esta concepção tem por base um conjunto de fatores interligados. Há um ingrediente cultural: o do conceito de "família africana extensa". A identidade étnica 'familiariza' os afro-descendentes. Têm em comum os ancestrais, a vida coletiva, o apego à natureza³⁸¹.

Este dado implica outro fator, de ordem organizacional: um 'pai' ou uma 'mãe'-de-santo assume a responsabilidade pela coordenação do terreiro, visando o seu funcionamento e a prosperidade da 'família' inteira.

A hierarquia estabelecida no terreiro, por mais que implique distância acentuada entre as autoridades e os adeptos comuns, parece orientar-se pela consciência de que o sentido de sua existência é o serviço à comunidade.

Pelo menos é o que se pode deduzir das atribuições assumidas por mães e pais-de-santo: estar à disposição das filhas e dos filhos-de-santo e de todas as pessoas que os procuram em busca de ajuda espiritual ou material. Num depoimento, um dos pais-de-santo de Salvador esclarece: "Temos em nossa religião um grupo em que todos são irmãos. O pai-de-santo é o chefe que comanda, ajuda, que tenta levar a paz à casa inteira"³⁸².

³⁸⁰ Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan.*, p. 213.

³⁸¹ Cf. Joel Rufinos dos Santos, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 222.

³⁸² Cf. depoimento do pai-de-santo Balbino Daniel de Paula a François Marie de L'Espinay, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 381.

O papel de chefe religioso exige o exercício de profunda espiritualidade: "Em primeiro lugar me ajoelho diante de Deus. Ele é o mestre do Universo e peço a ele que me dê forças para ajudar as pessoas que a solicitam a mim"³⁸³.

Não menos importante que os fatores cultural e organizacional é o próprio aspecto religioso. A fluência da comunicação entre os membros, o estabelecimento de relacionamentos fortes, que vão se perpetuando, deve-se principalmente ao fato de os indivíduos se saberem ritualmente iniciados na mesma casa, de terem guardados seus símbolos sagrados (assentamentos) sob o mesmo teto (nos pejis), de terem identificação na celebração dos rituais (inspirados nos mesmos cantos, ritmos, danças, gestos, linguagem e, em última análise, na mesma esperança) e de terem, enfim, cada um e todos juntos, identificação com os orixás, cujos dons se complementam na comunidade.

Maria de Lourdes Siqueira descreve o momento final de uma celebração que presenciou num terreiro, em Salvador: "Todos se abraçam. No meio dessa troca de abraços que representa um momento de grande confraternização, alguém passa por perto e diz: 'Ouvindo o Alaketurê, mesmo os inimigos têm vontade de se abraçar' "³⁸⁴.

Todos os trabalhos e todas as celebrações implicam um grande número de horas vividas em conjunto no terreiro. E cada momento coletivo reforça a relação entre os membros da confraria,

³⁸³ Cf. depoimento do pai-se-santo Balbino Daniel de Paula a François Marie de L'Espinay, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 381.

³⁸⁴ Trata-se de uma festa realizada em 1982, em homenagem a Yansã, na casa Axé Opô Afonjá (cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 151).

chegando a suscitar declarações sobre a vida comunitária, como: “é uma forma de vida em comum, entre iguais”³⁸⁵.

A experiência desta forma de vida certamente é o motivo da volta de quem se havia afastado: “No momento em que no Terreiro ninguém se der conta, alguém reaparece. Esses retornos são sempre festejados com muita alegria”³⁸⁶.

Acrescenta a isto Maria de Lourdes Siqueira que no candomblé “jamais se festeja uma ausência, as pessoas não manifestam uma satisfação por causa da saída de alguém; ao contrário, sempre pedem a proteção dos Orixás para os ausentes”³⁸⁷.

Os dados que se referem à existência de um forte espírito comunitário na vida dos terreiros nos parecem relevantes na medida em que o princípio da vida em comum forma a base para a prática da partilha e da comunhão.

6.5 - A função social do terreiro

O candomblé experimentou, nas últimas décadas, grande expansão no Brasil, vindo a ter também a adesão de segmentos sociais diferentes daqueles que lhe deram origem. Isto significa a inclusão, em suas fileiras, de adeptos não necessariamente negros ou de baixo nível de escolaridade³⁸⁸.

Isto, no entanto, não altera o fato de que a grande maioria dos membros do candomblé se constitui de pessoas pobres³⁸⁹ e que

³⁸⁵ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 122, 207 e 210.

³⁸⁶ Id., *Ibid.*, p. 210.

³⁸⁷ Id., *Ibid.*, p. 210.

³⁸⁸ Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos Orixás*, p. 19.

³⁸⁹ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 421. A autora registra o seguinte depoimento de um pai-de-santo: “Ainda há muitas pessoas [no candomblé] com um reduzido poder aquisitivo e com poucas oportunidades na sociedade e no mercado de trabalho” (p. 326).

seus terreiros estão situados nas periferias das cidades³⁹⁰. À marginalização sócio-econômica se acrescenta ainda a discriminação cultural³⁹¹.

A esta situação corresponde também o nível de escolaridade: mais de 90%, em média, dos membros das confrarias, incluindo suas lideranças, não ultrapassam o primeiro grau³⁹².

Um dado significativo, neste quadro, é também a situação das mulheres: elas, que na estrutura da sociedade sofrem discriminação também em nível de gênero, perfazem, no candomblé, a maioria, tanto como mães-de-santo (69% em relação a 31% de pais-de-santo), quanto como filhas-de-santo.

Um sinal de que a vida nos terreiros é feita por uma maioria duplamente discriminada é que a maior parte das mães-de-santo (63%) não tem trabalho fora do terreiro, enquanto para os pais-de-santo a realidade se inverte: por terem mais oportunidades no mercado de trabalho (79% trabalham fora do espaço religioso), estão menos presentes no terreiro³⁹³.

³⁹⁰ Os 156 terreiros estudados por Maria de Lourdes Siqueira estão localizados em bairros populares da periferia de Salvador (cf. *Agô Agô Lonan*, p. 225).

³⁹¹ “Observando as condições em que as pessoas que constituem um Terreiro são colocadas, tem-se a impressão de que estão marginalizadas pelas estruturas culturais e pelas estruturas de poder na Bahia em geral” (Quince Duncan, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 269).

³⁹² Uma pesquisa realizada por Maria de Lourdes Siqueira, em 1980, com 140 Ekédís (mães-de-santo) revela que 124 delas (88,6%) têm nível de escolaridade de primeiro grau e 16 (11,4%) concluíram o segundo grau. Profissionalmente, essas mães são assalariadas (52,2%) e donas de casa (47,8%); o trabalho da grande maioria é braçal (87,1%) e apenas 12,8% se ocupam com atividades intelectuais. A autora informa que na maioria dos terreiros de Salvador, as Ekédís são provenientes do mesmo ambiente social que os demais membros do candomblé. A mesma pesquisa foi realizada com a categoria dos Ogans (pais-de-santo, consagrados para a hierarquia, protetores civis dos terreiros), constatando-se que dos 197 entrevistados, 94% possuem nível de escolaridade de primeiro grau e exercem profissões subalternas, 9% concluíram o segundo grau e 3% estudos superiores. Quanto às filhas e aos filhos-de-santo, 94,8% cursaram o primeiro grau e 5,2% prosseguiram os estudos no segundo grau (cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 304ss).

³⁹³ Dados da pesquisa de Maria de Lourdes Siqueira, em 156 terreiros da Bahia, na década de 1980 (op. cit., p. 303).

A soma destes dados situa o candomblé como religião das camadas mais pobres da população³⁹⁴.

Nesse contexto, a religião dos orixás continua exercendo, em primeiro lugar, um papel de resistência:

O fato de se sentir 'filha(o)' de um Orixá (...), reforça motivações para viver, (...) suscita uma força diferente para enfrentar a sociedade com mais coragem, mais segurança de si mesma. (...) Cada um dos membros encontra forças por pertencer à 'família de santo' " ³⁹⁵.

Todavia, as comunidades de candomblé encontram em sua religião cada vez mais elementos que motivam para a transposição da barreira de uma mera sobrevivência.

Há articulação de respostas aos problemas da discriminação cultural, através da afirmação da identidade étnica³⁹⁶. O convívio nos terreiros, a celebração dos ritos e das festas são fatores que facilitam a afirmação dos valores da cultura africana³⁹⁷, embora esta não seja a função única do candomblé³⁹⁸.

De qualquer maneira, no contexto da busca da identidade, há grupos representando o "grito profético, vindo das grandes massas excluídas, nas quais predominam os rostos afro-brasileiros"³⁹⁹ e dando respostas proféticas à sociedade: "Temos a ousadia de

³⁹⁴ De acordo com Eduardo Galeano, "os cultos de raiz africana encontram ampla projeção entre os oprimidos – qualquer que seja a cor de sua pele" (*As veias abertas da América Latina*, p. 98). Certamente esta projeção está vinculada à experiência que uma pessoa pobre pode ter num terreiro: "cada um tem a certeza de que o terreiro o acolherá o ano inteiro, tal como ele é e com o que ele tem" (Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 183).

³⁹⁵ Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 379s e 421.

³⁹⁶ Cf. Eduardo GALEANO, op. cit., p. 97. Talvez pese o fato de que a Bahia tem a maior concentração de afro-descendentes no Brasil: o censo de 1980 apurou que dos 47% de negros existentes em nível de população nacional, 80% estão registrados na Bahia (cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 341).

³⁹⁷ "O poder do negro no Candomblé é total e absoluto. É o negro que tem o axé no sangue, na cor, na voz e na maneira de fazer as coisas" (depoimento registrado por Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 422).

³⁹⁸ Ao mesmo tempo em que há identificação do candomblé com a cultura africana, há também manifestações de total abertura dessa religião a outras identidades: "No que diz respeito ao trabalho no Terreiro, não há diferença entre os negros e os brancos, nem entre ricos e pobres. Todos são iguais aqui" (depoimento de filha-de-santo, registrado por Maria de Lourdes Siqueira, op. cit., p. 319).

³⁹⁹ Marcos Rodrigues da SILVA, *Valorização e Diálogo com a Comunidade Afro-Brasileira*, p. 38.

denunciar a pretensa *superioridade* de um modelo adotado para conviver em sociedade, onde aparece como legítima a *inferioridade* das populações afro-brasileiras”⁴⁰⁰.

Igualmente, há tentativas de respostas aos problemas sócio-econômicos, a partir de motivações religiosas⁴⁰¹. Neste sentido, exercem papel importante a predisposição para o crescimento pessoal e comunitário e uma cultura de solidariedade. “Tudo aponta a um bem a ser conquistado e isto se realiza num processo de reciprocidade e de dons”⁴⁰².

Maria de Lourdes Siqueira continua:

O Candomblé não aliena da realidade, bem ao contrário, sua ação desenvolve princípios que promovem vontade de superar os limites do lugar social que constitui o contexto de vida pessoal e político social. No Candomblé, busca-se a felicidade, a saúde, a vida familiar e social com alegria e dignidade, desenvolvendo um profundo sentido de beleza e brilho.⁴⁰³

O comportamento de uma pessoa iniciada provém principalmente da relação com o orixá de sua cabeça. Atitudes características de uma pessoa de candomblé têm sua fonte nos atributos da divindade que a escolheu e lhe impõe determinado papel místico⁴⁰⁴.

Isto está em coerência com uma das premissas fundamentais do saber religioso do candomblé, de que o mundo divino existe fora do ser humano e, concomitantemente, dentro dele, moldando o seu ser; o sagrado é ao mesmo tempo transcendente e imanente⁴⁰⁵.

⁴⁰⁰ Marcos Rodrigues da SILVA, *Valorização e Diálogo com a Comunidade Afro-Brasileira*, p. 37. O autor lamenta que “nossas igrejas muito pouco se movimentaram, até este momento, no sentido de estimularem e apoiarem os movimentos que visam resgatar a cidadania afro-brasileira na diáspora africana”.

⁴⁰¹ Quince Duncan, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 269.

⁴⁰² Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 426.

⁴⁰³ Id., *Ibid.*, p. 426.

⁴⁰⁴ Cf. Roger BASTIDE, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, p. 260. O fato de saber-se escolhido ou escolhida por um orixá assume grande importância na vida de um adepto ou uma adepta, pois “Orixá escolhe a gente porque ama a gente” (Paulo BOTAS, *Ensino Religioso e o fenômeno Religioso nas tradições de Matriz Africana*, vídeo-fita).

⁴⁰⁵ Cf. Roger BASTIDE, op. cit., p. 262s.

Uma pessoa é transformada interiormente quando adquire a consciência de ser instrumento do divino neste mundo. E esta transformação se reflete no comportamento, principalmente em virtude da elevação da auto-estima⁴⁰⁶.

Certamente, não deixa de ter razão quem afirma que o terreiro proporciona reconhecimento e dignidade a quem, em meio à massa de gente pobre, não passa de um número a mais, e que o novo estado de espírito aí gerado tem os seus reflexos positivos no dia-a-dia das pessoas⁴⁰⁷.

A insegurança e a experiência de abandono dos indivíduos na sociedade são compensadas pelo sentimento de pertencimento a uma comunidade. O caos de uma vida de periferia é contrabalançado pela rígida organização da vida no terreiro⁴⁰⁸.

Vale retornar à situação específica da mulher no terreiro: desenvolve papéis relevantes, que a dignifica no interior do sistema de candomblé, promovendo-a a um status privilegiado. Ela pode assumir amplos poderes, tanto sobre os orixás (para recebê-los e despachá-los) quanto sobre a comunidade (incluindo os homens), invertendo, às vezes, a realidade social vigente⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶ “A jovem moça [que foi iniciada] se transforma internamente, pouco a pouco, e esta mudança se realiza dia após dia, incorporando novos valores ao seu comportamento e, até mesmo, à aparência, o que se reflete em suas atitudes”, afirma Maria de Lourdes Siqueira (*Agô Agô Lonan*, p. 418). Roger Bastide descreve seu encontro com uma vendedora ambulante de acarajés na Bahia. Ela, devota de Xangô, ao tomar conhecimento que seu interlocutor é filho do mesmo orixá, sendo, portanto, seu irmão, abraçou-o com grande alegria, dizendo: “Xangô é macho e forte! Nada poderá acontecer ao senhor daqui por diante!”. Comenta o autor que, apesar da pobreza e da vida trabalhosa dessa mulher, apesar de sua condição social, considerava-se certamente superior a muitas pessoas, que passavam ao seu lado na rua, por mais ricas ou mais honradas que fossem. Pois, sentia que sua vida em harmonia com Xangô transcorria de maneira mais plena que a deles. O autor recorre aqui à celebre distinção entre *ser* e *ter* para explicar a elevada auto-estima dessa mulher: ela tinha consciência que “aqueles indivíduos haviam acumulado bens e honrarias, ocupavam status sociais elevados, mas tinham acumulado apenas bens materiais; sob o peso destes, estavam na realidade vazios de força verdadeira” (cf. Roger BASTIDE, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, p. 245s).

⁴⁰⁷ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 421.

⁴⁰⁸ Por isso, uma pessoa que profissionalmente é varredora de rua, pode ter elevada auto-estima quando, no terreiro do mesmo bairro em que trabalha, é eleita e aplaudida como rei ou rainha (cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 418).

⁴⁰⁹ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 416 e 425.

Maria de Lourdes Siqueira observa que a dignificação da mulher no terreiro a ajuda assumir uma atitude nova na vida cotidiana, onde ela ainda está sujeita ao papel determinado pela estrutura da sociedade. Ela passa a compreender que

as discriminações que lhe atribuem por sua posição social e sua cor não correspondem a uma falta de valor, mas, ao contrário, (...) são fenômenos historicamente construídos como estruturantes de processos de dominação. E isto reforça sua exigência de luta por melhor qualidade de ser como pessoa humana, comprometida com seu processo de libertação.⁴¹⁰

Portanto, a religião, através de seus ritos e do desenvolvimento do axé⁴¹¹ na existência do indivíduo, enriquece a vida com novos valores, que se refletem no nível social. Maria de Lourdes Siqueira afirma que as mudanças podem ser ou não acompanhadas de "um certo progresso econômico, mas cultural, espiritual, pessoal e social, com certeza"⁴¹².

Paralelamente aos efeitos sociais provenientes de uma transformação interior dos indivíduos, Roger Bastide vê a função social do candomblé se desenvolver também desde a própria hierarquia do terreiro. Ao mesmo tempo em que os sacerdotes e as sacerdotisas superiores exercem absoluta autoridade sobre os membros da confraria, têm também obrigações para com eles "tanto de assistência pecuniária quanto moral, o que, em plena cidade da Bahia, torna os candomblés verdadeiras sociedades de socorro mútuo, de auxílio fraterno, que mantém o espírito comunitário africano"⁴¹³.

⁴¹⁰ Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 425.

⁴¹¹ Axé é a força vital, que anima as pessoas a viverem e a lutarem. Dada por uma força superior, esta energia não se cria e não se esgota num espaço e num tempo determinados. É renovada constantemente na vida dos devotos, na medida em que participam ativamente da vida religiosa (cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 174s, 181, 280).

⁴¹² Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 421.

⁴¹³ Roger BASTIDE, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, p. 55. "Tenho agora uma família que estimo muito, e tenho uma enorme necessidade dela. Sei que agora conheço pessoas que se sentem responsáveis por mim. Nunca havia encontrado alguém que tenha me ajudado a assumir minha vida. Hoje é diferente" (depoimento registrado por Maria de Lourdes Siqueira, op. cit., p. 421).

Resulta que as pessoas que procuram o terreiro por causa de problemas de saúde, desorientação, desentendimentos, desemprego, problemas de ordem afetiva, familiar, matrimonial⁴¹⁴, etc. “se beneficiam de relações que lhes permitem obter, por exemplo, um trabalho, uma consulta num hospital, os cuidados de um médico, um emprego, uma hospedagem temporária”⁴¹⁵.

A solidariedade é ensaiada também entre os diversos terreiros. Na verdade, cada terreiro é uma grandeza única, que mantém a sua autonomia e pode conflitar com eventuais concorrentes. Entretanto, não raro predomina o espírito fraterno nas relações, fato que pode transformar a diversidade numa rede de apoio mútuo⁴¹⁶.

Além disso, os terreiros estão aparecendo no cenário de seus bairros como instituições prestadoras de serviços sociais às comunidades locais, mantendo, por exemplo, creches e escolas⁴¹⁷.

Octávio Ianni se associa aos autores e às autoras que percebem nas comunidades de terreiro a construção de redes de relações bastante complexas, em que se vive, ou, pelo menos se tenta viver, com transparência.

Por isso, pergunta: “Será que as formas das relações no interior de um Terreiro exprimem uma outra maneira de ser da humanidade, que cria novas formas de relações sociais?” E

⁴¹⁴ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 270 e 211.

⁴¹⁵ Id., *Ibid.*, p. 421. Os atributos de alguns orixás servem de motivação a seus devotos para a tarefa da criação de redes de solidariedade. É o caso de Xangô: ele governa a organização das pessoas. A organização necessária para a realização dos cultos leva à criação de laços fortes entre as pessoas envolvidas e isto tem seus reflexos na vida social: intensifica a solidariedade entre as pessoas da classe inferior da cidade. “O parentesco ritual com Xangô facilita a criação de correntes de troca e de reciprocidade” (Roberto da Motta, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 180).

⁴¹⁶ Cf. Id., *Ibid.*, p. 207.

⁴¹⁷ Maria de Lourdes Siqueira menciona a “Escola Anna Eugênia dos Santos”, a “Escola Mãe Hilda”, a creche “Vovó Ana” (cf. op. cit., p. 206 e 418).

conclui: "O que está em jogo é uma outra visão de mundo, um outro conteúdo nas relações sociais"⁴¹⁸.

A ousadia de propor um novo paradigma para as relações sociais, construído sobre a idéia da mesa partilhada, ou seja, do bem-estar da coletividade, foi o que se pôde constatar no estudo do quilombo de Palmares. Este mesmo princípio parece mover também os esforços das atuais comunidades remanescentes de quilombos. A pesquisa sobre o candomblé de Salvador está a indicar que, nos terreiros, esses mesmos valores culturais ganham a sua expressão na forma religiosa.

6.6 - O sincretismo e o diálogo inter-religioso

No contexto das relações entre as religiões africanas e o cristianismo (neste caso, representado especialmente pela Igreja Católico-Romana), comumente se denomina de *sincretismo* o fenômeno que se verifica quando esses dois universos religiosos se tocam, levando, às vezes, seus adeptos a participarem simultaneamente de ambos, sem estabelecer nítidas fronteiras e, ao mesmo tempo, sem criar conflitos abertos⁴¹⁹.

Dessa convivência histórica resultou uma identificação de orixás com santos⁴²⁰.

Em nível popular, essa identificação pode ter sido, de fato, assimilada e aceita⁴²¹. Entretanto, a consciência histórica pode mudar radicalmente esta compreensão. Adeptos do candomblé passam

⁴¹⁸ Octavio Ianni, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 422.

⁴¹⁹ Cf. Kabengele Munanga, *Prefácio*, p. 31.

⁴²⁰ Como é o caso de Iemanjá com a Virgem Maria, de Xangô com São Jerônimo, de Iansã com Santa Bárbara, de Omolu com São Sebastião, etc. (cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 111 e 344).

⁴²¹ Nesse nível são comuns explicações como: os santos são encarnações de orixás; foram canonizados pelos europeus quando esses sentiram que se tratava de divindades; seus nomes são a tradução para o português de suas designações originais africanas; o espírito dos santos e dos orixás é, pois, o mesmo, apesar das diferenças de corpo e de cor (cf. Roger BASTIDE, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, p. 271s).

a assumir um posicionamento crítico frente ao que se chama de sincretismo, quando constatarem que a relação entre as duas religiões é assimétrica desde o princípio.

A história do colonialismo mostra que a identificação esconde uma contradição: "O deus dos párias não é sempre o mesmo deus do sistema que os faz párias", afirma Eduardo Galeano⁴²².

"Há uma distância e uma contradição entre esses dois mundos, na medida em que a afirmação de um é a negação do outro"⁴²³. É sabido que a Igreja, associada ao poder civil, tomou inúmeras medidas para reprimir as manifestações religiosas de origem africana e que transformar o africano em cristão foi, desde o início do escravismo colonial, um mecanismo para subjugar-lo⁴²⁴.

Diante da contradição entre dominadores e dominados, o que houve no encontro religioso foi, antes, um retraimento dos dominados para a trincheira da resistência. A alternativa para manter vivas suas tradições religiosas foi a camuflagem de suas divindades com as figuras sagradas do cristianismo⁴²⁵.

Todavia, "não se pode dizer que existe harmonia nestes empréstimos, são aportes que se vão dando e se incorporando pelo exercício e pelo tempo. O africano não renunciou à sua cultura, mas sabia 'navegar' entre dois mundos de natureza diferente e com excepcional inteligência"⁴²⁶.

Mas, vale acrescentar que não se trata apenas da artimanha de "saber navegar em dois mundos ao mesmo tempo". Há um aspecto

⁴²² Eduardo GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, p. 98.

⁴²³ Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 341.

⁴²⁴ Cf. Cléo Oliveira Martins, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 350.

⁴²⁵ Cf. Eduardo GALEANO, op. cit., p. 98. Portanto, "a hipótese do abandono de seus cultos cai por terra face à própria sobrevivência desses cultos entre nós, apesar de séculos e séculos de repressão" (Cléo Oliveira Martins, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 350).

⁴²⁶ Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 338.

cultural a ser considerado: experiências religiosas diferentes em momentos alternados, podem ser problemáticas para quem as avalia exclusivamente a partir da visão de mundo ocidental, ou seja, do ponto de vista da verdade absoluta. Numa outra concepção cultural, o diferente, em vez de ameaça que deve ser negada, pode ser visto como um bem que complementa⁴²⁷.

De qualquer maneira, o encontro entre as religiões cristã e africana não se dá como diálogo entre grandezas diferentes que se reconhecem. Em consequência, não se pode falar em sincretismo, quando esse termo pressupõe a existência de integração entre dois universos diferentes, de modo a dar origem a um novo fenômeno, como síntese de uma assimilação recíproca⁴²⁸.

Neste sentido, afora a transformação de elementos religiosos e culturais em folclore⁴²⁹, houve, em vez de sincretismo, justaposição. Efetivamente, não aconteceu a elaboração de um núcleo que fosse o resultado da conjugação dos diferentes elementos e a integração dos pontos comuns entre as religiões envolvidas. Para isto, far-se-ia necessário o despojamento de ambas as partes⁴³⁰.

Hoje, mais e mais, o povo afro-brasileiro assume a sua identidade religiosa própria, com o status de uma religião não-

⁴²⁷ Cf. François Marie de L'Espinay, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 355s.

⁴²⁸ Cf. Aurélio Buarque de Holanda FERREIRA, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, p. 1304, verbete *sincretismo*: "Amálgama de doutrinas ou concepções heterogêneas; fusão de elementos culturais diferentes, ou até antagônicos, em um só elemento, continuando perceptíveis alguns sinais originários". Cf. também Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 374. Esta autora entende que o diálogo, até hoje, não aconteceu. "O que na realidade tem surgido são tentativas por parte da Igreja Católica de conhecer os ritos africanos, seja para condená-los explicitamente (...), seja para integrá-los ao cotidiano, como o fazem grupos progressistas, que querem apresentar a doutrina do catolicismo mais adaptada à cultura afro-brasileira" (p. 374).

⁴²⁹ De fato, houve grande assimilação de elementos culturais e religiosos africanos, a ponto, por exemplo, de a culinária típica da Bahia ser nada mais que a comida dos orixás secularizada (cf. Antonietta d'Aguiar NUNES, *Ciclos de Festas Populares na Bahia*, p. 126). Esse tipo de assimilação, porém, nada tem a ver com sincretismo religioso. É, antes, uma forma de dessagrar a religião africana, através da folclorização.

⁴³⁰ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 337.

cristã⁴³¹. Em consequência, cabe aplicar ao encontro entre essa religião e a cristã o conceito de *diálogo inter-religioso*, como expressão do reconhecimento e respeito mútuos⁴³².

Da parte da Igreja Cristã, há hoje vozes que se manifestam em favor desse diálogo: "O terreiro não deve causar medo, ou repulsa entre os cristãos. O candomblé e outras formas originais de expressão religiosa da cultura africana não podem continuar sendo satanizadas pelos cristãos"⁴³³.

José Maria Pires apresenta um caso concreto em que o diálogo é praticado:

Um sociólogo, padre, fez a experiência. Ele já era iniciado, fazia quatro anos, em um terreiro de candomblé, na Bahia. A mim ele confessou que, até então, não havia encontrado nada que contradissesse sua fé de cristão, nada que perturbasse sua condição de sacerdote.⁴³⁴

O mesmo autor conclui que "se conseguirmos traduzir numa prática a mística do terreiro e do candomblé, teremos dado um passo decisivo, passo de qualidade na direção da solidariedade global"⁴³⁵.

6.7 - Considerações finais

Resta sistematizar, em alguns pontos, a multiplicidade de dados levantados sobre o candomblé, visando destacar e complementar informações que nos parecem relevantes para os objetivos do presente trabalho⁴³⁶.

⁴³¹ Com as palavras da mãe-de-santo Maria Stella de Azevedo Santos: "Hoje somos livres, não mais precisamos nos servir do sincretismo para praticar nossa religião" (cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 379).

⁴³² Cf. José Oscar Beozzo, apud Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit., p. 351.

⁴³³ José Maria PIRES, *Globalizar a Solidariedade*, p. 4.

⁴³⁴ Id., *Ibid.*, p. 4.

⁴³⁵ Id., *Ibid.*, p. 4.

⁴³⁶ Gostaríamos de esclarecer que, neste trabalho, não nos preocupamos em distinguir claramente o que, no saber místico do candomblé, pertence à sabedoria popular e o que é resultado do trabalho intelectual de sistematização. Tal distinção exigiria investimentos que fogem às condições e aos objetivos desta pesquisa.

1. O candomblé assume o status de religião. Justifica esta posição por promover a relação de seus adeptos com o sobrenatural e, ao mesmo tempo, a relação de seus adeptos entre si e com o mundo exterior, com vistas à dignidade humana⁴³⁷.

2. A mística do candomblé se funda na crença da existência de um Ser Supremo, Universal, Criador, Mestre, que se caracteriza pela generosidade⁴³⁸.

3. A revelação e a ação do Ser Supremo se dá pela intermediação dos orixás. Estes, incorporam-se em pessoas por eles escolhidas para se encontrarem com a comunidade. A legitimação dessa escolha se dá pelos rituais que estabelecem o pertencimento à coletividade do terreiro.

4. Os orixás são os ancestrais encantados que receberam do Ser Supremo a incumbência de governar o mundo. O conjunto das atribuições que os orixás receberam corresponde ao conjunto das necessidades humanas. Embora cada um, em separado, seja responsável por determinado setor importante da vida e que corresponde a um dom importante na vida de um adepto, há uma interdependência tanto entre os orixás quanto entre seus filhos e suas filhas, fato que exige sempre a cooperação, em vista do bem-estar do conjunto da comunidade. Há divisão do trabalho, complementaridade e solidariedade na execução dos serviços religiosos⁴³⁹.

5. Os orixás são ancestrais humanos. Por isso, têm características humanas: "se alegram e sofrem, vencem e perdem,

⁴³⁷ Cf. Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 380.

⁴³⁸ "Em primeiro lugar, Deus é universal, é o Mestre do mundo; sem ele não somos nada (...). Sabemos que Deus é o Mestre de tudo, e que por intermédio de Deus temos nossos Orixás, que se incorporam em nós. Estes Orixás são Orixás de luz, de força, de poder, pois é Deus que a confere a eles. Assim sabemos que estamos com Deus (...) Quando dizemos 'Olorum' é Deus" (depoimento do pai-de-santo Balbino Daniel de Paula a François de L'Espinay, registrado por Maria de Lourdes SIQUEIRA, op. cit, p. 381s).

⁴³⁹ Cf. Roger BASTIDE, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, p. 109 e 159ss.

conquistam e são conquistados, amam e odeiam"⁴⁴⁰. Os humanos, por sua vez, são cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem. Cabe dar atenção a este aspecto da mitologia em vista de seu realismo: fundamenta uma vida religiosa não-idealizada.

6. Merece destaque o número de orixás femininos: são seis, entre os dezoito orixás-pessoas mencionados.

7. A cosmovisão do candomblé é holística. Tudo é criação do Ser Supremo e todas as partes se inter-relacionam e se integram para gerar o grande equilíbrio cósmico:

Não tem céu e terra no candomblé, não tem céu e terra na religião africana. Tudo é uma coisa só. Tudo faz parte desse mundo, desse cosmos criado. Não há divisões. Não há fragmentos. Nós somos uma totalidade".⁴⁴¹

8. O caráter sagrado da natureza. Os orixás são entendidos como forças cósmicas, que surgem da natureza e que fazem a natureza ficar bela e em comunhão com os seres humanos, resultando uma relação respeitosa.

O bonito é que o candomblé e a religião africana é a primeira religião que afirma o sagrado da natureza. Jamais você vai encontrar uma criança africana quebrando um galho, se ela só precisa de uma pequena folha para fazer o chá. Nós jamais vamos encontrar numa religião africana uma destruição dos rios, a poluição dos rios, da natureza. Porque tudo isso é criação de Olorum.⁴⁴²

9. A religião dos orixás não tem a pretensão de ser universal: "O Orixá não é a palavra universal de Deus, mas a palavra reservada ao Africano, ou melhor, a determinados Africanos"⁴⁴³. Esta visão permite uma relação respeitosa com as outras religiões.

⁴⁴⁰ Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos Orixás*, p. 24.

⁴⁴¹ Paulo BOTAS, *Ensino Religioso e o fenômeno Religioso nas tradições de Matriz Africana* (vídeo-fita).

⁴⁴² Id., *Ibid.*, (vídeo-fita).

⁴⁴³ Maria de Lourdes SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan*, p. 330.

10. A vida comunitária dos membros do terreiro está edificada sobre a proposição de convivência fraternal (modelo da família extensa, que não se limita aos laços consangüíneos), de intercâmbio, reciprocidade, solidariedade, da constituição de redes de ajuda mútua e de "vida em comum entre iguais". A contribuição, o sacrifício, as oferendas, a disciplina são exigidos com rigor. A autoridade da hierarquia se impõe no controle e na organização da vida religiosa.

11. Os novos valores dos quais os indivíduos se apropriam na experiência da vida comunitária se refletem no cotidiano e no nível social, a começar pela elevação da auto-estima, pela confiança na vida, pela vontade de conquistar um bem e pelo desabrochar da esperança. Além da resistência no seio de uma sociedade excludente, ensaia-se reações aos problemas contextuais, apontando novas formas de relações sociais.

12. Reina na religião dos orixás o espírito festivo e a alegria, que se manifestam através da música, do ritmo, das danças, das confraternizações e festas.

13. É próprio da religião dos orixás a partilha da comida. A mitologia apresenta os orixás como seres que se alimentam e têm seus pratos preferenciais⁴⁴⁴, que realizam banquetes⁴⁴⁵; que partilham, estando muitas vezes ocupados em resolver o problema da fome e da sede. Em todos os ritos, a refeição partilhada assume papel central, unindo solidariamente as divindades e os humanos, e os humanos entre si.

⁴⁴⁴ Cf. o mito do gosto de Xangô pelo quiabo, em Roger BASTIDE, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, p. 163.

⁴⁴⁵ Cf. o mito em que os orixás realizam banquetes, em Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos Orixás*, p. 212 e em Roger BASTIDE, op. cit., p. 90s.

7.0 - Conclusão

Abordamos, neste capítulo, a trajetória histórica do povo afro-brasileiro, desde a sua chegada como escravo do sistema colonial, passando pelo surgimento dos quilombos, pelo período pós-abolição, pela formação de comunidades remanescentes de quilombos, incluindo o desenvolvimento dos terreiros do candomblé.

Comum a todas essas fases é o fato de as pessoas de origem africana, apesar de representarem cerca de metade da população brasileira, constituírem um segmento que, em sua grande maioria, carrega as vivas marcas da exclusão, não apenas como parte da população empobrecida do País, mas como negros e negras.

Pesa sobre esse povo uma história de humilhação, de aviltamento físico, moral, religioso e cultural, uma história de holocausto, de perseguição e de discriminação racial, uma história de fome.

A história revela, todavia, não só o aspecto da vitimação de um povo, mas também a sua atuação como sujeito. O protagonismo da população afro-descendente se mostra em todas as atitudes nas quais rejeita sua anulação como seres humanos, criando variadas formas de resistência no cativeiro, arriscando-se nas fugas, formando quilombos, organizando comunidades remanescentes de quilombos e fundando confrarias religiosas.

A pesquisa permite constatar que comunidades afro-brasileiras, quando se organizam e agem com autonomia, esboçam um projeto de vida com determinadas características. Queremos, a

seguir, como conclusão deste capítulo, recolher esquematicamente estas características⁴⁴⁶.

1. Comunitariedade. Grupos afro-brasileiros organizados (seja nos quilombos, nas comunidades remanescentes de quilombos ou no candomblé) valorizam a convivência comunitária. Esta forma de vida tem suas raízes culturais no conceito de família extensa, em que as relações de parentesco superam os limites da consangüinidade, incluindo na fraternidade toda pessoa identificada com o projeto de vida da comunidade. Individualmente, os membros cooperam para a edificação da comunidade e, através dos ritos, fortalecem a comunhão.

2. Solidariedade. A convivência estreita entre os membros de uma comunidade-família tem implicações de compromisso solidário, de reciprocidade. Este pode se mostrar concretamente em forma de mutirões, de prestação de favores, de empréstimos, de encaminhamento a um tratamento de saúde, a um posto de trabalho, de hospedagem, etc., e pode conduzir à criação de associações e de redes de ajuda mútua.

3. Partilha. Em reiterados momentos da pesquisa encontramos a prática da partilha de comida. Por motivações de ordem cultural e religiosa, as pessoas do candomblé partilham a comida nas celebrações e nas festas públicas e domésticas. Através da organização política, econômica e social, os quilombos exercitam um sistema de produção coletiva e de distribuição de acordo com as necessidades. Os celeiros coletivos, que abrigam os excedentes de produção nos quilombos, são instrumentos de regulação da distribuição. Comunidades remanescentes de quilombos insistem na

⁴⁴⁶ É oportuno esclarecer que o levantamento das características da comunidade afro-brasileira vai refletir a nossa opção por uma leitura de caráter construtivo da história do povo de origem africana no Brasil. Temos consciência do risco da idealização de uma cultura e de uma religião, que, como todas as demais, vivem sob o signo da fragmentariedade humana e, por isso, no plano da suscetibilidade às contradições. Isto, todavia, não impede uma abordagem que reconheça os elementos relevantes para o encontro, o diálogo e a cooperação.

posse e no uso comum da terra, para que não falte o pão a nenhum integrante.

4. Prioridade do social. Os quilombos são exemplos de contestação da miséria social da população escrava e dos pobres livres no contexto do cativo e da monocultura da cana-de-açúcar. Em estado de liberdade, os quilombolas criam uma organização social e econômica que prioriza a produção de alimentos, extirpando de seu meio a fome. Semelhante preocupação pode ser percebida nas comunidades remanescentes de quilombos: apesar da falta de recursos para um desenvolvimento maior da comunidade, não se tolera a escassez de alimentos. A terra deve ser conservada e cultivada para a produção de alimentos. Nos terreiros do candomblé, a convivência solidária inclui a preocupação com o bem-estar social dos membros da comunidade.

5. Abundância de alimentos. A fartura existente na república palmarina contrasta com as migalhas do cativo e com a miséria da maioria da população na sociedade escravista em geral. A quantidade e a variedade de gêneros alimentícios produzidos nas terras comuns dos remanescentes de quilombos apontam para a preocupação com mesas fartas, na medida do possível. As filhas e os filhos-de-santo não medem esforços para que a comida seja abundante nas celebrações de homenagem aos seus orixás. Não há plena satisfação em ter apenas comida suficiente. Importa ter abundância.

6. Abertura e inclusividade. A inclusão de indígenas e de pessoas brancas (pobres, fugitivas, prostitutas, soldados, etc.) no convívio dos quilombolas; a abertura para o estabelecimento de parentesco com pessoas de outras origens étnicas e culturais, nas comunidades remanescentes de quilombos, e, nas de candomblé,

através da iniciação, são indicativos contrários ao fechamento dos grupos de afro-descendentes.

7. Gratidão a Deus. O pão de cada dia é uma bênção divina. As boas colheitas dependem da benevolência divina. A terra, que produz, pertence a Deus. Ter a "barriga cheia" é motivo de dar graças a Deus. Aos orixás se agradece pelas bênçãos concedidas.

8. Alegria, espírito festivo. Não há comunidade negra sem festa, sem música, sem ritmo, sem dança, sem emoção. Há que ter brilho, perfume, colorido, sabor, calor.

9. Afirmação da corporeidade. A auto-estima passa pela valorização do corpo. O estado de espírito se expressa através do corpo. O corpo recebe os orixás e dança, expande-se, assume a liberdade, contrariando a teologia do cativo.

10. Afirmação da materialidade. No candomblé, há indicativos de um equilíbrio entre a espiritualidade e a materialidade. Parece não tratar-se de uma religião espiritualizada como aquela que anunciou aos escravos a salvação da alma apenas, liberando o corpo para o sofrimento. A valorização do aspecto material se mostra especialmente na imprescindibilidade da comida nos ritos do candomblé.

11. Contestação das barreiras de gênero. A numerosa participação das mulheres na vida do terreiro está a indicar a ocupação de um espaço não-neutro. A contestação pode não ser explícita, mas o fato é significativo na medida em que se dá no contexto de uma sociedade androcêntrica, de um lado, e de outro, num contexto religioso, em que a ordenação de mulheres é assunto ainda polêmico nas igrejas mais tradicionais. A existência de um expressivo número de orixás femininos e a ousadia de Iansã de

conquistar poder igual a seu marido Xangô, pode fundamentar a contestação das barreiras de gênero.

12. Transformação. Processos de transformação parecem ter sido desencadeados em diversos níveis nos grupos pesquisados. O quilombo de Palmares é o retrato de uma possibilidade de transformação social, política e econômica. As pessoas dessa sociedade alternativa são, ao mesmo tempo, sujeitos e objetos dessa transformação. Da mesma forma, a iniciação num terreiro de candomblé aparentemente transforma a pessoa interior e exteriormente, levando-a a assumir novos valores de comportamento pessoal e social. Nas comunidades remanescentes de quilombos há iniciativas de organização, através da criação de associações, e a conseqüente participação política e exercício da cidadania.

13. Dimensão escatológica. Na pesquisa da experiência palmarina não há indícios de uma religiosidade que incluísse explicitamente a expectativa por vida numa dimensão sobrenatural. Nas comunidades remanescentes de quilombos este tema sofre a influência das igrejas que nelas atuam. Na religião dos orixás, todavia, encontramos interpretações no sentido de que os ritos de comunhão não se esgotam no tempo presente, mas são celebrados na esperança de uma realidade em que todas as pessoas poderão, encantadas, dançar infinitamente a dança da alegria, da liberdade, do amor e da vida. Há que se perguntar, se a insistência na fartura de comida, presente em todos os grupos pesquisados, não é um elemento que transporta a esperança por uma nova realidade em que o banquete será completo e definitivo.

14. Sacrifício e gratuidade. O candomblé se caracteriza como religião de reciprocidade. A relação entre as divindades e seus devotos passa pelo princípio da troca: há correspondência entre os favores e os sacrifícios. Esta relação vertical produz efeitos

de reciprocidade entre os membros das confrarias. Temos, portanto, na religião dos orixás, uma doutrina sacrificial que parece excluir a gratuidade. A mesa é sempre servida para as divindades pelos seus adeptos, como exigência religiosa. Quer nos parecer, todavia, que em alguns momentos o conceito de gratuidade encontra aplicação: é o caso da relação com a natureza e, mais especificamente, com a terra: ela é dádiva e como tal deve ser utilizada em favor da alimentação e da saúde das pessoas e repassada, gratuitamente, às novas gerações.

Portanto, apesar das experiências do povo afro-brasileiro de afastamento da mesa, as características mencionadas de comunidades organizadas apontam a concepção de um projeto de vida *ao redor da mesa*. Este projeto tem a perspectiva de uma mesa em que há abundância de alimentos; os alimentos são partilhados; a mesa é comunitária, aberta, inclusiva, festiva; os comensais são solidários, alegres, gratos a Deus; esta mesa exige sacrifícios e disciplina diante de ordens rigorosas; tem em vista o bem-estar social, valoriza a materialidade, a corporeidade, contesta as barreiras de gênero; tem um potencial transformador e uma perspectiva escatológica.