

EXPERIÊNCIA HISTÓRICA DOS QUILOMBOS NAS AMÉRICAS E NO BRASIL

De José Jorge de Carvalho nos Quilombos do Rio das Rás

OS QUILOMBOS NAS AMÉRICAS

Apesar de contarmos com excelentes estudos sobre quilombos e comunidades negras tradicionais no Brasil, informações sobre a experiência histórica do negro escravo no Novo Mundo, como um todo, são ainda bastante escassas entre nós, o que traz à consciência, tanto do negro brasileiro como dos estudiosos da tradição afro-brasileira, um certo sentido de isolamento. Eis porque me pareceu importante trazer uma síntese, ainda que breve, da saga dos escravos libertos nas várias regiões do mundo afro-americano, de modo a situar a luta do negro brasileiro, durante o regime escravista e nos dias de hoje (como é o caso do presente livro sobre a comunidade do Rio das Rás), no contexto desse movimento histórico mais amplo.

As comunidades formadas pelos negros escravos, que fugiram do trabalho forçado e resistiram á recaptura por parte das forças escravocratas, receberam vários nomes nas diversas regiões do Novo Mundo: quilombos ou mocambos no Brasil; palenques na Colômbia e em Cuba; cumbes, na Venezuela; marrons no Haiti e nas demais ilhas do Caribe francês; grupos ou comunidades de cimarrones, em diversas partes da América Espanhola; maroons, na Jamaica, no Suriname e no sul dos Estados Unidos. Os termos maroon e marron derivam do espanhol cimarrón, nome dado pelos primeiros colonizadores das Américas ao gado doméstico fugido para as montanhas da então ilha de Hispaniola (hoje Haiti e Santo Domingo). Em cada região das Américas, onde o regime escravagista se instalou, registraram-se movimentos de rebelião contra essa ordem, o primeiro deles datando de dezembro de 1522, justamente na ilha de Hispaniola. Isso significa dizer que a história do cativo negro nas Américas se confunde com a história da rebelião contra o regime escravagista. Ambos movimentos moldaram, profunda e definitivamente, até os dias atuais, o perfil ideológico, cultural e psicossocial de todos os países das Américas Negras. E, em cada um deles, se foi construindo uma saga das lutas dos escravos, com seus sucessos, fracassos, perseguições, retrações, armistícios, traições e atos de heroísmo.

Apresento, a seguir, uma seqüência dos fatos históricos e dos mitos mais importantes surgidos da resistência escrava no Novo Mundo, dando ênfase especial àqueles países onde seu impacto, na formação mesma do discurso nacional, foi mais forte. Enquanto, em alguns lugares, esse perfil histórico já é bem compreendido - como nos casos do Haiti, do Suriname e da Jamaica - no Brasil, nossa compreensão da influência comunitária negra tradicional - seja quilombola, escrava ou pós-abolição - é ainda muito dispersa e incompleta. Certas conquistas políticas e territoriais dos escravos libertos de outras nações saltarão aos olhos do leitor que conhece o massacre, sem piedade e sem trégua, sofrido pelos quilombos no Brasil; por outro lado, Poderá identificar certas diferenças de ethos e certas atitudes pacíficas de tolerância interracial, do ponto de vista do negro brasileiro, simplesmente surpreendentes para quem nos vê de fora. Falo de certos valores de convivência, e superação do ressentimento, que seriam

impensáveis em países como a Jamaica, o Suriname e os Estados Unidos, onde o negro alcançou uma posição política mais igualitária, a preço, porém, do cultivo de um ódio racial até hoje praticamente intransponível. Tudo isso, porém, é antecipação. Eis a história dos quilombos nos continentes americanos e no Caribe.

SURINAME

A experiência mais extraordinária de quilombos no Novo Mundo sucedeu, sem dúvida alguma, no Suriname. Nesse país, os negros lograram fugir massivamente das plantações nas primeiras décadas do século XVII e, após mais de cem anos de duras guerras contra os exércitos escravistas, conseguiram finalmente, assinar vários tratados de paz com o Estado holandês e apossar-se, definitivamente, do vasto território da selva que conquistaram com o suor e o sangue de sua resistência. Refizeram então, no norte da América do Sul, seis nações, resultado de mais de um século de adaptação forçada à selva tropical, mas cujo estilo de vida se moldou diretamente nas sociedades da África Ocidental. Essas nações se comportam como estados semi-autônomos dentro do Estado surinamês, cada uma delas com o seu rei próprio - Saramacá, Djuka, Paramaka, Matawai, Aluku e Kwinti - e vivem em um regime de independência relativa, com respeito à ex-colônia holandesa, via comércio e exploração dos recursos naturais da selva tropical. Enquanto sociedades de homens e mulheres extremamente orgulhosos de seus antepassados, que lhes transmitiram a paz na liberdade, sua visão histórica da civilização é, previsivelmente, oposta à dos negros do Novo Mundo que dependeram do Estado branco (como foi o caso brasileiro com a Princesa Isabel) para saírem da condição de escravos.

A glória e o drama dos "negros da selva", como são chamados pelos habitantes da costa e das plantações, são típicos do que ocorreu em vários outros países. No momento mesmo em que assinaram seus tratados de paz, comprometeram-se a não mais interferir com a ordem escravocrata: os donos das plantações, de onde fugiram, continuaram explorando, como sempre, os negros que não escaparam e esses tiveram que sofrer as agruras da escravidão, por quase um século mais, sem contar com a ajuda dos negros livres, agora organizados em nações e donos - pelo menos em princípio - de seu destino, tanto individual como coletivo.

O que é sabido ainda por muito poucas pessoas no Brasil é que existem afinidades antigas entre os nossos quilombos e um dos reinos negros da selva surinamesa. Os saramacás descendem de quilombolas fugidos de plantações que pertenciam a famílias de ricos fazendeiros portugueses da Bahia, de origem judia, os quais se mudaram para a então colônia da Guiana Holandesa, na década de 1660, fugindo da inquisição baiana. Em torno de 200 judeus sefarditas se instalaram na savana surinamesa e, já em 1680, eram donos de um terço das plantações da colônia, ao longo do Rio Suriname, gozando de privilégios especiais e mantendo suas próprias instituições religiosas, jurídicas, educativas e até militares. Alguns escravos negros dessas plantações levavam os nomes de seus donos judeus-portugueses-baianos, tais como Immanuel Machado, Manuel Pereyra, Mosés Nunes Henríquez, etc. Os escravos dessas plantações aprenderam, então, um vasto vocabulário de palavras portuguesas que entraram no léxico básico do que se tornou, a partir de meados do século XVIII, a língua saramacá. Tive o privilégio de viver com os Saramacás, durante um

mês, em 1979, e conheci o seu rei, Gaanman Aboikôni, então já com mais de noventa anos (faleceu com cento e três anos), herdeiro do trono do clã Matjau, formado justamente pelos escravos fugidos da plantação de Immanuel Machado (daí o nome do clã).

O caso surinamês é, certamente, o mais proeminente de todos, porque aí se constituíram sociedades inteiras, a partir da experiência de vida nos quilombos, e não apenas comunidades isoladas encravadas ou circundadas pelos demais grupos assimilados à sociedade nacional. Os saramacás, os djuka e as demais nações são completamente identificáveis por sua língua própria, organização política, sistemas de parentesco, estilos artísticos, religião, economia. Enfim, são grupos humanos que em nada se confundem com os chamados negros das plantações, ou os crioulos da capital Paramaribo. As nações livres da selva surinamesa são também os quilombos mais numerosos de toda a América chegando pelo menos, a Cem mil o número total de membros das seis nações. Isso supera, de longe, o número de descendentes de quilombolas da Jamaica (os quais não chegam a cinco mil pessoas) e da Colômbia (também, uns poucos milhares). É difícil contrastá-los com o Brasil, porque não dispomos dos mesmos critérios de definição do que sejam descendentes de quilombolas, por razões que serão discutidas ao longo deste livro; uma das nossas principais dificuldades é justamente o perfil geográfico dispersivo das comunidades e a conseqüente dificuldade em se fazer um levantamento demográfico consistente e exaustivo.

Os saramacás possuem uma memória histórica absolutamente precisa da origem étnica, das fugas das plantações, das escaramuças com seus perseguidores, dos deslocamentos geográficos iniciais e dos processos de consolidação de suas comunidades desde 1685 - ano da fuga dos seus principais heróis fundadores - até os dias de hoje. Distinto dos mecanismos de retenção, sobrevivência, sincretismo, reinterpretação, entre outros conceitos tidos, hoje, por obsoletos, mas que ainda evocam, com alguma precisão, a ordem cultural encontrada nas comunidades negras haitianas, jamaicanas, cubanas ou brasileiras. No caso dos negros surinameses, tratou-se de uma verdadeira reconstrução integral de sociedades africanas nas Américas. Basta lembrar que, ainda hoje, apenas 20% dos saramacás professam a fé cristã, proporção que os distingue até mesmo das nações da costa ocidental africana, hoje altamente cristianizadas e islamizadas, de onde vieram seus antepassados.

A alta densidade histórica e cultural dessa experiência quilombola bem sucedida inspirou, coerentemente, uma série de estudos de grande peso acadêmico, sobretudo de cunho historiográfico. É justamente sobre a historiografia saramacá, lida do ponto de vista de sua própria memória oral, e contrastada com as fontes holandesas da época, a fascinante monografia de Richard Price, *First Time*, de 1983, a meu juízo o melhor estudo acadêmico produzido, até agora, sobre os negros livres no Novo Mundo. Essa obra narra e interpreta os feitos históricos mais importantes que conduziram à consolidação da nação saramacá, incluindo os fragmentos secretos retidos pelos líderes e homens de conhecimento, que condensaram o essencial dessa saga. A narrativa de *First Time* foi complementada, mais tarde, por um segundo volume, *Alabi's World* (1990), que conta a história das relações entre a nascente nação livre e o estado colonial holandês, de 1762 a 1820.

Seus heróis fundadores foram dois irmãos, Lanu e Avakó, ambos da nação Twi de Ghana, que foram trazidos como escravos para a plantação do judeu português Immanuel Machado

e de onde escaparam em 1685. Um dia, a mulher de Lanu lhe deu caldo de cana de açúcar para beber. Os brancos viram e chicotearam-na até a morte. Levaram-na, então, até Lanu e disseram: "Eis aqui a sua mulher!" Logo, chicotearam-no também, até deixá-lo semimorto no chão. Aí, o espírito da sua mulher entrou na sua cabeça, despertou-o e ele correu para a floresta. Os brancos não se preocuparam em persegui-lo, certos de que morreria em seguida. Viu-se inteiramente perdido no mato fechado até que um apuku (espírito da floresta), chamado Wamba, entrou em sua cabeça e conduziu-o a um lugar onde vivia um grupo de índios, que o recolheram e o salvaram da morte. Em seguida, Ayakô escapou e, guiado pelo seu obeah, ou poder mágico, encontrou o irmão no meio do mato. Mais tarde, retornaram escondidos à plantação e Ayakô conseguiu resgatar sua irmã Seei e, depois, sua esposa, Asukume e seu filho Dabi. Logo, um outro escravo, Guunguukusu, também possuidor de um obeah poderoso, fugiu da mesma plantação Machado e, por meio de adivinhação, localizou Seei na floresta e se juntou ao seu bando. Uma vez reunido um grupo razoável de ex-escravos, o próximo evento dirigido por Lanu e Ayakô, crucial para o futuro histórico do negro no Suriname, foi a destruição de uma das plantações de Machado e a sua execução. A partir daí, começou uma impressionante epopéia de resistência na selva e contínuos assaltos às plantações, em busca de víveres, armas, munições, utensílios e, sobretudo, mulheres. Após mais de sessenta anos de guerras, um descendente direto de Ayakci, Abiui, tornou-se o primeiro chefe da nação saramacá, ao assinar, junto com outros líderes, o tratado de paz com o qual conquistaram o direito de construir, com orgulho e sem interferência, sua própria forma de vida, no dia 19 de setembro de 1762. História similar sucedeu com a nação Djuka, formada por escravos escapados de outro grupo de plantações de holandeses (daí sua língua diferir da língua saramacá), cujo tratado de paz data de 1760. Desde então, os escravos libertos viveram na selva, adaptando-se ao ambiente de uma forma distinta de como o fazem os índios, crescendo em população e desenvolvendo ricas instituições culturais, como a arte de gravação em madeira, por exemplo, famosa hoje, mundialmente, e cobiçada avidamente por antiquários europeus e americanos.

Em vários gêneros musicais saramacás, podemos encontrar textos de cantos que preservam a memória precisa das façanhas de seus heróis fundadores e, ao mesmo tempo, contam a ajuda dos seus espíritos protetores para que alcançassem a liberdade. Eis um canto sagrado, de circulação restrita e cantado na língua esotérica apuku (termo vindo, provavelmente, da palavra quimbundo Ampungu, um dos nomes do grande Deus, Zambi Ampungu, conhecido também no Brasil), em reminiscência de Avakô:

Luhéim o banángoma hési é

Lukéin o banángoma hési é

Kwasímukámba tjai Kimámba

Lukéin era o termo usado pelo deus protetor de Sêei para dirigir-se a Ayakô; banángoma é o termo apuku para designar uma pessoa de cor negra (a palavra comum saramacá é nengé); e kibámba é o termo apuku para gente branca ou estranha, quer dizer, para qualquer não-saramacá (o termo ordinário é bakáa); e hési vem do inglês haste, pressa. Quanto a Kwasímukámba, ou simplesmente Kwasí, foi o mais famoso traidor da história saramacá; negro africano, trabalhava para os brancos e foi responsável pela destruição de vários

grupos de quilombolas; o texto invoca o episódio, ocorrido durante uma de suas muitas infiltrações no reduto saramacá, com o fim de assassinar Ayakô, fundador da nação. Uma tradução aproximada rezaria:

Depressa, negro Ayakô, depressa! Kwasímukámba está trazendo kibámba, Kwasímukámba vem chegando com os homens brancos.

Essa palavra kibamba, de origem quimbundo, é encontrada também em textos rituais afro-brasileiros, sob a forma quibamba, significando, igualmente, o homem branco escravista. Ei-la no seguinte canto, de função ritual catártica, dos Congos de Pombal, na Paraíba, tal como o registrou Roberto Benjamin (1977):

Quibamba virou

mandou me chamar

Eu mandei dizer

que não ia lá Qui tava rufando com meu maracá Os saramacás preservam, ainda, muitos dos cantos entoados pela primeira vez em 1762, em Sentéa, quando comemoraram o fim das lutas e a paz alcançada. Eis como o ancião Tebíni, um dos grandes historiadores de sua nação, descreve o que se passou no momento da assinatura da paz: "Quando chegaram ao final do encontro com os brancos, bem, nós finalmente dissemos Sim. Logo que respondemos Sim, todos os presentes bateram palmas, solenemente juntos, bólobólo, e então se aquietaram [um sinal de ação de graças ou de oração]. Aí, cantamos:

Kibénde Kibénde o

Tjímbatí kóá

Anabéensu o "Tebini transmitiu o sentido geral da canção. Tjímba foi um apuku (espírito da floresta) que ajudou o clã Matjau nas batalhas contra os brancos. Então:

"O coração de Tjímba está frio (sossegado);

não há mais guerra. Coisas boas chegaram; o sangue dos homens não deve mais derramar-se no chão." Caso a alguns possa parecer forçada a introdução neste contexto - de um canto de Congadas do Brasil, vale esclarecer que a conexão cultural dos saramacás com os brasileiros deve remontar, primeiramente, à África, de onde foram vendidos escravos (sobretudo das nações bantus) para o Brasil e para a Guiana Holandesa. Além dessa ligação mais óbvia e geral, existe a probabilidade de que uma parte dos brasileiros (em particular baianos) sejam parentes dos saramacás. Afinal de contas, os mais de duzentos judeus portugueses que se mudaram para o Suriname no século XVII (e de cujas plantações fugiram os negros que fundaram a nação saramacá), levaram consigo todos os seus bens, o que significa dizer que devem ter levado, também, alguns de seus escravos, os quais poderiam ter deixado parte de seus parentes no Brasil. Isso ocorreu em 1660, ainda numa

época de escasso povoamento nos dois países. Assim, a conexão lingüística (e simbólica, obviamente, já que a simbólica do homem branco é central na maioria dessas formas culturais tradicionais afro-americanas) é apenas a parte mais palpável da alta probabilidade de que muitos brasileiros e saramacás de hoje possuam descendentes comuns.

Na década de sessenta do presente século, os Saramacá sofreram sua maior crise política e social desde os difíceis tempos das guerras de libertação, quando tiveram que sobreviver escondidos no meio da selva e de inventar, a duras penas, com uma reduzida ajuda dos índios, esquemas de adaptação a esse ecossistema desconhecido. Em nome de uma noção puramente economicista e capitalista de modernização e desenvolvimento, o governo colonial inundou metade do território tradicional saramacá para construir uma represa e fornecer eletricidade barata para a empresa de mineração Alcoa. Dezenas de aldeias e monumentos históricos, conservados desde a formação mesma da nação no século XVII, foram, para sempre, cobertos pelas águas e seis mil pessoas foram forçadas a abandonar suas casas e a mudar-se para vilas de assentamento construídas pelo governo.

Para que se tenha uma idéia da dimensão do isolamento, e a conseqüente alteridade radical alcançada pelos negros da selva surinamesa, conto um incidente ocorrido durante minha estada no país saramacá. Tive a oportunidade de conhecer a distante região de Langu, além das grandes cachoeiras do Rio Suriname e onde se localizam, provavelmente, as comunidades negras mais remotas de todo o Novo Mundo. Quando estávamos a apenas uns dois quilômetros da primeira comunidade da região, eu e meu colega Terry Agerkop encontramos uns botes que vinham nos receber e nos quais viajavam algumas crianças. Quando nos viram, entraram em pânico absoluto, gritando desesperadamente e pedindo a seus pais que se afastassem do nosso bote. É que o diabo lhes é descrito como um homem branco - o castigo comum dado às crianças de mal comportamento é ameaçá-las de que serão entregues a um homem branco. E nós éramos, certamente, os primeiros homens dessa cor que viam na sua vida, pois já haviam passados dez anos da última visita de um branco a essa afastada região do nosso continente. Hoje, quem sabe, Langu esteja ainda tão ou mais isolada que quinze anos atrás, devido à sequência de crises institucionais, políticas e econômicas vividas pelo Estado surinamês na última década, a qual afetou, também, os negros da selva. No fim da década de oitenta, alguns milhares de saramacás, djukas, mattawais, e outros, tiveram, inclusive, que buscar refúgio na vizinha Guiana Francesa, quando eclodiu um movimento de guerrilha liderado pelo djuka Roni Brunswijk. De qualquer modo, o Novo Mundo não conheceu nada parecido, em termos de conquista da liberdade e reconstrução de uma dignidade em bases absolutamente próprias, à saga dos negros do Suriname.

HAITIO Haiti foi a primeira nação, em todo o mundo latino-americano e caribenho, a se tornar independente, em 1804, do poder colonial europeu. A história da independência haitiana está intrinsecamente ligada à história dos seus movimentos quilombolas (lá conhecidos como marronage) e da religião vodu. Desde o século XVII, quando a Ilha de Hispaniola era simplesmente Saint Domingue, sem a separação tardia entre os dois países do Haiti e da República Dominicana, já se registravam inúmeros levantamentos de escravos nas plantações de açúcar.

O quilombo mais famoso da história haitiana foi o Bahoruco, localizado numa montanha a leste da ilha, já na fronteira com a República Dominicana. Este, em 1665, contava já com 1200 homens. O Bahoruco foi habitado durante 85 anos, havendo resistido a inúmeras expedições militares e ao intermitente, contudo parcial, extermínio de seus ocupantes. No Bahoruco, engendraram-se as instituições basilares das

comunidades negras haitianas libertas, antes e depois da abolição da escravidão: o regime agrícola dominante, o escambo com as plantações, a língua creole e a fascinante síntese religiosa católico-africana, que é o vodu. Muitos dos outros núcleos de quilombos se formaram a partir das dissoluções parciais do Bahoruco e lá se forjou a vinculação, numa só pessoa, do líder guerreiro marron com o sacerdote do vodu. O domínio do tratamento ritual dos loas (as divindades do panteão do vodu, como os orixás no Brasil e em Cuba) foi fator fundamental, do ponto de vista da retórica política de libertação, para conchamar os escravos à fuga em massa das plantações.

Nesse ambiente foi que surgiu a legendária figura de François Makandal, um africano de nação mandinga, oriundo da Guiné e, provavelmente, islamizado, tido como o primeiro líder quilombola que executava sua luta política como um mandado de seus loas. Makandal unia, em si, as figuras do escravo rebelde e guerreiro, do curandeiro e do sacerdote. Um texto dos arquivos do Ministério das Colônias, referido a 1757, assim retrata esse poderoso líder negro:

"Makandal previa o futuro, tinha visões e uma eloquência excepcionalmente forte e vigorosa... Havia convencido os negros de que era imortal e havia imposto neles tal terror e tal respeito à sua pessoa que eles consideravam uma honra poder servi-lo de joelhos e dedicar-lhe a veneração que se outorga apenas à divindade, de quem ele se declarava ser legítimo representante. As mais belas mulheres negras brigavam entre si pela honra de compartilhar sua cama" (cit. em Laguerre 1989:53).

Seu plano, dramaticamente contado por historiadores da época e pela tradição oral camponesa, era exterminar todos os homens brancos da colônia de Saint Domingue, envenenando-os. Por isso, se especializou no conhecimento de raízes, cogumelos e venenos animais. Após sua morte, o termo makandal passou a ser utilizado como sinônimo tanto de talismã quanto de veneno. Mais do que construir, como no Palmares brasileiro, um Estado alternativo, mas independente, Makandal se propôs liberar todos os negros da ilha da presença européia. Apesar das divergências ideológicas, nas interpretações que fazem os diferentes autores do papel histórico concreto das rebeliões dos marrons nas lutas pela independência haitiana, o fato é que o Haiti foi a única nação do Novo Mundo na qual o projeto de libertação negra, com a constituição de quilombos, pôde ser visto como um projeto nacional. Isso não foi possível nem no Suriname, nem na Jamaica, apesar da enorme força militar conquistada pelos negros libertos, organizados nesses dois países.

Makandal executou seu projeto, iniciado em 1751, por meio de uma mobilização constante, utilizando táticas de guerrilha para queimar as plantações e as casas dos colonos. Chegou a possuir um exército de proporções consideráveis, se visto no contexto do lugar e da época, mas foi capturado por colonos e levado a Cap-Français, onde foi queimado vivo no dia 20 de janeiro de 1758. Seu nome, porém, continuou vivo na memória popular haitiana, tanto

quilombola e independentista como, também, do vodu. Reza a lenda que no momento em que se viu sob as chamas, recebeu um loa (uma divindade do vodu), deu um grito espantoso e voou pelos ares, escapando assim, magicamente, do suplício. Simbolicamente, Makandal transcendeu a morte e transfigurou-se, a partir daquele momento, num Papa-Loa (uma divindade maior do panteão afro-haitiano), invocado até hoje nas cerimônias vodu do culto Pétro. Eis um canto típico dessa tradição, dedicado aos heróis da independência, em creole:

Tchaouza songé moin, songé moin Makandal

Songé moin Zaou Pemba! Dessalines yo blié moin,

Pays ya gâté Dessalines.

(Tchaouza lembre-se de mim, lembre-se de mim Makandal; Lembre-se de mim Zaou Pem'ba!

Dessalines, eles se esqueceram de mim; o país está em ruínas, Dessalines).

Os feitos de Makandal inauguraram, também, um fascínio literário e artístico, muito particular, da intelectualidade ocidental pelo Haiti, certamente mais intenso que por qualquer outro país do mundo afro-americano. Desde Heinrich von Kleist, na primeira década do século XIX, com seu impressionante conto O Noivado em Santo Domingo, que se passa na época das queimas das plantações pelos quilombolas liderados por Dessalines, até Alejo Carpentier, no seu livro O Reino deste Mundo, de 1949, que narra de um modo igualmente fantástico a saga de Makandal.

O episódio crucial porém, da luta dos negros haitianos contra o regime escravocrata - celebrado, discutido, interpretado e até negado, apaixonadamente, por todos os estudiosos das histórias da escravidão e da independência haitianas foi a famosa cerimônia ocorrida no Bois Caiman (o Bosque de Caiman), em 1791, conduzida pelo líder negro Boukman Dutty, um escravo oriundo da Jamaica que havia fugido da plantação Lenormand, onde era capataz e também respeitado como um poderoso sacerdote do vodu.

Na noite de 14 de agosto de 1791, Boukman conseguiu realizar uma reunião à qual estiveram presentes todos os líderes das diversas tendências dos movimentos quilombola e revolucionário haitianos. Essa cerimônia conectou miticamente, e de um modo definitivo, até os dias de hoje, a profunda raiz vodu do povo haitiano, o movimento quilombola e a luta pela independência nacional. Era uma noite tempestuosa e no momento em que davam início ao encontro, uma ventania cheia de sombrios presságios envolveu os presentes e agitou fortemente a mata espessa. Boukman procedeu, então, o sacrifício de um porco para as divindades e jurou morte contra os colonos franceses da Ilha de Hispaniola. Um velho escravo de nome Ignace, capturado após o incêndio da plantação de Gallifet, deu o seu depoimento sobre o ocorrido no Bosque Caiman, diante da corte de Cap-Français. Dalmas, um colono que emigrou duas décadas mais tarde para os Estados Unidos, deixou-nos esse relato de 1814, provavelmente alterado por seus interesses, do que disse o velho Ignace sobre o sucedido no Bois Caiman:

"Os arranjos desse plano (a rebelião de Boukman) foram feitos alguns dias antes, pelos chefes principais, na Plantação Lenormand, no Morne-Rouge. Antes de executá-lo, eles celebraram uma espécie de festa, ou um sacrifício, no meio de um bosque e não na plantaçao cultivada de Choiseul, chamado Le Caiman, onde os negros se reuniram em grandes números. Um porco preto inteiro, cercada de fetiches e oferendas, cada uma mais extravagante que a outra, representava o holocausto ao gênio todo-poderoso da raça negra. As cerimônias religiosas que as negros praticaram ao cortar o seu pescoço, a avidez com que eles beberam do

seu sangue, o preço que pagavam para obter um pouco do seu cabelo, uma espécie de talismã, segundo eles, teve de torná-los invulneráveis, costume característico dos africanos. Era natural que uma raça tão selvagem e ignorante recorresse a tais crimes assustadores, através de ritos supersticiosos de um culto sangrento e absurdo (cit. em Laguerre 1.989:61)".

Várias versões dessa história acrescentam que, uma vez trazido o porco para o centro da roda humana formada na clareira, uma jovem sacerdotisa do vodu, pela tradição identificada como a mulata Cécile Fatiman, dançou em transe místico brandindo, acima da sua cabeça, um grande cutelo. Após o sacrifício, todos os presentes beberam do sangue do animal e Boukman proferiu uma oração, ofertada aos seus ancestrais. Citada com um mínimo de variação, eis a solene e mortal poesia de Boukman:

"Deus que fez a Sol e de lá de cima nos dá a luz, que move o mar e controla a tempestade;

Bom Deus, oculto entre as nuvens,

de lá nos acompanha e tudo vê o que nos faz o homem branco;

o Deus do branco lhe inspira ao crime, mas nosso Deus quer que sejamos bons;

Nosso Deus, que é bom para nós, ordena que nos

Vinguemos.

Ele dirigirá nossas armas e nos ajudará;

Joguem fora a imagem do Deus do branco, sedenta de nossas lágrimas;

escutem o voz da liberdade

que fala no coração de todos nós."

Terminada a oração, Boukman deu a ordem definitiva, conhecida na história como o juramento de Bois Caiman: "Chegou o momento da vingança; amanhã à noite, todos os brancos serão mortos". Esse juramento não foi mera retórica. Naquela mesma noite, começou a queima das casas e plantações e o saque generalizado de todas as propriedades

dos colonos de Saint Domingue. C.L.R. James descreveu vividamente as conseqüências do sacrifício em Caiman:

"Cada banda de escravos assassinou seus senhores e queimou inteiramente a plantação. As precauções tomadas por De Blanchelande salvaram a Le Cap (a capital) mas, afora isso, a preparação foi exaustiva e completa e, em poucos dias, a metade da famosa Planície do Norte era uma ruína em chamas. Do Cap, todo o horizonte era um muro de fogo. Dele, subiam continuamente escuros e espessos volumes de fumaça, entre os quais surgiam línguas de chamas saltando em direção ao céu. Por quase três semanas, a população de Le Cap apenas podia distinguir a noite do dia, enquanto uma chuva de bagaço de cana queimada, levada pelo vento como blocos de neve, voava por sobre a cidade e os navios no porto, ameaçando destruí-los" (James 1963:88).

O modelo de negro liberto sacerdote de vodu encarnado por Makandal e Boukrnan, rendeu ainda outros grandes líderes quilombolas que forçaram o caminho à independência haitiana. Foi notável a campanha guerrilheira de Halaou, que chegou a comandar um exército de doze mil homens, acompanhado de seus feiticeiros que preparavam os talismãs, que lhe fazia invulnerável às balas inimigas. Mennesson-Rigaud descreve o encontro de Halaou com Sonthonax, capitão da colônia:

"quase inteiramente nu, coberto de fetiches, carregando uma galinha num ombro, sentou-se ao lado do representante da República Francesa vestido com sua faixa tricolor" (Mennesson Rigaud 1958:63). Igualmente memoráveis foram as campanhas dos chefes guerrilheiros Biassou e Hyacinthe, ambos convencidos de que possuíam inspiração divina, e que lutavam contra os brancos, seguindo as instruções constantes de seus loas. Outro que também carregava uma galinha cheia de poder mágico, para o campo de batalha, foi o mulato Romaine-La-Prophétesse, que se dizia afilhado da Virgem Maria e que dela havia recebido a ordem de eliminar todos os colonos brancos.

Foi, então, que na linha de Makandal, Boukman, Halaou e tantos outros, surgiram o grande Toussaint Louverture, que adorava a divindade guerreira Ogun Ferraille e que preparou o caminho à independência; e após a sua morte, Dessalines, primeiro presidente da nação independente haitiana, que havia adquirido sua invulnerabilidade pelo sangue do porco sacrificado na cerimônia do Bois Caiman. Como Makandal, Dessalines faz parte do panteão do rito Pétrô do vodu. Eis dois belos cantos a Dessalines:

Apèrè Dessalines ô

Nu sé vayâ gasô

Ça u kué yo fe nu

Péi la nâ mê nu déja (Imperador Dessalines tu és um homem valente que achas que nos fizeram o país já está em nossas mãos).

Pito muri pasé m'kuri

Désalin Désalin démâmbré

Viv la libèté

(Antes morrer que fugir Dessalines, Dessalines o poderoso Que viva a liberdade).

Finalmente, do mesmo modo que procurei mostrar conexões históricas profundas entre a experiência quilombola no Brasil e no Suriname, há, ainda, um ponto em que as tradições afro-brasileira e haitiana se tocam e que merece igualmente uma pesquisa mais demorada: o complexo mítico e simbólico construído em torno do nome e da figura de Zumbi.

Conforme discutirei mais adiante, não encontrei nenhuma menção a Zumbi no repertório dos cantos de macumba, umbanda ou quaisquer outras modalidades de culto afro-brasileiro. Por outro lado, no Haiti se cultua uma entidade chamada Capitão Zumbi, ligada à falange do cemitério, cujo líder é o sinistro Baron Samedi, misto de Zé Pelintra e Exu Caveira. Fazendo parte de uma complexa cadeia de justiça sobrenatural, exercida sobre os seres humanos na sua condição de cadáver, Zumbi se encarrega de punir o crime dos mortos. A noção haitiana de zumbi (que explora a noção do morto-vivo) não parece diferir muito da brasileira, pois o Dicionário Aurélio consigna as acepções de zumbi: a) chefe do quilombo dos Palmares; b) fantasma que, segundo a crença popular afro-brasileira, vaga pela noite morta; e c) indivíduo que só sai à noite. Eis um canto a Capitão Zumbi:

Capitaine Zombi

O Zoé, O Zoé

Dambala Wawé O

A si Zoka pa Ka

La Rousée tombée

Ya fouillé trou nou

Dieu ya fouillé trou

Capitaine Zombi ya fouillé trou

Capitaine Zombi, si yo capable.

(Capitão Zumbi, O Zoé, O Zoé

Oh. Dambala, tu hás de vê-los

A si Zoka pa Ka

O orvalho caiu

Já vão escavar nossos (vossas) tumbas

Ai Deus, eles vão escavar uma cova

Capitão Zumbi, vão escavar uma cova

Capitão Zumbi, se é que podem".

Não posso explorar, aqui, todas as implicações, alusões e associações possíveis que esse texto haitiano traz ao caso brasileiro, mas vale esclarecer que, segundo Gerald Murray, em comunicação pessoal, dois são os sentidos principais da palavra zumbi no Haiti: a) a alma individual, que permanece após a morte da pessoa; b) o cadáver ressuscitado, ou morto-vivo, que alguém domina e põe a trabalhar como escravo nas plantações. Demais está observar que a associação entre escravo e zumbi é, portanto, literal e metafísica. Quanto ao Capitão Zumbi, trata-se de uma entidade (loa ou mystère) que não pertence à família Rada ou Guiné dos grandes deuses do vodu (como, por exemplo, Dambala, a serpente sagrada, mencionada no terceiro verso), mas ao conjunto de espíritos Guedé creole, similares, de alguma forma, à macumba brasileira, conforme discutirei mais adiante. O texto acima transcrito apresenta uma ambigüidade semântica na sua frase central: pode querer dizer que vão abrir nossa cova (isto é, dos que estão cantando), ou a cova de vocês (daqueles a quem a canção se dirige). Mais ainda, de início pareceria que estão abrindo uma cova nova, para enterrar alguém que vão matar; porém, na medida em que Capitão Zumbi aparece na cena, poder-se-ia perguntar se não se trata da tumba de alguém já enterrado (quer dizer, de um cadáver que será retirado para converter-se em zumbi). O leitor saberá seguir e ampliar as associações que esse rico texto inspira.

JAMAICA

Se pensamos no imperialismo cultural absolutamente massacrante que os Estados Unidos exercem sobre o Brasil que, inclusive, só vem se intensificando com o passar dos anos, restringindo, deliberadamente, a recepção de bens culturais oriundos até mesmo de países de antiga e continuada influência entre nós, como a França, Inglaterra e Alemanha é realmente surpreendente que a Jamaica, pobre e pequeno país do Terceiro Mundo, tenha conseguido marcar uma presença significativa no Brasil, nos últimos vinte anos, através do Movimento Rastafari e da música popular reggae. Artistas como Bob Marley e Jimmy Cliff influenciaram profundamente os movimentos de revitalização da música afro-baiana e, em menor escala, a música popular afro-maranhense. Até as cores da bandeira da Jamaica, diminuta ilha totalmente desconhecida da população brasileira até uma geração atrás, estão agora incorporadas ao patrimônio estético dos blocos afro da Bahia.

Todavia, na medida em que cresça a consciência quilombola no Brasil, haverá ainda mais razões para se conhecer a cultura jamaicana. Afinal, o movimento Rasta e a revolução musical do reggae são, com toda justiça, um desenvolvimento contemporâneo de uma longa luta de autodeterminação e dos anseios de liberdade dos negros jamaicanos, inspirados, sobretudo, nas lutas dos maroons estabelecidos no séc. XVIII. A Jamaica é um dos Países que registram números elevados de sublevações de escravos no Novo Mundo. Já no primeiro período da sua história, com a colonização espanhola que terminou em 1.655,

foram notáveis os feitos libertários do negro Juan de Bolas, o qual deu nome a um quilombo que existe, até hoje, na ilha. Quando os britânicos tomaram o poder dos espanhóis, recrudesceram os movimentos de fuga e resistência ao regime de escravidão. Por volta de 1685, tornou-se famoso o líder negro Kofi, que conduziu vários levantamentos na ilha. As guerras contra os maroons foram longas e sangrentas, estendendo-se por mais de um século, até que um acordo de paz veio marcar, em 1739, como no Suriname, a experiência histórica do povo jamaicano.

Existem, ainda, hoje, na Jamaica, várias comunidades de quilombolas continuadoras daquele período colonial de lutas anti-escravistas. Nas Montanhas Aivis, a sotavento, leste da capital Kingston, não muito distantes da legendária Nanny Town, estão as famosas comunidades de Moore Town e Charles Town. Ao norte de Kingston, se encontra Scott's Hall. Não muito longe da cidade de Spanish Town, a oeste de Kingston, localizava-se o quilombo de Juan de Bolas. Finalmente, a barlavento, ao sul da Baía de Montego, está localizada a outra região de maroons, chamada de Cockpit Country: aí, se, encontram Accompong e Maroon Town. Houve um primeiro quilombo de Accompong que foi dizimado durante as guerras antimaroons, até que os negros conseguiram estabelecer-se na área e recriar o nome do quilombo heróico. Accompong foi um dos principais líderes das rebeliões contra os escravistas britânicos e grandes nomes da experiência antiescravista jamaicana estão ligados à tradição do seu quilombo. Em seqüência cronológica, os principais heróis e líderes de Accompong foram Cudjoe, que assinou um dos tratados de paz com os britânicos; Accompong, negro Kromanti, da costa de Mina; Kofi e Quaco, todos celebrados em inúmeras sagas, cantos e tradições orais de seu país.

Em todos esses povoados, vivem os descendentes dos escravos libertos que os fundaram. Cada uma dessas localidades funciona como um pequeno território autônomo dentro do país, com o seu chefe e a sua organização política interna própria. A propriedade da terra é comunal desde o século XVIII; o líder de cada comunidade maroon é chamado Coronel, cargo antes vitalício, mas, para o qual, hoje em dia, se é eleito por cinco anos. Sua população total alcança uns poucos milhares de pessoas. Pesquisas históricas recentes de Kenneth Bilby (1984) mostram que o dialeto falado pelos maroons jamaicanos, até a metade do presente século, está ligado diretamente às línguas creole faladas pelos descendentes dos negros libertos do Suriname, como o saramacá e o djuka. O fluxo de escravos do Suriname no século XVII (época em que esse país pertencia à Inglaterra) para a Jamaica deve haver influenciado, enormemente, a formação do creole falado pelos negros maroons da região de Accompong. Há que vincular o próprio nome dos espíritos cultuados pelos maroons de barravento, os Kromanti, com as entidades Kromanti cultuadas pelos djuka e outras comunidades negras do Suriname. A questão importante, aqui, é ressaltar a profundidade das conexões históricas entre as comunidades negras do Novo Mundo, as quais conformam um enorme texto cultural (mítico, lingüístico, poético, musical) que correu paralelamente e em diagonal aos assim chamados movimentos civilizatórios, oriundos da Europa, os quais são celebrados, diariamente, nas nossas escolas como se fossem a parcela majoritária e praticamente exclusiva da formação de nossas populações.

Os maroons possuem seu culto de possessão e sua dança sagrada, exclusiva de seus descendentes, chamada kromanti play. Eis um canto kromanti, conservado na língua esotérica do culto:

O jo fara liba, o jo a de

O jo fara liba, o jo a de

O wiri angkoma, o jo a de

O jo fara liba, o jo a de

" Kenneth Bilby assim explica o significado do texto: "Refere-se ao tempo em que as tropas Britânicas empregavam cães de caça para procurar os maroons na Floresta. Os maroons, lembra a canção, adotaram a estratégia de sobrevivência de movimentar-se ao longo dos rios, pulando de pedra em pedra no meio da corrente, de modo a que os cães perdessem o seu rastro" (1.994:78-79).

Eis, ainda, outro exemplo de canto kromanti, parte de um estilo chamado country, utilizado para invocar os ancestrais maroons mais distantes:

Solo: Biamba-oh, mi no si wan da-eh

oh Shedo, poor Nana Shedo, si wen dako man-eh

Coro: oh Shedo, si wan da-eh

bamba-eh, si wan da-eh

oh Shedo, poor Nana Shedo

wan dako ya-ehSolo: oh, si wan da-ehseh yeri mi now-oh, you no si mi ya-eh

Shedo, poor Nana ShedoSi wan dako man-eh

(Solo: Biamba-oh, não veja ninguém aqui oh Shedo, pobre Vovó Shedo, veja um menino
(Coro: Oh Shedo, veja esse aqui

Amba, veja esse aqui

Oh Shedo, pobre Vovó Shedo uma criança aqui

(Solo: Oh, veja esse aqui

Ouçã-me agora, você não me vê aqui? veja esse menino."

Assim comenta Kenneth Bilby, o significado do texto:

'Diz-se que esse canto foi inspirado num incidente sucedido durante as guerras contra os britânicos. Uma mulher maroon, de nome Shedo, corria pela floresta com seu filho nas

costas. Alguns soldados britânicos haviam descoberto sua presença e a estavam perseguindo. Durante a fuga, seu filho caiu no meio da folhagem (em algumas versões da história, Shedo deposita seu filho no meio do mato a propósito, pois sabe que os gritos da criança revelarão seu esconderijo). Ela não pôde recuperar o filho, pois regressar teria significado captura na certa. Apesar dos britânicos finalmente desistirem da perseguição, logo caiu a noite e Shelo não conseguiu localizar seu filho. Por muito tempo, ele ficou perdido na floresta, conseguindo, no entanto, sobreviver de algum modo. Um dia, a criança começou a cantar essa canção country, a ele ensinada por um espírito, e foi finalmente ouvido por alguns maroons que por ali passavam. E assim, finalmente, mãe e filho puderam se reencontrar" (1981:8).

As duas maiores figuras da história africana na Jamaica foram Cudjoe, do lado dos quilombos do Cockpit, e Nanny ou Grandy Nanny, mulher que liderou os escravos que fugiram das plantações a sotavento da ilha. Ao mais famoso quilombo daquela região, Nanny Town, incrustado nas Montanhas Azuis, foi dado seu nome. Todos os habitantes das comunidades de maroons da Jamaica se dizem filhos de Nanny (Nanny yoyo, no dialeto maroon), ou da avó Nanny. Nanny foi não apenas a mãe de todos os maroons, mas, também, a sua rainha.

Nanny é, sem sombra de dúvidas, uma das mais fascinantes figuras de toda a história dos quilombos no Novo Mundo. Liderava os maroons do oriente da ilha com perfeita estratégia militar, tal como o atestam as próprias fontes escritas de seus inimigos britânicos. Contudo, enquanto Cudjoe se reuniu com os chefes inimigos para discutir e assinar o tratado de paz de 1739, Nanny jamais permitiu que nenhum inglês chegasse perto dela. As lendas em torno de sua figura coincidem em retratá-la como um ser de poderes sobrenaturais. Tradições orais maroons relatam como todos os líderes masculinos dos escravos libertos se reuniram e investiram Nanny de poderes (obeah, a magia caribenha), transferindo, cada um, parte de sua energia pessoal para ela. Desde pequena, ela foi assim preparada para ser rainha dos quilombos; virgem, não conheceu outros homens além dos seus sete irmãos.

O poeta Edward Kamau Brathwaite, num lindo ensaio em que conecta Nanny e os maroons jamaicanos com Palmares (Brathwaite 1984), condensa o conjunto mais famoso e intrigante de histórias que circulam ao redor de Nanny, qual seja, o incrível poder do seu traseiro. Inúmeros relatos das batalhas do grupo de Nanny contra os britânicos contam que ela levantava o traseiro para os soldados inimigos, abria as nádegas, aparava, aí, todas as balas atiradas contra o seu Povo e depois as devolvia, daquele mesmo lugar, com força mortal. Alguns autores chegam a afirmar que ela podia reter e disparar de volta, por esse lugar de sua anatomia, até balas de canhão! Kamau Brathwaite desenvolve um belo argumento sobre a polissemia do seu traseiro, símbolo do tratamento derrisório que conferia às forças colonialistas e, ao mesmo tempo,

indicativo dos seus múltiplos poderes - militar, paramilitar, ritual e de fertilidade. Em 1975, durante o governo popular de Michael Manley, Nanny foi elevada oficialmente à condição de heroína nacional da Jamaica.

COLÔMBIA

Na Colômbia, os quilombos ou mocambos, são conhecidos como palenques. Os palenques se concentraram inteiramente na Costa Atlântica, ao norte do país, ao redor da bela Cidade de Cartagena Índias, hoje patrimônio histórico da humanidade, Cartagena das Índias, dos séculos XVI ao XVIII, foi um dos principais pontos de recepção e redistribuição de escravos para o norte da América do Sul, América Central e Caribe. Levantamentos de palenqueros foram registrados desde as primeiras décadas do século XVI até meados do século XVIII. O líder mais famoso da história de lutas do negro colombiano contra o regime escravo foi Domingo Bioho, que era rei de uma das nações da Guiné-Bissau, e que fundou, em 1600, o palenque de La Matuna, na região da Sierra María. Após a consolidação do seu palenque, Domingo passou a chamar-se Benkos Bioho, ou Rei Bioho. Dado o poder de seu grupo, chegou a estabelecer um armistício com a colônia, segundo o qual não seria mais perseguido pelas forças escravistas e poderia, até, vestir-se à espanhola e portar armas; mas, já não poderia intitular-se Rei do Arcabuco e, como em todos os armistícios feitos entre escravistas e quilombolas, se comprometia a não mais interferir com a ordem escravocrata. Mais tarde, porém, voltou a incitar outros escravos a fugir e juntar-se a seu bando: foi, então, capturado pelos brancos e enforcado.

Ao redor da figura de Benkos Bioho, se deu uma trama de relações humanas das mais dramáticas de quantas pude pesquisar na literatura sobre os quilombos do Novo Mundo.

Menciono o conto O Noivado em Santo Domingo, de Heinrich von Kleist, que narra a trágica relação amorosa da mulata Toni com o soldado suíço Gustav, situada no conturbado período do levantamento de Dessalines que levou à independência do Haiti. Aquilo que Heinrich von Kleist, com sua intuição poética, imaginou como possível, parece haver sucedido, de fato, um século antes, no ambiente palenquero de Cartagena. Segundo Aquiles Escalante (1981), na segunda expedição repressiva dos brancos escravistas contra o palenque de Benkos, atuou como chefe militar Francisco Campos. Que, ferido em uma perna, foi capturado e levado ao palenque como refém. Lá, reencontrou a princesa Orika, filha de Bioho, com quem mantivera relações amorosas em Cartagena quando esta e sua mãe, a rainha Wiwa, e seu irmão, o príncipe Sando, viviam como escravos nos domínios do seu pai, o Capitão Alonso de Campos. A mãe ajudou a filha a retomar clandestinamente a relação com o seu antigo amante, até que, uma noite, Orika propôs-se a ajudar Francisco a fugir do palenque. Campos foi assassinado quando escapava de La Matuna e Orika, julgada pelos palenqueros, foi condenada e executada. Sua história, se verdadeira a julgar pelo relato histórico novelado do Dr. Camilo S. Delgado (1914), ilustra o alto grau das contradições humanas trazidas à tona pela desumanidade estrutural da exploração escravista, sob cuja base se consolidaram (ou ainda se consolidam) nossas sociedades.

O palenque mais famoso da Colômbia é o de San Basílio, a 70km de Cartagena, fundado, também, ao redor de 1600, por Benkos Bioho e que resistiu heroicamente à assimilação branca escravista e pós-escravista até os dias de hoje. San Basílio, chamado por alguns "o primeiro povoado livre da América", recebeu autonomia política e territorial do governo colonial em 1713 e, em 1774, recebeu, finalmente, o título oficial de Comunidad de San Basílio. Permaneceu isolado, todavia, até o início do presente século, na década de trinta, quando uma estrada, ligando-o ao resto do país, foi construída. San Basílio é um dos grandes exemplos, ao lado das comunidades maroons da Jamaica e das nações dos negros da selva do Suriname, de continuidade histórica, até o presente, de quilombos fundados nos

primeiros séculos da escravidão nas Américas. Lá, ainda se fala um dialeto do espanhol conhecido como palenquero, entremeado de palavras e expressões de idiomas bantus.

CUBA

Como na Colômbia, os quilombos em Cuba eram também chamados de palenques. Comparados com países como Haiti, Jamaica e Suriname, os levantes mais importantes de escravos em Cuba foram bem mais tardios e menos numerosos, ainda que igualmente intensos. A rebelião mais antiga se deu nas vizinhanças de Santiago de Cuba, em 1677, e outras sublevações importantes foram registradas também em 1785 e 1793. O palenque mais famoso da história cubana foi o de El Frijol, destruído em 1816. A maior insurreição urbana de Cuba, de algum modo equivalente à rebelião dos malês na Bahia, foi a rebelião dos lucumis (nome dado aos nagos, ou iorubás, em Cuba) em 1835, encabeçada por Taita Hermenegildo, fuzilado em 1836. Uma característica marcante da tradição quilombola cubana é que as sublevações de escravos livres se intensificaram a partir de 1820, justamente quando começavam a declinar em quase todos os outros países afro-americanos. Lembremos, a esse respeito, que foi Cuba o penúltimo país a abolir o regime escravagista, apenas dois anos antes da abolição brasileira.

Houve um palenque especial em Cuba, na província de Oriente, o do Cobre que, por séculos, resistiu a entregar-se ao trabalho forçado nas minas de cobre da região, até que finalmente, em 1800, foi declarado livre pela colônia. Esse palenque, logo inteiramente absorvido pela sociedade cubana como um todo, foi o núcleo em torno do qual se formou a atual Cidade de Cobre, ponto central da devoção religiosa cubana,

tanto católica como afro-cubana, por ser a terra da padroeira da ilha, a Virgem da Caridade do Cobre.

Recordemos que vem de Cuba o documento mais famoso, do ponto de vista literário, sobre a experiência quilombola no Novo Mundo. Trata-se da Biografia de ura Cimarrón, publicada em 1963 por Miguel Barnet. Esse livro é um relato autobiográfico, organizado por Barnet, da vida de Esteban Montejo, então com 104 anos (faleceu com 108), negro que viveu como escravo num engenho e, ainda moço, fugiu para as montanhas, vivendo sozinho como um cimarrón por quase dois anos. O relato de Esteban Montejo esclarece inúmeras perguntas sobre as estratégias de sobrevivência dos escravos que fugiam individualmente, com a roupa do corpo, até juntar-se, ou não, a bandos ou quilombos. Conforme veremos na segunda parte deste livro, alguns de seus relatos coincidem com depoimentos que colhemos de habitantes da comunidade do Rio das Rãs. Esteban Montejo possuía uma personalidade riquíssima e encantadora e sua fala deixava entrever uma grande sabedoria e amor pela vida, razões mais que suficientes para que sua história tenha sido traduzida para vários idiomas.

De Cuba nos vem, ainda, uma história comovedora, uma das poucas registradas em meio a tantos relatos de crueldades humanas que caracterizaram a escravidão nas Américas, que teve um final simplesmente feliz: a história do navio Amistad. Em 1839, saiu do porto de

Habana um carregamento de quarenta e nove escravos vendidos para o trabalho nas plantações de fumo no Camagüey, a bordo da fragata Amistad. Um dos escravos conseguiu arrebentar seus grilhões e libertar seus companheiros e, unidos, dominaram a tripulação inimiga, apoderaram-se do timão e decidiram navegar em direção à África. Uma tormenta forçou-os a se aproximar da costa dos Estados Unidos, onde foram interceptados por barcos de guerra americanos e obrigados a atracar naquele país. Os proprietários cubanos dos escravos reclamaram-nos de volta, o que fez eclodir uma enorme polêmica jurídica acionada pelos militantes abolicionistas americanos, que argumentaram haver os negros conquistado sua liberdade a partir do momento em que tomaram o controle do barco. Prevaleceu a voz libertária e um tribunal deu ganho de causa aos rebeldes, que foram, assim, enviados de regresso à costa africana.

VENEZUELA

Na Venezuela, os quilombos eram chamados de cumbes e, dada a sua extensa costa caribenha do país, muitas das sublevações, ali registradas, estavam conectadas com a fuga de escravos das ilhas antilhanas vizinhas. O primeiro levantamento conhecido ocorreu na região de Coro, em 1532. O líder negro mais famoso da Venezuela foi o Negro Miguel, que se sublevou em 1552 junto com os escravos das minas de Buría, perto de Coro. Miguel era chamado de Rei por seus seguidores. Os cumbes dessa região resistiram intermitentemente por mais de dois séculos. A partir de 1812, com a guerra da independência, muitos dos escravos foram libertados e a fuga quilombola diminuiu. A Venezuela mantém, até hoje, como a Colômbia, uma região na qual se concentram suas populações negras mais antigas e as tradições afro-venezuelanas mais importantes, qual seja, a região de Barlovento, na costa oriental. Como os palenques da região de San Basílio, Barlovento esteve, também, praticamente isolada do resto do país, até os anos quarenta do presente século.

Vale mencionar, ainda, o grande líder dos escravos libertos do Panamá, Bayano, chamado de Rei Negro por seus companheiros, que encabeçou uma importante rebelião em 1553. Capturado após três anos de dura perseguição, o vice-rei do Peru concedeu-lhe um tratamento especial e o deportou para a Espanha. Foi o único capitão quilombola que recebeu dos escravistas das Américas a branda pena da deportação.

Finalmente, resta consignar que movimentos equivalentes de libertação do regime escravista eclodiram, ao longo dos quase quatro séculos desse martírio humano, em inúmeros, outros países e regiões do Novo Mundo, tais como em Veracruz, no México, no sul dos Estados Unidos e em praticamente em todas as ilhas do Caribe: Barbados, Trinidad, Martinique, Guadalupe, Providence, St. Vincent, St. Kitts, e outras, como disse Alejo Carpentier :

"se tivéssemos um mapa onde se acendesse uma lâmpada vermelha, em cada lugar onde ocorreram sublevações de escravos negros no continente, veríamos que, desde o século XVI até hoje, haveria sempre uma lâmpada acesa em alguma parte".

A década de oitenta, do presente século, inaugurou uma nova consciência do papel histórico das lutas dos negros do Novo Mundo contra o regime escravista. Esta consciência surgiu, preponderantemente, com o movimento de descolonização, quando alguns de

nossos governantes, e demais pessoas de influência, começaram a perceber que, por mais ricas que sejam as tradições políticas e culturais européias que nos formaram, o eurocentrismo tem seus limites, pois, se é certo que somos ocidentais, não é menos certo que sejamos afro-americanos. Cuba, obviamente, inaugurou essa nova leitura da tradição quilombola: a biografia de Esteban Montejo, feita por Miguel Barnet, data de 1963, apenas quatro anos após a revolução socialista nesse país. O governo popular de Michael Manley outorgou a Nanny a categoria de heroína nacional da Jamaica, em 1975. Também na Guyana, em 1976, o governo socialista de Forbes Burnham mandou edificar, na sua capital Georgetown, um monumento em homenagem ao líder negro Cuffy, fazendo, finalmente, justiça ao espírito libertário do escravo da plantação de Magdalenenbourg que, entre 1762 e 1763, encabeçou a principal rebelião quilombola da história da atual Guyana.

Podemos citar, ainda, o caso, infelizmente de final dramático, da Ilha de Granada. Maurice Bishop, presidente assassinado durante a invasão americana, perpetrada pela administração Reagan em 1983, recuperou a figura de Julien Fédon, o escravo mulato que liderou o grande levantamento de 1795. Diz-se que mais de trezentos negros rebeldes morreram nas batalhas, pelo controle político da ilha, e, segundo um general britânico que lutou contra eles, Fédon e alguns de seus homens saltaram de um precipício para não caírem prisioneiros. Isso nos lembra uma das lendas mais difundidas sobre o fim de Zumbi, a de que haveria saltado do Despenhadeiro do Macaco para não se entregar a Domingos Jorge Velho. Os significados atribuídos a esses dois episódios similares sustentam, porém, ideologias de construção do herói exatamente opostas. Édison Carneiro cita essa "lenda", segundo ele iniciada por Sebastião da Rocha Pita e a chama, corretamente, de falsa, deixando transparecer receio de que a opção pela morte, em vez da possibilidade do regresso à escravidão, diminuísse, em alguma medida, a grandeza do Zumbi (1966:1011). Já em Granada, conforme nos conta Rafael Duharte Jiménez, quando a revolução tomou o poder,

"o lugar de onde Fédon saltou ao abismo, para não cair prisioneiro dos britânicos, se converteu num lugar sagrado para o povo granadino, sendo mostrado com legítimo orgulho aos visitantes" (1992:179).

Maurice Bishop chegou a pesquisar na Inglaterra, em seus anos de estudante, os documentos sobre Fédon e o levantamento de 1795, e, durante o seu governo revolucionário, intitulado de Movimento Nova Jóia (New Jewel), Fédon foi alçado à categoria de herói nacional granadino. Eis como descreve Rosa Maria Torrez o ensino da história na Granada anterior à revolução da Nova Jóia:

"A história oficial, que se ensinava nas escolas granadinas, era uma exaustiva crônica das façanhas dos piratas, dos conquistadores e dos reis ingleses. A célebre rebelião protagonizada por Fédon e um grupo de escravos, em torno de 1795, contra o regime escravista e despótico dos colonizadores britânicos, havia sido incorporada à história como um ato de barbárie" (s.d.:46)

A principal lição que podemos tirar da breve experiência granadina é justamente a de combater a amnésia crônica de nossa população e recuperar, tanto quanto possível, todas

as nossas sagas libertárias, incluindo um conhecimento maior do papel dos quilombos na formação da sociedade brasileira.

BRASIL Após esse percurso pela experiência quilombola nas Américas, podemos, agora, discutir o caso brasileiro - o do Rio das Rãs em particular - salientando contrastes e semelhanças significativos. Assim como em tantos outros aspectos do nosso perfil civilizatório, sob o ponto de vista do mapeamento geográfico o Brasil exibe um aspecto idiossincrático no que tange à identificação das suas comunidades negras tradicionais. Na maioria dos países aqui mencionados, a presença negra é claramente identificável nos mapas nacionais. Na Colômbia, por exemplo, a região dos palenques, onde se concentram, atualmente, as comunidades negras, está bem delimitada - na costa norte, ao redor de Cartagena e Barranquilla. Na Venezuela, também há um nítido ponto do mapa onde se pode divisar o reduto negro: em Barlovento; e as demais regiões onde se encontram comunidades negras antigas e isoladas são também facilmente localizáveis. Na Jamaica, os povoados de maroons são poucos e perfeitamente definidos, política e territorialmente. Mais nítido ainda é o caso do Suriname, na medida em que cada nação de negros da selva teve seu território oficialmente definido, no século XVIII, e todos os mapas do país, desde então, sinalizam-nos necessariamente.

Em contraste a tudo isso, a geografia dos remanescentes de quilombos e das comunidades negras tradicionais brasileiras se apresenta de um modo completamente fragmentado; não há nenhuma região reconhecida, na representação que a nação faz de si mesma, como o lugar dos quilombos. As comunidades de ex-escravos e de descendentes de quilombolas estão espalhadas por inúmeros estados da nação e não alcançaram, jamais, uma visibilidade aos olhos do coletivo. Urge que se faça, então, para as comunidades negras, um trabalho do calibre do que fez Curt Nimuendaju para as sociedades indígenas: um mapa etnohistórico da ocupação negra no Brasil. Tal obra mostraria, muito provavelmente, certa unidade cultural por trás de uma geografia tão pulverizada e faria maior justiça à profunda raiz negra da sociedade brasileira.

Penso que esse contraste com as demais nações afroamericanas nos ajudará a entender melhor certos fatos históricos que marcaram o atual perfil sócio-cultural brasileiro. Para deixar ainda mais clara minha postura teórica, entendo que as tradições da comunidade do Rio das Rãs, foco central deste livro, devem ser vistas à luz de um discurso maior da qual elas são tributárias, qual seja, o texto cultural afro-brasileiro. E mesmo esse grande texto cultural afro-brasileiro é, apenas, parcialmente autônomo, ou exclusivamente brasileiro: não devemos perder de vista que nossas tradições (sobre as quais ainda sabemos muito pouco) fazem parte de um discurso mítico-simbólico ainda maior, que é o grande texto afro-americano.

Recapitulando, então, podemos dizer que, de um modo pelo menos indireto, no Haiti o movimento quilombola chegou a tomar o poder e se confundiu com a nascente nação haitiana (não estando aqui em questão os rumos tomados posteriormente por essa ascensão negra ao poder). Nos casos da Jamaica, Colômbia, Cuba e Suriname, os escravos libertos tomaram posse definitiva das terras onde edificaram os quilombos, antes da abolição da escravatura por meio de tratados de paz e acordos oficiais com o Estado. Passaram, assim, a marcar presença (ainda que a contragosto dos brancos, obviamente, já

que em parte alguma do planeta foi o racismo eliminado através de um mero armistício) na história oficial.

Quanto ao Brasil, nossos homens e poder jamais assinaram tratados de paz com escravos libertos: a atitude da colônia portuguesa e, mesmo a do Império, foi inflexível e impiedosa. Como contraparte necessária desse impasse jamais superado, a abolição não solucionou legalmente o problema das terras tradicionais. Chegamos, assim, ao final do século XX, trezentos anos após a destruição da maior experiência nacional de resistência escrava, que foi a República de Palmares, e cento e sete anos após o decreto da Lei Áurea, com um passivo gigantesco com relação aos direitos históricos de nossas comunidades negras tradicionais. Até onde chegam minhas pesquisas, o Brasil parece ser o único país afro-americano que ainda não resolveu, sequer formalmente, a questão dos direitos territoriais das suas comunidades negras.

Daí que a resistência negra dos descendentes de quilombos brasileiros deveu dar-se através do heróico, porque voluntariamente desumano, recurso da invisibilidade. Enquanto os índios, ainda que injustiçados, alcançam uma visibilidade no imaginário social, relativamente alta em termos de sua pequena presença demográfica atual, as comunidades negras, igualmente submetidas a injustiças, tiveram que se tornar invisíveis, simbólica e socialmente, para sobreviver. Na medida em que não foram firmados tratados de paz, as comunidades de escravos fugidos, que escaparam à busca dos capitães-do-mato, foram abandonadas no início do século XIX e logo esquecidas pelas correntes políticas hegemônicas da sociedade nacional; daí, a importância, para essas comunidades, da territorialidade como principal suporte identitário, como bem o argumenta Lourdes Bandeira (1988). Os acordos legais, conquistados pelos negros libertos nos países que acima mencionamos, mesmo que não tenham resolvido definitivamente todos os problemas enfrentados por comunidades criadas sob condições de adversidade e privações extremas, foram, pelo menos, uma admissão pública da sua liberdade. Mais ainda, representaram uma aceitação aberta da alteridade dos grupos negros rebeldes e abriram o caminho para uma crescente incorporação -explícita, oficial, ainda que tensa ao espaço político, simbólico e social da nação que se formava, ou recém-formada. Nesses casos, não somente a territorialidade jogou esse papel identitário, mas, também, as tradições específicas dos quilombos encontraram vazão para penetrar, contra todas as resistências eurocêntricas, na estrutura dos discursos simbólicos dominantes.

No Brasil, a sobrevivência pela invisibilidade exigiu das comunidades negras, em muitos casos, uma ausência quase total de trocas com a sociedade abrangente. Exemplo paradigmático dessa invisibilidade profunda foi o choque causado pela "descoberta", para os meios de comunicação hegemônicos, da comunidade de Cafundó, encravada e oculta por mais de um século no interior de São Paulo. O perfil se repetiu em inúmeros lugares: Calunga, em Goiás; Oriximiná, no Pará; Matição, em Minas Gerais; Rio das Rãs, no sertão da Bahia. Todos eles lugares de difícil acesso, de modo a chamar o mínimo de atenção sobre si. Em outras palavras, enquanto nos outros países a arma da invisibilidade foi utilizada apenas durante o período das guerras contra as entradas escravistas, no Brasil muitas comunidades continuam resistindo, hoje, praticamente do mesmo modo como o faziam há dois séculos.

A ausência de um reconhecimento oficial da autonomia quilombola condicionou, também, certas características das relações interracialis e intrarraciais no Brasil. Na Jamaica, na Colômbia, no Suriname, para citar apenas esses três casos, foram proverbiais as desconfianças e traições mútuas entre negros libertos e escravos. Uma vez decretados os armistícios, os colonizadores deram aos quilombolas uma quantidade de bens necessários para que iniciassem uma vida livre e estabelecessem sistemas de trocas com a sociedade dominante. Em contraparte, os quilombolas comprometeram-se a não mais interferir com a exploração da mão-de-obra escrava, a qual continuou existindo por décadas, ou mesmo séculos, após a paz celebrada com os libertos. Em vários acordos conhecidos, em Cuba, Colômbia, Haiti e Suriname, os quilombolas tiveram, inclusive, que devolver alguns escravos escapados no interregno do cessar-fogo e do pacto definitivo de integração com autogestão, que caracterizaram as repúblicas negras nas Américas. Mais do que isso, houve casos em que os maroons da Jamaica ajudaram a recapturar os escravos libertos após a assinatura do tratado e chegaram, inclusive, a se envolver com a compra e venda de escravos. Tensões similares parecem haver vivenciado também os djuka na selva surinamesa, durante a consolidação da paz com os brancos.

No caso da Jamaica, a própria personalidade de Cudjoe é, às vezes, descrita como complexa, se não ambígua. No caso haitiano, deu-se, também, um terrível conflito de valores e estereótipos entre negros e mulatos, que começou logo após a independência e que continua até os dias de hoje. No Suriname, os negros da selva jamais confiaram nos chamados negros das plantações, ou da cidade; a barreira entre os negros da selva e o resto da população (indistintamente identificada como "a gente branca") é praticamente intransponível. O importante, aqui, é o surgimento de uma oposição estrutural entre os maroons e os demais atores dessa sociedade colonial escravista, fossem eles negros, creole ou mulatos, que seguiram ligados aos brancos até o fim da escravidão, a qual, há que insistir, findou em nossos países devido muito mais à recomposição de forças econômicas e políticas externas, do que à luta específica contra os quilombos.

No Brasil, nenhuma tradição discursiva particular que oponha o negro escravo ao negro quilombola foi gerada. Obviamente, faltam-nos, também, estudos mais aprofundados de nossos quilombos atuais para que possamos fazer uma idéia mais exata de como eles vêm os diferentes tipos humanos não-quilombolas e que atributos dão a cada um deles.

Outra questão, talvez mais profunda, se refere à construção mítico-simbólica dos líderes quilombolas. Nos três países onde os quilombos foram mais fortes - Haiti, Jamaica e Suriname--, encontramos uma mesma tendência à superposição de atributos míticos e históricos, naturais e sobrenaturais, nas biografias que circulam sobre os seus principais heróis. Nanny era uma grande guerreira, estrategista notável e negociadora inflexível; ao mesmo tempo, era uma obeahwoman, isto é, uma mulher de poderes sobrenaturais capaz, por exemplo, de acelerar o crescimento das sementes de modo a poder colher abóboras plantadas no mesmo dia e, com elas, alimentar seu povo. Seu obeah era tão poderoso e respeitado que mais de um britânico inimigo a denominou de "velha bruxa". Makandal e Boukman eram, também, claramente homens de poderes especiais, sacerdotes do vodou e líderes guerrilheiros. r no caso saramacá, todos os líderes afirmaram, insistentemente, que a guerra não fora ganha pela força, destreza, determinação ou inteligência militar apenas, mas, principalmente, pelo grande poder dos obeahs que

estavam plantados em diversos pontos da floresta - igarapés, margens dos rios, grandes árvores, sopés de montes, covas. E todas essas tradições quilombolas se fundem com tradições religiosas e, mais especificamente, com cultos de possessão.

Na Jamaica, os maroons praticam o ritual kromanti play, reconstituição de tradições religiosas da Costa do Ouro, durante o qual os descendentes de maroons cantam numa língua esotérica, estritamente proibida para os de fora da comunidade, e recebem entidades detentoras de poderes especiais. No caso haitiano, como o dizem todos os seus intérpretes desde Jean Price-Mars (1928), o vodu foi a religião mesma dos quilombos. O culto aos loas, sobretudo no rito Pétro, revive e dá continuidade à tradição de seres de poderes extraordinários, como Makandal e Dessalines. Quanto aos djuka, saramacás e demais grupos de negros da selva surinamesa, sua religião também se funda sobre a saga das guerras antiescravistas e preservam, igualmente, linguagens esotéricas que os conectam com os espíritos Yapá e Apuku (espíritos da floresta), os quais traçaram o destino para que Lanu, Ayakó, Seei, Abini e seus companheiros os fundassem enquanto nação livre e soberana.

No caso brasileiro, essa estrutura tripartite que, por mera coincidência, lembra de perto o esquema indo-ariano das três funções do poder (o rei, o guerreiro e o sacerdote), tão exaustivamente pesquisado por Georges Dumézil, fragmentou-se de fato ou, simplesmente, parece jamais haver existido. Não conheço referência, por exemplo, de que Zumbi, Ganga-Zumba, ou qualquer outro líder negro, tivessem sido portadores de poderes sobrenaturais. A memória coletiva da experiência do regime escravista abriu-se em várias tradições discursivas bastante independentes entre si. Os poderes sobrenaturais dos negros concentraram-se nos cultos de possessão liderados por especialistas, distintos dos chefes políticos ou militares.

No caso do candomblé e do xangô, cultos afro-brasileiros estabelecidos desde o século passado, aboliu-se inteiramente qualquer referência simbólica, seja à escravidão ou à vida nos quilombos. Conforme discuti num outro ensaio (Carvalho 1988), o silêncio em relação à escravidão tornou-se uma condição para a vitalidade mítica das religiões afro-brasileiras tradicionais. Por outro lado, os homens-brasileiros de carne e osso e já não os orixás- que viveram nos tempos da experiência escravista e quilombola e que alcançaram poderes acima do comum, marcam presença nos cultos de catimbó e jurema do Nordeste. Trata-se dos mestres, curadores, conhecedores do fumo e das ervas sagradas e que alcançavam os dons da invisibilidade, da ubiqüidade, dos deslocamentos físicos mágicos, etc. A questão é que os mestres juremeiros eram, em geral, caboclos, isto é, mulatos. Não é que não haja existido mestres negros, mas o que deve ser enfatizado, aqui, num plano mítico-simbólico, é que eles não conformam uma identidade negra autoconsciente.

A figura mais difundida no imaginário brasileiro ainda é a do escravo-ou do negro alforriado; enfim, daquele descendente de africanos que se formou dentro do regime da escravidão. Essa é a figura que alcançou o estatuto mítico e divino dos Pretos Velhos e Pretas Velhas, entidades cultuadas na macumba, na umbanda e em outras formas similares de cultos de possessão afro-espíritas. Assim como o terreiro, no repertório de Oxalá, a mata, no repertório de Ogum e Oxóssi, e a aldeia, no repertório dos caboclos, a senzala, símbolo máximo da nossa herança social, política e econômica do século XIX, aparece nos

cantos aos Pretos Velhos. Eis aqui, a título de ilustração, um ponto de Preto Velho de um terreiro de umbanda de Minas Gerais:

Aiuê meu cativeiro

meu cativeiro, meu cativerá

Preto Velho tá cansá

ia pra senzala, batia o tambor

dava viva a iaiá dava viva a ioió

dava viva ao Sinhô. Esse ponto nos transmite uma das imagens clássicas do Preto Velho brasileiro: cansado do árduo e gratuito trabalho de escravo, ele não reclama nem se rebela: apenas toca o seu tambor e ainda se dispõe a saudar seus senhores e donos.

Assim, nesses discursos míticos tradicionais afro-brasileiros, o candomblé celebra a África perdida na travessia do oceano e recuperada na festa do terreiro. Aos cultos de macumba e umbanda corresponde celebrar as qualidades positivas do negro escravo e de seus descendentes - resistência, paciência, capacidade de agüentar os sofrimentos e humilhações, resignação, força interna. Em raras ocasiões, o Preto Velho se dispõe a denunciar, também, a discriminação constante a que são submetidos seus irmãos de raça, como se pode ver no ponto seguinte, oriundo da jurema do Recife:

Nêgo não entra o céu

nem que seja rezador

tem o cabelo duro

vai furar Nosso Senhor0 que é significativo, quando contrastado com os casos que mencionamos, é a total ausência de qualquer figura, ou entidade, que identifique a experiência quilombola. Após revisar alguns milhares de pontos de macumba, umbanda, catimbó, pajelança, jurema e candomblé de caboclo, pude encontrar apenas um único ponto, oriundo da jurema do Recife, que alude ao conflito interracial e, por extensão, ao sistema escravista. Eis aqui um raríssimo exemplo de consciência quilombola na tradição religiosa afro-brasileira: um ponto do Mestre José dos Anjos, um dos tradicionais mestres do panteão do Acais, sede mítica da jurema nordestina:

Estava em minha maloca

quando o branco me avistou

Eu segui por um caminhoo mato abriu e se fechouEu fiquei em minha maloca

e o branco não me avistou. O contexto lembra, de perto, a experiência quilombola. Maloca era termo comum para designar o esconderijo de negros fugitivos. O texto faz alusão ao tipo de poder desenvolvido pelos mestres de jurema, qual seja, o de alterar a ordem natural como modo de proteger-se dos inimigos. Quando foi avistado pelo branco que o persegue, o escravo rebelde agiu como um Moisés: passou pelo mato que, como o Mar Vermelho, abriu-se à sua passagem para logo fechar-se atrás de si. Fixe-se bem que o sujeito poético é elíptico nesse texto; tanto pode ser um índio, como um mulato, ou um negro. Não se sabe ao certo, por conseguinte, porque o branco o persegue -aqui se retrata, ou uma entrada contra um quilombo, uma tentativa de escravizar um índio, ou uma perseguição a um mestre catimbozeiro.

Encontramos num canto de Cacumbi (uma variante do Auto dos Congos), de Santa Catarina, uma afirmação, ainda que extremamente velada, telegráfica e aparentemente temerosa, do anseio por transcender, via confronto e afirmação, a consciência escrava:

O cativo vingará

o cativo vingará

O dendêo cativo vingará Há, ainda, o comovente texto de um vissungo, estilo de canto oriundo da área de mineração do Norte de Minas, recolhidos nos anos vinte por Ayres da Mata Machado Filho e reinterpretado há alguns anos, por Clementina de Jesus:

Muriquinho piquinino,

ô parentemuriquinho piquinino de quissamba na cacunda.

Purugunta onde vai, ô parente. Purugunta adonde vai

pru quilombo do Dumbá; Ei chora-chora mgongo ê de vera

Chora, mgonga, chora A tradução dada pelos negros descendentes dos escravos que trabalhavam nas datas da região do Cerro e de Diamantina reza o seguinte:

"O moleque, de trouxa às costas, vai fugindo para o quilombo do Dumbá. Os outros que ficam choram por não poderem ir também.

Na verdade, a experiência quilombola ficou registrada, de um modo inequívoco, num único texto tradicional de natureza distinta dos anteriores, porque profano e ideologicamente pró-escravismo: o folguedo alagoano conhecido como quilombo. Não posso furtar-me a fazer, aqui, uma leitura, ainda que sucinta, desse texto tradicional afro-brasileiro.

Em primeiro lugar, chama a atenção que Arthur Kamos (1954) haja negado que houvesse, no folguedo, memória do acontecido. Também Théo Brandão (1978) reitera que seus informantes não associavam seu quilombo de brincadeira com o Palmares histórico. Igualmente, José Maria Tenório da Rocha (1984) descarta a conexão do folguedo com a

República Negra ao apontar para o seu parentesco com outras tradições folclóricas de origem européia. Todavia, o texto desse Auto de diversão traz, indiscutivelmente, uma memória da experiência quilombola brasileira. Afinal de contas, não Pode ser mera coincidência que esse folguedo seja praticado, pelo menos desde 1839, na região de União dos Palmares, cidade fundada precisamente no local onde no século XVII, floresceu por mais de cinquenta anos a maior república negra brasileira. Mais do que isso, o quilombo parece ser a única dramatização histórica, transmitida oralmente, desse capítulo fundante de nossa sociedade e não creio que haja equivalente desse Auto em nenhum outro país do Novo Mundo.

Do ponto de vista de sua retórica textual e ritual, o quilombo alagoano lança mão dos princípios do grotesco e da derrisão, ou da carnavalização das injustiças, opressões e crueldades humanas os quais, ainda que fartamente explorados na tradição popular brasileira, são, muitas vezes, incompatíveis com a dramaticidade, tensão e mesmo agressividade com que as relações raciais são simbolizadas nos textos tradicionais do resto do mundo afro-americano. Vejamos o enredo central desse Auto popular e que tipos de mensagens principais ele se propõe transmitir sobre os quilombos que existiram no nosso país.

Mais além das suas inevitáveis variantes, o Auto-brincadeira do quilombo se desenvolve em torno de três eventos principais. Primeiro, os negros aquilombados saqueiam as aldeias vizinhas e o Rei Negro seqüestra uma menina branca que, com ele, deverá casar-se para ser coroada Rainha dos Negros. Em segundo lugar, os índios se armam, espiam as posições dos negros e, liderados pelo Rei dos Índios, tomam de assalto o reduto dos negros, matam o seu Rei e libertam a menina branca. Finalmente, os índios vendem os negros aprisionados (decerto para os brancos, que voltarão a explorá-los nas fazendas e plantações de açúcar e fumo), recebendo, assim, seu pagamento pelo trabalho de recaptura da mão-de-obra escrava.

Ideologicamente, o folguedo visa reforçar a positividade da estrutura escravagista, junto com uma série de outras idéias e valores racistas a ela associados durante os últimos trezentos anos. Primeiramente, passa a idéia branca seiscentista do que sejam os negros de um quilombo - salteadores, ladrões, desordeiros e violadores de mulheres. Logo, reforça a visão, parcialmente verdadeira, mas não em todos os casos, de que os índios foram os grandes aliados dos brancos, ao ponto de se converterem, na parte central do Auto, nos exclusivos perseguidores dos quilombolas e restaurarem, para os seus mestres, a ordem escravocrata. E é justamente assim que o Auto termina: os índios ganham sua recompensa material pela captura dos quilombolas, vendendo-os aos brancos que, de bom grado, aceitam comprá-los pela segunda vez.

Há, ainda, outras mensagens, subtextos e ameaças veladas, nessa brincadeira que se apresenta absolutamente inocente em seu exterior bufão: o negro aspira à mulher branca para ser sua rainha, mas tal não lhe é permitido na posição de explorado em que deve operar. Édison Carneiro comenta, inclusive, a lenda, historicamente falsa, do casamento de Zumbi com uma mulher branca, Dona Maria, filha de um dono de engenho de Porto Calvo. Enfim, o quilombo parece, de fato, colado numa versão escravista, interessada, do

episódio de Palmares: tudo pode (e deve) acabar em festa na ordem político-nordestina, desde que os negros não se rebelem, nem aspirem aos bens e às mulheres dos brancos.

Contudo, na primeira parte da brincadeira, quando os negros estão dançando, alegres por celebrar a posse dos bens saqueados e o rapto da mulher branca, cantam o seguinte texto:

Tiririca faca de cortá

folga nêgobranco não vem cá

Se vié pau há de levá.

Folga gentecaboclo não é gente. Théo Brandão inclui, ainda, algumas variantes do último dístico:

Samba parente (ou folga gente)

Nego não é gente. Aqui, o negro afirma sua disposição à diversão e se sente suficientemente poderoso para desafiar o branco a que não se aproxime. Caboclo quer designar, aqui, muito provavelmente, todos aqueles indivíduos que não possuíam a identidade de brancos senhores e que viviam inseridos na ordem colonial - mulatos, negros, mestiços e mesmo índios; daí, a transitividade poético-estrutural entre caboclo e negro. Na riqueza do texto consiste, justamente, em conseguir colocar todas essas posições em mútua relação, num mínimo de palavras e versos. Contudo, não deixa de ser pungente que um negro, que ainda pintou seu rosto de carvão para parecer negro ao atuar no folguedo, seja capaz de dizer "negro não é gente". A frase nos desafia a construir um modelo conceitual que nos permita entender o processo de subjetivação (ou sua falta) do negro brasileiro criado dentro do regime de escravidão.

A frase em questão é paradoxal, esquizofrênica e, ao mesmo tempo, transparente, reveladora da injunção vivida, ainda hoje, pelos homens alagoanos (negros ou mulatos, não importa muito) que brincam o quilombo: pobres, analfabetos, executando tarefas consideradas menores e mal pagos, constantemente humilhados e maltratados na sua relação com as classes dominantes da região nordestina. Posso divisar, primeiro, uma possível leitura, mais leve, da frase, a qual nos remete ao tom brincalhão da atividade que se realiza enquanto o texto é cantado e dançado. Dizer de fulano que "não é gente" é tachá-lo simpaticamente de arteiro, irreverente, alheio às convenções que constroem o comportamento social tido como de bons costumes. Nesse sentido, um branco também poderia assumir temporariamente o lugar dessa frase, tomando-a inclusive como um elogio à sua habilidade em desempenhar diferentes papéis sociais. Enfim, o negro poderia dizer "nego não é gente" como uma afirmação de sua disposição ao prazer e à aventura que caracterizam o festar. Esse seria o nível mais metafórico, imagético, indireto mesmo da expressão. Agora, se a tomamos mais a sério, ou melhor, se decidimos encarar a sua literalidade, seu significado se amplia enormemente e suas implicações ideológicas tornam-se mais difíceis e dolorosas de precisar.

A expressão "nêgo não é gente", por um lado, introduz uma negação e afirma uma exclusão ontológica do negro nessa bizarra antropologia cristã escravista, fundante de nossa civilização tropical, que tratava os africanos, e seus descendentes, como animais. O sujeito, mascarado - é dizer, quem quer que assunta, durante o ritual, o lugar de negro - não diz o que é, mas o que não é. Emite uma negação que faria todo sentido na boca de um branco, do dono de engenho que o explora, durante e após a abolição da escravatura: "nêgo não é gente". Por outro lado, a frase afirma a ordem do mundo exatamente como ela é nesse contexto. Dizer que "nêgo não é gente" é fazer uma declaração verdadeira: o negro oprimido, e preso à condição escrava, não é sujeito. Ele é gente somente na medida em que deixa de ser negro. O processo de subjetivação do negro representado no quilombo tem, como condição, um processo de "desnegritização". Ao enunciar a frase capital, ele se torna o outro do negro, metamorfoseando-se, nesse ato performático do ritual, num branco. Sua subjetividade não existe e isso tem que ser afirmado em algum texto formalizado e repetido. Ei-lo, pois, declarado abertamente num canto de quilombo. Elementar e patético, ainda assim esse folguedo expressa um predicamento profundo da nossa sociedade: as duras barreiras que encontra qualquer pessoa negra no Brasil para negritizar-se, ontologicamente, com positividade.

Já Edison Carneiro havia visto, no Auto popular referido, "uma adaptação semi-erudita do Auto dos Congos para comemorar a vitória das armas luso-brasileiras contra o Quilombo dos Palmares" (1950:62). Achava, além disso, que ele "se destinava a criar uma consciência contra as insurreições de escravos, que, por todo o século XVII, intranqüilizaram a região" (id.). Sua leitura parece-me acertada. O registro mais antigo que se conhece do folguedo data de 1839, quase cento e cinqüenta anos após a campanha de destruição de Palmares, e ainda em pleno período da escravidão. Mesmo admitindo a fundamental polissemia inerente a todo texto cultural, o Auto do quilombo, que celebra a derrota dos escravos que lutavam por sua liberdade, aponta para uma dolorosa condição de indignidade e ausência de autoestima vivida pelas camadas pobres do Estado de Alagoas. Sustento que em nenhum outro país do Novo Mundo, onde houve insurreição negra (enfim, em praticamente toda a América Negra), circula uma festa popular tão pouco edificante para os descendentes de escravos como esse quilombo alagoano.

Até aqui, discorri sobre o quilombo a partir da versão apresentada com grande competência por Théo Brandão. Na versão transcrita por Alceu Maynard Araújo (1964), a ignomínia da condição do negro é ainda maior. Por exemplo, quando um personagem secundário chamado "Onça" corre para pegar um "preto" todos gritam: "Negro é isca de onça"! Alguns "pretos" se ajoelham pedindo aos passantes: "IOiô, compra o negro véio". E, quando os caboclos saem "vendendo" os escravos, oferecem-nos também ao Sr. Prefeito: "Dotô Toinho, vim vendê este escrava que por sê rei dos pretos alcança bom preço na mão de vosmicê". O máximo de desonra à memória das lutas do negro brasileiro ocorre quando se consegue para "zumbi" o mais alto preço...

Não me decido sobre o que seja mais desconcertante, se o folguedo mesmo, ou se a interpretação oferecida por Alceu Maynard Araújo: 'E na dança amanhecem os quilombos. Os padecimentos do passado são desferrados, tudo é alegria. Nesta reminiscência, nem um ódio sequer a empanar o brilho da festa tradicional...' (id.:390-391). Araújo parece conhecer bem o processo de apropriação do texto do quilombo por parte da igreja, pois

*acha que essa **commédia dell'arte** brasileira foi "sabiamente aproveitada pelo catequista" (id.:391). E quem seria? Infelizmente não no-lo esclarece. Pelo descrito no seu livro, catequizar é um eufemismo para alinhar-se com os opressores, calar a perspectiva de denúncia, da resistência, da luta contra a injustiça do sistema escravista. Contudo, é plausível pensar que o quilombo provavelmente já teve, em passado remoto, outra política, talvez num período anterior à intervenção catequista, a julgar pelo seguinte texto transcrito por Maynard Araújo, segundo ele caído já no esquecimento:*

Nêgo, nêgo num drome

Só leva a vida a apanhá

levando couro de branco

nêgo só presta pra trabaiá. Eis como remata nosso respeitado folclorista: "Tal preconceito (sic) ficou no esquecimento, felizmente" (id:). A que esquecimento se refere? Acabou-se o couro de branco, ou calou-se o protesto negro?

Enquanto expressão da construção de pessoa dos seus participantes, o Auto é quase psicótico, pois o homem branco, causador de todo o drama gerado por essa exploração humana, que coloca até hoje o Brasil com um dos piores índices sociais do mundo, é afastado apenas em palavras (força nêgo\branco não vem cá), mas não é representado na ação. Há, aqui, a forclusão do senhor, sintoma de um medo e um ressentimento de tal profundidade que o sujeito não os pode trazer à consciência, provavelmente por não dispor da força psíquica necessária para enfrentá-los. Dito em outros termos, o homem branco não foi ainda exorcizado pelos integrantes do quilombo alagoano. Contrastemos esse predicamento com os dos outros quilombolas afro-americanos.

Boukman, seguindo o exemplo de Makandal, proferiu um juramento aberto contra os brancos do Haiti de sua época. Resolveu o conflito escravo-amo por um caminho difícil, do ponto de vista das utopias da fraternidade universal, mas pelo menos inequívoco: o do ódio total - individual, coletivo e até espiritual. Nenhuma negociação foi vislumbrada na reunião do Bois Caiman. No caso saramacá, a relação futura entre negros e brancos ficou perfeitamente definida no momento mesmo da assinatura do tratado de paz e da recepção dos bens materiais que lhes deram os holandeses como compensação pela cessação definitiva das hostilidades. Inimigos fígadais na época das guerras, os brancos passavam, agora, a ser parceiros nas áreas de interesse mútuo, numa relação entre iguais, sempre tensa, de vigilância e suspeita, porém clara, de cartas sobre a mesa. Um exemplo paradigmático, dessa suspeita fundamental em relação ao branco, nos dá Richard Price (1983b), ao contar-nos como o negociador holandês Louis Nepveu tentou enganar os Saramacá, logo após a assinatura do tratado, apresentando-lhes um número menor de bens que o prometido, exibidos de modo a disfarçar a sua redução. Nepveu foi surpreendido e admoestado severamente pelos negros, que haviam percebido perfeitamente a manobra desonesta. Talvez o modelo saramacá de resolução do antagonismo entre ex-escravos e escravistas tenha sido o mais adequado, dadas as feridas deixadas pelo passado dessa relação: relacionar-se com os brancos de frente, mas jamais confiar exclusivamente na sua palavra.

Por seu lado, Nanny aceitou entrar em uma dialogia com os brancos ingleses, mas ela mesma ditou a pauta de relacionamento possível, subvertendo totalmente a imagem européia dos encontros diplomáticos face a face. Lembremos que ela jamais aceitou que um branco se aproximasse de si. Relacionou-se com eles, todavia à distância, segundo uma equação humanista invertida: em resposta à face, ainda que beligerante, do inimigo, ela exibiu seu traseiro, quer dizer, sua antiface. Ao mostrar sua parte selvagem, apenas, simbolizou seu anseio por construir uma civilização de homens livres que não fosse, desde o início, contagiada pela relação com o inimigo branco.

Já Cudjoe resolveu o conflito com os escravistas por uma via, se não retorcida, pelo menos ambígua, do ponto de vista da auto-estima quilombola: após lutar valentemente contra os britânicos, por anos a fio, no esforço por construir uma sociedade livre, altaneira e digna, beijou os pés do Coronel Guthrie na hora de assinar o tratado de paz definitivo. Esse comportamento, um tanto quanto surpreendente, de Cudjoe deu origem a uma extensa discussão, desde o século XVIII até hoje. Há quem veja aí uma debilidade essencial do escravo frente ao seu senhor, ainda quando se tenha liberado formalmente do vínculo; outros encontram uma razão cerimonial para esse beijo; e não havia que descartar, sequer, a possibilidade de que Cudjoe o tenha feito de pura alegria e mesmo reconhecimento pelo acordo fechado: afinal, os homens de Guthrie deixaram de persegui-lo, o que não foi pouco.

Comparado com esses modelos, o quilombo alagoano distorce brutalmente o que tem sido o modo de viver das comunidades negras tradicionais brasileiras, sobretudo no que tange à sua utopia de fraternidade e ao seu senso de autonomia. Em primeiro lugar, desonra a memória dos inúmeros grupos indígenas das Alagoas que, no século XVII, lutaram do lado de Palmares; e, em segundo, desonra também seus ancestrais negros, atribuindo-lhes uma consciência cativa, a ponto de desejarem uma mulher branca para ser sua rainha. José Maria Tenório da Rocha confirmou-me, em comunicação recente, que o Auto do quilombo continua a realizar-se, em sua totalidade, na Cidade de Limoeiro de Anadia, no mês de janeiro. Ele está igualmente convencido de que seu argumento foi criado por brancos, provavelmente por jesuítas, a mando dos donos de engenho, com a finalidade abertamente ideológica de controle social sobre a massa de trabalhadores rurais alagoanos. Confirmar essa origem branca do quilombo seria trazer à tona um dado de grande importância para a presente reflexão. Contudo, não nos consolaria de todo, em termos da perplexidade que nos causa sua inclinação ideológica antiquilombola, pois o texto do branco foi assumido pelos negros e mulatos pobres como próprio, tendo sido incorporado às tradições das suas comunidades.

Apesar da sua possível origem branca e jesuíta, o Auto do quilombo expressa bem porque o negro prefere não enfrentar-se à figura do branco. Pois que memória, mesmo oficial, nos ficou das tentativas de resolução do desafio lançado pela república de Palmares, paradigma da alternativa quilombola à escravidão no Brasil, à colônia em Alagoas? Do lado da tentativa de Ganga Zumba, o branco empenhou sua palavra apenas para traí-lo miseravelmente; do lado de Zumbi, a perseguição foi implacável e impiedosa e sua cabeça foi posta a alto prêmio, a ponto de tornar o seu assassinato inevitável. Além disso, não se registraram vozes brancas dissidentes, ou pelo menos minimamente simpáticas, a uma

solução deveras conciliatória. Assim posta, portanto, a relação negro-branco no conflito de Palmares, não há imagem que não seja de medo ou de ressentimento.

Essa é a herança, especificamente brasileira, da fase histórica das guerras quilombolas, da qual Palmares foi paradigmática. Já a comunidade do Rio das Rãs foi construída num momento muito distinto dessas lutas contra a escravidão conforme discutido acima, já não se tratava de construir paliçadas, fortificações, fossos e cercas de estacas pontiagudas para defender-se, mas ocultar-se nas dobras perdidas de rios, igarapés, montanhas, cerrados, caatingas, minas abandonadas. Posso identificar momentos da vida dos quilombolas do Rio das Rãs, nas entrevistas transcritas na segunda parte deste livro, que nos lembram de perto o estilo de sobrevivência de Esteban Montejo, o famoso cimarrón cubano: encontrar mel no mato para alimentar-se, frutas selvagens, fumo natural, caça pequena, etc. O homem branco passou a ser construído como alteridade perigosa através do distanciamento físico e não através do embate direto. Ainda não dispomos, obviamente, de um quadro histórico do desenvolvimento das comunidades do Rio das Rãs tão detalhado como o que nos apresenta Richard Price sobre a origem e o desenvolvimento da sociedade saramacá. Contudo, podemos extrair o modelo de sua experiência histórica através de sua instituição cultural mais proeminente, qual seja, o culto de jurema. Faremos uma apresentação muito mais extensa desse culto na segunda parte do livro; contudo, a discussão presente, distinta daquela, exige a sua menção, ainda que breve, como contraponto ao folguedo alagoano.

Uma leitura dos pontos de jurema nos permite ver, primeiramente, que a comunidade redime miticamente a dívida histórica dos escravos fugidos da região para com os índios que os ajudaram. A maioria dos historiadores dos quilombos insistem na importância do apoio dos índios aos brancos nas suas campanhas de extermínio aos quilombolas. Contudo, como afirma Stuart Schwarz, "a cooperação afro-indígena contra os europeus e a escravidão foi comum, tanto no Brasil português como no holandês" (1991:174). A jurema do Rio das Rãs nos transmite exatamente uma imagem sagrada dessa cooperação, em tudo oposta à que vimos no folguedo alagoano. Eis um ponto cantado, numa cerimônia, na casa de Andreino, líder espiritual da comunidade:

*Tava sentada na pedra fina a luz divina mandou me chamar
Sou eu cabocla índia cheguei para trabalhar.
Tava sentada na pedra fina meu presidente mandou me chamar.
Sou eu cabocla índia que venho para trabalhar.
Tava sentada na pedra fina o rei dos índios mandou me chamar.
Sou eu Índia Flecheira que venho para flechar.*

Essas imagens tão luminosas e elevadas de uma entidade da linha dos caboclos (índios) é um hino à possibilidade de superação do ressentimento que a condição de fugitivo poderia haver gerado. Lendo o texto mais de perto, podemos identificar uma equivalência, ou transitividade, na figura mítica invocada no terceiro verso. A própria construção poética convida-nos a postular uma igualdade essencial latente entre as figuras: Meu Presidente é o Rei do Índios, que traz consigo a Luz Divina. Uma vez assegurada sua sobrevivência como grupo, e consolidado seu território na região do Rio das Rãs, a dignidade advinda do viver autônomo condicionou o modo como os membros do grupo selecionaram, reinterpretem e expandiram criativamente os símbolos sagrados e as formas estéticas das tradições africana, cabocla e cristã a que estiveram expostos. Puderam, então,

recuperar a visão utópica e projetar no índio (o caboclo, o ser humano que os precedeu nessa aventura de fixar-se no sertão baiano) o ideal da vida boa, da vida bem vivida, da vida que se almeja viver. Uma vida que integra o mar, que trouxe os nagôs para o Brasil, com a mata, onde chegaram ao fugir do cativo na cidade e nas fazendas. É o que dizem esses dois pontos:

Que cavaleiro é aquele que vem beirando o mar. É o Caboclo Rei guerreiro que vem para trabalhar

Caboclo do mato é rei. Rei das ondas do mar quem tem seu caboclo bom nesta aldeia vem salvar

Não deve causar surpresa que o elemento ausente nessa geografia mítica seja justamente a cidade, espaço construído, no Brasil, segundo o modelo de civilização escravista. Esse é o núcleo, aliás, de todo o espírito da jurema, do catimbó: celebrar a mata e, nela, a aldeia indígena, muitas vezes denominada "cidade da jurema" para distingui-la da urbe construída pelo branco segundo seus interesses de dominação. O modelo brasileiro de urbe sempre incluiu, na sua realização, um quarteirão, canto ou setor para o cortiço, extensão das senzalas,

local onde se confinou, para que vivessem a experiência supostamente urbana, nossos excluídos- negros, ainda hoje, em sua vasta maioria.

Igualmente luminosa é a mensagem do ponto seguinte, que atesta a introjeção da melhor mensagem cristã no espaço sincrético da jurema:

Quem entrará no santuário pra te louvar. Senhor, eu posso entrar no santuário pra te louvar. Quem tem as mãos limpas e o coração puro

Quem não é vaidoso e sabe amar.

É a partir dessa base sólida, fundada num mito de liberdade e numa relação vital com um território do qual se apropriaram, sem subjugar outros grupos nem grilar propriedades de outrém (como o fizeram com eles os brancos), que os quilombolas do Rio das Rãs cantam o mesmo samba cantado pelos dançantes do folguedo alagoano, porém com uma mensagem ideológica e política muito distinta. Em vez de paródia da submissão ao branco, esses versos passam a ser a própria celebração da autonomia:

Samba nêgo branco não vem cá se ele vem ele cai no manguá.

Samba nêgo branco não vem cá

se ele vem ele cai no mandá pulá

Igualmente incisivo é o texto do samba que aparece como epígrafe deste livro. que recupera a memória da experiência histórica dos quilombos do Rio Itapecuru, no Maranhão:

Eu ainda vou tirar

O rei do Itapecuru

Pra bater uma coça

Pra amansar sururu

Se morder num mata

Se matar num come

Eu vou batendo na gente

Uma pinga de cachaça

Pra beber mais a mé

Eu ainda vou sambar

No salão desse homem.

Aproximando-se do final, nosso texto, de modo ourobórico, toca o início, recuperando e expandindo a primeira estrutura mítica que identificamos em Ayakô e seu óbia, em Makandal e seus loas, em Nanny e seu oheah. Andreino do Rio das Rãs, cujo perfil será discutido na segunda parte deste livro, também encarna, numa atualização que reflete as condições históricas e sociais especificamente brasileiras da sobrevivência de nossos quilombos, a liderança política e o dom sobrenatural. Descendente de nagô, puxa a raiz do negro liberto; juremeiro, transcende as barreiras do poder natural, rotinizado. O heroísmo do Rio das Rãs não é do tipo guerreiro, não se confunde, nem por coincidência, com a estrutura tripartite de Georges Dumézil: trata-se de um heroísmo da resistência branda, da invisibilidade social, da capacidade de mimetizar-se com os pontos ermos da margem esquecida do Velho Chico.

Afinal de contas, não é o dom da invisibilidade um dos mais altos poderes alcançados pelos mestres de jurema, como o ponto de Mestre dos Anjos antes citado? O mestre Precisou se esconder? "O mato abriu e se fechou" para ele e o branco não o viu. O ponto celebra a saga dos quilombolas lutando por sobreviver à perseguição branca no século XIX, não no século XVII. Como bem o explica Adolfo Neves na terceira parte deste volume, no século passado o mato, em que se escondiam, já estava mais próximo dos caminhos abertos pela sociedade escravista; conseqüentemente, os poderes extraordinários, requeridos para a sobrevivência dos quilombos, haveriam de ser outros. Não se tratava

mais de seguir os planos bélicos dos grandes estrategas militares, como Ganga-Zumba, ou Zumbi, capazes de erigir uma fortaleza nos limites das terras habitadas pelos colonizadores, mas de desenvolver a maleabilidade de se assentar em terras esquecidas, de pouco valor, em caminhos perdidos, grotas inóspitas, bem no meio de regiões de latifúndios.

Seria importante conhecer os textos tradicionais conducentes à construção da subjetividade das comunidades de Oriximiná, no Rio Trombetas, e de Frexal, no Maranhão, já que ambas são, sabidamente, continuação de quilombos assentados nesses locais desde o século XVII; enfrentaram, portanto, adversidades de naturezas muito distintas daquelas que deram o horizonte de referência para o surgimento da comunidade do Rio das Rãs.

Finalmente, talvez a mensagem maior que a comunidade do Rio da, Rãs possa passar a sociedade nacional seja, conforme esboçado anteriormente, algo que não é nada fácil de alcançar e que lhes confere uma dignidade alternativa, quando comparada com a dos saramacás do Suriname, a dos maroons da Jamaica ou com a dos palenques da Colômbia: a superação do ressentimento e da exclusão racial, horizonte básico de construção das sociedades de escravos livres no Novo Mundo. Sua tradição cultural maior, o culto da jurema, não faz uso de nenhuma retórica de exclusão radical do homem branco, linguagem essa constitutiva tanto da dança kromanti dos maroons jamaicanos como de muitas instituições culturais dos saramacás e dos demais negros da selva surinamesa. Igualmente distante esta da negritude de baixa auto-estima dramatizada no quilombo alagoano e, por isso, pode festejar, sem recalque ou ironia, o rechaço ao branco escravista. Comunidade de negros, lutando ainda hoje pela posse definitiva de suas terras, o povo do Rio das Rãs optou por absorver a imagem de fraternidade universal trazida pelo homem branco; por tal motivo o panteão da jurema venera, lado a lado, a figura do índio, nas entidades de caboclos e caboclas; a figura do negro, no Preto Velho e no nagô velho chamado Rei Nagô, patrimônio até agora exclusivo de suas comunidades; e a figura do branco que transcendeu o ódio e o desejo de opressão, nas imagens de Jesus Cristo e da Virgem Maria