

PALMARES E O COMUNITARISMO NEGRO NO BRASIL

Roberto Motta
Diretor do Depto. de
Antropologia da
Fundação Joaquim Nabuco

O regime econômico baseado na propriedade individual, no lucro particular, constitui novidade histórica. Só se encontra, plenamente desenvolvido, no Ocidente, depois da Idade Média. Não faltam esboços de apropriação privada noutras culturas e épocas. Mas a regra é a subordinação do individual ao comunitário; das vantagens de alguns a interesses mais gerais. Só na Europa e em seus prolongamentos ultramarinos é que se encontra o tipo de economia autônoma, independente de direitos grupais sobre coisas e pessoas; desvinculada de controles éticos e religiosos; erigida em finalidade que contivesse sua própria justificativa, capaz de submeter a seus interesses todas as outras energias sociais e culturais.

Max Weber, o grande sociólogo e historiador da Economia, demonstrou, em seus muitos ensaios — entre os quais avulta o famosíssimo *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* — como essa espécie de organização econômica — alguns diriam desorganização econômica — custou a triunfar, mesmo nos países que lhe serviram de berço, pois envolve verdadeira violência à natureza do homem que, se possui a ambição — a “*auri sacra fames*” — como traço praticamente universal, só em determinado quadro histórico permite que a aquisição assuma regras absolutas e requintadamente racionais. Racionais, porém, em sentido próximo ao de Molière: “*Raciocinar é ofício de todos nesta casa e tanto raciocínio expulsa a verdadeira razão*”.

A economia que se encontre exclusivamente fundada nas regras do próprio funcionamento, como se representasse o único valor, implica em mutilação do homem. Acarreta levantes e revoluções visando estabelecer regime mais harmônico, em que a produção se subordine às necessidades físicas e espirituais da pessoa. Se, ao contrário, prevalece o lucro como medida de todas as coisas, haverá, ora mais latente, ora mais aguda, uma questão social a resolver. Existirá a probabilidade, próxima ou remota, da revolta popular, mesmo em sociedades de consumo de massa e alta renda "per capita", contra a deformação do homem, único senhor legítimo dos fatos econômicos.

Um exemplo recente: a revolução iraniana. Não se há de negar a feição retrógrada, fanática, sanguinolenta, do movimento chefiado pelo aiatolá Khomeini. Mas não se pode tampouco contradizer — como têm assinalado vários comentaristas — seu caráter de compreensível resistência a esquemas de modernização, envolvendo a dissolução de sociedade em certa medida comunitária, a do Islã tradicional. Este, como aliás o Catolicismo mais autêntico, não admite a usura e a busca autônoma do lucro, traços fundamentais do regime capitalista até os nossos dias.

Os quilombos dos Palmares significaram essencialmente — é a tese central deste artigo — revolução, bem sucedida durante quase todo o século XVII, contra o capitalismo escravista do Brasil colonial. Ao mesmo tempo, e sem que precisemos supor que possuissem projeto coerente e consciente de organização econômica e social, representaram reversão a formas ancestrais de comunitarismo na propriedade e no trabalho.

Para a defesa desta opinião não é necessário afirmar a presença, no Brasil e no Portugal setecentistas, de sistema capitalista que preenchesse todos os critérios de racionalidade exigidos por autores como Max Weber e Werner Sombart. Basta que se assentasse na grande propriedade particular, voltada para obtenção do lucro igualmente particular. Na verdade, em termos de história econômica geral, o capitalismo colonial brasileiro possuía caráter decididamente imaturo. Não parece ter havido, entre nossos antepassados, a subordinação perfeita ao econômico de todas as forças da cultura e da sociedade.

Dois fortes traços não capitalistas destacam-se na empresa colonial portuguesa. Em primeiro lugar o aventureirismo, que vai contra a quintessência do racionalismo weberiano e que até hoje marca muitos aspectos de nosso caráter coletivo. Com Gilberto Freyre, podemos dizer que:

"Para os portugueses o ideal teria sido não uma colônia de plantação, mas outra Índia com que israelitamente comerciassem em especiarias e pedras preciosas; ou um México ou Peru donde pudessem extrair ouro e

prata. Ideal semita. As circunstâncias americanas é que fizeram do povo colonizador de tendências menos rurais ou, pelo menos, com o sentido agrário mais pervertido pelo mercantilismo, o mais rural de todos: do povo que a Índia transformara no mais parasitário, o mais criador".¹

Não se conclua desse caráter até certo ponto aventureiro que viesse atenuar intrinsecamente a mutilação, a alienação do homem no capitalismo colonial. A falta de tratamento plenamente racional dos fatores de produção, sujeitos a superexploração em regime com marcas predatórias, provavelmente agravou o tratamento físico do escravo no Brasil. É o que sugere, em seu ainda recente *Nem Preto Nem Branco: Escravidão e Relações Raciais no Brasil e nos E.U.A.*,² o historiador norte-americano Carl N. Degler.

Mas é ilícito, neste contexto, falar de uma atenuação extrínseca da desumanidade do regime. Por conta do mesmo aventureirismo, suas raízes não chegam a adquirir a profundidade do capitalismo mais sistemático, predominante na América do Norte, de tal modo que, no Brasil Colonial, mesmo na Mata de Pernambuco e no Recôncavo da Bahia — as áreas de maior desenvolvimento da grande propriedade açucareira —, as relações sociais e raciais não refletem apenas a crueldade das relações escravistas de produção. Na mesma formação social, encontramos o esboço de outros modos de produção econômica e padrões de relacionamento social contraditórios no que expressam a forma mais drástica de exploração do homem pelo homem — escravidão — e, simultaneamente, pareceriam negar a existência do sistema pelo sentimento mais do que latente da igualdade, se fosse possível abstrair da servidão, como se não houvesse, diante da aventura, outra base para discriminação salvo a que derivasse das realizações de cada um.

Um segundo traço não capitalístico da sociedade colonial brasileira prende-se ao que Gilberto Freyre tem chamado caráter "teocêntrico" da nossa formação. Não é que esse autor diminua a importância dos fatores econômicos e demográficos:

"No Brasil" — assinala — "as relações entre os brancos e as raças de cor foram desde a primeira metade do século XVI condicionadas, de um

1 FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. 6. ed. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1946. p. 32

2 DEGLER, Carl N. *Nem preto nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos EUA*. Rio de Janeiro, Editorial Labor, 1976.

lado pelo sistema de produção econômica — a monocultura latifundiária; do outro pelo escassez de mulheres brancas entre os conquistadores”.³

O comportamento racial brasileiro liga-se a fatores tecnológicos e econômicos. Ao desenvolvimento de forças produtivas. Expressa, como se diz, um “modo de produção”. Mas será que nele *tudo* se explica por causas tecnológicas e ambientais? *Casa-Grande & Senzala*, sem que isso nada tenha a ver com o “mito do bom senhor”, atribui certa ênfase ao “ethos” ou caráter português. Não se segue daí que fossem idílicas, no Brasil, as relações entre senhores e escravos.

Pode-se afirmar que possuíam caráter mais do que apenas instrumental ou utilitário. Durante os primeiros séculos de nossa história, o “ethos” português conservou-se próximo da visão medieval da cristandade constituída por homens de todas as etnias, basicamente iguais desde que igualmente batizados. Fenômeno semelhante encontra-se, até o dia de hoje, entre os muçulmanos, explicando o enorme dinamismo do Islã entre os povos do Terceiro Mundo. Mas sem que nada disso — a história concreta dos povos se move entre contradições — excluísse desigualdades sociais ou a exploração de gente de uma raça por gente da mesma raça ou de outra. Desigualdades e exploração atenuadas talvez, mas não eliminadas, pelo sentimento da igualdade religiosa, que representa muitas vezes expressão da identidade mais profunda de indivíduos e coletividades.

“Verificou-se entre nós” — diz Freyre em passagem crucial de sua obra — “uma profunda confraternização de valores e sentimentos. . . . Foi esse cristianismo doméstico, lírico e festivo, de santos compadres, de santas comadres dos homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos, que criou nos negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e com a cultura brasileira. . . . Não foi só no ‘sistema de batizar os negros’ que se resumiu a política de assimilação, ao mesmo tempo que de contemporização, seguida no Brasil. . . . A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas . . . e nunca uma intransponível e dura barreira”.⁴

Daí a singularidade da formação brasileira. A mistura do escravismo — com toda a dureza dessa modalidade extrema de coisificação da pessoa — e o ate-

3 Op. cit. nota 1 p. 6

4 Op. cit., nota 1 p. 586-587

nuamento *relativo* do regime pela também *relativa* ausência de racismo. Pelo teocentrismo. Pela sobrevivência da noção medieval de cristandade, acessível a quantos se batizassem ou pudessem vir a ser batizados. O racismo consiste essencialmente em conceber raças e etnias como caricaturas de outras raças e etnias. Homens como sinais e metáforas de outros homens. Culturas como imagens deformadas de outras culturas. Raças, etnias, homens e culturas como que poluidoras da pureza da raça, da etnia e da cultura privilegiadas. Entre nós — sem excluir os muitos desvios deste padrão — predominou o sintagma resultante dos diversos modos da realização do homem na raça e na cultura: modos que se penetram e se fecundam por convirem em ser todos humanos e portanto nunca alheios uns aos outros. Não o paradigma em que, a partir de um dos termos, de um dos modos, conclui-se que os outros não passam de imagens deformadas.

Os próprios quilombos prestam-se para demonstrar a interpenetração de raça e religião no Brasil colonial. Os Palmares representaram revolução social e econômica, nunca propriamente racial ou teológica. Enquanto negação do sistema escravista, foram, sem dúvida, movimento radical. Porém, noutros e importantes aspectos, surpreende sua afinidade com o que, no século XVII, já significava uma cultura brasileira surpreendentemente estruturada em seus traços mais característicos. O exame imparcial da vasta documentação disponível leva a conclusões análogas às muito lúcidas de Edison Carneiro em *O Quilombo dos Palmares*:

“Como forma de luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas, sob todos estes aspectos o quilombo revela-se como um fato novo, único, peculiar — uma síntese dialética. Movimento contra o estilo de vida que os brancos lhe queriam impor, o quilombo mantinha a sua independência à custa das lavouras que os ex-escravos haviam aprendido com os seus senhores e a defendia, quando necessário, com as armas dos brancos e os arcos e flechas dos índios. E, embora em geral contra a sociedade que oprimira os seus componentes, o quilombo aceitava muito dessa sociedade e foi, sem dúvida, um passo importante para a nacionalização da massa escrava. . . . E, inconscientemente, tiveram os quilombolas a missão de trazer para a sociedade brasileira os naturais do país, como sentinelas perdidas da colonização do interior”.⁵

Passemos a algumas coordenadas de lugar e tempo. Vamos prestar atenção a um dado fundamental. Falar no Pernambuco setecentista, que então se

5 CARNEIRO, Edison. *O quilombo dos Palmares*. 2. ed. São Paulo, Ed. Nacional, 1958. p. 24-25

estendia pelo território do atual Estado de Alagoas, é falar em cana e em açúcar. Em açúcar destinado ao consumo europeu. Ainda outro dado muito simples: a precariedade dos transportes terrestres, sobretudo tendo em vista os requerimentos do comércio internacional. No século XVII, apesar dos primeiros esboços de conquista do Sertão, Pernambuco consistia essencialmente em engenhos situados na proximidade do litoral e dos portos. Entre estes, sobretudo o de Olinda, isto é, o Recife. Mas sem que devamos subestimar o papel desempenhado pelo Cabo de Santo Agostinho — a área hoje correspondente à de Suape — Sirinhaém, Porto Calvo, Penedo e outros. Ainda por cima havia a mata, obstáculo muito maior, para a ocupação do território, do que podemos imaginar em nossos dias, quando já se destruíram, com gravíssimos efeitos ecológicos, praticamente todas as florestas do Nordeste Oriental.

Só aos poucos é que o açúcar iria penetrando, ainda na Mata para o "hinterland", hoje servido pela BR-101, que é por excelência, de acordo com documentos da época, a área dos quilombos, que vieram por conseguinte, paradoxalmente, a desempenhar papel pioneiro no avanço geográfico da civilização luso-brasileira. Até do ponto de vista geográfico, os Palmares vão representar toda uma sociedade paralela e alternativa à dominante e, só por ser diferente e contígua, ameaça constante e mortal para o sistema colonial. Dos dois lados haverá líderes desejosos de paz. Mas tais esforços não podem ter êxito. Os Palmares cercavam a cultura do açúcar e limitavam sua expansão, ao mesmo tempo em que subvertiam a organização social alicerçada no latifúndio escravista. Observa ainda Carneiro que:

"A simples existência dos quilombos constituía 'um mau exemplo' para os escravos das vizinhanças. E, em geral, estava tão relaxada a vigilância dos senhores que estes não tinham maneira de impedir a fuga dos seus escravos, senão tentando a destruição pelas armas, dos quilombos".⁶

A primeira razão das guerras dos Palmares, ocupando, intermitentemente, luso-brasileiros e holandeses, durante todo o século XVII, encontra-se aí: na reação dos proprietários de escravos contra a contestação *vivida* — antes que teórica ou consciente — do regime pelos palmarinos. Negro, no Brasil setecentista, não é exatamente sinônimo de escravo. Será preciso lembrar Henrique Dias, o qual, ao que tudo indica, nunca experimentou pessoalmente o cativeiro? Não há um só documento que indique, nos quilombos, a negação da "legitimidade" da escravidão enquanto fenômeno objetivo; o que só se encontra é a recusa subjetiva dessa condição, a nível pessoal. Mas, no caso, não adiantam os propósitos

6 Op. cit., p. 22

subjetivos. A consequência objetiva era o desmonte da estrutura econômica e social baseada no açúcar e na mão-de-obra escrava.

“Não é provável que os primeiros escravos refugiados na região palmari-
na pensassem seriamente em derrubar o regime escravista;” — observa
Décio Freitas — “talvez nem mesmo lhes passasse pela cabeça a idéia
de promover uma revolta dos demais escravos da capitania. . . . Mas. . .
também é verdade que no processo mesmo da luta pelo domínio da
natureza e contra as tentativas de reescravização eram insensivelmente ar-
rastados a conflitos com o inimigo e à incitação de outros escravos à rebe-
lião”.⁷

A segunda causa das guerras resume-se, de maneira muito prosaica, nu-
ma disputa de terras. Durante o século XVII, realiza-se, em grandes rasgos, a con-
quista e a ocupação do interior do Nordeste, do São Francisco ao Parnaíba. Con-
temporânea quase exata da última fase das campanhas, foi a chamada “guerra
dos bárbaros”, entre 1687 e 1692, aproximadamente, opondo os índios janduins
à penetração luso-brasileira do Sertão. Houve atrocidades de parte a parte. O
resultado, análogo ao da extinção dos quilombos, foi o acréscimo de terras ao
sistema da grande propriedade, no caso do Sertão ao latifúndio associado à pe-
cuária extensiva.

Fora da faixa imediatamente vizinha ao litoral, pode-se dizer que não se
encontrassem terras de mais valia potencial do que, justamente, as dos Palmares,
pois, superados certos óbices de transporte — só as estradas de ferro viriam com-
pletar o processo de integração econômica da Zona da Mata nordestina — trata-
va-se de terras úmidas e muito próprias para o plantio de cana-de-açúcar e outras
lavouras.

“Assim” — observa Edison Carneiro — “o motivo das entradas parece
estar mais na conquista de novas terras do que mesmo na recaptura de
escravos e na redução dos quilombos. . . . O tipo de agricultura e as ativi-
dades de caça e pesca desenvolvidas pelos negros nos quilombos maio-
res, mais populosos e mais permanentes, espicaçavam a cobiça dos mora-
dores vizinhos, desejosos de aumentar as suas terras mais um pouco, e
dos sertanistas ambiciosos de riqueza e poder. Era voz corrente que as
terras dos Palmares eram as melhores de toda a capitania de Pernambuco
— e a guerra de palavras pela sua posse não foi menor, nem mais suave,
do que a guerra contra o Zumbi”.⁸

7 FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. 2. ed. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1978. p. 37

8 Op. cit. p. 19

Em nenhum momento os escravos fugitivos voltaram-se, consciente e diretamente, contra a sociedade luso-brasileira estruturada em torno da escravidão. Nem cogitaram da eliminação física dos grupos opressores. Parece portanto exagerar Nina Rodrigues quando se refere ao:

“Serviço relevante prestado pelas armas portuguesas e coloniais, destruindo de uma vez a maior das ameaças à civilização do futuro povo brasileiro, nesse novo Haiti, refratário ao progresso e inacessível à civilização, que Palmares vitorioso teria plantado no coração do Brasil”.⁹

Passemos ao esboço histórico. O movimento dos quilombos dos Palmares durou 100 anos. É de 1597 a carta do Padre Pero Lopes, provincial dos jesuítas em Pernambuco, em que se encontram as primeiras referências a grupos de escravos revoltados. A primeira expedição contra os quilombos parte em 1602, a mando do Governador-Geral do Brasil, D. Diogo Botelho, que se deixou ficar mais de um ano em Pernambuco, para cuidar, como mandou dizer a El-Rei, do problema dos “negros alevantados dos Palmares”.

As guerras holandesas (1630-1654) desorganizaram a sociedade luso-brasileira. Grande parte da população refugiou-se na Bahia. Abandonaram-se engenhos. O controle dos escravos cai, em algumas áreas, a zero. A questão dos quilombos, na aparência resolvida por D. Diogo Botelho, preocupa os holandeses, os quais — tudo indica — empreendem duas entradas, entre 1643 e 1645, comandadas por Rodolfo Baro e João Blaer. Em vão.

Restaurado Pernambuco, os Palmares surgem feito prioridade número um dos governadores e, pode-se dizer, da sociedade colonial em peso. Edison Carneiro¹⁰ lista um total de 14 expedições, a partir de 1667, até a definitiva de 1694, chefiada pelo paulista Domingos Jorge Velho, com reforço decisivo do pernambucano Bernardo Vieira de Melo. Em 1697 registram-se as últimas operações de limpeza. O sistema escravista foi consolidado por mais dois séculos. O latifúndio anexou as terras dos quilombos.

Os historiadores dos Palmares — Nina Rodrigues, Ernesto Ennes, Edison Carneiro, Décio Freitas, entre muitos outros —, detêm-se “ad nauseam” nos detalhes dessas campanhas, nos tratados que as precederam, nas disputas pelos despojos em terras e escravos. O que merece agora destaque são as tentativas de paz, a colaboração econômica que nunca deixou de existir entre as sociedades opos-

9 RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 2. ed. São Paulo, Ed. Nacional, 1977. p. 78

10 Op. cit., nota 5 p. 43-44.

tas — a ponto de suscitar, dos dois lados, acusações e processos de traição —, a interpenetração de valores culturais e religiosos, apesar da contradição fundamental entre os dois tipos de estrutura social.

Todos os autores concordam em que fossem católicos os negros dos Palmares. Havia, nas aldeias, igrejas e, ao que parece, padres católicos. Em Macaco, capital dos quilombos, diz Nina Rodrigues que “a expedição portuguesa encontrou uma imagem do Menino Jesus, outra de São Brás e outra de Nossa Senhora da Conceição.”¹¹ De testemunhos desse tipo, conclui o mesmo autor que não haveriam de ser muçulmanos — ou comandados por muçulmanos — os escravos revoltados:

“A existência, em Palmares, da capela e das imagens católicas encontradas na sua capital Macaco e da igreja mencionada no Diário de Blaer não consente dúvida a este respeito, pois foi sempre absoluta a incompatibilidade dos cultos católico e muçulmanos”.¹²

Depois da expedição aparentemente bem sucedida de 1677, comandada, em comissão de D. Pedro de Almeida, Governador de Pernambuco, por um certo Fernão Carrilho — mais tarde acusado, ao que parece por motivos econômicos, de inteligência com o inimigo — as autoridades propuseram um acordo geral, compreendendo, diz Ernesto Ennes:

“Lugares para habitação, terras para suas roças (dos palmarinos); restituição das mulheres e filhos que houvessem ficado prisioneiros; a todos os nados nos Palmares e aos súditos concedia-se-lhes a mercê de vassalos de El-Rei e livres ficavam todos que tivessem nascido na sua liberdade. Aceite pelos negros a paz, que lhes propunha o Governador, mandaram estes ao Recife uma embaixada constituída por dois filhos do Rei e mais dez negros notáveis dos quilombos, tendo-se celebrada grandes festas em ação de graças por aqueles sucessos. Ouviram-se missas solenes e cantou-se Te-Deum na Matriz do Corpo Santo, em ação de graças pelo sossego e tranquilidade daqueles povos”¹³

Daf se conclui a efetiva interpenetração étnica e cultural na formação do Brasil. Mas também se conclui que nenhum país pode subsistir sendo meio escri-

11 Op. cit., nota 9 p. 74

12 Op. cit., p. 88.

13 ENNES, Ernesto. *As guerras nos Palmares*. São Paulo, Ed. Nacional, 1938. p. 31

vo e meio livre. Entre os dois sistemas incompatíveis logo se reavivaram as hostilidades:

“A conquista dos Palmares tinha, porém, sido uma doce ilusão. Os negros” — continua Ernesto Ennes — “não haviam sido exterminados; em nada diminuirá o seu poder e força, o seu orgulho e prestígio. Pelo contrário; aumentara a tal ponto a sua força moral e altivez, que logo no ano seguinte das famosas pazes, em 1679, foi necessário enviar-se nova expedição, e esta mais infeliz que as outras”.¹⁴

Da incompatibilidade dos dois sistemas, em geral, não se segue a impossibilidade de acomodações entre algumas de suas partes. Em documentos da época, encontram-se menções freqüentes aos “muitos a que interessava que se largasse a guerra”. Os Palmares — e aqui quase se impõe a analogia, nada mais do que remota analogia, com os bandos de cangaceiros de nosso século — mantinham relações comerciais regulares com latifundiários e povoações do litoral. É lícito supor que a orientação comunitária da economia dos quilombos fizesse deles a principal fonte de gêneros alimentícios no Pernambuco setecentista.

“Nas comunidades negras reinava — observa Décio Freitas — uma fartura que oferecia um vivo contraste com a perene miséria alimentar das populações do litoral. A abundância de mão-de-obra, o trabalho cooperativo e a solidariedade social haviam aumentado extraordinariamente a produção. . . . Em tempos de paz, os palmarinos desciam a Porto Calvo, Sirinhaém, Ipojuca, Una e Alagoas com o milho, o fumo, a cana, o açúcar, as batatas, o azeite e artefatos manuais, para trocá-los por armas, munições e sal. . . . O intercâmbio pacífico criou em muitas populações luso-brasileiras toda uma rede e interesses opostos à guerra contra Palmares, e, às vezes, esses interesses conseguiram criar sérios embaraços às expedições punitivas”.¹⁵

Os historiadores também se referem à presença permanente, dentro dos quilombos, além de negros, de mulatos, índios e brancos. O movimento dos Palmares, enquanto durou, foi a alternativa para os descontentes com o regime da grande propriedade escravocrata. Inversamente, gente de todas as etnias e de todas as cores tomou parte ativa nas campanhas contra as aldeias ou mocambos. Brancos, com toda a certeza, mas também mamelucos — como deviam, aliás, ser quase todos os paulistas de Domingos Jorge Velho —, índios, mulatos e muitos

14 Ibidem, p. 33

15 Op. cit., nota 7 p. 73

negros. Entre estes últimos, destacaram-se, nas guerras dos Palmares, contingentes do famoso terço dos Henriques, o mesmo que se formou, sob o comando de Henrique Dias, para o combate aos holandeses.

Em sociedade de senhores predominantemente brancos e escravos negros, qualquer revolta contra o sistema possuiria caráter de conflito racial. Neste sentido, os atuais movimentos de libertação da consciência do negro brasileiro têm razão, quando reivindicam como seus os heróis da "Tróia Negra". Essencialmente, porém, Palmares significou revolução contra o privatismo, o capitalismo da sociedade colonial. Durante cerca de um século, os quilombos se mantêm como alternativa prática à grande propriedade, restaurando o modo eminentemente humano da produção da comunidade, pela comunidade, para a comunidade, baseado na propriedade coletiva e no trabalho cooperativo, do qual algumas modalidades, sob o nome de mutirão, subsistiriam até os nossos dias.

Podemos, com certeza, afirmar esse caráter comunitário. Os quilombos — mesmo sem projeto consciente de reorganização da sociedade brasileira — não poderiam reverter ao sistema da grande propriedade. Se se tratasse apenas de ex-escravos transformados em proprietários, as guerras não teriam sido necessárias; os quilombos, pouco a pouco, teriam sido integrados ao regime do latifúndio. Nada havia de estranho, no Brasil Colonial, que senhores negros possuíssem escravos. Assinala Décio Freitas que:

"As irmandades negras eram proprietárias de escravos, que exploravam diretamente ou davam em locação. Possuíam escravos as próprias meretrizes e os libertos, tão logo conseguiam economizar algum dinheiro, tratavam de adquirir negros. Os soldados do Terço dos Henriques empregavam parte dos seus soldos na locação de escravos que os substituissem no trabalho das fortificações, a que estavam obrigados, como todos os soldados".¹⁶

Qualquer que fosse a atitude consciente dos palmarinos em face da propriedade e da escravidão, o certo é que na prática reverteram ao sistema comunitário. A não ser assim, não haveria dinâmica no movimento, que, durante 100 anos, atraiu os descontentes com o regime dos engenhos. Têm portanto razão Edison Carneiro e Décio Freitas. O primeiro ao afirmar que "Embora a propriedade fosse comum, a regra era a pequena propriedade em torno de vários mocambos . . . a posse útil da terra".¹⁷

16 Op. cit. nota 7 p. 186.

17 Op. cit. nota 5, p. 20

E o segundo, tendo em vista as tradições africanas de coletivismo e os freqüentes deslocamentos devidos à guerra, argumentando que "não teria sentido a propriedade privada da terra com todos os seus tributos, como compra e venda, sucessão, etc". 18

Não havia etnógrafos nos Palmares. Ainda hoje, pouquíssimos estudiosos têm se dedicado ao estudo dos muitos remanescentes de quilombos ou comunidades formadas por descendentes de escravos, espalhadas em muitos pontos do Brasil. Pesquisas dessa ordem, considerando a convivência, a interpenetração, dentro do espaço social brasileiro, de tempos históricos e modalidades diversas de produção econômica e organização social, haveriam de fornecer elementos através dos quais, por analogia e cotejo com os indícios que se acham nos documentos sobre as guerras do século XVII, seria possível chegar a conclusões ainda mais seguras a respeito do regime interno dos Palmares.

Cobrimo essa relativa ausência da Etnologia brasileira, consta, como estudo devidamente sistemático e publicado (mas em língua inglesa e sem tradução para o português), a monografia de Octavio da Costa Eduardo, *The Negro in Northern Brazil*.¹⁹ Trata-se da descrição de Santo Antônio dos Pretos, comunidade situada a 60 quilômetros da cidade de Codó, no Estado do Maranhão. Passemos a palavra ao próprio autor:

"No século XIX, grandes plantações de algodão e arroz usavam trabalho escravo. Com a Abolição, esses grandes latifúndios, já antes em processo de decadência, foram completamente eliminados. Os proprietários . . . simplesmente os abandonaram. Havia tanta terra que não se colocou o problema de um parcelamento rigoroso. Em lugar das fazendas, surgiram pequenas comunidades rurais, distantes poucos quilômetros umas das outras, habitadas até hoje (1943-1944) por descendentes dos antigos escravos". 20

Mais adiante, verifica-se que:

"Cada um escolhe à vontade o terreno do seu roçado; não há disputas porque há terra para todos. . . . Quando alguém quer plantar na terra adjacente à que já vem sendo trabalhada por outra pessoa, esta última

18 Op. cit. nota 7, p. 46

19 EDUARDO, Octavio da Costa. *The Negro in Northern Brazil*. Seattle, University of Washington Press, 1948.

20 Op. cit., p. 5

não levanta objeções. . . . É costume que o pai e seus filhos adultos tenham roças conjuntas e parentes e amigos geralmente também trabalham em áreas contíguas". 21

Eduardo chama igualmente a atenção do leitor para o mutirão, conhecido localmente como "trocar dia":

"Alguém convida, para trabalhar no seu roçado, várias outras pessoas, as quais 'ganham um dia' da pessoa a que ajudam, pois esta última automaticamente se compromete a trabalhar um dia no campo de cada um dos que vieram em seu auxílio". 22

O mutirão também ocorre — como, nas grandes cidades do Brasil, até o dia de hoje, entre populações de baixa renda — na construção de novas casas, envolvendo o mesmo tipo de reciprocidade. Eduardo esclarece que essa modalidade de mutirão é praticada de preferência nos domingos e dias santos, quando não se trabalha nos roçados. Regime semelhante com certeza se seguia nos quilombos dos Palmares.

Nenhum estudo do comunitarismo brasileiro de origem africana estaria completo sem menção do Xangô ou Candomblé.²³ Começa — argumentação que se pode apoiar na monumental análise de Emile Durkheim²⁴ que toda manifestação religiosa, à proporção em que se estrutura, em que leva à formação de congregações ou "igrejas", não pode deixar de constituir fenômeno comunitário, implicando, ao menos em plano espiritual, atividade cooperativa. Mas não precisamos parar nesse nível de abstração. Os grupos de culto afro-brasileiros — sobretudo os mais tradicionais ou "autênticos" de Salvador, Recife e São Luís (que não são necessariamente os de maior importância turística) — representam, concretamente, no ambiente urbano do Brasil, sobrevivência da comunidade africana primitiva.

21 Ibidem, p. 20

22 Ibidem, p. 23

23 Chamando a atenção para o espírito comunitário dos grupos de culto afro-brasileiros, o autor deste artigo não tem intenções propagandísticas. Tais grupos não possuem o monopólio do comunitarismo religioso. Vale ainda acrescentar que os devotos do Candomblé encaram seus ritos como antes complementares do que opostos ao Catolicismo, do qual, de modo geral, consideram-se adeptos regulares.

24 DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 2. ed. Paris, Alcan, 1925.

E existem neles mais do que remanescentes de caráter mais ou menos folclórico. Significam, a seu modo, revolta, protesto, contra o tipo de economia e de estrutura social que prevalece no Brasil, essencialmente voltado para o lucro privado, subordinando o homem à eficiência, alienando-o do que possui de essencialmente humano, transformando-o em peça de máquina ou mero fator de produção. Trata-se de religião extremamente concreta, sem escrituras, credos, definições, sistemas de dogmas. Sua teologia — presente de maneira implícita ou vivida — pode-se tocar, olhar, escutar, dançar.

Existe um nexo entre essas formas tão concretas de rezar e a inserção econômica e social do devoto meio que o rodeia. Por maiores e mais importantes que sejam a tradição histórica, os valores artísticos e religiosos de que o povo-de-santo tem sido, a gosto ou a contragosto, depositário, marginalizado pelo "desenvolvimento" da economia, ele não dispõe de alternativa prática para suas transações de caráter direto e imediato, livres de "cálculo" e "racionalidade" em sentido weberiano. A qualidade concreta da vivência religiosa de modo algum exprime estado mental elegante ou privilegiado. Ao contrário, constitui a experiência diária dos que sobrevivem através de empregos transitórios ou expedientes a curto prazo. Representa reflexo invertido dos modos abstratos de pensar associados ao "progresso" que reduz massas urbanas a força de trabalho marginal.

O espírito cooperativo dos grupos, aquilo que se poderia chamar o mutirão místico de Xangô ou Candomblé, transparece, em primeiro lugar, na estrutura da família ritual.²⁵ Seu relacionamento básico une o "filho" ao "pai" ou à "mãe" e, em certos casos — feito na "nação" nagô do Recife — aos dois simultaneamente. "Pais" e "mães" de muitos "filhos", gerando a comunidade dos "irmãos": o conjunto dos iniciados numa mesma casa, cujas insígnias sagradas, os "santos", as pedras e ferros em que reside a força dos orixás, permanecem depositadas no peji ou capela do terreiro dos progenitores espirituais, até que atinjam a maturidade religiosa, quando possuirão seus próprios centros e gerarão seus próprios filhos.

25 Sobre o tema é vasta a literatura. Destaquem-se:
RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife*. 2.ed. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés Jeje - Nagô da Bahia*. Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1977

MOTTA, Roberto. Proteína, pensamento e dança. *Comunicações*, Universidade Federal de Pernambuco, n. 16, p. 13-28

Ora, esse quadro não poderia deixar de possuir repercussões no plano material. O culto representa uma resposta adaptativa — usando materiais herdados da tradição africana — que, a seu modo, implica num esboço de revolução. Intermediário entre a unidade doméstica, de êxito precário como grupo de consumo, e os grupos de produção da economia da cidade, incapazes de absorver a mão-de-obra disponível em setores desenvolvidos e rentáveis, o Candomblé-Xangô desempenha papel de grupo tanto de consumo quanto de produção, tentando suprir (mas nem sempre com sucesso), para número importante de pessoas marginalizadas ou semimarginalizadas, as insuficiências da família de sangue e da economia dominante.

Todos os atos de culto dessa religião resumem-se no conceito de “obrigação”, assumindo formas que as pessoas habituadas às religiões ocidentais dificilmente podem imaginar. Pratica-se entre sangue, suor, cansaço, às vezes lágrimas. O rito fundamental consiste na matança de animais — cabras, carneiros, aves — e em cobrir os “assentamentos” dos santos com sangue e carne. Mas só parte das vítimas destina-se exclusivamente aos orixás. Apenas as seções menos comestíveis (cabeça, cauda, patas, certas vísceras, etc) são exclusivamente deles. O resto se distribui pela comunidade, costume de claro sentido adaptativo em áreas urbanas de consumo protéico e calórico notoriamente deficiente.

O espírito comunitário estende-se a outros bens materiais. De fato, não existe cerimônia que não envolva alguma forma de transferência de renda do fiel individual para a comunidade como um todo. Os grupos de culto encontram-se essencialmente voltados — no meio de sociedade dominada pelos ídolos do lucro particular, da eficiência como medida do homem, do consumo enlouquecido levando à frustração da maioria — para os valores da cooperação moral, psicológica, ritual e econômica.

Quilombos, mutirão, acesso coletivo ao solo, candomblés e xangôs com família ritual, “obrigação”, redistribuição de renda, tudo isso representa o legado do coletivismo africano ao povo brasileiro. Podemos concluir dizendo que a presença do negro no Brasil, sempre que seus valores não foram sufocados pelo privatismo de nossa vida econômica e social, tem significado retorno à integridade do modo ao mesmo tempo mais humano e mais primitivo da vida social, primazia do bem comum sobre os privilégios da pequena minoria dos grandes proprietários e das grandes empresas, que “Vão juntando casa a casa, somando campo a campo, tomando todo o lugar, como se fossem os únicos habitantes do país”.²⁶

26 Isafas 5:8.

