

O quilombo na vida cultural do afro-brasileiro

Jônatas Conceição da Silva

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SILVA, J. C. O quilombo na vida cultural do afro-brasileiro. In: *Vozes quilombolas: uma poética brasileira* [online]. Salvador: EDUFBA, 2004, pp. 23-44. ISBN 978-85-232-1239-1.

<https://doi.org/10.7476/9788523212391.0003>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](#).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](#).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](#).

O QUILOMBO NA VIDA CULTURAL DO AFRO-BRASILEIRO

No canto de encanto
Na fala da sala
Na rua na lua
Na vida de cada dia
Em todo lugar
É Zum
É Zum
É Zum
É Zumbi

Carlos de Assumpção

Quando ouvi falar em quilombo, pela primeira vez, talvez já estivesse subindo a Serra da Barriga, em União de Palmares, Alagoas, estado que hoje detém as terras que foram dos quilombolas desta região nordestina. Estávamos em peregrinação: diversos setores do movimento negro brasileiro, índios e brancos. O ano era 1980, dois anos após a fundação, em São Paulo, do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978. Então, na verdade, Palmares, Zumbi e seus guerreiros e guerreiras já habitavam em mim.

Digo isso porque foi, apenas, através do MNU, que tomei conhecimento da saga palmarina. Ela chegou até nós graças ao Grupo Palmares, fundado em 1971, em Porto Alegre, liderado pelo poeta Oliveira Silveira que, nas suas reuniões para pesquisas e estudos históricos,¹ propunha

que a população negra brasileira celebrasse como data magna de liberação o 20 de novembro. Oliveira Silveira, mais tarde escreveria:

“Séculos antes do Brasil ser livre / Palmares foi livre. / Séculos antes do país / considerar-se livre / Palmares foi país e estado / livre”. (Silveira, O.: *Poema sobre Palmares*, 1987, p. 12).

Coube ao MNU não só popularizar o 20 de novembro como, também, consagrá-lo como o Dia Nacional da Consciência Negra.

Naquela época, também, não tinha conhecimento da música palmarina do Ilê Aiyê. O bloco afro do Curuzu, Liberdade, estava fazendo o seu sexto carnaval, em 1980. Em seu segundo carnaval, em 1976, os compositores Ary e Evilásio já narravam “o sonho de Palmares”, na canção “Sonho de Palmares”, registrada no LP “Canto Negro I”, em 1984. Muito menos conhecia o samba-enredo “Quilombo dos Palmares”, de Noel Rosa de Oliveira e Anescar Rodrigues, do Grêmio Recreativo Escola de Samba Acadêmicos do Salgueiro. Em 1960, o Salgueiro conquistava o seu primeiro campeonato no concurso das escolas de samba do Rio de Janeiro com o enredo palmarino narrado através do samba que dizia:

“Zumbi, o divino imperador / Resistiu com seus guerreiros em sua tróia, / Muitos anos, ao furor dos opressores, / Ao qual os negros refugiados / Rendiam respeito e louvor”. (*Quilombo dos Palmares* de Noel Rosa de Oliveira e Anescar Rodrigues, 1960).

Mas, eu estava na Serra da Barriga.

Não era a primeira vez que eu via negros do porte intelectual de Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez. Já os tinha vista, à distância, no dia 7 de julho de 1978, no ato público de lançamento do Movimento Negro Unificado, nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo. Na Serra, vi, pela primeira vez, a historiadora Maria Beatriz do Nascimento, que me embebedou com o seu discurso e conhecimento, falando de temas fundamentais da nossa História que mais tarde ela mesma sintetizaria assim:

“O Quilombo é memória que não acontece só pros negros, acontece pra Nação”. Nascimento, B.: ‘20 de Novembro’. In: *Jornal Nacional do MNU*, n. 17, p. 12, nov. 1989.

Porém, no final dos anos setenta, do século passado, estávamos querendo que o Quilombo acontecesse como fator de resistência para



nós, negros. Era essa a representação mais cara que fazíamos de quilombo, e do quilombo de Palmares porque todos os outros que existiram no Brasil e as comunidades quilombolas, *continuum* de históricos quilombos, ainda não tinham chegado ao nosso conhecimento. Mesmo que algum militante da época morasse no Cabula.²

A representação maior de resistência para quilombo não era cara apenas ao movimento negro. Beatriz Nascimento (1987) afirma que a historiografia especializada contenta-se em marcar a capacidade de luta e resistência dos negros envolvidos nos quilombos e em ampliá-la através dos tempos. Daí a generalização do termo quilombo para indicar variadas manifestações de resistência.³

Anteriormente, Abdias do Nascimento testemunhou, assim, “O exemplo de Palmares”:

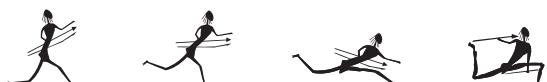
(...) lá pelos anos de 1590 e pouco, alguns africanos escravizados no Brasil romperam os grilhões que os acorrentavam e fugiram para o seio das florestas situadas onde estão hoje os Estados de Alagoas e Pernambuco. Inicialmente foram uns poucos, pequeno bando de fugitivos. Porém o grupo cresceu pouco a pouco até se tornar uma comunidade de cerca de trinta mil rebeldes africanos, homens e mulheres. Estabeleceram o primeiro governo de africanos livres nas terras do Novo Mundo, indubitavelmente um verdadeiro Estado africano – pela forma de sua organização sócio-econômica e política – conhecido na história como a República dos Palmares.

Mais ou menos à época de Palmares, aqui muito perto do nosso Congresso, [referência ao VI Congresso Pan-Africano, realizado em 1974, em Dar-es-Salaam, Tanzânia] nas terras vizinhas de Angola, a rainha Ginga resistia com bravura, à frente de suas tropas, à invasão portuguesa do solo africano.

Estes são apenas dois exemplos na longa história de luta e resistência contra a dominação estrangeira, as quais constituem parte integral de nossa herança africana no continente e na diáspora (Nascimento, A. do.: *O Quilombismo*, 1980, p. 46).

A ponte de resistência Angola-Pernambuco/Palmares, esboçada por Abdias do Nascimento, foi retomada pelo historiador Roy Glasgow. São palavras dele:

O impulso inicial para seu (do Quilombo de Palmares) estabelecimento parece ter se originado com os Bantos, povo proveniente



de Angola. Muitos escravos angolanos eram embarcados para Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, em especial para Pernambuco, particularmente durante o fim do século XVI e o início do século XVII. Alguns chefes recalcitrantes eram banidos para o Brasil. Sabendo que muitos dos Bantos eram embarcados para Pernambuco durante o início do século XVII, parece ser razoável supor que muitos deles pudessem ter sido aliados ou partidários de Nzinga, ou que, esporadicamente, tivessem ouvido falar de sua fama. Se tal fosse o caso, isto nos forneceria uma importante explicação para a persistência da imagem de Nzinga no Nordeste do Brasil, e, possivelmente, para parte da resistência afro-brasileira em certas regiões (Glasgow, R.: *Nzinga*, 1982, p. 141).

Esta herança de resistência vinda da África com, entre muitos outros, aliados e partidários da rainha Nzinga , observada por Glasgow e também por Abdias do Nascimento, leva-nos a crer que a história de luta do povo quilombola no Brasil ocorria como um continuum de fatos que estavam acontecendo no continente africano. Compreendendo os fatos históricos desta maneira, podemos pensar na existência de uma luta africana em diversas partes do planeta para se libertar do jugo dos colonizadores europeus.

Beatriz Nascimento observou, também, segundo o historiador Marcos Cardoso (2002) uma inter-relação entre o Brasil e Angola, ao estabelecer uma conexão entre a história da instituição Kilombo na África (Angola) e Quilombo no Brasil colonial. Marcos Cardoso, a partir das idéias do artigo “O conceito de quilombo e a resistência cultural negra” de Nascimento (1985), afirma que o Quilombo dos Palmares não deixa de ser um fenômeno paralelo ao que se está desenrolando em Angola no final do século XVI e início do XVII. O auge da resistência dos angolanos à invasão portuguesa se dá exatamente entre 1584 e meados do outro século. Neste mesmo momento, se estrutura no Brasil, a Angola-Janga, ou a Angola Pequena, ou seja, o Quilombo dos Palmares, como ficou conhecido no Brasil. É muito provável que representantes da liderança que lutou contra a invasão européia fossem transferidos pelo tráfico ao Brasil, passando, aqui, a chefiar o Quilombo de Palmares.

O fato histórico da guerra de Palmares chamou, também, a atenção de viajantes estrangeiros que pelo país passavam, mesmo depois de alguns séculos da destruição do quilombo. Daniel P. Kidder, pastor metodista norte-americano que veio para o Brasil no século XIX cheio



de fé e ansioso por levar aos ímpios (sic) a palavra cristã, quando passou por terras alagoanas lembrou que “a região é ainda notável por ter sido teatro de numerosas escaramuças sangrentas durante a Guerra dos Holandeses e também por se ter nela localizado a República dos Palmares” (Kidder. 1972. p. 68). Mas foi a partir do relato “interessante e claro” do historiador Robert Southey que Kidder descreveu assim o quilombo:

O lugar denominava-se Palmares, pela grande quantidade de coqueiros existentes nas redondezas. Além dessa, que constituía a povoação principal, os pretos contavam com outros aldeamentos menores. Nos mucambos, estacionavam homens escolhidos para guarda e defesa das plantações. As armas de guerra eram diversas e os guerreiros tisnados eram tão hábeis no manejo do arco e flecha e da lança, como no da espada e do arcabuz (Kidder, D. *Reminiscências de Viagens e Permanências no Brasil*. 1972, p. 71).

Outro viajante estrangeiro que visitou, também, o Brasil no século XIX foi o francês Ferdinand Denis. Este historiador, considerado o pioneiro dos estudos portugueses e brasileiros na França, é tema do artigo da professora Celina Scheinowitz: “A Bahia e seus negros no olhar de um francês do século XIX”.⁴ Foi através deste artigo que tomei conhecimento de uma versão do final da guerra de Palmares, numa visão de Denis que sabemos, hoje, bem longe da verdade histórica dos fatos ocorridos na Serra da Barriga:

A batalha deu lugar a um desses traços de grandeza e de firmeza que atestam que a verdadeira coragem é a mesma entre todos os homens, e que não é preciso vir das margens da Europa para conceber uma generosa resolução. Zumbi viu os ferros que lhe estavam reservados; seus companheiros de armas leram em seus olhos o horror que lhe inspirava a escravidão; souberam imitá-lo e morreram. Precipitaram-se do cume de um rochedo que se erguia em Palmares. Os velhos, as mulheres, os feridos foram vendidos; arrasaram os restos da cidade; só restou de Palmares uma lembrança gloriosa. (Scheinowitz, C.: *Revista da Academia de Letras da Bahia*, n. 39, 1993).

O historiador mineiro Carlos Magno Guimarães, analisando a ocorrência de quilombos nas Minas Gerais do século XVIII, época da descoberta do ouro na região, observou que entre os governantes minei-



ros reinava um grande medo de que a “lembrança gloriosa” de Palmares se repetisse nas Minas Gerais:

“O importante é perceber que, do processo de construção de Palmares como símbolo, participou o próprio Estado, que era escravista. Também é importante perceber que a realidade mineira, com sua enorme incidência de quilombos, está do outro lado desse processo. A preocupação com Palmares só se manifesta na medida em que a realidade explosiva da sociedade escravista mineira evidencia elementos típicos da rebeldia escrava consubstanciada em Palmares. Não fosse a realidade mineira tão rica em atitudes de rebeldia por parte dos escravos, provavelmente Palmares não teria sido tão lembrado pelas autoridades” (Guimarães, C. in: *Liberdade por um fio*. Reis, João José e Gomes, Flávio dos Santos, orgs., 1996, p. 160-161).

Palmares foi, portanto, principalmente, a partir do livro escrito por Décio Freitas, a referência maior que setores do movimento negro contemporâneo tiveram para lutar contra o racismo brasileiro. Considerado como a expressão mais pura da resistência africana no Brasil, Palmares e a maioria dos quilombos, afirma Glasgow, 1982, “tanto no Brasil como na África, eram situados no interior de densas florestas, próximos a escarpas e penhascos íngremes que proporcionavam uma vista panorâmica”. Para este autor “a evolução e o desenvolvimento de Palmares representou não [apenas] uma rejeição dos africanos ao papel de escravos, mas também uma ameaça constante em potencial, assim como uma considerável perda de investimento para os proprietários de plantações” (Glasgow, R. *Nzinga*, 1982. p. 142).

Raimundo Nina Rodrigues, médico maranhense radicado na Bahia que lecionava na Faculdade de Medicina, em seu clássico *Os Africanos no Brasil*, no capítulo três sobre “As sublevações de negros no Brasil anteriores ao século XIX. Palmares”⁵ louvou a destruição do quilombo, “em nome da civilização e progresso futuros da colônia lusitana” (Rodrigues, 1977, p. 78) e dos proprietários de plantações, mesmo considerando dentre as “grandiosas epopéias da raça negra” aquela “que melhor escapou ao ingrato olvido dos pósteros”:

A todos os respeitos menos discutível é o 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. E esse sucesso não foi produto de uma ação fácil e sem perigo. Custou, ao contrário, à tenacidade e previdência do governo colonial, grandes sacrifícios de homens e de dinheiro" (Rodrigues, N.: *Os Africanos no Brasil*. [1977], p.78).

Palmares adquire, então, importância para a luta negra contemporânea devido à, entre outros fatores, omissão e distorção, na história oficial, dessa luta de resistência negra ao escravismo e seus respectivos agentes. A militância do movimento negro, a partir dos anos setenta, procurou dar visibilidade a lideranças negras que lutaram pela liberação dos oprimidos e do próprio país. Para esta visibilidade lançou mão de vários meios: canções, poemas, panfletos, cadernos de educação, matérias em jornais da grande imprensa e da imprensa negra, debates e acaloradas discussões em ambientes populares e acadêmicos, rádio e tv, igrejas e terreiros de candomblé. Não foi por mero acaso que o nome de Zumbi se consagrou, mesmo porque, segundo crônica do século dezessete, encomendada pelo então governador de Pernambuco, Pedro de Almeida, transcrita no livro de Décio Freitas,⁶ ele era "Negro de singular valor, grande ânimo e constância rara; este é o espectador dos mais, porque a sua indústria, juízo e fortaleza aos nossos serve de embargo, aos seus de exemplo". (Freitas, D. *Palmares – A Guerra dos Escravos*, 1981, p. 123).

Foi o exemplo de Zumbi e todos os seus guerreiros e guerreiras, nas densas florestas de Palmares, que se tornou inspirador da luta negra no Brasil desde o período pós-abolição, mas que adquiriu modos diferentes de se realizar nos anos 1970 do século vinte.

Portanto, se para grande parte da historiografia especializada o quilombo representava sempre exemplo de resistência e rebeldia de escravizados, no contexto brasileiro dos anos setenta, em pleno e genocida regime ditatorial militar, que significado teria para os afro-descendentes?

Para amplos setores do movimento negro brasileiro, a história de resistência do quilombo e de suas lideranças representava exemplo a ser seguido e atualizado na história contemporânea brasileira. Vivíamos sob a mordaça da ideologia da democracia racial brasileira, cultivada por "setores e intelectuais atrasados, beneficiários e coniventes com o racismo do país" (Silva, J. Conceição da. *Escravidão e Invenção*



da Liberdade – Estudos sobre o negro no Brasil, 1988, p. 281). A resistência quilombola iria representar o rompimento dessa mordaça e a denúncia da “educação monumental”⁷ que, privilegiando apenas o ponto de vista histórico da classe dominante, ocultava fatos fundamentais da luta dos oprimidos por uma autêntica democracia racial. Resistir, em certo sentido, tornou-se, primeiro, tomar conhecimento. Depois, propagar este conhecimento. Era como se, a partir dos anos setenta, começássemos a ter História, uma História que nos dignificasse. O exemplo de Zumbi, “O Senhor das demandas”, da canção de Jorge Ben Jor, de 1978; o Zumbi, “O Senhor dos caminhos”, do meu poema de 1984, me sugeria um outro olhar sobre o Brasil.

Mais recentemente, Marcos Cardoso observou que para o Movimento Negro surgido nos anos 70, do século vinte, “quilombo e resistência ocupam um lugar de centralidade dentro da perspectiva de construção de uma revisão crítica da historiografia oficial. Tanto quilombo quanto resistência podem tornar-se conceitos, com vistas a contribuir para as análises teóricas que buscam fundamentar uma ‘nova’ História do Brasil” (Cardoso, M. *O Movimento Negro em Belo Horizonte: 1978-1988*, 2002, p. 62). Para o autor é a partir do quilombo que a população brasileira de origem africana pode desempenhar [ou readquirir, diria] o papel de sujeito na formação social brasileira. É até por isso que estes conceitos, quilombo e resistência, fundamentais para a compreensão da história do povo negro no Brasil, parecem fundir-se um ao outro.

Em nossa contemporaneidade, a resistência palmarina se atualizaria com a explicitação e o combate ao racismo perverso brasileiro que exclui a maior parte da população brasileira do conhecimento da sua história por autonomia e libertação e, consequentemente, da participação na vida sócio-política nacional. Essa exclusão se deu, basicamente, através do sistema de educação, como observou Foucault:

(...) embora seja, de direito, lá educação o instrumento graças ao qual todo indivíduo, em uma sociedade como a nossa, pode ter acesso a qualquer tipo de discurso segue, em sua distribuição, *no que permite e no que impede*, (grifo meu) as linhas que estão marcadas pela distância, pelas oposições e lutas sociais. Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os po-



deres que eles trazem consigo (Foucault, M.: *A Ordem do Discurso*, 1996, p. 43-44).

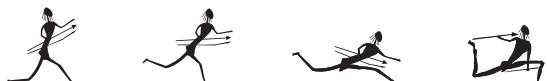
Para tentar promover a reversão deste quadro descrito acima, da exclusão da população negra do conhecimento da sua história, dois pontos fundamentais foram atacados: o ensino e a cultura. Foi através do ensino eurocêntrico, deformado, na medida que privilegiava apenas o ponto de vista da classe dominante, branca, de origem européia, que o país criou administradores racistas, e uma população subalterna, subestimada, à margem da sua própria história e sem força política para a construção de um discurso próprio que lhe levasse ao poder. Foi através de uma visão folclorizada e estereotipada da cultura de origem africana que os administradores deste país não quiseram perceber, e conhecer, a grande contribuição dos africanos para o patrimônio cultural nacional. Esta contribuição foi interditada porque saber e poder não são idéias desvinculadas, desmotivadas.

Ora, a luta dos africanos e seus descendentes aqui no Brasil ontem, e hoje, sempre foi para ocupar espaços de poder. Por isso a ideologia hegemônica do país sempre visou a separação, a exclusão e a rejeição da população de origem africana. Assim, podemos explicar a interdição para esta população, principalmente, do conhecimento sobre uma história que vinha para deslocar um discurso tido como

verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido (Foucault, M.: *A Ordem do Discurso*, 1996, p. 15).

O enfrentamento a este discurso, que operava para submissão e interdição, ocorre através de práticas educativas e culturais do movimento negro brasileiro, em diversas épocas. A professora Valdina Pinto, em entrevista concedida a mim,⁸ descreve como o ensino brasileiro contemplaria o patrimônio cultural africano, que neutralizaria esta interdição:

Aquele aluno negro que está ali, ele não seja só contemplado por saber jogar capoeira, por saber sambar. Aquele aluno negro tem de ser contemplado por tudo que ele tem de tradição, e valor, de saber acumulado dos seus antepassados. Então a escola teria de, para contemplar o afro-descendente, é contar, é o professor ter conhecimento de África. É o professor ter conhecimento de que o



afro-descendente dele não descende de escravo mas sim de um ser humano negro que falava línguas, tinha história, tinha raciocínio lógico. E ver aquele aluno com tudo isso. E para falar da história do Brasil tem de falar de uma história anterior a esta que conhecemos. Uma história do continente africano como era na época do “descobrimento” do Brasil. E considerar os jeitos dos africanos viverem como diferentes mas não inferiores. O professor, do ensino fundamental, tem de ter este conhecimento mas não tem. Ele está completo de preconceito. Ele tem de se despojar dos preconceitos, principalmente que a maioria é afro-descendente. Ele tem de respeitar o candomblé para que seus alunos respeitem a religião. Eu falo no candomblé porque é muito mais que uma simples religião. É no candomblé que ainda guardamos, mesmo de forma fragmentada – porque o Brasil foi formado sob a violência – valores, tradições, elementos que nos dão identidade.

A educação e o “conhecimento de África” de que fala a professora Valdina Pinto, negados, sistematicamente, à população africana e seus descendentes, tornaram-se um acontecimento de resistência. Estudar passou a ser sinônimo de muito sacrifício e de muito querer. Lembremos que no período escravocrata apenas rudimentos da questão religiosa eram inculcados, como observou a historiadora Isabel Cristina Ferreira dos Reis:

E como a instrução religiosa não poderia faltar – pois fazia parte dos instrumentos de dominação do sistema - , aos filhos dos escravos era ensinado cantar na Igreja e algumas noções de catecismo (Reis, I. Cristina Ferreira dos, *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*, 2001, p. 83).

E, até mesmo, esta instrução religiosa era negada aos que se rebejavam à ordem escravocrata. Ronaldo Vainfas, pesquisando a participação dos jesuítas na guerra de Palmares, relata que ao padre Antônio Vieira foi sugerida, por agentes credenciados da Coroa Portuguesa, sua ida ao quilombo de Pernambuco. Isso por volta de 1691 quando, afirma este autor:

“O momento era, então, de grande hesitação. Cresciam os assaltos palmarinos aos engenhos e fazendas de Pernambuco, liderados os quilombolas pelo aguerrido Zumbi. O governo colonial não sabia mais o que fazer, fracassado o armistício firmado com Ganga Zumba e destroçado o ‘refúgio oficial’ de Cacaú” (Vainfas, R. In: *Liberdade por um fio*, 1996, p. 75).



A missão de Antônio Vieira, junto aos quilombolas, seria “catequizá-los, ir para convencê-los a render-se ou para fazer uma nova tentativa de acordo, não se sabe exatamente o que, ao certo (...)” (Vainfas, 1996, p. 75). O autor afirma, ainda nesta página do seu artigo, que “a idéia era ter com os palmarinos e propor-lhes alguma espécie de acordo, sendo encarregados os jesuítas dessa importante missão”. Vieira descarta a possibilidade dele e demais jesuítas portugueses irem a Palmares e, em “Carta a certo fidalgo”, documento depositado na Biblioteca de Évora, datada de 2 de julho de 1691, o padre expõe cinco razões para recusar sua “importante missão” de catequizar os quilombolas, das quais transcrevo duas das citadas por Vainfas:

Porque se isto fosse possível, havia de ser por meio dos padres naturais de Angola que temos, nos quais crêem, e deles se fiam e os entendem como de sua própria pátria e língua; mas todos concordam que é matéria alheia de todo fundamento e esperança (Vainfas, R. op. cit., 1996, p. 76).

Fortíssimas e total, porque sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo e atual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deus, sem se restituírem ao serviço e obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão de fazer. Só havia um meio eficaz e efetivo para verdadeiramente se reduzirem, que era concedendo-lhe Sua Majestade e todos os seus senhores, espontânea, liberal e segura liberdade, vivendo naqueles sítios como os outros índios e gentios livres, e que então os padres fossem seus párocos e os doutrinassem como os demais (Vainfas, R. idem).

Diante da negação ostensiva e secular do acesso à educação da população de origem africana, motivos não faltaram para que muitas entidades negras, do período pós-abolição, que tiveram como principal referencial a luta do quilombo, colocassem como meta principal de trabalho a educação,⁹ a exemplo do Centro Cívico Palmares, fundado em 1926, que forneceria líderes e idéias para a Frente Negra Brasileira na década de trinta.

Para o militante negro José Correia Leite, redator de *O Clarim d'Alvorada*, jornal da imprensa negra da década de trinta, do século vinte:

“O objetivo do [Centro Cívico] Palmares foi fazer a aproximação do negro pra uma tentativa de levantamento para acabar com



aquela dispersão que havia e está havendo até hoje. O que o *Palmares* queria era que o negro se tornasse um elemento de força, de conjunto. (...) Falava-se na família palmarina, na família negra. O objetivo era de união, de aproximação. (...) Toda preocupação era aquela: unir os negros para uma luta de reivindicação junto aos governos, para que eles ouvissem nosso apelo". (José Correia Leite e Cuti: ...E disse o velho militante José Correia Leite, 1992, p. 74).

Já a Frente Negra Brasileira, transcrevo trecho do artigo do jornal "A Voz da Raça", surgiu em São Paulo, "graças à perspicácia da alma paulista", que, desde 1926, já tinha fundado o Centro Cívico Palmares, com objetivos semelhantes aos da aludida organização. Em seu primeiro artigo dos Estatutos fica evidenciado que a Frente surge para "união política e social da Gente Negra Nacional, para afirmação dos direitos históricos da mesma, em virtude da sua atividade material e moral no passado e para reivindicação de seus direitos sociais e políticos" (Ferrara, 1986, p. 64). Para isso, a Frente Negra Brasileira, que tinha a cor verde da sua bandeira representada por um ramo de palmeira, simbolizando a Guerra de Palmares, tinha objetivos e metas a serem atingidos. O objetivo principal da organização era a ascensão social do negro, e para tanto as metas seriam: *estímulo para estudar*, trabalhar, ter casa própria e progredir. São reveladores destes objetivo e metas, da luta dos africanos e seus descendentes para ocupar espaços de poder, depoimentos das lideranças da época, como Aristides Barbosa, nascido em 1920. Filho de pais lavradores, ele foi mecânico e cozinheiro, formando-se depois em Letras e Sociologia, entrando na Frente Negra ainda muito jovem:

Na Frente Negra eu fiz o curso de admissão ao Ginásio, estudei música e inglês. Tudo isso ajudou nos meus objetivos de vida. Depois eu dei aulas, tive o curso supletivo Lux.

Você vê: na década de 30 nós estávamos numa atmosfera de senzala. Lá na Bela Vista, por exemplo, se você chegasse à tarde, num dia de semana, encontrava os homens negros nos bares, desempregados, enquanto as mulheres é que trabalhavam. O negro não tinha essas preocupações de encontros culturais que veio a ter depois da Frente Negra (Depoimento de Aristides Barbosa, in: Barbosa M., *Frente Negra Brasileira*, 1998, p. 33).



Outro ativista da Frente Negra foi Francisco Lucrécio, nascido em Campinas, em 1909. Filho de pai carpinteiro e mãe lavadeira, ele foi Funcionário Público e Cirurgião-Dentista. Francisco Lucrécio entrou para a Frente Negra em 1931, logo depois da fundação da entidade, e fez parte da diretoria. Além da educação, a questão dos referenciais históricos da luta negra brasileira perpassam os seus depoimentos:

Os negros eram pouco alfabetizados e tinham dificuldades até para frequentar a escola. A Frente Negra incentivava porque possuía, dentro da sua sede, uma verdadeira escola. Tinha curso de alfabetização, mas não se dava esse nome. Era “Educação Moral e Cívica” (Depoimento de Francisco Lucrécio, in: Barbosa, M., op. cit., 1988, p. 42).

Francisco Lucrécio, em seu depoimento, faz também referências a importantes lutas, para a conquista da liberdade e do poder, empreendidas pela população negra brasileira, em vários momentos da história do Brasil:

Nós sempre nos afirmamos como brasileiros e assim nos posicionávamos, com o pensamento de que os nossos antepassados trabalharam no Brasil, se sacrificaram, lutaram desde Zumbi dos Palmares aos abolicionistas negros, então nós queríamos, nos afirmaríamos, sim, como brasileiros. Não queríamos perder nossa identidade de brasileiros. Seguimos, portanto, a linha dos nossos antepassados.

O referencial de luta para o negro no Brasil é a Guerra do Paraguai, Zumbi, a Revolta do João Cândido, a Revolta dos Malês, todos esses movimentos são a nossa referência, e a referência dessas lutas não era a da volta à África, era para assumir o poder no Brasil, assumir a liderança do negro no Brasil. Então, nós achávamos que teríamos de dar sequência a essas lutas.

(Depoimento de Francisco Lucrécio, in: Barbosa, M., op. cit., 1998, p. 46).

Para essa discussão, é importante observar não apenas a preocupação com a educação mas, também, com as referências significativas da história da luta negra brasileira, em especial a do quilombo de Palmares. Percebemos assim que esta história de luta por liberdade, por mais que fosse ocultada sempre esteve presente na agenda das organizações negras e de seus militantes, desde o período pós-abolição.



Na Bahia, existiu uma seção da Frente Negra criada, ainda na década de trinta do século passado, por Marcos Rodrigues dos Santos, um dos fundadores da Frente Negra em São Paulo. Segundo o antropólogo Jeferson Bacelar, “A Frente Negra Baiana também via a educação como via de mobilidade, ascensão e integração social, por isso ministrou cursos de alfabetização noturnos, cursos primários, de música, datilografia e de línguas”. (Bacelar, J.: *Revista Afro-Ásia*. CEAO/UFBA., n.17, 1996, p. 76).

Outra entidade negra que no passado norteou suas ações de resistência inspiradas no quilombo foi o Teatro Experimental do Negro – o TEN. Surgido em 1944, no Rio de Janeiro, o Teatro Experimental do Negro propunha, segundo o seu fundador Abdias do Nascimento, retomar o processo de libertação do negro, recuperar suas forças e seu ritmo. Para ele, o TEN

foi concebido fundamentalmente como instrumento de redenção e resgate dos valores negro-africanos, os quais existem oprimidos ou/e relegados a um plano inferior no contexto da chamada cultura brasileira, onde a ênfase está nos elementos de origem branco-européia. Nosso Teatro seria um laboratório de experimentação cultural e artística, cujo trabalho, ação e produção explícita e claramente enfrentavam a supremacia cultural elitista-arianizante das classes dominantes. O TEN existiu como um desmascaramento sistemático da hipocrisia racial que permeia a nação. Havia e continua vigente uma filosofia de relações de raças nos fundamentos da sociedade brasileira; paradoxalmente, o nome dessa filosofia é “democracia racial”. “Democracia racial” que é um mero disfarce que as classes branco;brancóides utilizam como estratagema, sob o qual permanecem desfrutando “ad aeternum” o monopólio dos privilégios de toda espécie. E a parte majoritária da população, de descendência africana, se mantém por causa de tais manipulações, à margem de qualquer benefício social-econômico, transformado em autêntico cidadão desclassificado (Nascimento, A. do, *O Quilombismo*, 1980, p. 68).

O movimento do TEN surgia no Brasil como “um fermento revolucionário”. Abdias do Nascimento e seus companheiros trouxeram ao Brasil da época um tema interditado: o racismo. O TEN foi criado onze anos após a publicação de *Casa Grande e Senzala*, livro de 1933, no qual Gilberto Freire semeou as diretrizes que a elite branca e racista brasileira procurava para propagar, dentro e fora do país, a inexistência



de racismo e implantar o mito da democracia racial brasileira, cujo objetivo maior era impedir a população negra brasileira de se organizar para se rebelar. Como nos quilombos. O sociólogo Fernando Henrique Cardoso, que sob orientação de Roger Bastide, realizou investigações, entre 1955 e 1960, sobre a sociedade escravocrata e o negro nos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul,¹⁰ fez comentários assemelhados sobre a obra de Gilberto Freire:

Talvez porque, ao enunciar tão abertamente como valiosa uma situação cheia de aspectos horrorosos, Gilberto Freire desvende uma dimensão que, gostemos ou não, conviveu com quase todos os brasileiros até o advento da sociedade urbanizada, competitiva e industrializada. *No fundo, a história que ele conta era a história que os brasileiros, ou pelos menos a elite que lia e escrevia sobre o Brasil, queria ouvir* (grifo meu). (Cardoso, Fernando H.: *Quase Mito*, in: MAIS – Folha de São Paulo. 28/09/03).

Foi neste contexto histórico, nos anos quarenta, do século vinte, que o TEN, ao trazer a questão do conflito racial brasileiro, procurou deslocar idéias sobre o mito da democracia racial. Por isso que

a menção pública do vocábulo “negro” provocava sussurros de indignação. Era previsível, aliás, esse destino polêmico do TEN, numa sociedade que há séculos tentava esconder o sol da verdadeira prática do racismo e da discriminação racial com a peneira furada do mito da “democracia racial”. Mesmo os movimentos culturais aparentemente mais abertos e progressistas, como a Semana de Arte Moderna de São Paulo, em 1922, sempre evitaram até mesmo mencionar o tabu das nossas relações raciais entre negros e brancos, bem como o fenômeno de uma cultura afro-brasileira à margem da cultura convencional do País (Nascimento, A. do, *Revista Thoth*, 1997, p. 229).

Abdias do Nascimento funda, então, o TEN “para promover a denúncia dos equívocos e da alienação dos chamados estudos afro-brasileiros, e fazer com que o próprio negro tomasse consciência da situação objetiva em que se achava inserido. [Para isso] o TEN alfabetizava seus primeiros participantes, recrutados entre operários, empregados domésticos, favelados sem profissão definida, modestos funcionários públicos e lhes oferecia uma nova atitude, um critério próprio que os habilitava a ver, enxergar o espaço que ocupava o grupo afro-brasileiro no contexto nacional”. (Nascimento, A. do, op. cit. 1997, p. 230).



Foi a partir deste trabalho educacional que o TEN buscou promover “o resgate do legado cultural e humano do africano no Brasil”.

O Teatro Experimental do Negro, entre 1948 e 1950, publicou o Jornal *Quilombo*. Abdias do Nascimento afirma que seu maior compromisso, articulado no primeiro editorial do jornal, era com sua gente: “... a luta de *Quilombo* não é especificamente contra os que negam os nossos direitos, senão em especial para lembrar ou conhecer ao próprio negro os seus direitos à vida e à cultura”.¹¹ No texto de apresentação da edição fac-similar do Jornal *Quilombo*¹² Abdias do Nascimento revê aquelas reivindicações que o TEN propugnava nos anos quarenta do século vinte:

Se não zelasse por seu exercício de agência histórica, certamente *Quilombo* teria se contentado em denunciar e exigir a coibição dos incidentes de discriminação racial. Não foi esse o caso. Numa época em que não existia a noção de “ação afirmativa” ou de políticas públicas especificamente voltadas ao atendimento das necessidades da população afro-descendente, *Quilombo* trazia uma série de demandas nesse sentido, como o de bolsas para alunos negros nas escolas secundárias e nas universidades, inclusão nas listas dos partidos políticos de número significativo de candidatos negros a cargos eletivos, a valorização e o ensino da matriz cultural de origem africana. A Convenção Nacional do Negro havia apresentado à Assembléia Nacional Constituinte de 1946 uma série de propostas que incluíam, além desses itens, a isenção de impostos para micro-empresários, negros em sua maioria (Nascimento, A. do, *Jornal Quilombo* [2003], p. 8).

Três décadas após o Teatro Experimental do Negro, Abdias do Nascimento sistematiza, para a nação, a sua proposta do Quilombismo. Segundo ele, a tarefa da atual geração afro-brasileira seria edificar a ciência histórico-humanista do quilombismo. Para isso, esta geração teria de mostrar o quilombo para a sociedade brasileira, e especialmente, para os afro-descendentes, como uma organização que significa “reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”. Como sistema econômico, para o autor:

O quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo e/ou ujamaaísmo da tradição africana. Em tal sistema as relações de produção diferem basicamente daquelas prevalecentes na economia espoliativa do trabalho, chamada capitalis-



mo, fundada na razão do lucro a qualquer custo, principalmente o lucro obtido com o sangue do africano escravizado. (Nascimento, A. do. op. cit., 1980, p. 263).

Dentre alguns princípios e propósitos do Quilombismo, sistematizados por Abdias do Nascimento, destaco a preocupação com o referencial histórico de Palmares e a questão da educação, temas básicos de entidades e lideranças negras do passado:

O Quilombismo é um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no País (Nascimento, A. do. op. cit., 1990, p. 275).

A educação e o ensino em todos os graus – elementar, médio e superior – serão completamente gratuitos e abertos sem distinção a todos os membros da sociedade quilombista. A história da África, das culturas, das civilizações e das artes africanas terão um lugar eminente nos currículos escolares. Criar uma Universidade Afro-Brasileira é uma necessidade dentro do programa quilombista (Nascimento, A. do. op. cit., 1980, p. 276).

Extinto em 1695, o Quilombo de Palmares, símbolo maior do quilombismo nacional, revelou-se marco exemplar para a luta dos negros brasileiros depois da Abolição. O quilombo foi o espaço onde africanos e brasileiros puderam reinventar a cultura africana e reafirmar um modo de ser e viver que se opunha radicalmente ao discurso colonial. Para autores como Clóvis Moura, seguindo as idéias de Abdias do Nascimento, expostas acima:

Palmares era uma negação, pelo seu exemplo econômico, político e social da estrutura escravista-colonialista. O seu exemplo era um desafio permanente e um incentivo às lutas contra o sistema colonial no seu conjunto. Daí, Palmares [a Repúblical ter sido considerada, sempre, pela crônica histórica tradicional, um valhacouto de bandidos e não uma nação em formação, que estava desenvolvendo uma trajetória altamente dinâmica e desafiadora a todas as técnicas produtivas e estruturas de relacionamento social do escravismo (Moura, C.: *Sociologia do negro brasileiro*, 1988, p. 183).

O historiador e militante Marcos Cardoso (2002) em livro fruto da sua dissertação de Mestrado em História da UFMG sobre o Movimento



Negro contemporâneo, principalmente o MNU, apresenta, também, a sua definição do significado do quilombo para a população negra brasileira:

Nesse sentido, o quilombo presente no inconsciente e na memória coletiva do povo negro, passa a ser uma referência e símbolo de resistência e de afirmação política. Para o Movimento Negro a experiência coletiva dos quilombos foi uma das formas mais ricas de organização e luta do povo negro brasileiro pela liberdade, onde negros e negras se rebelaram contra a violência racial da escravização, ocuparam as terras virgens de difícil acesso, reorganizaram a sua vida em liberdade baseada na herança cultural africana. Além de representar uma reação militar aos ataques dos colonizadores brancos (Cardoso, Marcos, op. cit., 2002, p. 63).

Símbolo maior da resistência contra a escravidão na diáspora africana, a luta quilombola também se fez presente fora do Brasil. Eugene Genovese, historiador marxista, afirma que por todo o hemisfério [sul] os quilombolas - cimarrones, maroons, marrons - em determinadas épocas e lugares, promoveram deserções e revoltas de escravos. Ao derrotarem as expedições militares dos brancos, seu sucesso falava mais aos escravos das fazendas sobre as qualidades guerreiras do povo negro do que qualquer panfleto abolicionista.¹³ Genovese observou detalhes da maior importância cultural para as organizações que alimentaram seu sonho de liberdade na tradição quilombola que passamos a discutir.

A sociedade quilombola, tendo como exemplo maior, no Brasil, a de Palmares, foi, e é, vista como símbolo de resistência, como exemplo de luta a ser seguido. A começar por sua liderança, tendo à frente homens e mulheres valorosos, empreendedores de significados, ainda hoje, urgentes para a população negra como a conquista da liberdade e o direito de ser africano num país que se quer europeu. Isso chamou a atenção de Genevose quando ele diz:

Especialmente quando os quilombolas asseguravam períodos de paz, ao obrigarem os brancos a concordar com um *modus vivendi*, eles construíram comunidades agrícolas que lembravam a África, e que se desenvolviam ao mesmo tempo como formações afro-americanas originais (Genovese, E.: *Da Rebelião à Revolução*, 1983, p. 64).

Em outro momento o historiador acrescenta um novo dado para a nossa discussão. Vejamos: "No entanto, de todas as comunidades ne-



gras do Novo Mundo, essas eram as que mais se aproximaram de uma retomada da África, não obstante permanecessem essencialmente americanas, isto é, criando novas formações culturais" (Genovese, 1983, p. 64). Podemos inferir que, no quilombo, africanos e brasileiros puderam forjar as matrizes culturais negras da nossa civilização, sendo por isso mesmo, aquela sociedade, símbolo de um mundo de significações positivas para o negro de hoje.

Onde quer que tenha existido: no Suriname, Venezuela, Jamaica ou no Brasil, o quilombo sempre foi modelo de inspiração para a rebeldia dos africanos escravizados e dos afro-descendentes no mundo. É este exemplo de luta que serviu de fonte de inspiração para organizações negras do Brasil do período pós-Abolição e que foi retomado na década de setenta pelas entidades negras contemporâneas.

Abdias do Nascimento observou como o Movimento Negro Unificado, em 1978, ano de seu surgimento, retomava a luta de inspiração palmarina:

Nós, negros brasileiros, orgulhosos por descendermos de Zumbi, líder da República Negra dos Palmares, que existiu no Estado de Alagoas, de 1595 a 1695, desafiando o domínio português e até holandês, nos reunimos hoje, após 283 anos, para declarar a todo o povo brasileiro nossa verdadeira e efetiva data: o 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra! Dia da morte do grande líder negro nacional, Zumbi, responsável pela primeira e única tentativa brasileira de estabelecer uma sociedade democrática, ou seja, livre, e em que todos – negros, índios e brancos – realizaram um grande avanço político, econômico e social. Tentativa esta que sempre esteve presente em todos os quilombos (Nascimento, A. do. op. cit., 1980, p. 256).

Mas, além dos exemplos de liderança, do sentido de pertencimento a um povo, a uma cultura, que outro dado relevante teria ficado do exemplo de Palmares em nosso imaginário social?

A posse da terra, sem dúvida, foi de um significado ímpar como herança de Palmares. Desterritorializados completamente dos dois continentes em que viviam, para o africano e o futuro quilombola, a posse da terra era fator primordial da assunção da sua condição de sujeito. Por extensão, também, o direito de possuir bens. Esta reivindicação da posse da terra perpassa por diversas épocas do movimento negro. Francisco Lucrécio, militante da Frente Negra, em depoimento assim a expressou:



“(...) não existia [para o negrol] a consciência de adquirir bens. Mas a Frente Negra pregava que o negro precisaria comprar a sua terra, construir a sua casa” (In: Barbosa, M. op. cit., 1998, p. 50).

O Ilê Aiyê, cantado como “o quilombo dos negros de luz”, atualiza, assim, aquela reivindicação:



*Falo, canto, fico, insisto
a terra é mãe, não compro, conquisto
Chico Tomé falou
Permaneço no quilombo
Sou Ilê Aiyê, resisto
Vovó África nos deu a resistência, a trajetória
Somos a história”.*

(“Remanescente Demarcador de Espaços, Lugares” de Juraci Tavares e Luis Bacalhau, in: *Caderno de Educação do Ilê Aiyê*, vol. 8, p. 29, 2000).

Séculos se passaram e, ainda, os descendentes de africanos continuam lutando pela posse da terra em diversas frentes. O quilombo Ilê Aiyê escolheu como principal instrumento de luta por um mundo melhor, e com terra para quem trabalha, o canto. Canto este que tem como referência e trajetória a história de resistência herdada da “Vovó África”, como querem os compositores Juraci Tavares e Luis Bacalhau.

O Ilê Aiyê, como exemplo de quilombo contemporâneo, será o tema que discutirei a seguir. Perceberemos como o fato histórico de Palmares, no decorrer do tempo, tornou-se símbolo maior da negritude brasileira para a questão do resgate da identidade da população negra, identidade esta pensada a partir do programa político delineado por lideranças seculares dos quilombos brasileiros. Foram estas lideranças que instituíram um mundo de significações¹⁴ da maior relevância para um Brasil que queremos: democrático, sem racismo e com terra para todos.

NOTAS

1. O Grupo Palmares realizou suas pesquisas nos livros dos seguintes autores: Carneiro, Edison. *O Quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966;



Ennes, Ernesto. *As Guerras nos Palmares*. [sem local]: Cia. Editora Nacional, 1938. Mais tarde, o grupo teve acesso ao livro do historiador uruguaio Freitas, Décio: *Palmares – la Guerilla Negra. Montividéu: Nuestra América, 1971*, no mesmo ano de fundação do grupo. Em 1973, saiu a edição portuguesa deste historiador: *Palmares – a Guerra dos escravos*, pela editora Movimento de Porto Alegre. Darcy Ribeiro, escrevendo na orelha da terceira edição, de 1981, afirmou: “Este livro é a reconstituição histórica mais completa e documentada, e é também a reflexão crítica mais severa de que se dispõe até agora, sobre um acontecimento fundamental da história brasileira: Palmares – um século de luta armada dos negros contra o regime escravocrata de trabalho em que se fundava a economia colonial”.

2. O bairro do Cabula em Salvador foi, no passado, área quilombola. Historiadores sustentam que a existência, hoje, de templos tradicionais do Candomblé no bairro, como o Ilê Axé Opô Afonjá e o Terreiro Bate Folha, representaria, simbolicamente, a continuidade da luta negra contra a escravidão. Lopes, Nei in: *Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Cultural José Bonifácio / Prefeitura Municipal do RJ, 1995, dá três acepções para o vocábulo cabula: “antiga seita religiosa afro-brasileira”; “ritmo tocado em candomblés de origem banta”; e, ainda: “de origem banta, talvez do quicongo *kabula*”, com o significado de animar, encorajar. Para mais informações sobre quilombos em Salvador e na Bahia ver: Passos, Walter: *Bahia: Terra de Quilombos*. Salvador: edição do autor, 1996.
3. Um assassinato, nos anos 1990, no Rio de Janeiro, nos tirou a militante e grande intelectual do Movimento Negro que foi Maria Beatriz do Nascimento. Em entrevista concedida a mim, quando do lançamento do filme ORI, de sua autoria e Rachel Gerber, ela afirmava: “Na verdade, eu acho que ORI é aquele iniciado. O Movimento iniciado que passou por todas as suas etapas de iniciação e reiniciação. E agora sugere ao país um ressurgimento. É um ressurgimento porque a concepção ORI, dentro da História do MN, dentro da História do Brasil, é sair da repressão. Sair da Senzala e ir pro Quilombo. Isso individualmente. Mas pergunto: como o homem individualmente pode sobreviver sozinho numa floresta? Então, como se formou este grupo que foi Palmares, por exemplo? Formou-se no sentido da concepção que o africano já tinha de nação. O africano vem com as suas nações. Mesmo que fossem fragmentadas em alguns momentos, as nações guardavam seus nomes e reproduziam isso em formas mitológicas e simbólicas” (Nascimento, B.: *Jornal do MNU*, n. 17, p. 6. Salvador, 1989).
4. Scheinowitz, C. publicou o artigo citado na Revista da Academia de Letras da Bahia, n. 39, Salvador: maio/1993.
5. A versão original do capítulo foi publicada por Nina Rodrigues no Diário da Bahia de 20, 22 e 23 de agosto de 1905, sob o título “*A Tróia negra. Erros e lacunas da história de Palmares*”.
6. Freitas, D. *Palmares – A Guerra dos Escravos*, 3ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
7. Uso a expressão “educação monumental” utilizando, em outro contexto, o conceito de “história monumental” concebido por Nietzsche e retomado por Foucault: “[esta história] se dava como tarefa restituir os grandes cumes do devir, mantê-los em presença perpétua”. (...) “história inteiramente devotada à veneração por obstruir as intensidades atuais da vida e suas criações”. Foucault, M. *Nietzsche, a genealogia e a história.. In: A microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 34.
8. O depoimento da educadora Valdina Pinto encontra-se em “Educação como Processo de Consciência Negra”, de minha autoria, mimeografado, Salvador, 2002.



9. Merece registro uma instituição que se preocupou com a educação para os afro-descendentes ainda no período da escravidão: A Sociedade Protetora dos Desvalidos. Fundada no dia 16 de setembro de 1832, em Salvador, por um africano livre de nome Manoel Victor Serra, ganhador do “canto” [ajuntamento de ganhadores, tanto escravos quanto libertos, geralmente pertencentes à mesma nação] da Preguiça, a SPD “tinha por finalidade precípua promover a instrução e o amparo religioso aos seus associados”. Cf. Braga, 1987.
10. As investigações foram reunidas no livro *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional – O Negro na Sociedade Escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
11. O primeiro editorial escrito por Abdias do Nascimento foi republicado em 2003, em edição fac-similar do Jornal Quilombo, editora 34, São Paulo.
12. O Jornal *Quilombo – Vida, Problemas e Aspirações do Negro* teve publicada, pela editora 34, em 2003, uma edição fac-similar do período de dezembro de 1948 a julho de 1950, correspondendo a dez números. A iniciativa foi do professor da USP Antônio Sérgio Alfredo Guimarães.
13. Sobre o tema aqui discutido ver: Genovese. E. *Da Rebelião à Revolução*. São Paulo: Global Editora, 1983. Confira também deste importante historiador: *O mundo dos senhores de escravos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
14. As idéias expostas sobre fato histórico, imaginário social e outras correlatas obtive, principalmente, de Cornelius Castoriadis, em *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

