QUILOMBOS E TERREIROS: REFLETINDO A RESPEITO DO SENTIDO QUILOMBOLA NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉS DO SÉCULO XX

Diógenes Silva Albuquerque[1]

RESUMO: A visão tradicional de quilombo como um local preso a um passado distante onde se reuniam escravos fugidos de seus senhores, buscando refúgio em áreas mais distantes de seus locais de cativeiro, ainda permanece em certa medida no imaginário de parte da população brasileira. Contudo, esta visão fabricada em potencialidade pelas camadas dominantes da sociedade, que se prolongou pelo século XX e atualmente ainda se faz presente, começou a ser repensada com maior intensidade durante a década de 1980 com a elaboração da nova constituição do país que, dentre outras atribuições, se propôs a identificar e proteger territórios e populações quilombolas. Novas percepções a respeito dos quilombos, como uma prática que sofreu no decorrer do tempo ressignificações, confrontam a visão tradicional criando uma problemática que envolve o conceito. Levando em consideração essas novas atribuições, este trabalho procurar abordar de maneira introdutória as permanências e influências de uma lógica quilombola fortemente presente nos terreiros de candomblé do país, sejam eles rurais ou urbanos. Essas características podem ser analisadas desde a organização e concepção dos terreiros, às ações e práticas que permeiam a identidade de seus integrantes.

PALAVRAS-CHAVE: Quilombo. Terreiro. Candomblé.

1 INTRODUÇÃO - REFLEXÕES INICIAIS SOBRE ALGUNS SENTIDOS DE QUILOMBO

Pensando etimologicamente, autores apontam com segurança para a origem bantu[2] da palavra quilombo. De acordo com Nei Lopes (2011), em um dos sentidos atribuídos, *kilombo* tem origem na língua quimbundo[3], e indica uma povoação, comunidade, união. Embora existam outros entendimentos acerca do termo, demonstrando certa complexidade de significados, podemos nos deter aqui de forma

[1] Mestrando em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), na área de concentração Sociedades, Culturas e Poderes na linha de pesquisa Mundo Atlântico.
[2] Vocábulo que se refere a família etnolinguística de grupos como angolas, congos, cabindas, etc. que chegaram ao Brasil como escravos. (LOPES, 2011, p. 195)
[3] *"A língua dos ambundos ou bundos, grupo étnico de Angola"* (LOPES, 2011, p. 1176)

introdutória nesta ideia inicial que nos remete a um agrupamento de pessoas de grupos étnicos diversos que acabam por compartilhar aspectos de valor, como o território, uma organização política e social, culturas, características comunitárias, parentesco, crenças e identidade.

Para além das discussões acerca do significado e origens da palavra, é imprescindível pensar também nos sentidos e conceitos elaborados por pensadores e especialistas a partir da ideia de quilombo. Podemos aqui expor rapidamente alguns que se destacaram ao longo da história da produção intelectual negra no Brasil, e que serão mais adequados para compor a referência reflexiva a que se propõe este texto, que é buscar identificar qualidades quilombolas nos terreiros de culto afro religioso do país, em especial nos candomblés.

O pensador Clóvis Moura apresentou em suas produções a ideia de que se pode entender o quilombo *"como unidade de protesto e de experiência social, de resistência e reelaboração dos valores sociais e culturais do escravo em todas as partes em que a sociedade latifundiário-escravista se manifestou."* (2001, p. 105). Ao longo do seu pensamento, afora a reflexão sobre como o quilombo pudesse ser conceituado, o autor cria o termo "quilombagem" no qual se refere às qualidades de resistência, revelia, e toda e quaisquer ações de embate contra a ordem dominante estabelecida, executadas pelos escravizados a partir do núcleo quilombola.

Outro conceito proposto pelo teórico Abdias Nascimento recebe a denominação de "quilombismo" produzido em sua obra *"O Quilombismo: Documentos de uma militância pan-africanista"* (1980). Através deste conceito o autor enuncia a necessidade de se *"exprimir a vivência de cultura e de praxis da coletividade negra"* (1980, p. 263) para com isso a experiência social, histórica negra possa ser entendida por meio de uma lógica própria da cultura negra e suas visões de mundo. Com o quilombismo, Abdias descreve a seguinte interpretação para quilombo: *"Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial*." (p. 263). Essas características citadas pelo autor indicando uma sociabilidade comunitária, solidária, laços fraternais, que compõe o conceito proposto, aliada a outras qualidades atribuídas ao pensamento quilombola que

serão apontadas ao longo deste texto, é que nos darão a possibilidade de ver o quilombo dentro dos terreiros de candomblé, ou outras denominações, como uma forma de vivência, existência e resistência da cultura negra africana.

É necessário destacar que não podemos estabelecer um modelo padrão de quilombos, nem menos de candomblé, pois as discussões e produções acadêmicas já a algum tempo consideram a não homogeneidade de ambos os conceitos, mas sim a noção da pluralidade que existe nessas práticas. Para identificar as singularidades dessa diversidade leva-se em consideração aspectos como a localidade, seja no próprio território brasileiro ou mesmo em outras nações das Américas, características étnicas e culturais de criação, a motivação dos indivíduos fundadores de quilombos e terreiros, assim como a temporalidade em que se situam ou situaram essas expressões sociais provenientes de uma herança cultural africana. Mesmo sob a consciência desta multiplicidade de ambos, somos capazes, ainda assim, de percebermos elementos em comum que os permeiam, estando marcados nas suas vivências cotidianas, na estrutura de significados e sentidos de suas próprias existências.

2 PARTICULARIDADES DOS QUILOMBOS

Para que nossa reflexão a respeito da presença de referências quilombolas nos terreiros de crenças afro-brasileiras, em particular no candomblé e suas variantes no país, possa ocorrer de forma clara e de satisfatória compreensão, devemos procurar observar a formação de quilombos ainda em continente africano, desta forma visualizando as circunstâncias e singularidades da constituição desses agrupamentos, assim como analisando o modo que este modelo de grupo social foi através do movimento de diáspora reorganizando-se e ganhando espaço em várias localidades das Américas.

Tomando novamente o sentido etimológico da palavra, atribuída originalmente aos povos bantu, estes possuem estreita relação com o surgimento dos quilombos. O antropólogo Kabengele Munanga (1995) escreveu um texto de relevante importância para a compreensão da formação dos quilombos em territórios do continente africano ocupados por essas populações. Nele, o autor aponta para uma

explicação transmitida através da tradição oral[4], na qual está presente de forma essencial nos valores do conhecimento e cultura de vários povos do continente assim como nas expressões religiosas de influência africana no Brasil, em que a origem do quilombo está associada a um cenário de conflitos entre reinos e líderes, em uma forte dinâmica de dominação e assimilação étnica por parte dos grupos conquistadores, onde poderiam ocorrer processos de criação de novas identidades culturais, ou rearranjos resultantes dessas disputas militares. A instituição dos quilombos teria pertencido inicialmente ao povo "jaga" [5], no entanto o líder bantu Kinguli em meados do século XVII teria assimilado a lógica da organização dos jaga e adotando, portanto, o quilombo, tornando então seu exército mais poderoso. A respeito disso nos informa Munanga:

> A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos. (MUNANGA, 1995, p. 60)

Nesta passagem identificamos uma essencial característica presente nos quilombos, tanto em África como no Brasil, a constituição de uma "instituição transcultural" como coloca Munanga. Embora, em certa medida, os objetivos de formação desses ajuntamentos pudessem ser em parte distintos de ambos os lados do Atlântico, como no caso citado acima onde percebemos uma forte questão militar, e nas Américas o fator de resistência a uma ordem colonial europeia se tornará um elemento definidor da existência desses grupos, o que é significativo perceber diz respeito a esta qualidade de agregação étnica dos quilombos. Por meio do qual, por objetivos em comum, indivíduos de origens diferentes acabaram por se reunirem e compartilharem suas identidades, mas também através de rituais de iniciação criando novas identificações produzidas para as suas permanências e vivências na nova comunidade

[4] A respeito da importância da oralidade nas culturas africanas ver o texto de A. Hampate Ba *"A tradição viva"*, capítulo 8 presente no volume 1 da coleção História Geral da África da UNESCO.
[5] Kabengele Munanga, citando Cavazzi e Pigafetta, informa a possibilidade dos jaga terem migrado em meados do século XVI antes de 1568 do interior do continente africano para regiões dos povos bantu, como o reino do Congo, Angola e Benguele. (1995, p. 59).

que acabara de se tornar membro. Esses atributos de transculturalidade, ritos de introdução do indivíduo ao grupo e a criação de uma nova identificação pessoal e social presente nessas práticas quilombolas, já nos indicam proximidades com as comunidades afro-religiosas brasileiras, na qual iremos discutir mais a frente. Ao que há indícios, a ideia de instituição transcultural observada por Munanga e já exposta acima neste texto, parece ter sido transportada como um dos traços para o modo como os quilombos no Brasil se desenvolveram, como indica Silva (1999, p. 11) *"Isso explica por que as formações quilombolas absorveram índios e brancos em várias regiões, inclusive em Palmares"*. Esta colocação nos instiga mais a refletir acerca da qualidade agregadora de povos, de indivíduos provenientes de origens distintas que o quilombo pode abrigar.

Em terras além do Atlântico, no século XVII os movimentos quilombolas na colônia portuguesa tiveram como principal referência o Quilombo dos Palmares, o mais popular ajuntamento de escravos refugiados que o Brasil ainda preserva em sua memória coletiva. Em seu plano central emerge a figura do Zumbi, o mais aclamado líder negro que hoje simboliza e inspira a resistência dos cidadãos negros do país que ainda sofrem com os estigmas sociais herdados do período escravista[6]. Édison Carneiro (1958) autor de uma das obras mais conhecidas a respeito de Palmares, embora seja um trabalho da década de 1940 e algumas de suas ideias já tenham sido problematizadas e reformuladas, conseguimos analisar diversas particularidades a respeito da comunidade negra criada na região de Alagoas.

Um dos pontos indicados pelo autor para se compreender a peculiaridade de Palmares, está no fato do mesmo ter conseguido resistir durante um longo tempo às investidas do poder colonial, através de expedições compostas por tropas militares, que buscava de toda maneira conseguir extinguir o quilombo, pois passou a representar uma afronta para o poder régio português. Outro assunto que nos interessa aqui observar está na questão da terra. A terra, assim como outros aspectos do quilombo, possui um caráter comum, que deve ser partilhado com a comunidade. Carneiro indica que:

[6] Vale lembrar que o dia 20 de novembro, data da morte de Zumbi dos Palmares, foi estabelecido como o dia da consciência negra no Brasil período em que ocorrem diversos movimentos, ações, manifestações em prol da visibilidade da cultura negra e em combate ao preconceito e segregação social.

> Era o mesmo sistema da África. Entre os nagôs como entre os bântus, pelo que ensinam C. Dary Forde e J. W. Page, a terra pertence aos habitantes da aldeia e só temporariamente o indivíduo detém a posse da terra que cultivou (1958, p. 21).

Desta forma, esta característica comunal de cultivo e posse do território representou não só na terra do Zumbi, mas em outras localidades quilombolas do país um aspecto primordial para a existência das comunidades negras, pois a terra representava não apenas um elemento da natureza que possibilitava a produção de alimentos e sustento de um grupo, mas, além disso, se constituía como um dos indispensáveis mecanismos de determinação de identidade da comunidade, aspecto presente desde a formação dos quilombos em África.

3 CANDOMBLÉS E QUILOMBOS

De modo similar aos quilombos, a expressão religiosa implantada no Brasil advinda da resistência cultural escrava adaptada a um novo contexto territorial, social e político, tem suas origens também no continente negro. Ao contrário do que ocorreu com os ajuntamentos quilombolas, a crença africana como instituição organizada, a exemplo do candomblé com toda uma estrutura de divindades e leis ritualísticas e iniciáticas, só veio a ganhar forma no país em meados do século XIX. Anterior a este período, especificamente por volta do século XVII, as expressões ocorriam não de forma sistemática, mas se concentravam em práticas oraculares, de cura e possessão e genericamente foram denominadas de *calundús*, uma deformação ou adaptação brasileira para *quilundo* de origem quimbundo, como informa James H. Sweet:

> As cerimónias de adivinhação que envolviam possessões humanas eram normalmente conhecidas no Brasil pela corruptela quimbundo *calundú*. Em Angola, o *quilundo* era o nome genérico para qualquer espírito que possuísse os vivos. Os espíritos dos antepassados falecidos possuíam os vivos por várias razões, mas normalmente com o objetivo de os castigar pela falta de veneração e respeito adequados. (SWEET, 2007, p. 172)

Percebemos com isso que as práticas e crenças africanas que vigoravam no Brasil anteriormente ao século XIX eram de origem bantu, possuindo então a mesma concepção étnica de nascimento dos quilombos. Os calundús tinham por principal função fornecer orientações através da possessão dos antepassados no corpo do médium, mas também como uma ferramenta de cura para os males enfrentados pelos escravos. Os calundeiros[7] atuavam de forma indistinta com os africanos que os procuravam, *"a grande maioria das cerimónias de calundú era conduzida de forma a determinar as causas de doenças [...] os escravos africanos no Brasil sofriam muito devido à doença, à má nutrição e ao excesso de trabalho"* (SWEET, 2007, p. 173), deste modo auxiliavam todo e qualquer escravo que necessitava desta forma de socorro. Este tipo de prática e expressão cultural esteve mais fortemente presente em solo brasileiro quando do período da maior presença de escravos provenientes das regiões bantus, ou seja, até os fins do século XVIII, coincidindo com o momento de surgimento e organização dos principais quilombos em terras coloniais portuguesas.

Em fins do século XVIII para a virada do seguinte é o momento em que um maior número de cativos denominados sudaneses[8] são transferidos para o Brasil pelo tráfico de escravos, em destaque para os grupos iorubás[9] e jêjes[10]. Esses novos conjuntos étnicos ao chegarem na, então ainda, colônia portuguesa, mesmo sob a condição submissa a que se encontravam, trouxeram consigo uma significativa e forte riqueza cultural. Tomando contato com outros povos provenientes de África, a citar os bantus, e as expressões de culto que já existiam na colônia, reformularam e implantaram na nova terra seus modos de crença sem desprezar as principais atividades de curandeirismo e adivinhação que já eram executadas pelos calundús em períodos anteriores. Aglutinando

[7] Os africanos responsáveis pela prática do calundú. (SWEET, 2007)
[8] De acordo com Nei Lopes, foi utilizado de forma arbitrária para designar os povos originários da região entre o Saara e Camarões. O termo *sudanês* também indica um grupo de falantes em destaque para os de língua iorubá, fon, e acãs. (LOPES, 2011, p. 1359)
[9] Povo da África ocidental. "*Os iorubás, que constituem um dos três maiores grupos étnicos da República Federal da Nigéria, vivem no Oeste do país, espraiando-se pelos territórios de Benin e do Togo e, no Sudoeste, até a cidade de Lagos."* (LOPES, 2011, p. 721)
[10] Denominação dada aos povos de origem daomeana que chegaram ao Brasil na condição de cativos. (SOGBOSSI, 2004, p. 8). A respeito da migração desses grupos de africanos através do movimento do tráfico de escravo entre África e Brasil ver a obra de Pierre Verger (1987) **Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX.**

como marca essencial o culto às divindades respectivamente de suas regiões de origem, os voduns, orixás[11], inquices[12], culminando com isso o advento do candomblé, e suas variações a exemplo do xangô de Pernambuco[13] e o tambor de mina[14]. Apresentando de forma introdutória e genérica o termo "candomblé" se coloca, segundo Vivaldo da Costa Lima, *"[...] para designar os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas "santos" ou "orixás" e associados ao fenômeno da possessão ou transe místico."*(2003, p. 17). Contudo, a explicação do termo não pode ser limitada a estas qualificações, mas é possível ser expandido envolvendo toda uma complexidade de relações, vivência, relações de poder, e construção de identidades, aspectos que foram trabalhados de certa forma pelo próprio autor citado acima em seu trabalho.

No decorrer dos oitocentos para o século XIX o candomblé foi, de acordo com suas possibilidades e como uma estrutura religiosa à margem do padrão da sociedade dominante brasileira, procurando resistir e se desenvolver não apenas como um centro religioso negro, mas, além disso, se transformando como um território de resistência das minorias esquecidas e por muitas vezes inseridas dentro de um projeto de apagamento na política do país.

Os terreiros como território, refletindo práticas quilombolas, passaram a ser um local de encontro de pessoas das mais diversas esferas da população, em especial das camadas mais pobres, onde acabaram encontrando refúgio e proteção para a sua situação de marginalização social, como cita Verger:

---

[11] De modo geral, vodun e orixá designam as divindades africanas cultuadas em solo brasileiro, pelos iorubás e jêjes do antigo Daomé. A respeito disto Pierre Verger nos diz que: *"Os yoruba, que vivem na região do Sudoeste da Nigéria e do Sudeste do Daomé, cultuam os Orisa, e os descendentes dos adja, estabelecidos no médio e baixo Daomé, prestam culto aos Vodun."* (1987, p. 35)

[12] Divindidade cultuada nos candomblés bantus e que correponde aos orixás dos iorubanos. Segundo Nei Lopes *"O termo é aportuguesamento do quicongo nkisi, "força sobrenatural" e, por extensão, o receptáculo ou objeto em que se fixa energia de um espírito ou de um morto."* (LOPES, 2011, p. 717-718)

[13] *"Denominação genérica dos cultos africanos de origem sudanesa em Pernambuco."* (LOPES, 2011, p. 1474)

[14] *"Modalidade de culto afro-brasileiro, de origem jeje, difundida a partir do Maranhão"* (LOPES, 2011, p. 1370)

> O candomblé torna-os membros de uma coletividade familiar, espiritual, para a qual são atavicamente preparados. Essa forma de organização social proporcionava-lhes uma segurança e uma estabilidade que nem sempre reencontraram em nossa civilização. (1987, p. 24).

Esta característica acompanha, de modo geral, os terreiros desde meados do período escravista, onde negros cativos de diversas etnias se encontravam e carregando consigo suas divindades de origem conseguiam abrigo, uma nova identidade em meio a um cenário social adverso, e a invenção de uma nova família para si, a família espiritual dirigida pelos pais e mães de santo[15], e só permitida a partir da iniciação aos orixás e voduns.

Essa característica de instituição transcultural, lembrando a ideia de Kabengele Munanga ao pensar o quilombo, nos terreiros de candomblé não fica restrita apenas ao fato de nesse espaço se constituir de local de encontro e convivência de indivíduos das mais diversas origens, cor, posições sociais e gênero, pois este conceito deve ser estendido além do material, deve chegar também na esfera do sagrado. Isto se deve ao fato de que, principalmente nos centros de culto de influência iorubá, temos uma organização e agrupamento de orixás cultuados num mesmo espaço que, similar ao modelo brasileiro, não se tinha como referência no continente africano.[16] E mais além, observamos casos em que divindades de origens étnicas diferentes acabaram também por se agruparem e serem cultuadas em um mesmo terreiro, a exemplo de candomblés que cultuam orixás e voduns.[17] Portanto, através de seus intermediários humanos, que encontraram no terreiro um espaço em comum, as diversas divindades africanas também descobriram seu lugar e passaram a conviver entre si neste local que se tornou uma

[15] Sacerdote ou sacerdotisa responsável pela dirigência dos terreiros, e pelos principais rituais como o de iniciação de novos adeptos. (LOPES, 2011, p. 858, 1082)

[16] A respeito disto Prandi nos fala que *"Na África, a maioria dos orixás merece culto limitado a determinada cidade ou regiõom enquanto uns poucos têm culto disseminado por toda ou quase toda extensão das terras iorubás."* (2001, p. 20)

[17] Como foi observado por Vivaldo da Costa Lima, os terreiros que possuíam esta característica de culto receberam a denominação do antropólogo de *jeje-nagô* (LIMA, 2003).

metáfora da própria África em solo brasileiro[18], mas também devido às configurações de comunidade de resistência, se constituíram como um quilombo do imaterial, dos voduns e orixás.

Ao pensar a lógica de território quilombola aplicada ao terreiro de candomblé, devemos tomar cuidado para não gerar interpretações que superficialmente poderiam invalidar essa qualidade de espaço nos terreiros, em especial aos que estão instalados em áreas urbanas das paisagens de concreto. Esses locais de culto, por razões óbvias de arquitetura e do modo de ocupação do espaço nas cidades, não possuem toda uma ampla extensão física de terra como se constituíam os antigos quilombos que se adentravam no interior das matas, o pensar e o utilizar do espaço nos terreiros urbanos é outro. Nesse contexto, o território continua existindo, mas não só fisicamente, como também por meio dos significados atribuídos pelos adeptos dos cultos aos orixás ao espaço da casa de santo[19], ao que se encontra além de seus muros, e principalmente a si próprio. Refletindo acerca disto o pensador Muniz Sodré ao discutir essa problemática indica que o espaço é o resultado do *morar*.

> Morar, por sua vez, não se define como mero efeito de um fazer comunitário, mas como algo que indica a própria identidade do grupo. O que dá identidade a um grupo são as marcas que ele imprime na terra, nas árvores, nos rios. (SODRÉ, 2002, p. 22).

No nosso caso a terra, as árvores e rios, citado pelo autor podem ser modificados para outros locais, ruas, avenidas, praças, mercados, cemitérios, encruzilhadas, e mais, todos eles podem ser entendidos como territórios para os adeptos do candomblé, segundo o pensamento de Sodré, pois se tratam de espaços que possuem significados para esses indivíduos, constituindo assim em território (SODRÉ, 2002, p. 23).

[18] Juana Elbein afirma que *"Na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no "terreiro""* (SANTOS, 1986, p. 33).
[19] Casa de santo pode ser entendida como um termo amplamente utilizado de forma genérica para nomear qualquer templo religioso afro-brasileiro (LOPES, 2011, p. 363).

O historiador e escritor Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino, ao procurarem construir um entendimento a respeito da lógica da territorialidade na concepção afro-brasileira dos terreiros, ilustram como ocorre essa atribuição de território físico que excede a materialidade, quando por meio do sagrado os espaços urbanos são tomados por sentidos próprios identificados pelos adeptos e através dos ritos que compõem a estrutura religiosa de noção do candomblé. Deste modo, o autor exemplifica essa questão ao colocar como o mercado, pela ótica do terreiro, é mais do que uma estrutura física onde se pratica o comércio de produtos e alimentos, mas assume o sentido de ser

> [...] o mercado de Exu, princípio e potência circundante a toda e qualquer forma de mobilidade, comunicação e possibilidade. O mercado lido a partir de Exu como princípio explicativo é praticado enquanto terreiro. (SIMAS, RUFINO, 2018, p. 44).

Com isso, o autor conclui que este espaço contextualizado pelos integrantes de terreiro é um território com significado e que atribui identidade aos seus participantes, ao compreender que através dele se expressa uma divindade, e, portanto, são necessárias práticas específicas para a comunicação e interação dos homens com o mercado.

A ideia de comunidade, do algo comunitário, apresenta-se também como uma circunstância em que se pode verificar a aproximação das casas de candomblé com um pensamento e comportamentos próximos aos quilombos. O terreiro como o lugar comum, onde todos os integrantes com funções distintas e específicas trabalham e contribuem para a manutenção e preservação do espaço.

> Cada *ilé-òrisá*[20] reúne um grupo de iniciados, de praticantes e fiéis que constituem os diversos seguimentos diferenciados da população urbana do "terreiro". Cada grupo está vinculado a uma comum matéria de origem abstrata, simbolizada por seu *òrisá*. Essa simbologia caracteriza cada grupo do "terreiro" pela utilização de cores determinadas, por certas proibições [...] pela utilização de certos emblemas, de certas ervas, de certos dias para as reuniões e o culto, por festividades anuais, etc. (SANTOS, 1986, p. 35)

[20] Ilé ou ilê. Palavra do iorubá que significa "casa", "lar" (LOPES, 2011, p. 707).

A observação acima feita por Juana Elbein dos Santos mostra que nos terreiros, as atividades dos sujeitos, estão relacionadas com a própria comunidade, e a sua conservação. Os eventos anuais, cultos, festividades próprias também demonstram a vida que a comunidade de candomblé busca preservar e ao mesmo tempo se manter inserida num contexto social que lhe não é favorável, devido à visão que a sociedade ampla de influência cristã tem de demonizar as expressões religiosas afro-brasileiras. Por esse motivo muitos terreiros ainda estão camuflados na paisagem urbana, passando por vezes despercebidos aos olhares menos atentos, pois devido a

> não possuírem uma arquitetura do seu exterior tão singularmente identificável como as de outros templos de outras denominações (como as igrejas católicas, por exemplo), confundem-se na paisagem urbana com as fachadas das casas residenciais, cujo modelo de construção em geral pode abrigar suas instalações. (SILVA, 1995, p. 168) [21]

De certa forma essa ocultação na paisagem das casas de culto, como mecanismo de proteção a possíveis ataques baseados no preconceito religioso ou racismo, nos remete similarmente as diversas ferramentas que os quilombos buscaram através do tempo no país para tentar resistir às várias investidas hostis que desejavam anular as comunidades de expressão africana. Do mesmo modo, assim como os quilombos, os terreiros têm ao longo de sua história, a exemplo do século XX da perseguição policial aos cultos afro, uma vasta lista de ocorrências que buscaram reprimi-los, no entanto as possibilidades resistência por meio de ressignificações tanto dos candomblés quanto dos quilombolas, permitiram que suas existências continuassem e continuem se perpetuando.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enxergar aspectos quilombolas dentro dos terreiros, ou até pensar os terreiros de candomblé como quilombos é expandir mais a discussão da importância que esses espaços possuem no cenário social e cultural brasileiro, em especial para as populações

[21] SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole** – Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

minoritárias, sejam afrodescendentes ou não, mas que inseridas dentro da vivência de terreiro compartilham e vivem sob uma identidade cultural de herança africana, já que este é um espaço de diversidade de indivíduos.

É importante destacar que a ideia de quilombo aqui, não se limita a pensá-lo apenas como o modelo tradicional de ajuntamento de escravos fugidos enquanto ainda vigorava no país a legalidade do comércio de cativos negros africanos. As pesquisas acadêmicas já se debruçaram, e continuam a fazê-lo, sobre a discussão da produção desse conceito, problematizando o que poderia ser considerado como quilombo, principalmente após a constituição brasileira de 1988 onde no seu artigo 68[22] garante aos "remanescentes" quilombolas o reconhecimento de suas terras pelo Estado caso os mesmos estejam a ocupá-la. A palavra "remanescente" por si só já abre uma problemática, de acordo com sua ideia não existiriam então quilombos e quilombolas, mas apenas "sobras" ou "resíduos" do que um dia foram os quilombos. Devido a isso, pensadores, antropólogos, historiadores, buscaram expandir o sentido e acabaram por produzir, portanto, algumas ideias significativas para pensá-lo. Nesse contexto podemos citar a concepção de "quilombos contemporâneos", utilizada por Valdélio Santos Silva. O autor considera mais apropriado esta denominação, pois de acordo como ele, *a expressão subentende a ideia de resgate e de atualização da experiência das comunidades que, como vimos, não são formações estáticas."*(1999, p.16). Contrapondo-se ao pensamento de remanescentes, o autor leva em consideração que a experiência quilombola é viva, e portanto não estática, mas constituindo-se de uma força dinâmica de adaptação e transformação, apresentando-se com isso de forma multifacetada.

Esta definição contribui mais ainda para pensarmos a relação entre terreiros e quilombos. Especificamente os candomblés urbanos, poderiam apresentar uma maior barreira a esta conexão, pois se coloca como um entrave à questão do território, devido a limitação da paisagem urbana. Acentuando-se também o fato de que a maior parte das pessoas de candomblé serem de classes sociais mais baixas, não tendo com isso, recursos financeiros suficientes para adquirirem maiores extensões de área a fim de

[22] http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

aumentar o espaço do terreiro. Logo, percebemos que a questão do território não está relacionada unicamente e apenas a constituição física e espacial de um local, mas aos sentidos e significados que os indivíduos estabelecem a partir de seu lugar ocupado na comunidade religiosa do terreiro, e, portanto, através dele, e da expressão de seus corpos, construindo suas próprias identidades por meio de sua territorialidade. Um exemplo que podemos citar é do terreiro do Xambá[23], situado na região metropolitana do Recife, que no ano de 2006 recebeu o título de quilombo urbano. A história deste terreiro é composta por um percurso de resistência de uma comunidade afro religiosa, que após várias perseguições se estabelece por volta da década de 1950 nos arrabaldes da cidade do Recife, onde a comunidade do candomblé ocupa a área e dá surgimento a um novo bairro.

Por fim, essas discussões sobre as proximidades entre quilombos e terreiros, e de terreiros quanto quilombos, cabem vários aprofundamentos de trabalhos que se proponham a investigar esses aspectos tão essenciais a serem compreendidos, para que dentre outras coisas, possa se potencializar as ferramentas e discursos em prol da legitimidade de ambos os grupos que ainda buscam na atualidade lutar contra problemáticas que incitam ao apagamento dessas comunidades. Outro ponto que merece ser investigado, diz respeito ao quanto o sentido quilombola pode estar presente na formação do candomblé brasileiro, isto colocaria novos questionamentos a serem pesquisados e discutidos, e a conceitos atuais como o princípio de agregação (PARES, 2007) visto como parte de um processo, que poderia ser mais quilombola do que podemos imaginar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNEIRO, Édison. **O Quilombo dos Palmares.** SP: Ed. Nacional, 1958. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/75?locale=en>

CARVALHO, José Jorge de. A experiência histórica dos quilombos nas Américas e no Brasil. In. CARVALHO, José Jorge de. (Org) **O Quilombo do Rio das Rãs: história, tradições, lutas.** Salvador: Ed. Edufba, 1996. P. 13 -73. Disponível em: <http://hemi.nyu.edu/course-rio/perfconq04/materials/text/carvalho.html>

[23] Sobre o terreiro do Xambá ver o trabalho de Valéria Gomes Costa (2009)

COSTA, Valéria Gomes. **É do dendê! Histórias e memórias da Nação Xambá no Recife (1950-1992).** São Paulo: Annablume, 2009.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 2003. 216p.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4ª ed.- São Paulo: Selo Negro, 2011. Formato Epub.

MOURA, Clóvis (org): **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do Quilombo na África**. São Paulo: Revista USP, num 28, dezembro/fevereiro 95/96.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé – História e ritual da nação jeje na Bahia**. 2ª Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007. 390p.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis, Vozes, 1986.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole** – Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SILVA, Valdélio Santos. Rio das rãs à luz da noção de quilombo. **Afro-Ásia**, núm. 23, 1999, p. 0 Universidade Federal da Bahia Bahía, Brasil. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77002309>

SIMAS, Luis Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantanda das macumbas.** 1 ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago Ed. Salvador, BA; Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. **Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jêje no Brasil: Bahia e Maranhão**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Rio de Janeiro: PPGAS / MN / UFRJ, 2004. 322p.

SWEET, James. **Recriar África: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português**. Edições 70, Lisboa/Portugal. 2007.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: EDUSP, 2000.

_____, Pierre. **Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX.** 3ª ed. São Paulo: Corrupio, 1987. 718p.