

**LUNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

MARCUS VINÍCIUS RIOS BARRETO

**Malunguinho: da narrativa histórica à estética digital**

(versão corrigida)

São Paulo – SP

2021

MARCUS VINÍCIUS RIOS BARRETO

**Malunguinho: da narrativa histórica à estética digital**

Versão corrigida

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Paula Montero

São Paulo – SP

2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico para fins de estudo ou pesquisa desde que citada a fonte.

**Catálogo na Publicação**  
**Serviço de Biblioteca e Documentação**  
**Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo**

Barreto, Marcus Vinícius Rios  
Malunguinho: da narrativa histórica à estética digital / Marcus Vinícius Barreto; Orientadora Paula Montero. – São Paulo, 2021  
148 f.

B273m

Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de Concentração: Antropologia Social.

1. Quilombos. 2. Processos de Reconhecimento. 3. Patrimônio. 4. Movimentos Sociais. 5. Ações Afirmativas  
I. Montero, Paula, orient. II. Título.

Barreto, Marcus Vinícius Rios. Malunguinho: da narrativa histórica à estética digital. Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovado em: 13/12/2021

### **Banca Examinadora**

#### **Presidente:**

Profa. Dra. Paula Montero

Vínculo: FFLCH - USP

#### **Membros titulares:**

Profa. Dra. Lilia Katri Moritz Schwarcz

Vínculo: FFLCH - USP

Prof. Dr. Lorenzo Gustavo Macagno

Vínculo: UFPR - Externo

Prof. Dr. Bruno Reis Mota

Vínculo: UFF - Externo

Para Cristina Pompa

e todas e todos que fazem Ciência e são Professores

## AGRADECIMENTOS

Agradecer é reconhecer a colaboração daqueles que estiveram ao meu lado durante mais de quatro anos dedicados ao Doutorado e ao longo da minha trajetória, sem os quais eu não teria concluído esta pesquisa cujo projeto foi iniciado na passagem de 2016 para 2017.

Início agradecendo à minha orientadora, a professora Dra. Paula Montero que, antes mesmo de eu ingressar no Doutorado, atendeu meu pedido de orientação. Agradeço pelo seu notório saber, rigor acadêmico e pela sua paciência que certamente não foi pouca. Como alguém que possui lua em Aquário, sempre quero voar muito alto no momento de escrever e a professora Paula foi quem direcionou minha rota, exigiu que, permanentemente, eu usasse cinto de segurança e avisou inúmeras vezes que era preciso aterrissar.

Aos meus interlocutores de Pernambuco, agradeço e dedico esta tese. Sem eles, a descoberta da figura de Malunguinho não teria ocorrido. Em particular, gostaria de agradecer a quatro dos interlocutores. A começar por Alexandre L’Omi L’Odo, durante os meses em que permaneci em Pernambuco, fui recebido em sua casa, a Casa das Matas do Reis Malunguinho, em Olinda, com todo o carinho. Muitos almoços e cafés, sempre acompanhados da velha e boa macaxeira, embalaram nossas conversas. Os convites para participar dos rituais de jurema, os contatos de alguns dos muitos integrantes do Quilombo Cultural Malunguinho, as edições do *Kipupa* por ele coordenadas, nosso encontro em São Paulo para ver Ângela Davis no Ibirapuera, o show que ele e outros artistas fizeram com Lia de Itamaracá no Sesc Belenzinho, em suma, momentos que nos aproximaram bastante.

A um segundo interlocutor, o renomado intelectual, historiador e professor Dr. Marcus Carvalho também serei eternamente grato. Fui sempre bem recebido em sua sala no Departamento de História da Universidade Federal de Pernambuco. Gentilmente, era chamado por ele de “xará”. Presenciei o misto de alegria e apreensão de Marcus por ter sido ele o responsável pela “descoberta” do nome de Malunguinho como líder do Quilombo do Catucá – Pernambuco (século XIX). Sua apreensão não era pela descoberta em si, mas pelos desdobramentos dela.

A um terceiro interlocutor, o historiador e educador João Monteiro, sou muito grato pelos valiosos relatos acerca da formação do Quilombo Cultural Malunguinho em

2006. Ele me recebeu com toda a atenção em Limoeiro, interior de Pernambuco, e, além das conversas extraordinárias, me levou para conhecer um dos terreiros de candomblé mais lindos que já vi – o Palácio de Iemanjá do Babalorixá Pai Maciel – verdadeiro oásis no sertão limoeirense. Também o terreiro da Ialorixá Mãe Zefinha, outro espaço de pura sofisticação e beleza típicas do povo de axé.

A um quarto interlocutor, o historiador e paleógrafo Hildo Leal, funcionário do Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano, localizado no Recife, que me recebeu e colocou à minha disposição alguns documentos sobre a figura de Malunguinho, também sou grato. Assim como Marcus Carvalho, Hildo foi outro grande responsável pela “descoberta” de Malunguinho. Não posso deixar de agradecer a Hildo por ter me apresentado o Quilombo Urbano Xambá, em Olinda.

Para completar os agradecimentos ao pessoal de Pernambuco, meu muito obrigado a todos que me acolheram durante o trabalho de campo: aos funcionários da biblioteca da Universidade Federal de Pernambuco, aos funcionários da biblioteca da Fundação Joaquim Nabuco, aos funcionários da biblioteca da Universidade Católica de Pernambuco, ao carinho de Henrique e todos os demais integrantes da casa das Matas, À minha amiga Renata Caldas (com quem dividi casa), À minha amiga Viviane que me apresentou o carnaval de Recife e Olinda, aos meus amigos antropólogos Olavo e Noshua, aos funcionários do Cinema São Luiz (meu passatempo predileto), à Mãe Zeza e todo o pessoal do bairro da Várzea, a todos os juremeiros e juremeiras. Um agradecimento especial à professora Dra. Zuleica Campos, grande antropóloga e conhecedora do campo das religiões afro de Pernambuco que me recebeu muito gentilmente na Unicap e contou-me ricos detalhes sobre a trajetória de Alexandre L’Omi.

Agradeço a todos os professores, funcionários e colegas do PPGAS da USP que me ensinaram muito durante o período do Doutorado. Ao professor Dr. Heitor Frúgoli que me ofereceu ótimos ensinamentos na disciplina de projeto. À professora Dra. Marina Vanzolini e seu interessantíssimo curso sobre as teorias de Roy Wagner. Ao professor Dr. Julio Simões que me iniciou na bibliografia sobre questões de gênero. À professora Dra. Ana Cláudia Marques por ter sido uma ótima supervisora durante o estágio de docência.

Um especial agradecimento à professora Dra. Lília Schwarcz pelo curso extraordinário sobre teorias antropológicas, pelo carinho e por ter aceitado participar das Bancas de Qualificação e Defesa de Tese.

Ao Professor Dr. Lorenzo Macagno que sempre foi muito atencioso comigo e também por ter aceitado o convite para participar da Banca de Defesa de Tese.

Também ao Professor Dr. Fábio Reis Mota que prontamente aceitou o convite para participar da Banca de Defesa de Tese.

À querida Juciele, secretária do PPGAS, pela paciência e atenção com todos os trâmites burocráticos. A Augusto, Florbela, Izabel, Karina, Laís, Letícia, Lucas, Lux, Marcos, Marina, Miguel, Paola, Tatiane e Tiago: meus colegas da turma de Doutorado. Aprendi muito com todos vocês. Um agradecimento especial a Jacqueline Moraes, a Jacque, que, apesar de não ter sido da minha turma, me ajudou demais no PPGAS.

Aos funcionários de duas bibliotecas valiosas aos meus estudos: a Florestan Fernandes (FFLCH/USP) e a Prof. Isaías Alves (FFCH/UFBA).

À minha mãe, Maria de Fátima, por ter me incentivado a estudar e pelo suporte financeiro em alguns momentos.

A meus amigos-irmãos Flávia Couto, Patrícia Penha, Luciana Silva, Cax Nofre, Michele Medrado e Pierre Oliveira.

A Mãe Dida, Babalorixá Pai Roberto e Jibonã Daiane pela orientação espiritual.

A todas as Comunidades Quilombolas.

A todos aqueles que perderam seus entes queridos durante a Pandemia do Coronavírus.

A CAPES pelo apoio financeiro fundamental à realização deste trabalho.



### **Zumbi Saldo**

Zumbi, meu Zumbi.  
Hoje meu coração eu arranco  
Zumbi hoje eu fui ao banco  
E ainda estou presa  
Escuto os seus sinos  
e ainda estou presa na senzala Bamerindus  
Presa definitivamente  
Presa absolutamente  
à minha conta  
corrente.

(Elisa Lucinda)

## RESUMO

Malunguinho é o nome do líder do Quilombo do Catucá formado na primeira metade do século XIX na zona da mata localizada no atual Estado de Pernambuco. Em 2006, alguns atores do contexto pernambucano criaram um grupo de estudos com o objetivo de pesquisar as narrativas construídas acerca desse líder e elaborar estratégias que permitissem conferir visibilidade a Malunguinho para, então, pleitear ao Estado seu reconhecimento legal. No decorrer de processos complementares, esses atores agenciaram as narrativas históricas, criaram redes sociais e produziram um acervo digital a partir de documentos e, principalmente, de imagens – gráficas, fotográficas e audiovisuais – no intuito de conferir autenticidade a tais narrativas, transformando Malunguinho em uma espécie de ícone regional. Paralelamente, eles dialogaram com agentes públicos a fim de que esse ícone fosse reconhecido como patrimônio. Dessa maneira, tomei como foco de pesquisa o problema do reconhecimento propondo-me a analisar os critérios de agenciamento e produção de fontes materiais colocados em ação nesses processos. Tendo como referência o estudo de caso de uma personagem histórica – Malunguinho –, investiguei as estratégias de autenticação documental e, sobretudo, estética dessa personagem em nome da qual os atores envolvidos reivindicaram determinados direitos.

Palavras-chave: 1. Quilombo. 2. Reconhecimento. 3. Estética. 4. Políticas Públicas.

## **ABSTRACT**

Malunguinho is the name of the leader of Quilombo do Catucá formed in the first half of the 19th century in the forest zone located in the current State of Pernambuco. In 2006, some actors from Pernambuco created a study group with the objective of researching the narratives about this leader and constructing strategies that would allow Malunguinho to become visible and then plead with the State for his legal recognition. Starting from complementary processes, these actors managed the historical narratives, created social media and produced a digital archive based on documents and, mainly, images – graphic, photographic and audiovisual – in order to give authenticity to such narratives, transforming Malunguinho into a sort of regional icon. At the same time, they dialogued with public agents so that this icon would be recognized as a heritage. In this way, I took into consideration the problem of recognition as the focus of research, proposing to analyze the criteria of agency and production of material sources put into action in these processes. Taking as a reference the case study of a historical character – Malunguinho – , I investigated the strategies of documentary authentication and, above all, aesthetics of that character in whose name the actors involved claimed certain rights.

Key words: 1. Quilombo. 2. Recognition. 3. Aesthetics. 4. Public Policies.

## RESUMEN

Malunguinho es el nombre del líder del Quilombo do Catucá formado en la primera mitad del siglo XIX en la zona forestal ubicada en el actual Estado de Pernambuco. En 2006, algunos actores de Pernambuco crearon un grupo de estudio con el objetivo de investigar las narrativas sobre este líder y construir estrategias que le dieran visibilidad a Malunguinho para luego reclamar al Estado por su reconocimiento legal. A partir de procesos complementarios, estos actores gestionaron las narrativas históricas, crearon redes sociales y produjeron una colección digital a partir de documentos y, principalmente, imágenes – graficas, fotográficas y audiovisuales – con el fin de dar autenticidad a dichas narrativas, transformando a Malunguinho en una especie de ícono regional. Al mismo tiempo, conversaron con funcionarios públicos para que este ícono fuera reconocido como patrimonio. De esta manera, tomé el problema del reconocimiento como foco de investigación, proponiendo analizar los criterios de agencia y producción de las fuentes materiales puestas en acción en estos procesos. Tomando como referencia el estudio de caso de un personaje histórico – Malunguinho –, investigué las estrategias de autenticación documental y, sobre todo, la estética de ese personaje en nombre del cual los actores involucrados reclamaron ciertos derechos.

Palabras clave: 1. Quilombo. 2. Reconocimiento. 3. Estética. 4. Políticas Públicas

## RÉSUMÉ

Malunguinho est le nom du chef de Quilombo do Catucá formé dans la première moitié du XIXe siècle dans la zone forestière située dans l'actuel État de Pernambuco. En 2006, certains acteurs de Pernambuco ont créé un groupe d'étude dans le but de rechercher les récits sur ce leader et de construire des stratégies qui permettraient à Malunguinho de faire valoir sa reconnaissance juridique par la suite. Partant de processus complémentaires, ces acteurs ont géré les récits historiques, créé des réseaux sociaux et produit une collection numérique à partir de documents et surtout d'images – graphiques, photographiques et audiovisuels – afin de donner de l'authenticité à de tels récits, transformant Malunguinho en une sorte de icône régionale. Dans le même temps, ils se sont entretenus avec des responsables publics pour que cette icône soit reconnue comme un patrimoine. C'est ainsi que j'ai pris le problème de la reconnaissance comme axe de recherche, en proposant d'analyser les critères d'agence et de production de sources matérielles mis en action dans ces processus. Prenant pour référence l'étude de cas d'un personnage historique – Malunguinho –, j'ai enquêté sur les stratégies d'authentification documentaire et, surtout, sur l'esthétique de ce personnage au nom duquel les acteurs impliqués revendiquaient certains droits.

Mots-clés : 1. Quilombo. 2. Reconnaissance. 3. Esthétique. 4. Politique Publique.

## **LISTA DE ABREVIACÕES**

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

APEJE – Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano

CECAN – Centro de Cultura e Arte Negra

CCN – Centro de Cultura Negra

CF/88 – Constituição da República Federativa do Brasil de 1988

FNB – Frente Negra Brasileira

IBEA – Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MAMNBA – Mapeamento dos Monumentos Negros da Bahia

MNU – Movimento Negro Unificado

QCM – Quilombo Cultural Malunguinho

TEN – Teatro Experimental do Negro

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Acervo QCM, 2008.....	59
Figura 2. Acervo QCM, 2011.....	62
Figura 3. Acervo QCM, 2011.....	63
Figura 4. Acervo QCM, 2016.....	64
Figura 5. Adriana Preta, 2019.....	64
Figura 6. Pedro Stoeckli, 2010.....	66
Figura 7. Adeildo Massapê, 2011.....	66
Figura 8. Laila Santana, 2010.....	66
Figura 9. Pedro Stoeckli, 2010.....	67
Figura 10. Jornal do Commercio, 2013.....	67
Figura 11. Adriana Preta, 2019.....	68
Figura 12. Adriana Preta, 2019.....	68
Figura 13. Acervo QCM, 2012.....	70
Figura 14. Acervo QCM, 2019.....	70
Figura 15. Acervo QCM, 2020.....	71
Figura 16. Acervo QCM, 2008.....	71
Figura 17. Acervo QCM, 2019.....	72
Figura 18. Roberto Stuckert, 2016.....	72
Figura 19. Jornal Diário de Pernambuco, 2019.....	73
Figura 20. Acervo QCM, 2008.....	76
Figura 21. Acervo QCM, 2009.....	77
Figura 22. Acervo QCM, 2008.....	78
Figura 23. Thiago Bianchetti, 2012.....	79
Figura 24. Felipe Peres Calheiros, 2014.....	81
Figura 25. Kelly Pereira, 2018.....	82
Figura 26. Adriano Lima e Rafael Azevedo, 2018.....	82
Figura 27. Rede Globo/PE, 2016.....	82
Figura 28. Acervo QCM, 2020.....	83

Figura 29. Acervo QCM, 2015.....	84
Figura 30. Acervo QCM, 2015.....	85
Figura 31. Acervo QCM, 2016.....	86
Figura 32. Acervo QCM, 2008.....	93
Figura 33. Alexandre Compadre, 2013.....	95
Figura 34. Acervo QCM, 2019.....	96
Figura 35. Acervo QCM, 2013.....	98
Figura 36. Acervo QCM 2017.....	99
Figura 37. Acervo QCM, 2015.....	101
Figura 38. Acervo QCM, 2016.....	102
Figura 39. Adriano Lima 2019.....	103
Figura 40. Acervo QCM, 2017.....	104
Figura 41. Acervo QCM, 2019.....	106
Figura 42. Jornal Diário de Pernambuco, 2019.....	107
Figura 43. Acervo QCM, 2020.....	107
Figura 44. Acervo QCM, 2020.....	107
Figura 45. Acervo QCM, 2018.....	116
Figura 46. Acervo QCM, 2019.....	120
Figura 47. Acervo QCM, 2020.....	121
Figura 48. Acervo QCM, 2019.....	122
Figura 49. Acervo QCM, 2020.....	122
Figura 50. Acervo QCM, 2019.....	123



## Sumário

Introdução.....	19
Capítulo 1. A questão quilombola no campo das <i>políticas públicas</i> .....	32
1.1 A autenticação dos quilombos no bojo das <i>políticas de reconhecimento</i> .....	40
1.2 As <i>ações afirmativas</i> e o surgimento de novas mídias.....	46
Capítulo 2. Quilombo Cultural Malunguinho: o processo de autenticação.....	50
2.1 O arquivo.....	51
2.2 A festa.....	58
2.3 As redes sociais.....	74
Capítulo 3. Cena pública: o processo de patrimonialização.....	89
3.1 As leis.....	91
3.2 As subvenções públicas.....	97
3.3 As escolas.....	100
3.4 O carnaval.....	104
Capítulo 4. Campo religioso: as tentativas de reconhecimento à tradição da jurema.....	109
4.1 A palestra.....	115
4.2 O terreiro.....	118
4.3 O museu.....	123
Considerações finais.....	126
Referências bibliográficas.....	132
ANEXO 1.....	139
ANEXO 2.....	140
ANEXO 3.....	141
ANEXO 4.....	142
ANEXO 5.....	143
ANEXO 6.....	144

ANEXO 7.....	145
ANEXO 8.....	147
ANEXO 9.....	148

## INTRODUÇÃO

O reconhecimento dos quilombos junto à valorização da memória de suas lideranças é um tema bastante investigado pela intelectualidade no campo das ciências humanas, mais especificamente em pesquisas historiográficas e antropológicas. Ao mesmo tempo, é um assunto amplamente debatido na esfera pública posto que a questão quilombola foi incluída na Constituição Federal de 1988<sup>1</sup> sob diferentes acepções: por um lado, como uma manifestação cultural que deve ser protegida pelo Estado e, nesse sentido, um patrimônio que diz respeito à memória dos grupos formadores da sociedade segundo os Artigos 215 e 216; por outro, como categoria de acesso a direitos territoriais em seu Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT.

Estas acepções, oriundas de distintos processos de reconhecimento, evidenciam que a noção de quilombo é polissêmica (Mota, 2009) e vem sendo ressemantizada ao longo do tempo (Arruti, 2008). Não obstante suas especificidades, ambas as acepções apresentam pontos em comum. Primeiro, os quilombos tornaram-se objeto de *políticas públicas*. Segundo, essas políticas, implementadas em 1988, resultam de um conjunto de reivindicações do movimento negro. Terceiro, para que essa implementação fosse efetivada, antes, coube aos ativistas desse movimento construir dinâmicas de autenticação a fim de convencer o Estado acerca do valor dos quilombos em termos culturais, patrimoniais e/ou territoriais.

Desta maneira, os quilombos foram reconhecidos segundo a noção de manifestação cultural, memória e/ou patrimônio a partir de um longo trabalho realizado por uma fração do movimento negro que, no decorrer do século XX, floresceu nos grandes centros urbanos do Brasil. No final dos anos 1970, essa fração conquistou uma maior visibilidade pública quando certos atores, que integravam um conjunto de instituições – Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), Grupo Afro-Latino América, Associação Cultural Brasil Jovem, Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas (IBEA), Câmara de Comércio Afro-Brasileiro, entre outras –, agenciaram as narrativas históricas acerca da colonização escravocrata e, nesse ínterim, fundaram o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial – MUCDR – chamado, posteriormente, de Movimento Negro Unificado – MNU (Avritzer & Gomes, 2013).

---

<sup>1</sup> A partir daqui, farei referência à Constituição por meio da sigla CF/88.

Em outras palavras, um dos trabalhos mais importantes e encabeçados por ativistas e intelectuais ligados, direta ou indiretamente, ao movimento negro diz respeito ao agenciamento das fontes materiais produzidas sobre o Quilombo dos Palmares – formado e exterminado, segundo essas fontes, entre os séculos XVI e XVIII em uma região serrana localizada no atual Estado de Alagoas (Gomes, 2005) –, principalmente aquelas que fazem referência ao papel de liderança exercido pela figura de Zumbi: por um lado, as narrativas contidas nos documentos escritos entre os séculos XVII e XIX por estudiosos como Gaspar Barlaeus, Sebastião da Rocha Pita, Rodrigo de Souza da Silva Pontes, entre outros (Funari & Carvalho, 2005: 27); por outro, as da literatura acadêmica redigida entre a primeira e a segunda metades do século XX por intelectuais que, com base nesses documentos e sob variados pontos de vista, propuseram a elaboração de uma teoria social a partir da história da escravidão (Carneiro, 1958; Freitas, 1978; Moura, 1959; Nascimento, 1980; Nina Rodrigues, 1988; Péret, 1999; Ramos, 1946).

No entanto, o movimento negro agenciou os textos mencionados no intuito de tratar a questão palmarina para além das fontes literárias, construindo um campo de ação política que, entre outras iniciativas, levasse o Estado a reconhecer a figura de Zumbi como herói nacional; também, a demarcar e tombar o território que teria pertencido a Palmares no Estado de Alagoas. Assim, os ativistas foram, aos poucos, logrando êxito em seus objetivos quando a CF/88 foi promulgada e, entre outras conquistas, ocorreu a aprovação da legislação de proteção do patrimônio que propiciou um estudo arqueológico dos Palmares a partir de um projeto de escavação do sítio subvencionado no começo dos anos 1990 (Funari & Carvalho, 2005: 47).

Paralelamente às articulações que culminaram na patrimonialização do antigo quilombo e, ao mesmo tempo, na valorização da memória de seu principal líder, outra fração do movimento negro reivindicou o reconhecimento legal de territórios ocupados por certas comunidades rurais. Ou seja, no contexto camponês, algumas comunidades negras organizaram-se politicamente em meados dos anos 1980 tanto no Estado do Pará, onde os militantes criaram os *Encontros de Raízes Negras*, quanto no Estado do Maranhão, a partir das ações movidas pelo Centro de Cultura Negra – CCN – que promoveu o *I Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão* (Arruti, 2008: 322-323), a fim de reivindicar o reconhecimento das terras por elas ocupadas. Assim, além da acepção cultural, a militância pleiteou a regularização dessas terras segundo uma perspectiva fundiária de pertencimento étnico-territorial e enquanto um direito a ser

garantido a essas comunidades que deveriam ser consideradas quilombolas a partir da inclusão da categoria dos “remanescentes” no Artigo 68 da CF/88:

Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

De acordo com este Artigo, coube ao Estado conceder o direito de usufruto à terra para as comunidades que já ocupavam certos territórios e desenvolviam suas práticas cotidianas. Nesse sentido, tais comunidades passaram a ser legalmente consideradas como quilombolas ou remanescentes de quilombos mediante um processo de reconhecimento formalizado junto à Fundação Cultural Palmares<sup>2</sup> – outra conquista do movimento negro – e desde que determinados critérios previstos em lei fossem atendidos, a exemplo da autodeclaração e apresentação de documentos comprobatórios acerca do vínculo da comunidade com o território reivindicado.

Pelo exposto, com base tanto nas formulações teóricas quanto nas mudanças observadas na legislação, depreende-se que, a partir de dinâmicas específicas, os quilombos tornaram-se objeto de *políticas públicas* e seu reconhecimento pelo Estado ocorreu mediante processos cuja execução depende de ações complementares: primeiro, autenticar ou conferir credibilidade às reivindicações do movimento negro, sejam elas direcionadas a finalidades culturais e/ou fundiárias, a partir de um conjunto de fontes materiais a ser agenciado e apresentado pelos atores aos órgãos públicos; segundo, pleitear ao Estado a salvaguarda dessas reivindicações seja pela via da patrimonialização seja pela demarcação e posse das terras ocupadas pelos remanescentes.

No que concerne às formas de autenticação, como visto, algumas fontes materiais foram convencionadas ao longo do tempo. Em relação a Palmares, documentos escritos, literatura acadêmica e vestígios arqueológicos foram agenciados pelos ativistas que, em parceria com historiadores e arqueólogos, conferiram uma credibilidade às narrativas históricas acerca desse quilombo bem como às reivindicações de cunho patrimonial do movimento negro. Já no que tange às comunidades remanescentes, a mediação de antropólogos foi de suma importância uma vez que a certificação dos territórios pleiteados ficou a cargo da Fundação Cultural Palmares que, no intuito de cumprir essa

---

<sup>2</sup> Criada pelo Ministério da Cidadania em 1988 para promover e preservar *a arte e cultura afro-brasileira*. Outra tarefa dessa instituição é cuidar da questão fundiária no tocante aos remanescentes de quilombo.

função, passou a exigir laudos que comprovassem a identidade étnica das populações quilombolas, os quais deveriam ser emitidos por esses profissionais com base nas práticas bem como nos vínculos entre tais comunidades e os territórios.

Quanto às ações de salvaguarda, o Estado asseverou o reconhecimento dos quilombos nos mencionados dispositivos estabelecidos na CF/88: os Artigos 215 e 216 que reconhecem legalmente a identidade da população negra ou afrodescendente, entre outras ações, a partir da patrimonialização dos quilombos como bens culturais; o Artigo 68 que, no tocante à identidade étnica, constrói a acepção patrimonial por meio de categorias como inventário, registro e tombamento com vistas a garantir às comunidades negras rurais a posse da terra.

Esta noção convencional de reconhecimento, sedimentada em procedimentos assentados ao longo de pelo menos três décadas, continua movendo muitos processos até o presente momento. Todavia, em determinados pleitos, os atores vêm reconfigurando alguns dos procedimentos. Esse é, por exemplo, o caso do processo de reconhecimento da figura de Malunguinho como líder de quilombo: tema da presente tese. Ao iniciar esta pesquisa de doutorado em 2017, investiguei a trajetória de um grupo de atores que vem reivindicando ao Estado de Pernambuco o reconhecimento dessa personagem retratada por historiadores locais como líder do Quilombo do Catucá que teria existido na zona da mata pernambucana durante a primeira metade do século XIX.

Como bem demonstra a literatura sobre o tema, os processos de reconhecimento dependem de complexas dinâmicas burocrático-acadêmicas, mas também políticas que, por um lado, movem determinados atores no sentido de reunir as fontes materiais que demonstrem a autenticidade de um quilombo e de sua liderança e, por outro, garantam sua salvaguarda no decorrer de um pleito. No caso a ser analisado neste trabalho, tal processo foi articulado por alguns atores do contexto pernambucano que, no começo dos anos 2000, tiveram acesso a documentos encontrados no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano<sup>3</sup>. Nesta documentação, constam relatos de milícias e demais representantes das elites provinciais acerca do referido quilombo bem como da atuação dos cativos aquilombados sob a liderança de Malunguinho.

A porta de entrada para a realização desta pesquisa ocorreu quando, ainda no mestrado – 2013 a 2015 –, investiguei a prática ritual da jurema no contexto paulista, mais precisamente em um terreiro de candomblé localizado em Guarulhos – Estado de

---

<sup>3</sup> Localizado à Rua do Imperador Pedro II, 371, Bairro de Santo Antônio – Recife. A partir daqui, faço referência a este Arquivo pela sigla APEJE.

São Paulo (Barreto, 2015). Minha aproximação a esse terreiro deu-se em razão de um documentário realizado pelos atores religiosos – meus interlocutores na época – sobre a jurema.<sup>4</sup> Partindo desse material audiovisual através do qual os atores registraram o processo de implantação da jurema no terreiro mencionado bem como a interlocução deles com praticantes de Pernambuco – contexto onde o universo da jurema possui uma tradição de longa duração –, analisei as dinâmicas de construção de uma identidade nordestina no contexto paulista a partir do campo das religiões afro-brasileiras.

Também na época do mestrado, os interlocutores de Guarulhos convidaram-me para ir a Pernambuco a fim de presenciar um encontro organizado por praticantes da jurema que ocorria anualmente na zona da mata – próximo a Recife – e que, segundo eles, poderia render informações importantes à minha investigação. Sendo assim, viajei até o local e, durante o encontro, conheci alguns dos seus organizadores. Depois de defender a dissertação, direcionei meus interesses às práticas dos atores no contexto pernambucano e, diante desse novo contexto, reorientei meu problema de pesquisa distanciando-me da questão religiosa em sua relação com a produção das identidades e passando a privilegiar os processos de reconhecimento.

Antes mesmo de iniciar o doutorado, realizei uma investigação preliminar acerca da movimentação destes atores em Pernambuco a partir de um Blog que eles criaram. Ao navegar por essa mídia, descobri que aquele encontro organizado por eles estava diretamente vinculado à personagem que se tornou a figura de proa do meu estudo de caso durante o doutorado: Malunguinho. Ao tomarem conhecimento da pesquisa do historiador Marcus Carvalho sobre o Quilombo do Catucá, esses atores criaram, em 2006, o grupo de estudos *Quilombo Cultural Malunguinho: histórico e divino*<sup>5</sup> nas dependências do APEJE com o objetivo de, a princípio, consultar alguns documentos, anteriormente investigados pelo historiador, os quais narram o episódio da formação desse quilombo durante a primeira metade do XIX.

Neste ínterim, as referências ao líder do Catucá e, principalmente, o fato de ele ser chamado de Malunguinho nos documentos arquivados chamaram a atenção dos fundadores do QCM posto que, coincidentemente, uma das divindades cultuadas nas práticas rituais de jurema também é chamada de Malunguinho. Motivados, então, pela descoberta de um homônimo que, na visão desses atores, faria das narrativas históricas

---

<sup>4</sup> O universo encantado da jurema. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NZxJQetbsJQ>.

<sup>5</sup> A partir daqui, uso a sigla QCM para fazer referência a este grupo.

acerca de um líder quilombola uma suposta genealogia da divindade presente na cosmologia da jurema, o QCM estabeleceu três propósitos que se complementam a partir das fontes pesquisadas: primeiro, anunciar publicamente a existência de Malunguinho como figura histórica que exerceu a função de liderança no Quilombo do Catucá; segundo, agenciar as narrativas históricas bem como algumas gramáticas de direitos para pleitear ao Estado o reconhecimento dessa personagem enquanto um patrimônio do povo pernambucano; terceiro, organizar um acervo com materiais informativos sobre a figura de Malunguinho e buscar maneiras de facilitar o acesso a essas informações.

À medida que avancei na pesquisa, foi ficando claro que, a despeito do campo religioso ter despertado um apreço especial destes atores pela figura de Malunguinho e do fato de certas narrativas cosmológicas terem sido ocasionalmente por eles agenciadas, o conhecimento histórico foi o elemento-chave neste processo uma vez que desencadeou a criação do próprio grupo de estudos. Dessa maneira, caminho na contramão de alguns trabalhos já realizados sobre a atuação do QCM (Rodrigues, 2014; Santos Junior, 2019; Stoeckli, 2010) cujos pesquisadores, em vez de privilegiar a figura de Malunguinho, colocaram a tradição da jurema em primeiro plano situando-a como o ponto de partida para a formação do grupo.

Nesta linha de raciocínio, como a documentação sobre o Quilombo do Catucá, por si só, não era suficiente para concretizar os propósitos estabelecidos pelo QCM, restava aos seus fundadores garantir credibilidade para a personagem. Minha análise procurará demonstrar que, a fim de atingir esse objetivo, os atores desenvolveram estratégias que tinham como objetivo conferir autenticidade à figura de Malunguinho como personagem histórica. Para tanto, eles agenciaram materialidades convencionais ao reconhecimento de quilombos e suas respectivas lideranças e, ao mesmo tempo, dedicaram-se muito mais à produção de outras fontes materiais que escapam às convenções já estabelecidas. Sendo assim, o campo empírico apresentou algumas evidências através das quais percebi como meu objeto de investigação trouxe aspectos inovadores aos estudos realizados, até então, acerca das dinâmicas de reconhecimento associadas à formação de quilombos.

Em outras palavras, não obstante o QCM tenha agenciado os documentos do APEJE e a historiografia de Marcus Carvalho, diferentemente do que ocorreu em relação a Palmares, os atores não tiveram acesso a quaisquer vestígios arqueológicos posto que ainda não foi realizada uma investigação dessa natureza no sítio que corresponderia ao Quilombo do Catucá. Ademais, contrariamente às comunidades que se autodeclaram quilombolas e almejam a demarcação e posse de um território – caso dos remanescentes



–, a questão territorial fez-se presente em alguns diálogos estabelecidos entre meus interlocutores e o Estado, mas, dado que esses sujeitos nunca dependeram da terra para sobreviver muito menos clamaram para si próprios qualquer pertencimento étnico às comunidades de quilombos, em vez de uma reivindicação em termos de apropriação, eles aproximaram-se das terras do Quilombo do Catucá de forma ritualística e com vistas à construção da memória de Malunguinho. Nesse sentido, percebi que os interlocutores vislumbraram uma dimensão patrimonial de Malunguinho sem o respaldo da arqueologia e fora do escopo da questão étnico-territorial.

Partindo destas observações iniciais, tomei como foco de pesquisa o problema do reconhecimento propondo-me a analisar os critérios de agenciamento e produção de fontes materiais colocados em ação nestes processos, tendo como referência o estudo de caso de uma personagem histórica – Malunguinho – em nome da qual os atores envolvidos almejam obter o reconhecimento do Estado a fim de reivindicar determinados direitos. Trabalho com a hipótese de que o processo de transformação de um evento em patrimônio dependeu da habilidade do QCM em fazer uso de materialidades que, não obstante escapassem às convenções, se mostraram eficazes em conferir autenticidade às narrativas históricas sobre a liderança exercida por Malunguinho no Quilombo do Catucá.

Assim, no decorrer da pesquisa, observei que, apesar de agenciarem materialidades ou mídias tradicionalmente legitimadas, caso da documentação e da literatura acadêmica, esses atores investiram sobremaneira na produção de um acervo de imagens organizado digitalmente em redes sociais. Dessa maneira, apresento outra hipótese subsidiária mediante a qual o agenciamento de diferentes mídias – em especial, as digitais – como ferramenta de visibilidade foi elemento central no processo de conferir veracidade às narrativas sobre Malunguinho.

Do ponto de vista teórico, a compreensão do processo de reconhecimento da figura de Malunguinho conduziu-me a mobilizar uma literatura que oferecesse instrumentais adequados à análise das estratégias do QCM para autenticar a memória do líder de um antigo quilombo através de fontes materiais esteticamente produzidas pelos próprios atores. O termo “estética”, comumente, empregado por filósofos e historiadores da arte, comporta mais de um sentido. De maneira geral, estética designa a “ciência filosófica da arte e do belo” ou a “doutrina do conhecimento sensível” (Abbagnano, 2007: 367). Caminhando ao encontro da visão de alguns estudiosos que analisam imagens e agenciam o termo em suas pesquisas (Belting, 2011; Meyer, 2019), considerei mais apropriada a acepção de “conhecimento sensível”. Ou seja, contrariamente à noção de

belo tal como aparece nas definições de Kant, esses autores compreendem estética segundo a perspectiva aristotélica de sensorialidade ou sensação.

Nesta linha de raciocínio, ao produzir uma quantidade expressiva de imagens que circularam através de redes sociais, pareceu-me claro que o QCM conferiu visibilidade à figura de Malunguinho no campo dos afetos e sensações posto que as narrativas históricas existentes, por si só, não seriam suficientes para que os atores apresentassem a personagem enquanto patrimônio do povo pernambucano garantindo a ela um reconhecimento público. Porém, tendo em vista que sensorialidades não são um dado, foi necessário que esses atores aprimorassem suas estratégias. Ou seja, a autenticidade de Malunguinho foi fruto de um processo dentro do qual o QCM, em torno dessa personagem, fabricou uma “sensação” de liderança quilombola a partir de materialidades ou mídias.

Isto posto, cabe perguntar como descrever e analisar relações a partir de imagens. Essa questão foi amplamente discutida quando, nos idos dos anos 1990, tanto a antropologia visual quanto a antropologia da arte consolidaram-se como linhas de pesquisa e alguns antropólogos refletiram sobre o uso de imagens nas etnografias partindo do clássico debate acerca da relação entre texto e imagem (Barthes, 1977; Didi-Huberman, 2013; Gell, 2016; Novaes, 2008). Dentre os autores estudados, interessam-me tanto as discussões realizadas por Mitchell (2017) quanto as considerações de Schwarcz (2014) tendo em vista que ambos inovam a questão ao considerarem ultrapassado o referido debate.

Mitchell chama a atenção para a relação simbiótica entre imagem enquanto produto e aquilo que a produz, também chamado de suporte, meio ou mídia. Na língua inglesa, essa dialética remonta aos termos *image* e *picture* respectivamente. Segundo o autor, imagem é qualquer semelhança, figura, motivo ou forma que aparece em uns ou outros meios. Dessa maneira, a própria palavra, por si só, é ambígua na medida em que pode denotar um objeto físico ou um mental, uma entidade imaginária ou um conteúdo visual. Ademais, é possível compreender uma imagem como um signo, desde que se compreenda signo como uma “coisa viva”. Ou seja, a carga de animação ou vitalidade que se imiscui às imagens, normalmente traduzida como agência, converte-as em signos plenos de vida (Mitchell, 2017: 30).

Schwarcz (2014), por sua vez, defende a inclusão de imagens enquanto “novas possibilidades documentais”, permitindo que as noções de arquivo e acervo sejam ampliadas. Além disso, a antropóloga faz duas considerações: primeiro, no campo das

ciências humanas, imagens são materiais que ainda ocupam um lugar subalterno como se houvesse uma hierarquia entre elas e as fontes escritas; segundo, o exercício de tirar as imagens da subalternidade implica em tratá-las enquanto documentos que, assim como os textos, constroem concepções e modelos. Para tanto, é preciso lê-las e tal exercício exige atenção à autoria, ao tempo bem como à agência delas.

Ambas as referências ajudaram-me a perceber que a figura de Malunguinho tornou-se um signo vivo à medida que seus apreciadores, através de um acervo visual, ampliaram um arquivo composto, a princípio, por documentos escritos e, além disso, compartilharam publicamente esse acervo através de plataformas digitais. Sendo assim, a autenticidade da personagem resultou de um trabalho realizado pelo QCM em duas dimensões: uma diacrônica e devedora da pesquisa pioneira de Marcus Carvalho que anunciou a existência do líder quilombola a partir de documentos do século XIX; outra sincrônica e por meio da qual a memória da liderança adquiriu esteticamente uma presença visual, permitindo-lhe um reconhecimento público como patrimônio do povo pernambucano no século XXI.

Com efeito, no capítulo 1, a fim de aprofundar a compreensão sobre o reconhecimento de quilombos junto à valorização da memória de suas lideranças, vou recuperar o debate acerca da questão quilombola no campo das *políticas públicas*. Considero que esse campo é o ponto de chegada de algumas formações politicamente organizadas que, a partir do século XX e sob diferentes denominações – *movimentos sociais, políticas de reconhecimento e ações afirmativas* –, pressionaram o Estado em prol da garantia de direitos a grupos historicamente subalternizados.

Tendo em vista os planos analíticos da tese, não caberia uma revisão bibliográfica exaustiva. Nesse sentido, em um primeiro momento, farei um recorte procurando evidenciar o tema das *políticas públicas* por meio das principais questões já exploradas pela literatura acadêmica: a participação dos atores, principalmente ativistas e intelectuais, na formulação e implementação dessas políticas; o papel das mídias; a questão da agência, entre outras. Ademais, como esse tema, a priori, foi mais abordado nos campos da ciência política e da sociologia, procuro tratá-lo criticamente a partir de uma perspectiva antropológica.

Na sequência, introduzo a questão quilombola e, principalmente, sua relação com o campo das *políticas públicas* a partir de dois marcos: primeiro, algumas reivindicações do movimento negro no tocante aos quilombos até a promulgação da CF/88. Assim, nesse período, demonstrarei como os ativistas demandaram a criação de *políticas públicas* e

influenciaram sua formulação a partir da noção de reconhecimento legal das identidades: debate que atravessa as chamadas *políticas de reconhecimento*. Segundo, a despeito das *políticas de reconhecimento* já implementadas respaldarem a questão quilombola depois de 1988, outros paradigmas epistêmicos e políticos incidiram sobre os reclames do movimento negro no campo das *políticas públicas* a exemplo das *ações afirmativas* na área da educação que foram implementadas em paralelo à popularização do acesso à internet a partir dos anos 2000. Dessa maneira, aproximo a discussão teórica ao meu estudo de caso uma vez que no processo de reconhecimento da figura de Malunguinho, entre outras conquistas, os atores construíram um acervo visual nas redes sociais e conseguiram a permissão do Estado para desenvolver atividades em escolas públicas do Estado de Pernambuco.

No capítulo 2, começo a desenvolver meu estudo de caso por meio da descrição e análise do processo de autenticação da figura de Malunguinho tendo em vista que, historicamente, a definição de reconhecimento pressupõe um ideal de autenticidade (Taylor, 2000). Demonstrarei que, a partir de 2006 – ano de criação do QCM –, os atores – a serem descritos com mais detalhes nesse capítulo – instrumentalizaram a questão quilombola de uma forma pouco usual: a princípio, eles atuam em um grupo restrito e nenhum se apresenta como ativista filiado *strictu sensu* ao movimento negro; além disso, quase todos são por mim heteroidentificados como homens brancos; todos têm formação em nível superior; a maioria é praticante das religiões afro-brasileiras; nenhum deles pertence a uma comunidade quilombola. Também, desde a formação do grupo, esses atores começam a agenciar mídias e através delas produzem um grande acervo de imagens.

Como o QCM produziu um acervo visual bastante extenso, propus como recorte empírico o material produzido a partir do *Kipupa*: o encontro do qual participei ainda na época do mestrado e que, a meu ver, foi a principal estratégia construída pelos atores para conferir presença à figura de Malunguinho como personagem histórica. No decorrer do capítulo, mostrarei como, a partir do *Kipupa*, eles construíram alianças no contexto pernambucano e como o encontro adquiriu o formato de uma festa recorrente no calendário ampliando em rede a atuação do grupo. Em relação ao grupo que fundou o QCM, a rede mostrou-se ainda mais heterogênea uma vez que dela participam homens, mulheres, alguns ativistas de diferentes *movimentos sociais*, agentes públicos, artistas, etc. Para mapear e descrever esses atores em suas relações, aproprio-me da noção de rede tal qual formulada por Latour (2012) que propõe a Teoria do Ator-rede como um método

que nos permite identificar os atores, as posições que ocupam e as ações articuladas para que os atores alcancem seus objetivos.

Ainda no intuito de compreender o mencionado processo de autenticação, analisarei o papel das mídias agenciadas pelo QCM para garantir uma presença a Malunguinho ou torná-lo “vivo” e, na sequência, como os atores direcionaram suas articulações em prol da visibilidade desse líder quilombola que, de figura histórica mencionada em documentos escritos, foi publicamente apresentado por eles, no início do século XXI, como uma espécie de “patrimônio negro e indígena” do povo pernambucano. Para tanto, eles investiram em estratégias de cunho estético, produzindo um acervo visual a partir de diferentes mídias – fotografia, audiovisual, artes gráficas, música e moda – e, principalmente, compartilhando as imagens produzidas através das redes sociais alimentadas pelo QCM na internet.

Apropriei-me de um sentido de mídia que vai além da concepção comumente empregada pelas teorias da comunicação que, grosso modo, definem mídias como meios que causaram grandes transformações na vida social, primeiro, devido ao surgimento da imprensa e do telégrafo – livro, jornal, etc. – e, posteriormente, graças aos avanços tecnológicos nos campos do visual, do áudio e do audiovisual – fotografia, rádio, cinema, televisão, internet, etc. (Thompson, 1998). Em vez da restrição à potência tecnológica dos meios, optei pela visão de autores como Meyer (2019) que amplia a noção ao considerar mídia como toda forma material capaz de tornar visível uma prática de mediação a partir de autorizações permitidas conforme arranjos políticos construídos histórica e contextualmente.

Em suma, compreender o processo de reconhecimento de Malunguinho como personagem histórica – líder do Quilombo do Catucá – implicou em, primeiramente, identificar as mídias agenciadas e produzidas pelos atores desde a fundação do QCM a fim de autenticar essa personagem. No decorrer do trabalho de campo em Pernambuco,<sup>6</sup> presenciei “ao vivo” algumas dessas formas materiais, todavia a maioria delas chegou à minha percepção através das imagens que os próprios atores produziram e, a partir de 2008, começaram a compartilhá-las em rede, quando o QCM criou suas páginas na internet, tornando público seu “quilombo digital”.

Já no capítulo 3, demonstrarei como a circulação em redes sociais dessas imagens permitiu que Malunguinho fosse, aos poucos, adquirindo uma presença cada vez mais

---

<sup>6</sup> Uma primeira etapa foi realizada entre junho e dezembro de 2018. A segunda, entre janeiro e março de 2019 quando foi interrompido por causa da Pandemia.

veraz entre os próprios fundadores do grupo e na cena pública. Entre as estratégias analisadas, mostro como a rede, junto ao acervo visual, articulou algumas narrativas calcadas nas gramáticas de direitos criadas desde a CF/88 e implementadas com mais afinco a partir dos anos 2000. Em sendo essa articulação histórica e contextualmente situada, evidencio que, na esteira das reparações históricas ou *ações afirmativas* reivindicadas pelo movimento negro no decorrer do século XX, os atores agenciaram um léxico tanto relacionado a processos mais amplos – patrimônio, cultura, direitos humanos – quanto a sujeitos mais localizados – afro, indígena e quilombola.

No bojo desta análise, argumentarei como a visibilidade midiática crescente de Malunguinho ancorou a construção de alianças no contexto pernambucano, dando início à formação de uma rede cujo objetivo era tornar a personagem cada vez mais visível e autêntica, garantindo, assim, seu reconhecimento como patrimônio pelo Estado. Ficará, portanto, mais claro que os fundadores do QCM apropriaram-se tanto da pesquisa de Marcus Carvalho quanto dos documentos do APEJE para referendar a credibilidade de Malunguinho, mas foi principalmente em função de sua presença na cena pública que à personagem foi garantida uma salvaguarda.

Em suma, analisarei como, de 2007 a 2019, a memória de Malunguinho foi sendo legalmente reconhecida por uma ação patrimonial que também concedeu aos atores o direito de realizar atividades no âmbito das escolas públicas de Pernambuco. Sendo assim, o acervo digital produzido pelo QCM também acabou servindo a finalidades pedagógicas.

Finalmente, no capítulo 4, discutirei a questão da jurema analisando como o processo de reconhecimento em torno da figura de Malunguinho reverberou no campo religioso. Considerando que grande parte da rede entende a religião como seu capital simbólico mais relevante, mostrarei como alguns atores também miraram a dimensão cosmológica atribuída por eles próprios à personagem aproveitando o ensejo das articulações para autenticar a jurema como religião afro-brasileira e pleitear ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN – o reconhecimento dessa tradição religiosa como Patrimônio Imaterial.

Não obstante este processo de reconhecimento ainda esteja tramitando no IPHAN e tendo em vista que, no campo das religiões afro, a jurema nunca gozou do mesmo prestígio na academia muito menos no âmbito das *políticas públicas* se comparada, por exemplo, ao candomblé, analisarei as articulações iniciais destes atores que, assim como no caso de Malunguinho, agenciaram algumas fontes materiais historicamente

convencionadas para autenticar uma tradição religiosa de matriz africana, a exemplo da literatura acadêmica, entre outras.

## CAPÍTULO 1

### A QUESTÃO QUILOMBOLA NO CAMPO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Neste capítulo, reviso alguns debates propostos pela literatura acadêmica sobre o tema das *políticas públicas* a fim de analisar em que consistem essas políticas, como elas têm sido tradicionalmente formuladas e por quem. Dado que a própria literatura considera esse tema como multidisciplinar e amplamente investigado no campo das ciências sociais, pontuo algumas questões recorrentes na ciência política posto que é a primeira área de estudos a tratar do assunto a partir de uma abordagem tecnicista acerca do funcionamento do Estado. Também retomarei questões levantadas na sociologia cujos pesquisadores aprofundaram as reflexões sobre a participação dos atores – governamentais e não-governamentais – tanto na formulação quanto na implementação dessas políticas, bem como do papel das mídias, além da questão da agência. Finalmente, me volto para a antropologia que, a despeito de ter dedicado uma atenção menor ao tema, legou importantes reflexões sobre a politização das reivindicações sociais, a relação entre atores e Estado, etc.

Feita esta explanação preliminar, abordo a questão das *políticas públicas* no contexto brasileiro analisando a inserção da pauta quilombola nesse campo. Para tanto, cotejo alguns dados e definições contidos no documento oficial *Guia de políticas públicas para comunidades quilombolas* (2013),<sup>7</sup> fruto do projeto Programa Brasil Quilombola elaborado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial junto à Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. Dessa maneira, observarei como os quilombos a partir dos dispositivos constitucionais foram também reconhecidos e seus direitos ampliados em legislações complementares.

Na sequência, faço um recuo a fim de mapear algumas discussões sobre o histórico de formulação destas políticas. Ou seja, recupero certas pesquisas que analisam os diálogos entre o movimento negro e o Estado brasileiro com vistas ao reconhecimento dos quilombos – fato consumado a partir de 1988. Por meio da noção de *políticas de reconhecimento*, primeiro discuto algumas atuações de parte do movimento negro que, instrumentalizando a categoria de identidade afro-diaspórica, reivindicou o reconhecimento do antigo Quilombo dos Palmares como patrimônio cultural e, para tanto, construiu suas mediações através do agenciamento da literatura escrita sobre o tema. Em

---

<sup>7</sup> Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/igualdade-racial/guia-de-politicas-publicas-para-comunidades-quilombolas/view>



seguida, ainda na acepção das *políticas de reconhecimento*, mas privilegiando as análises sobre medidas de redistribuição socioeconômica, detenho-me na outra fração desse movimento cujas reivindicações, segundo a noção de identidade étnica, foram direcionadas à apropriação dos territórios por comunidades negras rurais e cujo diálogo com o Estado foi mediado principalmente por antropólogos.

Por fim, avalio algumas mudanças nas formas de atuação do movimento negro depois de 1988, mais especificamente no momento em que as *ações afirmativas* entraram em cena nos anos 2000 paralelamente à popularização do acesso à internet no Brasil. Assim, anuncio meu estudo de caso que diz respeito a grupos não filiados *strictu sensu* a esse movimento, mas cujos atores vêm se apropriando de algumas de suas pautas, como a questão quilombola, e reivindicando direitos a partir de dinâmicas de mediação que escapam a procedimentos convencionais.

Grande parte dos autores que investiga aquilo que se convencionou chamar de *políticas públicas* identifica o campo das *policy sciences*, formado a partir das pesquisas realizadas pelo cientista político e sociólogo Harold Lasswell no contexto estadunidense dos anos 1950, como o ponto de partida dessa área de estudos que, grosso modo, define *políticas públicas* em termos de ações e escolhas realizadas por quem governa o Estado. Nesse sentido, tais ações seriam respostas produzidas por um agente estatal que tem por finalidade a resolução de um problema (Dye, 1975; Hecló, 1978; Howlett & Ramesh, 1998; Smith e Larimer, 2009).

Outro ponto consensual entre os estudiosos diz respeito ao caráter multidisciplinar das pesquisas sobre *políticas públicas* que, desde os primórdios, trabalham com categorias e métodos característicos da administração pública e da ciência política. Sendo assim, nos estudos realizados entre os anos 1950 e 1970 – considerado o período clássico da “guinada analítica” –, os autores dedicaram-se a investigar o Estado em uma perspectiva macro e tecnicista. Para tanto, eles elegem como ferramenta analítica as formas racionais baseadas em abordagens científicas como aquelas capazes de guiar o tomador de decisões e aprimorar sua intervenção nos processos decisórios. De acordo com esses estudiosos, portanto, cada *política pública* pressupõe uma sequência de ações calculadas previamente: identificação de um problema, estabelecimento de objetivos, escolha de formas de atuação, definição de um curso de ação específico e implementação das decisões (Brasil & Capella, 2016).

Estas análises acerca das dimensões administrativa e política que, inicialmente, responderam a uma concepção técnica de execução das políticas foram reorientadas a

partir dos anos 1980 quando em outros campos de estudo, a exemplo da sociologia e, posteriormente, da antropologia, os intelectuais instrumentalizaram o tema como objeto de pesquisa e passaram a relativizar a centralidade do processo decisório tal como abordado pela ciência política.

A começar pela sociologia, observa-se que nessa disciplina, em linhas gerais, os estudiosos, em vez de tratar a questão a partir de uma dimensão macro, propuseram analisar a esfera micro que, entre outros aspectos, compreende a influência dos atores, principalmente os não governamentais, na formulação das políticas. Além disso, os sociólogos perceberam que essa influência começou a ser mais incisiva à proporção que os atores dialogaram com o Estado de forma politicamente organizada e com o intuito de reivindicar o reconhecimento legal de suas respectivas identidades (Cortes, 2013). Em outras palavras, os pesquisadores direcionaram o olhar às demandas dos ativistas que integram os chamados *movimentos sociais*.

Assunto já amplamente pesquisado, os *movimentos sociais* consolidaram-se enquanto um campo de estudos principalmente no contexto estadunidense entre os anos 1960 e 1970, tendo como um de seus principais expoentes o historiador e sociólogo Charles Tilly (2010). De um modo geral, um dos recursos de pesquisa utilizados por essa literatura para compreender como os atores se organizam politicamente foi, por um lado, o mapeamento das pautas ao redor das quais certos grupos reivindicam o direito à cidadania ampla e irrestrita – a partir de um conhecimento social sedimentado e composto de acordos compartilhados que Tilly chamou de “repertório” – e, por outro, a observação e descrição das ações e estratégias utilizadas por esses sujeitos para garantir uma participação cidadã. A partir dessa perspectiva, trata-se de analisar a interação entre grandes grupos de atores e, em particular, a interlocução entre esses grupos e o Estado.

De maneira geral, a intelectualidade demonstra interesse pelo tema dos *movimentos sociais* quando, desde a década de 60, a indústria e o trabalho deixaram de ser as únicas questões que, segundo uma noção de classe social, mobilizavam a militância de grupos. Em outras palavras, alguns novos *movimentos sociais* surgiram com atores portando um projeto cultural cuja demanda era menos a democratização política do Estado que a democratização social. Dessa maneira, uma configuração dos movimentos calcada no reconhecimento legal das identidades consolidou-se entre as décadas de 60 e 80.

Estaria em curso uma politização da vida privada. Os movimentos de classe dariam lugar, assim, a novos movimentos expressivos, simbólicos, identitários, caso do feminismo, do pacifismo, do ambientalismo, do movimento estudantil. Os novos movimentos sociais seriam, então, antes grupos ou minorias que grandes coletivos. Suas demandas seriam simbólicas, girando em torno do reconhecimento de identidades ou de estilos de vida (Alonso, 2009: 67).

A partir dos anos 1990, os estudiosos desviaram sua atenção dos processos e estruturas que mobilizavam a organização dos grupos, passando a contemplar em suas análises a constituição de teias de interdependência social que lhes dão forma. Nesse bojo, os *movimentos sociais* foram definidos na academia em conformidade com os usos políticos da categoria cultura que, ao ser agenciada pelos próprios ativistas, obrigou os intelectuais a redefini-la. Também na década de 90, uma das abordagens teóricas sobre *movimentos sociais* trouxe para o debate a noção de cultura como “estratégia de ação”. A ideia, devedora das formulações de pensadores como Charles Tilly, Ann Swidler e Pierre Bourdieu, define cultura como

uma noção performativa, privilegiando as práticas e a *agency*. A cultura é vista como terreno de litígio, perpassado por relações de poder. A ênfase está na intencionalidade dos agentes e em sua capacidade de recorrer seletivamente a repositórios passados de significados – os repertórios – para moldar estratégias de ação (Alonso, 2009: 78).

Pelo exposto, considerar que os atores agem estrategicamente significou um salto qualitativo das análises sociológicas realizadas em escala micro uma vez que, em relação aos estudos da ciência política, os sociólogos desconstruíram a visão de uma atuação meramente receptiva daqueles que se beneficiam das *políticas públicas*. Ou seja, a observação da participação dos atores não-governamentais na formulação e implementação dessas políticas enfatizou uma abordagem que privilegia a ordem da agência e, mais ainda, dos agentes que atuam em rede (Emirbayer, 1997; Börzel, 1998).

A atuação em rede, outro ponto fundamental nas pesquisas sociológicas, diz respeito aos múltiplos atores que colaboram nos processos de formulação e implementação de *políticas públicas*, a exemplo dos acadêmicos e das mídias. Assim, no que se refere aos estudos acadêmicos, consolidou-se uma tradição de respeito com relação à cientificidade dessa literatura que passou a servir de suporte para os atores estatais buscarem as melhores alternativas durante a formulação das políticas. No que concerne às mídias, os estudiosos aludem aos meios de massa – principalmente os jornais e a

televisão – e sua capacidade de influenciar as decisões da agenda pública (Kingdom, 2011: 54-57).

Como visto, a sociologia legou paradigmas analíticos inovadores ao estudo das *políticas públicas* sobretudo por exaltar o papel dos atores bem como o caráter processual e relacional de suas ações. Todavia, não se pode tomar tais paradigmas de maneira acrítica uma vez que esse campo de estudos apresenta algumas limitações. Embora sua contribuição seja bastante complexa e diversificada, no que diz respeito aos trabalhos sobre as *políticas de reconhecimento* podemos pontuar algumas observações gerais. Em primeiro lugar, assim como na ciência política, em algumas pesquisas (Heller, 2010; Malberg, 1992) o Estado é tratado como uma instituição homogênea e definida de antemão. Em segundo lugar, o tema da “intencionalidade dos agentes”, problemática recorrente no campo de uma sociologia da ação, de uma maneira geral, é abordado em termos da intencionalidade estratégica dos indivíduos que fariam suas escolhas ou agiriam racionalmente a exemplo da teoria da agência proposta por autores como Arrow (1951), Giddens (1996), entre outros.

Em contraposição às abordagens que supervalorizam a ação do Estado e a racionalidade dos atores, considerei que meu estudo de caso exigia uma aproximação mais êmica do tema das *políticas públicas* que levasse em conta as próprias reflexões normativas e estratégicas dos atores sobre como essas políticas devem configurar-se. Dessa maneira, ainda que a questão tenha sido menos investigada no campo da antropologia, sua contribuição está na crítica, como sugerem Lima e Castro (2015), à perspectiva que enfatiza a dimensão instrumental das ações e a análise da eficácia das práticas mensurada em termos de objetivos a serem alcançados por estratégias racionalmente calculadas a priori.

Assim, um possível estudo antropológico de *políticas públicas* implica no esforço ao mesmo tempo teórico e metodológico de repensar a própria noção de “público”. Isto quer dizer que, em vez de um qualificativo para os fins das ações do Estado, a coisa pública pode ser melhor compreendida quando se levam em consideração os planos, ações e tecnologias formulados não apenas no âmbito das organizações administrativas dos órgãos estatais, mas também a partir de diferentes modalidades de organizações que, não obstante estejam fora desse âmbito, exercem funções de governo a exemplo de ONGs e *movimentos sociais*, bem como dos organismos multilaterais de fomento e de cooperação internacional para o desenvolvimento. Dessa maneira, é possível constatar que a identificação de problemas sociais e a formulação de planos de ação governamental

ocorrem em múltiplas escalas espaciais, com temporalidades variáveis e na confluência de amplos espaços de disputa (Castro & Lima, 2015: 35).

Ainda nesta linha de raciocínio, alguns estudiosos, ao analisarem as ações do Estado em uma perspectiva antropológica ou em termos culturais, interpretaram as *políticas públicas* enquanto disputas entre formas de discurso que, por sua vez, pressupõem luta pelo poder e busca de significado (Haas, 1992; Wright, 1998). Nesses trabalhos, portanto, a questão política é tratada do ponto de vista da linguagem compreendida como um sistema de significação através do qual a esfera dos direitos é construída (Farias, 2003).

Também ao encontro desta discursividade, outro elemento importante nas obras dos pesquisadores mencionados é o tratamento do próprio Estado não como um ente dado de antemão, mas como uma instituição constantemente feita e refeita nas relações entre múltiplos atores. Dessa maneira, retomando a discussão anterior sobre o sentido de “público” e compreendendo a noção de Estado segundo a acepção de “esfera pública” ou território soberano que abriga o conjunto de suas instituições (Habermas, 1984), pela mencionada perspectiva antropológica, observo que o exercício do poder, no interior desse território, está sujeito aos “pequenos e grandes rituais, aos jogos linguísticos cotidianos e às crenças pelos quais a *cives* se faz *polis*” (Lima & Castro, 2015: 39).

Esta abordagem relacional do Estado, nos permite pensar que também os direitos assegurados pelas *políticas públicas* não são da ordem do dado e que sua garantia depende do modo como os atores constroem suas demandas e formas de mediação com o próprio Estado. Desse modo, privilegiar as mediações tornou-se o eixo central da análise que estou propondo ao longo da tese. No caso que aqui me interessa, tratei de observar como a formulação das demandas e a configuração das mediações podem mudar o curso convencional dos procedimentos estatais e, dessa maneira, permitir que novos parâmetros sejam reconhecidos como válidos pelo *establishment*.

Como mostrarei mais adiante, meu estudo de caso alude a um grupo de atores que demandou do Estado brasileiro, em especial ao do contexto pernambucano, o reconhecimento de Malunguinho – um líder quilombola do século XIX – como um patrimônio. Para dialogar com o Estado, em um primeiro momento, esses atores percorreram alguns caminhos já experimentados pelo movimento negro que, no final dos anos 1980, conquistou direitos relacionados à questão quilombola a partir de *políticas públicas* centradas no critério do reconhecimento de identidades. Todavia, dado que os atores do meu campo de pesquisa não atendiam aos requisitos exigidos por essas políticas,

eles propuseram algumas inovações ao curso convencional dos procedimentos, alcançando êxito em seus intentos ao construírem suas mediações a partir de materialidades estéticas.

Antes de abordar o estudo de caso propriamente dito, analiso a construção de alguns dos procedimentos convencionais que, a partir da noção de reconhecimento, conferem direitos a grupos considerados “minoritários”, tomando como exemplo certas ações do movimento negro para reivindicar ao Estado brasileiro a salvaguarda dos quilombos junto à memória de suas lideranças. Um elemento importante no modo como se configuraram as demandas e as relações entre os ativistas desse movimento e o Estado foi o papel exercido pela academia, em particular a antropologia que, atuando como uma ciência aplicada, contribuiu para a definição de categorias e de procedimentos com vistas à garantia de direitos principalmente no tocante aos povos indígenas e quilombolas.

No caso dos quilombolas, a Associação Brasileira de Antropologia – ABA – teve um papel decisivo na sistematização das diferentes definições dessa categoria (Arruti, 2008) e antropólogos foram profissionais muito requisitados pelo Ministério Público para emitir laudos que autenticassem os remanescentes enquanto sujeitos de direitos territoriais. Considerando que essas definições derivaram de relações marcadas pelo ativismo, é importante ressaltar que o tema dos quilombos acabou sendo abordado com maior rigor acadêmico, a princípio, por historiadores que, além dos documentos sobre o antigo Quilombo dos Palmares, investigaram outras formações quilombolas e, a partir dessas fontes, aprimoraram as narrativas acerca da história da escravidão ampliando sua fortuna crítica (Chalhoub, 2012; Pinsky, 1994; Reis & Gomes, 1996; Reis, 2006; Schwarcz & Gomes, 2018).

Na esteira do ativismo, portanto, uma parte do movimento negro, através de processos de mediação que contaram com a participação de cientistas sociais, arqueólogos, entre outros especialistas fez dos quilombos um objeto de *políticas públicas* ao redefinir o escopo do problema em termos de patrimônio cultural. Já uma outra parte desse movimento reivindicou os quilombos em termos fundiários de pertencimento étnico-territorial. Neste caso, alguns antropólogos se envolveram nos processos de mediação, mas agora na posição de agentes públicos que emitem laudos comprobatórios.

Em relação à legislação que trata da questão quilombola, um documento lançado pela Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais no ano de 2013 elencou os marcos legais dessa pauta que, desde 1988, vêm sendo definida e ampliada em diferentes dispositivos. Esse documento considera tanto a acepção cultural quanto a étnico-

territorial dos quilombos, mas dedica um maior número de regulamentações aos remanescentes uma vez que o direito de acesso à terra, concedido a essas comunidades, é uma questão historicamente controversa – retomarei esse ponto adiante. Segundo o texto do documento, comunidades quilombolas são

*grupos étnico-raciais segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida – Decreto 4887/2003 (p.14)*

O documento também estabelece algumas distinções entre a acepção histórica que diz respeito aos quilombos formados no período da escravidão e as comunidades quilombolas contemporâneas que guardariam vínculos com esse passado.

Além dos quilombos constituídos no período da escravidão, muitos foram formados após a abolição formal da escravatura, pois essa forma de organização comunitária continuaria a ser, para muitos, a única possibilidade de viver em liberdade. De um modo geral, os territórios de comunidades remanescentes de quilombos originaram-se em diferentes situações, tais como doações de terras realizadas a partir da desagregação da lavoura de monoculturas, como a cana-de-açúcar e o algodão, compra de terras, terras que foram conquistadas por meio da prestação de serviços, inclusive de guerra, bem como áreas ocupadas por negros que fugiam da escravidão. Há também as chamadas terras de preto, terras de santo ou terras de santíssima, que indicam uma territorialidade vinda de propriedades de ordens religiosas, da doação de terras para santos e do recebimento de terras em troca de serviços religiosos (p. 14).

A partir destes esclarecimentos de ordem conceitual, o documento resume a “base legal” que assegura direitos às comunidades quilombolas da seguinte maneira:

**Constituição Federal de 1988** - Artigos 215 e 216 da Constituição Federal – Direito à preservação de sua própria cultura; Artigo 68 do ADCT – Direito à propriedade das terras de comunidades remanescentes de quilombos. **Convenção 169 da OIT** - (Dec. 5051/2004) – Direito à autodeterminação de Povos e Comunidades Tradicionais. **Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010** – Estatuto da Igualdade Racial Decreto nº 4.887, de 20 novembro de 2003 – Trata da regularização fundiária de terras de quilombos e define as responsabilidades dos órgãos governamentais **Decreto nº 6040**, de 7 de fevereiro de 2007 - Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Decreto nº 6261**, de 20 de novembro de 2007 – Dispõe sobre a gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no

âmbito do Programa Brasil Quilombola. **Portaria Fundação Cultural Palmares nº 98** de 26 de novembro de 2007 - Institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares, também autodenominadas Terras de Preto, Comunidades Negras, Mocambos, Quilombos, dentre outras denominações congêneres. **Instrução Normativa INCRA nº 57**, de 20 de outubro de 2009 – Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos (p. 15).

Pelo exposto, se a regulação infraconstitucional reitera e se propõe a aplicar na prática o reconhecimento legal dos quilombos inscrito na CF/88, claro está que o conjunto de Leis, Portarias, Decretos e Normas promulgado desde então resulta do processo da luta política que envolveu sua formulação e implementação enquanto *políticas públicas*. Desse modo, tais políticas foram em parte moduladas pela maneira como o movimento negro organizou-se a fim de construir demandas e mediações que lhes possibilitassem dialogar com o Estado. Nesse diálogo, o Estado foi, aos poucos, convencendo procedimentos para garantir os direitos estabelecidos na CF/88 bem como nas demais legislações acima mencionadas.

De acordo com os termos contidos no documento, percebe-se, portanto, que os procedimentos convencionados pelo Estado para reconhecer os quilombos implicaram no reconhecimento legal da identidade destes novos sujeitos e tal identidade diz respeito à questão étnico-racial associada, por sua vez, à “ancestralidade negra” bem como às “opressões históricas” iniciadas no período colonial. Tendo em vista essa conjuntura, recupero, no próximo item, alguns debates realizados pela literatura acerca das iniciativas do movimento negro para reivindicar diante do Estado o reconhecimento legal da sua identidade na figura dos quilombos e, na sequência, estabeleço alguns contrapontos em relação ao meu estudo de caso.

### **1.1 A autenticação dos quilombos no bojo das *políticas de reconhecimento***

Como dito anteriormente, a noção de quilombo foi agenciada pelo movimento negro enquanto uma ferramenta capaz de pressionar o Estado a construir *políticas públicas* que garantissem direitos à população afrodescendente. Dessa maneira, quando o Estado, a partir de 1988, começou a responder positivamente essa pressão, isto implica em dizer que algumas lutas políticas iniciadas em períodos anteriores e acirradas no próprio bojo da Constituinte já estavam acionando a noção de quilombo como categoria política.



Mostrarei a seguir que a inclusão desta categoria na legislação brasileira foi fruto dos processos de mediação entre acadêmicos e ativistas que se dedicaram a coletar e produzir documentos históricos, literários e arqueológicos que pudessem ser usados como provas materiais capazes de tornar os quilombos um objeto digno de reconhecimento pelo Estado. É claro que o movimento negro como um todo não privilegia a pauta quilombola como sua agenda política única e exclusiva nem o tema dos quilombos foi agenciado somente por esse movimento. Ou seja, para além dos ativistas desse movimento, diferentes atores e fontes materiais também participaram das mediações que, aos poucos, conduziram os processos de reconhecimento desse novo sujeito de direito nomeado como “quilombola”.

Muitos estudiosos que se dedicaram a investigar a trajetória do movimento negro no Brasil concordam que, desde o início da colonização no século XVI, a deportação de povos africanos escravizados para o país resultou em movimentações variadas e permanentes de resistência, as quais atingiram, por meio dos quilombos, configurações mais estruturadas e aguerridas de confronto ao regime colonial. No entanto, esses pesquisadores também reconhecem que a formação de um movimento mais coeso e que começou a atuar nos centros urbanos ocorreu somente a partir do período pós-abolição, na primeira metade do século XX. Ademais, ainda que o movimento negro tenha se espreado em diferentes regiões do país, a literatura exalta algumas composições que emergiram em contextos como Rio de Janeiro e São Paulo (Domingues, 2008; Gomes, 2011; Passos & Nogueira, 2014; Rios, 2012).

Assim, entre os anos 1930 e 1940, a primeira composição deste movimento, uma das mais retratadas pela literatura, alude a uma imprensa formada por comunicadores negros e cujas pautas valorizaram a população afrodescendente ao noticiar, principalmente, o problema do racismo que lhe acometia. Esse trabalho de valorização e denúncia também foi realizado por outros grupos organizados em clubes, irmandades religiosas e associações recreativas. Naquele período, duas organizações da militância sobressaíram: a Frente Negra Brasileira – FNB – e o Teatro Experimental do Negro – TEN. Esses movimentos, entre outros, conseguiram exercer alguma pressão sobre o Estado a fim de exigir a criação de uma lei que tratasse do problema racial no Brasil: fato consumado em 1951 quando ocorreu a promulgação da Lei Afonso Arinos que perdurou até 1985 embora tenha se mostrado, na prática, ineficaz em sua finalidade (Avritzer & Gomes, 2013).

A segunda composição, também amplamente mencionada pela literatura, remete ao final dos anos 1970 quando o Movimento Negro Unificado – MNU – foi criado a partir de dois objetivos centrais: um de ordem mais ideológica, a saber, a desconstrução do mito da democracia racial devedor da teoria social criada por Gilberto Freyre nos anos 1930; outro de caráter mais prático e que se refere à atuação do movimento na esfera pública com vistas a pleitear direitos. Foi nesse contexto que, entre outras pautas, o movimento negro agenciou, sob variadas perspectivas, a questão quilombola reivindicando-a em termos de *políticas públicas*. Para tanto, os ativistas aliaram-se à intelectualidade a fim de se apropriarem das fontes materiais acerca da história dos quilombos e, com base nessas fontes, apresentarem ao Estado a questão quilombola como o símbolo de uma identidade afro-diaspórica que deveria ser legalmente reconhecida.

Como mencionado no início do capítulo, entre os anos 1960 e 1980, estratégias de cunho identitário passaram a nortear as ações dos *movimentos sociais*. Naquele momento, portanto, a questão dos processos de reconhecimento legal das identidades foi de suma importância para o campo do ativismo político tanto no contexto internacional quanto no brasileiro. Esse agenciamento das noções de reconhecimento e identidade pelos ativistas foi motivado pelas pesquisas acadêmicas que abordaram tais categorias nos estudos sociológicos voltados para a análise das respostas do Estado às reações de indivíduos e grupos considerados socialmente desrespeitados. Em muitos casos, de forma mais concreta, essas respostas implicaram em reparações socioeconômicas.

Entre os autores que se debruçaram sobre a genealogia do uso da noção de reconhecimento, categoria já amplamente debatida por alguns filósofos e cientistas sociais, encontram-se trabalhos pioneiros como os de Honneth (2003) cujas análises, devedoras da filosofia política hegeliana, partem da noção de reconhecimento enquanto resposta aos conflitos oriundos de experiências de desrespeito social também compreendidas como ações de ataque à identidade seja ela pessoal ou coletiva. Para tanto, ele tomou como universo empírico as demandas dos *movimentos sociais* – movimento feminista, movimento negro, LGBT, etc. – que despontaram principalmente nos contextos europeu e estadunidense na segunda metade do século XX e cujos ativistas agenciaram noções como identidade, cultura e diferença para demandar atitudes de reconhecimento.

Ainda neste rol, encontram-se as pesquisas de Fraser (2002) que estabeleceu um contraponto às ideias de Honneth. Ou seja, a autora defende o argumento segundo o qual a luta pelo reconhecimento legal das identidades, tal como observada no seio dos

*movimentos sociais*, implicou em uma resposta não apenas enquanto reação em abstrato, como suscita a teoria de Honneth, mas como reparação socioeconômica ou ressarcimento em termos materiais e mediante o qual esses sujeitos, historicamente vilipendiados, conseguiriam garantir sua cidadania. Outro autor também pioneiro na abordagem do assunto é Taylor (2000) que formulou a questão em termos de *políticas de reconhecimento*. Na visão dele, reconhecimento é um discurso construído a partir do século XVIII quando a noção moderna de democracia foi engendrada pela ideia de uma organização política que, por sua vez, preconizava a exigência da igualdade de status para os cidadãos. Assim, os Estados democráticos foram, ao longo do tempo, configurando políticas de reconhecimento em dois níveis: o da ordem da identidade ou do self na esfera privada e outro da equalização dos direitos na dimensão pública.

A despeito do importante legado teórico de Honneth, Fraser e Taylor, mais do que analisar as respostas do Estado, interessaram-me as estratégias dos atores para a obtenção afirmativa dessas respostas. Retomando o caso dos quilombos, o Estado atendeu os reclames do movimento negro na medida em que os ativistas conseguiram produzir provas materiais acerca dessa identidade cujo reconhecimento público eles almejavam. Nesse processo, a primeira prova agenciada pelos ativistas foi a literatura acadêmica escrita desde o começo do século XX. De acordo com Silva (2014), essa literatura toma como fonte primária os relatos escritos sobre os Palmares que já aparecem nas crônicas de viajantes holandeses, como Joan Nieuhof, João Blaer e Gaspar Barlaeus, os quais visitaram o Brasil no período da Invasão Holandesa entre 1630 e 1654. Posteriormente, outras fontes coloniais como a Constituição Imperial de 1824, além de mencionarem a movimentação dos Palmares, convencionaram a definição do termo “quilombo” enquanto reunião de sujeitos escravizados, imprimindo em tal definição conotações depreciativas.

Depois de abolida a escravidão, esta definição histórica foi sendo ressemantizada em diferentes momentos e por diferentes intelectuais que em suas teorias repropuseram o sentido original atribuído ao termo (Arruti, 2008: 318), ocasionando aquilo que Mota denomina de a “desfrigorificação de um conceito” (Mota *apud* Almeida, 2002). Por exemplo, no começo do século XX, Nina Rodrigues (1988) interpretou a formação dos Palmares na chave da “resistência cultural”, alegando que os cativos aquilombados nesse território objetivavam transplantar certos costumes políticos, econômicos e religiosos oriundos de povos do continente africano. Na sequência, outros autores como Artur Ramos (1946) e Edison Carneiro (1958) também conceberam a noção de quilombo segundo a ideia de manutenção da cultura afro, mas estabeleceram um contraponto em

relação a Nina Rodrigues ao interpretarem a atuação dos escravos fugidos como uma forma de reagir a um processo de “aculturação”.

Na segunda metade do século XX, outros autores como Benjamin Péret (1999), Décio Freitas (1978), além daqueles bastante influentes no movimento negro, como Clóvis Moura (1959) e Abdias Nascimento (1980) positivaram o movimento de resistência dos escravizados e reescreveram a história dos Palmares em uma perspectiva sociológica da luta de classes. Foi principalmente pelo agenciamento dessa literatura que o movimento negro instrumentalizou a questão quilombola para fins de *políticas públicas* e, nesse bojo, “redescobriu” Palmares reivindicando o tombamento de seu território no Estado de Alagoas.

Em outras palavras, no final da década de 70, quando este movimento começou a demandar o reconhecimento dos quilombos e, em nome deles, exigir direitos – garantidos mais tarde na CF/88 –, o diálogo entre os ativistas e o Estado foi mediado pelas mídias produzidas desde o início do século XX: a literatura que, ao construir narrativas acerca da história da escravidão a partir de fontes documentais sobre o antigo Quilombo dos Palmares, conferiu autenticidade a essa pauta. Em tais narrativas, as noções de cultura, ancestralidade afro, resistência cultural, classes exploradas, entre outras serviram de argumento para a formulação de *políticas públicas* em cujos dispositivos legais todo esse léxico foi agenciado e subsumido à categoria da identidade. No entanto, o reconhecimento legal dessa identidade não se resumiu a uma atitude meramente formal por parte do Estado posto que, em meio às reivindicações, a questão do direito territorial também foi incluída.

Ou seja, no processo político de reconhecimento dos quilombos parte do movimento negro demandou o tombamento do território que corresponderia ao Quilombo dos Palmares na Serra da Barriga – Estado de Alagoas – a fim de que a identidade – negra, afro, diaspórica, etc. – fosse salvaguardada por um patrimônio que, por sua vez, preservasse a memória de Zumbi e demais lideranças daquela antiga formação quilombola. Desse trabalho de patrimonialização, participaram arqueólogos que escavaram o antigo sítio e, por meio de vestígios encontrados, “comprovaram” a veracidade do evento histórico. Já outra parte do movimento reivindicou esse patrimônio enquanto um direito de apropriação dos territórios ocupados por comunidades negras rurais – os remanescentes – a partir da noção de identidade étnica, tal como o Estado havia regulamentado a questão fundiária para populações indígenas vinculando o direito à terra a um pertencimento étnico (Arruti, 1995; Assunção, 1994; Bandeira, 1988; Barreto

Filho, 1992; Carneiro da Cunha, 1992; Dantas, 1992; Grünewald, 1993; Martins, 1994; Oliveira, 1993). Nessa empreitada, os antropólogos foram os profissionais requisitados pelo Estado para emitir laudos que comprovassem a veracidade da condição de remanescente.

Em suma, o reconhecimento dos quilombos como patrimônio cultural, seja para legitimar uma identidade afro ou uma identidade étnica, é fruto das formas de atuação do movimento negro que, através de processos de mediação, produziu provas capazes de convencer o Estado acerca do valor dos quilombos. Em outras palavras, os ativistas autenticaram os quilombos a partir de mídias literárias, narrativas históricas assim como de vestígios arqueológicos produzidos por intelectuais que mobilizaram categorias já referendadas pela academia em suas análises sociológicas, históricas e antropológicas sobre os *movimentos sociais* da segunda metade do século XX tais como identidade, diferença, cultura, ancestralidade, etc.

Ao tomar como referência neste trabalho o processo de reconhecimento, não do ponto de vista do Estado, mas dos atores nele implicados, meu estudo de caso mostrou a trajetória de alguns atores que agenciaram a questão quilombola, mas não pautaram suas mediações pela reivindicação para si próprios de uma identidade étnico-racial. No entanto, eles construíram múltiplas identidades – negro, indígena e quilombola – atribuindo-as a Malunguinho: personagem cujo reconhecimento foi pleiteado ao Estado. Como demonstrarei no próximo capítulo, no intuito de compreender a novidade que esse fenômeno apresentou, do ponto de vista empírico, minha análise privilegia o grau de autenticidade das reivindicações dos atores – ou aquilo que Taylor define como “princípio de originalidade” – a partir das provas materiais que, esteticamente, eles produziram a fim de conferir veracidade às identidades que eles mesmos atribuíram à personagem em questão.

Já do ponto de vista teórico, percebi que era necessário ir além da literatura produzida por Honneth, Fraser e Taylor. Sendo assim, também me apoio nos trabalhos de antropólogos que abordaram questões como reconhecimento e identidade ao refletirem sobre os dilemas da alteridade em democracias multiculturais (Agier, 2001; Macagno, 2014). A começar por Barth (2011) que, chamando a atenção para os usos tanto conceituais quanto políticos da categoria identidade e advertindo para o perigo de se definir um grupo étnico pela simples relação abstrata de semelhanças *versus* diferenças, enfatizou a importância da observação das diferenças relevantes para um determinado grupo: aquelas que os próprios atores consideram significativas.

Desta maneira, meu estudo de caso apontou para a necessidade de revisão de alguns conceitos e categorias implicados nos procedimentos convencionais para a garantia de direitos, inclusive porque mesmo alguns pleitos convencionais envolvendo a questão quilombola também começam a ser reconfigurados à medida que inovações vêm influenciando as formas de atuação do movimento negro. Ou seja, depois da implementação das políticas públicas a partir de 1988, os pesquisadores continuaram a investigar os processos de reconhecimento de quilombos através tanto de documentos que revelam a formação de quilombos no período colonial quanto dos processos de certificação das comunidades remanescentes – os quilombos contemporâneos –, mas, como analiso a seguir, outras dinâmicas epistêmicas e políticas entraram em cena no começo dos anos 2000, a exemplo das *ações afirmativas* no campo da educação, em paralelo ao surgimento de mídias digitais com a popularização do uso da internet no Brasil.

## 1.2 As *ações afirmativas* e o surgimento de novas mídias

Amplamente pesquisado nos Estados Unidos, contexto onde a expressão *Affirmative Actions* foi cunhada, o tema das *ações afirmativas* emergiu a partir dos anos 1960 quando ocorreu o fortalecimento do movimento negro contra leis segregacionistas que, por meio de repressões violentas, proibiram a participação democrática da população afrodescendente na vida pública do país (Cancian, 1998; Davidson & Lewis, 1997; Elliott, 1996; Kahlenberg, 1996; Malamud, 1997). Em linhas gerais, *ações afirmativas* são um conjunto de ações, medidas ou programas que visa melhorar as condições de vida de grupos historicamente marginalizados – negros, indígenas, mulheres, portadores de necessidades especiais, entre outros – oferecendo-lhes oportunidades de inclusão principalmente no sistema educacional, no mercado de trabalho e nas esferas de representação política como forma de reparar ou restituir uma igualdade que foi prejudicada ou que nunca se efetivou (Moehleck, 2002).

Nesta linha de raciocínio, a questão das *ações afirmativas*, quando vista sob um espectro mais amplo, diz respeito a medidas cuja finalidade é reparar ou prevenir situações de discriminação e desigualdade. Segundo Jones Jr. (1993), reparar significa remediar situações indesejáveis uma vez que certos problemas sociais merecem atenção especial. Piovesan (2008), por sua vez, situa o debate em relação ao tema dos direitos

humanos, contemplando as discussões sobre igualdade formal, direito à diferença e respeito à diversidade.

Entretanto, foi na esteira da questão racial que o assunto ganhou densidade, não somente no contexto estadunidense onde as lutas do movimento negro foram embrionárias para a consolidação do tema, mas também no Brasil é possível afirmar que as *ações afirmativas*, no âmbito acadêmico, chamaram a atenção de autores como Paixão (2000), Piovesan (2008), Santos (2005), entre outros principalmente em virtude do debate sobre discriminação e desigualdade raciais.

Em relação aos *movimentos sociais*, o tema das *ações afirmativas* foi menos pesquisado no contexto brasileiro onde o assunto ainda é recente e remete à reivindicação de medidas reparatórias principalmente no campo da educação por parte do movimento negro, em virtude de um passado marcado pela escravidão. Ou seja, mesmo que o termo tenha sido agenciado por esse movimento já na década de 80, pesquisas acadêmicas vieram à tona somente nos anos 2000 quando algumas dessas ações foram colocadas em prática de maneira incipiente no segundo mandato do ex-Presidente Fernando Henrique Cardoso – 1999 a 2002 –, mas obtiveram maior êxito durante os mandatos do ex-Presidente Luís Inácio Lula da Silva – 2003 a 2010 – e da ex-Presidenta Dilma Rouseff – 2011 a 2016.

De acordo com Lima (2010), “as *ações afirmativas* são um processo em curso no Brasil”. Segundo a autora, este tema chamou a atenção dos pesquisadores a partir da Constituinte de 1988 quando a criminalização do racismo, o direito de posse da terra às comunidades quilombolas e o surgimento da Fundação Palmares, resultantes de lutas históricas do movimento negro, reconfiguraram as discussões sobre cidadania. A socióloga mapeia um conjunto de ações empreendido por esse movimento para a conquista de direitos junto ao Estado brasileiro. Entre elas, a conferência de Durban, realizada na África do Sul em 2001, colocou como pauta principal a adoção de “medidas especiais ou propositivas em favor das vítimas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata” (Lima, 2010: 81).

Outro momento importante, ainda na visão da autora, foi a criação da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial – Seppir – em 2003, quando o ex-Presidente Luis Inácio Lula da Silva iniciou seu primeiro mandato como Presidente da República. Naquele momento, o movimento negro participou diretamente do processo de formulação de *políticas públicas* a exemplo da Lei 10.639 aprovada em 2007 e mediante a qual o ensino

da história e cultura afro-brasileiras torna-se obrigatório na rede de ensino, além do sistema de cotas raciais nas universidades públicas.

O sistema escolar tornou-se, pois, o *locus* das lutas por reconhecimento travadas mais recentemente pelo movimento negro no contexto brasileiro. Dessa maneira, os ativistas não continuaram apenas agenciando, como de praxe, as fontes materiais para reivindicar direitos, a exemplo da literatura. Alguns deles passaram à condição de produtores dessa literatura, inclusive porque, no âmbito escolar, principalmente no universitário, textos escritos por autores negros começaram a ser demandados de acordo com as reivindicações do movimento que resultaram na Lei 10.639. Além de livros, outros materiais que pudessem servir às práticas pedagógicas – filmes, peças de teatro, etc. – também passaram a ser constantemente produzidos por esses atores (Gomes, 2011).

Ademais, a partir dos anos 2000, com a popularização do acesso à internet no país, o surgimento de mídias digitais reorientou os modos convencionais de produção destas fontes. Desde então, muitos atores começaram a criar suas próprias páginas nas redes sociais produzindo e compartilhando textos, fotos e vídeos sobre temas historicamente discutidos pelo movimento negro e, além dos tradicionais livros didáticos, algumas dessas produções digitais também começam a ser usadas no contexto escolar como material pedagógico.

Esta visão panorâmica de um processo bastante complexo tem como propósito apenas enfatizar a centralidade da produção de fontes materiais nas estratégias de reconhecimento. A ampliação do acesso aos próprios meios de produção fortaleceu as formas de atuação do movimento negro que passou a depender menos da mediação de outros atores, a exemplo dos intelectuais já renomados, para dialogar com o Estado. Ao mesmo tempo, como demonstrarei adiante, a facilidade de acesso aos meios, trazida pela internet e redes como Facebook, Youtube, Instagram, etc. vem possibilitando que outros grupos, não filiados ao movimento negro, também agenciem as pautas desse movimento, produzindo fontes materiais e reivindicando direitos em nome delas.

Nos próximos capítulos, a fim de compreender o processo de reconhecimento de um líder de quilombo – Malunguinho – como patrimônio, analiso a trajetória de um grupo de atores, muitos dos quais religiosos, que não se apresentam como integrantes do movimento negro, mas instrumentalizam a pauta quilombola. Ademais, esses atores acessam direitos a partir do agenciamento de fontes materiais já convencionadas para autenticar essa pauta, todavia, acima de tudo, produzem outras fontes que escapam a essas convenções, a exemplo de um acervo visual próprio que passa a ser compartilhado em



redes sociais. Em suma, investigo a seguir como um quilombo e a memória de sua liderança foram autenticados e patrimonializados ou, em outras palavras, reconhecidos como autênticos em um processo predominantemente estético e alocado no campo das práticas escolares.

## CAPÍTULO 2

### *QUILOMBO CULTURAL MALUNGUINHO: O PROCESSO DE AUTENTICAÇÃO*

Neste capítulo, analiso parte do processo de reconhecimento da figura de Malunguinho que consiste em sua autenticação como personagem histórica. Como afirmo na introdução, tendo encontrado nos anos 1990 o nome de Malunguinho em um conjunto de documentos, o historiador pernambucano Marcus Carvalho dedicou-se a demonstrar a existência dessa personagem que teria exercido um papel de liderança no Quilombo do Catucá durante a primeira metade do século XIX. Nos idos dos anos 2000, um grupo de praticantes das religiões afro-brasileiras e residentes do contexto pernambucano, ao tomar conhecimento da pesquisa realizada por esse historiador bem como dos arquivos por ele previamente consultados, vislumbrou a possibilidade de reivindicar ao Estado o reconhecimento de Malunguinho como um patrimônio.

No intuito de realizar esta tarefa, os atores agenciaram a historiografia academicamente respeitável de Marcus Carvalho por meio da qual o achado de Malunguinho está referendado. Ao mesmo tempo, a fim de tirar maior partido da leitura e conhecimento dos documentos arquivados que serviram de fonte a essa historiografia, eles convidaram o próprio historiador para, juntos, criarem um grupo de estudos – o QCM – em 2006. Em seguida, tendo em vista que as narrativas históricas sobre o Catucá e sua liderança, até então, não haviam alcançado uma ampla notoriedade, fazia-se necessário agenciar e produzir materialidades necessárias à autenticação dessa personagem a fim de convencer o Estado acerca de seu valor patrimonial para o contexto pernambucano.

Sendo assim, neste capítulo, tratarei da análise destes dois processos: o da construção histórica de Malunguinho e aquele das estratégias criadas pelos atores para conferir autenticidade e visibilidade a essa personagem circunscrita, primeiramente, à historiografia. Considerando que, no decorrer dos referidos processos, os atores agenciaram mídias textuais, visuais e audiovisuais e, a partir delas, produziram um acervo de imagens, elaborei um roteiro de perguntas que me orientou na investigação: *quem são os atores-chave que participaram do processo em questão? Quais mídias foram por eles agenciadas e como? Quais efeitos desse agenciamento convergiram para a autenticação de Malunguinho?* No desenrolar da etnografia, tais perguntas são respondidas com base no material catalogado ao longo do trabalho de campo. Grande parte desse material compreende fotografias, textos e vídeo-filmes postados nas páginas mantidas pelo QCM na internet, principalmente em um Blog, no Facebook e no Youtube.

Além das redes sociais, também me apoiei em conversas estabelecidas com os interlocutores do meu campo de pesquisa, nas narrativas elaboradas pelos atores e em reportagens que noticiaram os principais eventos por eles organizados. Não obstante textos escritos e narrativas tenham sido analisados, direcionei uma atenção maior às imagens posto que o QCM produziu um acervo visual bem mais extenso. Dada a extensão desse acervo, selecionei um conjunto de imagens feito a partir do principal evento realizado pelo QCM desde 2006: a festa *Kipupa Malunguinho* – tema do tópico 2.2. Nesse recorte empírico, a depender da mídia descrita e analisada, ainda que algumas imagens tenham sido apropriadas com o objetivo de referendar uma informação, no geral, elas tornaram-se objeto de análise.

## 2.1 O arquivo

As guerras civis de 1817 e 1824 tiveram outras repercussões no interior. Boa parte dos proprietários rurais que participaram daqueles episódios viviam na zona da mata norte e nos engenhos perto da cidade. Seus escravos, é claro, aproveitaram a oportunidade para fugir. Até mesmo porque muita gente na emergência armou seus negros para combater os adversários na política local, aproveitando o pretexto de um acontecimento muito maior, como era o caso dessas duas rebeliões. A partir dessas fugas e de outras ocorridas no Recife, nas vilas e povoados do interior, surgiu um quilombo nas matas do Catucá. O mais famoso líder desse quilombo foi o negro Malunguinho. (Carvalho, 1998: 6-7).

O trecho acima, extraído da obra de Marcus Carvalho,<sup>8</sup> é a citação que pela primeira vez veio a público acerca da existência histórica da figura de Malunguinho como líder de quilombo.<sup>9</sup> Nos anos 1990, esse historiador, ao ter como principal interesse de

---

<sup>8</sup> Professor Titular de História da Universidade Federal de Pernambuco. Ph.D em História pela University of Illinois at Urbana-Champaign com Pós-Doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales. Ensina disciplinas de História do Brasil, História das Américas, História da Escravidão e História da África, atuando principalmente nos seguintes temas: escravidão e tráfico de escravos, e a História Social do chamado "Ciclo das Insurreições Liberais do Nordeste".

<sup>9</sup> Ao historiador pernambucano Josemir Camilo de Melo é atribuída uma das primeiras referências ao Quilombo do Catucá no texto *Quilombos em Pernambuco, no século XIX: uma contribuição à história social* – publicado pela primeira vez em 1978 na Revista do APEJE. Nesse texto, Melo também cita o nome de Malunguinho, mas, em vez de associar esse nome à figura de um líder, como o faz Marcus Carvalho, ele o cita em alusão a um quilombo específico – o Quilombo de Malunguinho – e, portanto, diferente de outra formação quilombola, o Quilombo do Catucá. Marcus Carvalho, em sua obra, também cita a expressão “Quilombo de Malunguinho”, mas não faz distinção entre esse e o do Catucá, dando a entender que ambas as denominações referem-se a uma mesma formação quilombola liderada pela figura de Malunguinho. O referido texto de Melo foi encontrado por meus interlocutores no APEJE nos anos 2000.

pesquisa o ciclo de revoltas pernambucanas ocorrido no século XIX, dirigiu-se ao APEJE a fim de buscar documentos sobre tais rebeliões. Nessa investigação, ele deparou-se com relatos de autoridades da antiga Província de Pernambuco que denunciavam a existência do Quilombo do Catucá na primeira metade do mesmo século.

Ao encontrar dificuldade para ler os documentos antigos e transcrever certos relatos nos quais o nome de Malunguinho era mencionado e, de maneira não muito clara, descrito como uma espécie de ameaça às autoridades provinciais, Marcus pediu ajuda a um funcionário do APEJE, o paleógrafo Hildo Leal<sup>10</sup>. No momento em que iniciou a leitura da documentação, Hildo constatou referências constantes ao nome de Malunguinho como líder do Quilombo do Catucá. Ao mesmo tempo, Hildo ficou surpreso por já ter ouvido falar a respeito de Malunguinho, não como referência histórica, mas sim como uma divindade<sup>11</sup> presente no universo da jurema – muito familiar aos praticantes das religiões afro-brasileiras que residem no contexto pernambucano.

No capítulo 4, detenho-me neste universo classificado pelos estudiosos ora como religião afro-brasileira ora como ritual presenciado entre comunidades indígenas da região nordeste do Brasil. Por enquanto, interessa saber que, como religião afro, consta em suas narrativas cosmológicas uma divindade denominada pelos praticantes de “Malunguinho”. Dessa maneira, se o interesse de Marcus pela personagem deveu-se a seu intuito em fundamentar documentalmente sua tese de doutorado sobre as revoluções pernambucanas, Hildo, que além de paleógrafo era praticante das religiões afro, anteviu uma novidade que chamaria a atenção de atores religiosos, em especial aqueles que praticavam a jurema – alguns dos quais, inclusive, trabalhavam no próprio Arquivo Público –, na medida em que a pretensa associação entre a personagem das religiões afro e a figura do líder quilombola poderia reforçar positivamente o capital simbólico desses atores.

Sendo assim, Hildo compartilhou a informação sobre a documentação que comprovaria a existência histórica de Malunguinho com seu colega João Monteiro<sup>12</sup> que,

---

<sup>10</sup> Graduado em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e em Turismo pela Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). Atua como historiador e pesquisador do Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (APEJE). Integrou a equipe técnica responsável pela elaboração do *Catálogo dos Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania de Pernambuco*. Desenvolve pesquisas e atividades culturais, educacionais e religiosas ligadas ao Terreiro Santa Bárbara – *Ilê Axé Oyá Meguê*, da Nação Xambá em Olinda (PE).

<sup>11</sup> Categoria utilizada pelos atores religiosos.

<sup>12</sup> Graduado em História pela Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). Especialista em preservação de acervos. Foi Secretário Geral do Conselho de Políticas Culturais do Recife.

na altura, além de funcionário do Arquivo também era praticante das religiões afro. Por não considerarem que se tratava de um mero caso de homonímia, Hildo e João decidiram propagar a mesma informação para demais atores religiosos – principalmente aqueles que já cultuavam – na jurema – a divindade Malunguinho, caso de Alexandre L’Omi L’odo<sup>13</sup>, um percussionista bastante conhecido em Pernambuco naquela época.

Foi, então, a partir da descoberta destas fontes textuais e cientes do alcance político da questão quilombola que Hildo e João convidaram Alexandre para, juntos, tornarem pública a figura de Malunguinho e, nessa movimentação, reivindicar determinados direitos em nome da personagem. Para atingir tais objetivos, ainda que a motivação de fundo tenha sido a cosmologia em torno da divindade da jurema, esses atores agenciaram as narrativas históricas, pois, pela própria formação universitária em história, os três estavam cientes que tanto os documentos quanto a literatura acadêmica são fontes materiais referendadas pelo Estado quando se pleiteia, por exemplo, o reconhecimento de um líder quilombola – *vide* Zumbi dos Palmares.

No intuito de aprofundar os conhecimentos sobre estas fontes a partir das quais a figura de Malunguinho começaria a ganhar credibilidade enquanto personagem histórica, em 2006, Hildo, João e Alexandre decidiram criar o QCM nas dependências do APEJE com o objetivo de consultar os documentos existentes acerca do Quilombo do Catucá. Tomada essa decisão, eles convidaram Marcus Carvalho para integrar o grupo e compartilhar alguns dados da pesquisa que Marcus iniciara anteriormente. A princípio, além de atividades como leitura dos documentos seguida de discussão, o grupo estabeleceu como finalidade a promoção de encontros, principalmente com atores religiosos que, empolgados com a notícia de uma suposta genealogia histórica da divindade, tornar-se-iam parceiros do QCM ajudando a propagar essa novidade entre seus pares.

Neste ínterim, ainda que os atores religiosos fossem o público-alvo dos encontros, alguns ativistas do movimento negro e estudantes universitários foram, aos poucos, atraídos pela movimentação do grupo. Entretanto, aqueles que, a princípio, se engajaram na causa com mais afinco e tornaram-se parceiros constantes foram, de fato, os praticantes das religiões afro, a exemplo de Mãe Lucia de Oya que atua como ativista em prol dos direitos do “povo de terreiro” em Pernambuco e sempre dedicou atenção ao candomblé

---

<sup>13</sup> Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (Unicap) e graduado em História pela mesma instituição. Atualmente, coordena as atividades da Casa das Matas do Reis Malunguinho em Olinda (PE).

posto que, desde 1992, é proprietária do terreiro *Ilê Axé Oya Togun* – localizado no município de Paulista, região do Grande Recife – onde ocupa o posto de “mãe de santo”. Mais adiante, mostrarei que, com o passar do tempo, outros atores, além dos religiosos, também se tornam parceiros dos projetos do QCM.

Em 2018, ao chegar em campo pela primeira vez, fui à procura de materiais sobre a formação do QCM. De antemão, percebi que, além da memória de alguns atores que estiveram presentes desde a criação do grupo de estudos no APEJE, as redes sociais eram a fonte mais acessível. Inclusive, foram os próprios interlocutores que me aconselharam a navegar por essas redes pois, segundo Alexandre L’Omi, meu principal interlocutor em Pernambuco, algumas poucas informações sobre os participantes e os eventos realizados durante os primeiros encontros do grupo foram organizadas quase exclusivamente em plataformas digitais – retomarei essa questão no item 2.3.

Meu primeiro contato face a face com os fundadores do QCM ocorreu no dia 24 de junho de 2018, a propósito de um convite feito por Alexandre para assistir às comemorações a São João realizadas, por meio de um cortejo denominado “Acorda Povo”, no município de Olinda. Conversamos muito pouco naquela ocasião porque Alexandre era um dos organizadores do evento. Entretanto, consegui marcar um encontro para falar especificamente sobre minha pesquisa na semana posterior quando, durante quase 3 horas, estabelecemos uma conversa informal. Praticamente não fiz perguntas, inclusive porque Alexandre falava com total fluidez sobre o assunto.

Transcrevo, abaixo, alguns trechos das primeiras conversas que estabeleci com os interlocutores sobre o início da formação do QCM, as quais foram gravadas mediante prévio consentimento deles. Na sequência, procuro analisar algumas passagens a fim de mostrar a configuração inicial do grupo. Logo no primeiro encontro, Alexandre falou bastante sobre a pesquisa do historiador Marcus Carvalho e do trabalho realizado por Hildo Leal no arquivo público.

*Essa pesquisa toda começou comigo, com João Monteiro e Hildo Leal da Rosa e Marcus Carvalho obviamente. Marcus Carvalho foi o cara que estava ali e Hildo. Veja só como foi a história. Marcus Carvalho foi estudar quilombo do catucá que ele na verdade nem sabia mexendo nas documentações descobriu não sabia nem o que era Malunguinho ele via Malunguinho na documentação mas não sabia não tinha dimensão que existia Malunguinho ainda vivo nos terreiros. Hildo sempre foi o orientador de todo mundo lá no arquivo. Hildo viu a pesquisa de Marcus, a transcrição dos documentos que Marcus tava fazendo, ajudando Marcus a transcrever que Hildo é um grande paleógrafo. Ele viu Malunguinho. Aí*

*disse a Marcus como tem no próprio livro de Marcus. Ele viu. Aí João Monteiro que trabalhava também no arquivo público viu também, tanto é que tem uma matéria. Eu tenho tudo. Aí João Monteiro falou pra mim aí a gente se juntou. O grupo de estudos Malunguinho só veio a existir depois da pesquisa de Marcus. Porque na verdade nós juremeiros não sabíamos da existência do Malunguinho histórico.<sup>14</sup>*

Ainda no que tange à criação do QCM, em outra ocasião, conversei com João Monteiro que rememorou o início do grupo no Arquivo Público:

*Eu descobri o Malunguinho via o lado histórico dele né? Que eu trabalhava no arquivo público do estado aonde está a documentação referente a ele, a atuação dele e aí eu conheci Alexandre logo em seguida e enquanto responsável pelo gerente de apoio técnico do arquivo técnico cultural do arquivo eu tive a ideia de fazer o grupo de estudo né? Pra chamar as pessoas pra gente trabalhar essa questão a questão afro né? Mas tendo como ponto Malunguinho. Então assim o grupo de estudos chamava Malunguinho histórico e divino né e aí eu convoquei o pessoal que **tava fazendo mestrado na federal** quem tivesse com a temática é afro era chamado e na mesa sentava com um sacerdote pra gente provocar diálogos em torno daquela pesquisa porque até então **nós sempre fomos simples objetos de estudo né?!<sup>15</sup>***

Em um dos encontros com Hildo Leal, o paleógrafo enfatizou a importância da pesquisa de Marcus Carvalho:

*Quem vai tratar exclusivamente do personagem e de certa forma da jurema como um fato histórico é Marcus Carvalho sem dúvida nenhuma porque ele centrou durante muito tempo e acho que de alguma forma ainda continua atuando nessa área da **história do negro**. E ele é quem vai. Talvez seja o primeiro historiador quem vai fixar essa figura como um personagem histórico e como personagem histórico que se mistura com a entidade. Acredito que Marcus tenha esgotado essa documentação. Acredito que não se encontre muito mais coisa sobre isso não. E mais recentemente tem o trabalho do Alexandre. Que é talvez. Desses estudiosos mais recentes o que vai talvez o primeiro aqui em pernambuco a **tratar a jurema com base na história na documentação.**<sup>16</sup>*

---

<sup>14</sup> Depoimento gravado no dia 2 de julho de 2018, às 17h, na cidade de Olinda.

<sup>15</sup> Depoimento gravado no dia 10 de outubro de 2018, às 13h, na cidade de Limoeiro.

<sup>16</sup> Depoimento gravado no dia 10 de julho de 2018, às 11h na cidade do Recife.

Finalmente, ao conversar com Marcus Carvalho, observei que o historiador tratou sua relação com a figura de Malunguinho em termos de uma mera coincidência por causa de uma pesquisa acerca da Revolução Praieira de 1848:

*Quando eu fui pra independência do Brasil da república porque não existia Brasil existiam províncias. Aí eu bato com uma porra de um quilombo que a maior preocupação da independência não eram os liberais radicais era a porra do quilombo do catucá [risos] puta merda isso é muito maior. Aí na minha tese de doutorado tem um capítulo inteiro sobre o quilombo do catucá. Tenho que ver isso aí que diabo é isso? Voltei pro arquivo público e aí eu já conhecia Hildo. Quando eu tinha feito a pesquisa e conversando. Malunguinho? É Malunguinho é uma entidade. E aí foi esse diálogo com Hildo. Ele me trouxe os pontos de jurema me levou pra conhecer. Jurema quem trabalha com escravidão sempre aparece jurema xangô mas assim não era um interesse meu. Eu não tinha estudado nada sobre isso. Quando eu vi Malunguinho. Lá vou eu estudar. Eu passei 2 meses lendo só religiões. Não me ajudou muita coisa não. Feitiçaria. Não é o que eu trabalho eu tava tentando. Ler sobre quilombo ver essa história de Mackandal Porque em história xará vocês também em ciências sociais. A gente na história tem fama de ser mais concreto.<sup>17</sup>*

Não obstante outros assuntos tenham sido comentados no decorrer das conversas, selecionei estes trechos a fim de mostrar os atores-chave que deram início à trama – Hildo, João, Alexandre e Marcus – e como todos referiram-se à pesquisa histórica enquanto porta de entrada para a formação do QCM como um grupo de estudos em um primeiro momento. Reitero, no entanto, que a participação de Marcus no grupo sempre esteve associada a finalidades acadêmicas, diferentemente dos demais que, além da historiografia, nutriram especial interesse pelo campo religioso. Hildo, por sua vez, limitou sua colaboração à consulta dos documentos no APEJE. Já Alexandre, segundo o comentário de Hildo, fez algumas referências à figura do Malunguinho histórico em sua pesquisa de mestrado, ainda que o tema da sua dissertação gire em torno do universo da jurema (Oliveira, 2017).<sup>18</sup> Como pontuado anteriormente, mesmo que a questão da jurema tenha despertado o apreço de Hildo, João e Alexandre pela personagem e as narrativas cosmológicas tenham sido agenciadas em certas ocasiões, as estratégias para conferir autenticidade, como demonstrarei, foram articuladas principalmente a partir das referências a Malunguinho como líder de quilombo.

---

<sup>17</sup> Depoimento gravado no dia 4 de julho de 2018, às 17h na cidade do Recife.

<sup>18</sup> Tema também retratado em alguns artigos de sua autoria (Oliveira, 2011,2012,2014).



Na esteira do conhecimento histórico, chamou minha atenção que, segundo o depoimento de João Monteiro, ao ser criado o QCM, teria sido dele a proposta de colocar em diálogo estudantes de história e sacerdotes. Sua intenção foi declaradamente submeter os estudos em andamento na universidade ao escrutínio dos praticantes de modo a subverter a relação clássica de observador/observado imperante no campo acadêmico com relação ao tema do negro. A figura de Malunguinho foi imediatamente remetida por ele à luta política de resistência do povo negro à escravidão e ao seu legado para a “questão afro”. Evidentemente, não foi uma reação apenas pessoal, pois, como visto, a partir das pesquisas produzidas acerca do Quilombo dos Palmares, a historiografia tem sido uma fonte crucial aos processos de reconhecimento dos quilombos e exaltação de suas lideranças históricas (Reis & Gomes, 1996).

Estes exemplos colocam em evidência o fato, já bastante conhecido, de que as pesquisas historiográficas não cumprem somente objetivos estritamente acadêmicos uma vez que os historiadores também respondem aos anseios dos ativistas responsáveis por consolidar a ideia de quilombo no imaginário político do movimento negro. Não à toa, quando esse movimento começou a ganhar visibilidade no debate público sobre a questão racial nos anos 1980, uma de suas conquistas junto ao Ministério da Cidadania foi a criação, em 1988, da Fundação Cultural Palmares, uma referência explícita ao quilombo e implícita à memória de Zumbi – o líder negro mais amplamente referendado pela historiografia.

Em relação ao estudo de caso desta tese, é justo pensar que os documentos do século XIX encontrados por Marcus Carvalho poderiam ser muito úteis em um potencial processo relativo ao reconhecimento da liderança de Malunguinho no Quilombo do Catucá. Com efeito, como demonstrarei no capítulo 3, suas pesquisas serviram de base científica para que o QCM, ao longo do tempo, construísse alianças com demais atores a fim de produzir as evidências legais necessárias que pudessem embasar algumas *políticas públicas* em nome da figura de Malunguinho que, segundo meus interlocutores, deveria ser reconhecido publicamente assim como Zumbi, líder dos Palmares, o fora.

Em suma, como mencionado no capítulo anterior, no trabalho de valorização da memória de lideranças quilombolas, hoje consideradas símbolos de uma ancestralidade negra, a materialidade documental e testemunhal produzida pelas fontes historiográficas e arqueológicas conferem aos discursos de reconhecimento da ancestralidade negra tal veracidade que a “descoberta” de cartas, objetos, mapas entre outras materialidades do

passado se tornam estratégicos para a eficácia persuasiva dos discursos que legitimam o reconhecimento destas personagens por parte do Estado.

Nota-se que a preocupação em produzir um discurso cientificamente fundamentado está posta na fala de Marcus Carvalho quando, ao ser interpelado pelos atores religiosos sobre uma possível relação entre o Malunguinho quilombola e a divindade da jurema, ele aprofundou seus estudos acerca dessa tradição religiosa chegando, inclusive, a aventar em alguns de seus trabalhos uma dinâmica de “recriação simbólica”<sup>19</sup> (Carvalho, 1998: 190; 2016). Todavia, o historiador não priorizou a questão cosmológica posto que as fontes documentais disponíveis não lhe permitiram apostar em tal interpretação. Ao longo da trajetória do QCM, essa interação entre atores cujo capital simbólico pende mais para a religião e aqueles mais dedicados ao conhecimento acadêmico marcou permanentemente as relações no interior do grupo.

Em meio às reuniões do grupo que ocorreram no APEJE durante o primeiro semestre de 2006, os atores propuseram expandir as atividades do QCM para fora das dependências do Arquivo. Em certa ocasião, Alexandre contou-me que a necessidade de tornar publicamente visível a figura de Malunguinho passou a ficar cada vez mais intensa e os próprios atores perceberam que as fontes textuais – a documentação e a pesquisa de Marcus Carvalho –, não obstante o respaldo acadêmico, não eram suficientes para atingir esse objetivo dado que havia somente a pesquisa de Marcus como referência e nenhum dos atores, até aquele momento, gozava de ampla notoriedade pública. Foi, então, que começaram a surgir propostas para tornar as narrativas históricas em torno da personagem tanto visíveis quanto críveis a um público mais amplo. Sendo assim, no próximo item, analiso a criação de um encontro proposto pelo QCM no intuito de garantir uma presença a Malunguinho na cena pública.

## 2.2 A festa

Entre os documentos encontrados por Marcus Carvalho no APEJE, constavam alguns mapas correspondentes às terras do Quilombo do Catucá – como mostra a figura na próxima página –, os quais teriam sido encomendados por antigos proprietários de engenho que, nos anos 1830, intentavam localizar os cativos aquilombados sob a

---

<sup>19</sup> Essa interpretação proposta por Carvalho vai ao encontro das ideias de Fick (1991) que investigou a figura de Mackandal: nome de um líder negro da Revolução de São Domingos – Haiti, século XVIII – e, ao mesmo tempo, nome atribuído a uma divindade presente no universo afro-religioso do Vodun haitiano.

liderança de Malunguinho a fim de destruir o Catucá – fato que, de acordo com as fontes documentais, foi consumado no final daquela década (Carvalho, 1998: 7).



Figura 1. Acervo QCM - Blog (2008)

O acesso a este mapa antigo aguçou a curiosidade dos atores que, ao considerarem particularmente estratégica a fonte cartográfica, planejaram conhecer de perto o território onde teria existido o Catucá, procurando, assim, identificar as regiões do Estado de Pernambuco onde o quilombo fora assentado. Antes mesmo da formação do QCM, Marcus, com a ajuda de cartógrafos da Universidade Federal de Pernambuco – instituição onde o historiador lecionava –, já vinha obtendo informações mais precisas acerca dessas regiões e, no intuito de ilustrar um de seus primeiros artigos sobre o tema (Carvalho, 1996), reconstituiu um dos mapas (ANEXO 1) de forma a torná-lo mais legível.

Segundo o mapeamento, parte da área que corresponderia ao Catucá coincidia com a localização dos municípios da zona da mata norte, próximo a Olinda e Recife. Em 2006, os pesquisadores da UFPE informaram a Marcus que, naquele ano, um grupo de arqueólogos, por coincidência, realizava escavações em um determinado sítio no município de Abreu e Lima localizado exatamente nessa zona. Essas informações foram valiosas às lideranças do QCM, pois, a partir daquele momento, eles passaram a dispor de um mapa da época e a estar cientes que arqueólogos escavavam objetos do passado no local os quais, por ventura, seriam úteis a seus intentos. Na possibilidade de agenciar fontes materiais carregadas de dimensão histórica, o grupo animou-se e propôs-se a organizar, junto aos demais atores que frequentavam suas reuniões, um encontro de modo a reocupar ritualmente o território que corresponderia ao antigo quilombo.

De acordo com o relato de João Monteiro, antes de formalizar o encontro, o QCM organizou uma viagem até a região onde os arqueólogos realizavam suas buscas. Em certo trecho da viagem, já próximo ao sítio, o ônibus que os transportava quebrou. Alguns dos viajantes, em particular os praticantes da jurema, rapidamente interpretaram esse ocorrido como uma espécie de “recado”<sup>20</sup> das divindades: aquela deveria ser a localização exata do quilombo. Os viajantes seguiram então em direção ao sítio onde estavam sendo realizadas as escavações e no mesmo local conheceram Juarez, o proprietário das terras. Segundo Alexandre, ali receberam outro “recado”: coincidentemente, Juarez era também um praticante da jurema. Esses “recados” motivaram os viajantes a estabelecer aquele local como o lugar onde a memória de Malunguinho seria celebrada. Ao ser informado a respeito da história do Quilombo do Catucá, Juarez – e família – autorizou que o QCM realizasse o encontro nas imediações de sua propriedade.

Foi programado, então, que um primeiro encontro seria realizado no mês de setembro daquele ano de 2006. A escolha do encontro nesse mês foi movida por uma informação também extraída dos documentos: a de que o último líder do quilombo – João Batista – fora assassinado em 18 de setembro de 1835. Descobriu-se ainda por meio da documentação que, segundo meus interlocutores, teria havido mais de um líder no Catucá e todos eram chamados de Malunguinho. Em uma das conversas com Marcus Carvalho, o historiador explicou-me que o diminutivo Malunguinho deriva de “malungo”, termo do tronco linguístico bantu que significa “companheiro de viagem”.

Ainda que a escolha do mês de setembro para a realização do encontro derivasse das fontes documentais, os atores planejaram um evento em que as narrativas cosmológicas, além das históricas, também estivessem presentes. Assim, setembro tornou-se a data de referência anual para que se estabelecesse ritualmente um vínculo entre a figura divina do Malunguinho celebrado na jurema e os malungos históricos que, naquele lugar, resistiam à violência dos colonizadores brancos. A partir desse evento, portanto, Malunguinho, como Entidade de uma dimensão espiritual na jurema, foi associado pelos atores religiosos à figura de João Batista, do Catucá.

Batizado pelos atores de *Kipupa Malunguinho*, nasceu, desta maneira, a primeira cerimônia pública promovida pelo QCM no sítio de Juarez. Ainda que as escavações realizadas nesse sítio não tenham rendido quaisquer vestígios que pudessem ser aproveitados pelo QCM – nem era esse o objetivo dos arqueólogos –, esta celebração,

---

<sup>20</sup> “Recado” é um termo da cosmovisão da jurema para referir-se aos avisos que os praticantes receberiam das divindades.

que passou a ser realizada anualmente em Abreu e Lima, agregou outras materialidades capazes de conferir legitimidade histórica à figura de Malunguinho, tornando-se, assim, uma estratégia extremamente significativa e bem sucedida ao processo de autenticação da personagem na medida em que o evento foi paulatinamente chamando a atenção da imprensa pernambucana e, conseqüentemente, o nome de Malunguinho começou a ganhar visibilidade.

Segundo meus interlocutores, o termo *kipupa*, assim como malungo, também é oriundo do tronco linguístico bantu e significa “encontro em torno de”. Ainda de acordo com eles, o primeiro encontro contou com mais ou menos 50 pessoas. Todavia, a partir da terceira edição em 2008 o *Kipupa* tornou-se uma das festas populares mais importantes do calendário pernambucano abrindo as portas para uma gama considerável de um conjunto de novas atividades e se dando início ao reconhecimento do QCM e, principalmente, da figura de Malunguinho como um patrimônio.

A construção de uma memória quilombola ou mesmo a presença de símbolos religiosos em contextos de festa com vistas a processos de patrimonialização é um tema recente que vem sendo investigado pelos estudiosos, em particular antropólogos (Leonel, 2010; Menezes, 2009; Perez, Amaral & Mesquita, 2012; Schmitt, 2001). Em seu trabalho, Bassi & Tavares (2017) já chamavam a atenção para processos de agenciamento em andamento no “campo étnico-quilombola” que podiam ser observados em festejos realizados na região do recôncavo baiano, cujos atores, remanescentes das comunidades de quilombo, ressemantizaram alguns elementos da chamada cultura popular para afirmar uma identidade étnica. Desta maneira, concluem as autoras, festas são da ordem do “fazer” dada a capacidade de mobilizar processos mnemônicos, afetivos, sociais e políticos (Bassi & Tavares, 2017: 3).

Passando à análise da configuração do *Kipupa* de modo a deixar claro como são mobilizadas as dinâmicas que orientam o processo de autenticação de Malunguinho que estou analisando, mostrarei a seguir como, por exemplo, o maracatu e os sambas de côco, ritmos musicais presentes nessa celebração e já reconhecidos consensualmente como patrimônio da cultura popular, agregaram valor às tentativas de tornar Malunguinho um ícone de uma comunidade que, no sentido cunhado por Anderson (2008), se imagina como pernambucana.

A primeira vez que participei do *Kipupa* foi em 2013, durante a realização da pesquisa de mestrado. Em 2018, já no doutorado e imerso no trabalho de campo em Pernambuco, participei pela segunda vez. Entre 2013 e 2018, apesar de constatar um

aumento significativo do número de participantes, não percebi grandes modificações quanto à organização da festa, exceto na estrutura física que aumentou conforme o número de frequentadores crescia. Em linhas gerais, três momentos marcam o desenrolar da festa que ocorre no último domingo do mês de setembro: uma abertura, um ritual e um encerramento com apresentações musicais.

### *Abertura*

Ao analisar alguns registros das primeiras edições do *Kipupa* e tomando como referência as duas edições por mim presenciadas em 2013 e 2018, constatei algumas permanências na composição do evento. No geral, antes do meio-dia, a abertura da festa é realizada em uma estrutura coberta e ao lado dela algumas tendas – com alimentos, bebidas e adereços a serem vendidos – compõem o cenário. Ao microfone, os fundadores do QCM fazem algumas falas sobre o Malunguinho quilombola e a trajetória do QCM. Ainda neste discurso de abertura, eles citam os nomes de alguns participantes, presentes ou não no festejo, os quais, a partir da formação do grupo de estudos, aproximaram-se do QCM, colaborando direta ou indiretamente com as atividades do grupo. Tais participantes atuam principalmente no campo das religiões afro-brasileiras – juremeiros, juremeiras, pais e mães de santo do candomblé, umbandistas –; alguns, na esfera política local – vereadores, deputados, secretários de governo –; outros, na área acadêmica – estudantes e professores universitários –; uma parte, no circuito das artes.



Figura 2. Acervo QCM – Blog (2011)



Figura 3. Acervo QCM – Blog (2011)

As duas imagens anteriores mostram o cerimonial de abertura realizado sob uma tenda. Na figura 2, do lado esquerdo e próximo ao microfone está Alexandre L’Omi e do lado direito, falando ao microfone, João Monteiro. Já na figura 3, ao microfone e de braços abertos, aparece Juarez, proprietário do sítio. Em ambas as imagens, veem-se, ao fundo, outros atores juntamente com seus *ilus* ou tambores usados em rituais de jurema. Também nas imagens, quase todos os atores, vestidos à moda desses rituais, ocupam a cena de forma que suas filiações religiosas fiquem evidentes através dos assessorios que trajam – mulheres com torso; homens com chapéu e lenço amarrado ao pescoço.

Desta maneira, não somente as falas ao microfone compõem o cerimonial. Quando os atores, que participaram do começo deste processo nas dependências do APEJE, aparecem vestidos à caráter neste território, há uma intenção em produzir materialidades que aproximem a memória do quilombo à tradição religiosa da jurema alimentando o imaginário a partir da ideia, criada pelos atores, de que ambas as dimensões – territorial e ritual ou histórica e cosmológica – seriam simbolicamente atravessadas pela figura de Malunguinho.

Não obstante as permanências no desenrolar das edições do *Kipupa*, algumas mudanças ocorreram ao longo do tempo. Uma vez que o evento sempre foi financiado de forma independente – com exceção do ano de 2018 sobre o qual falarei no capítulo 3 –, nos primeiros anos, sua estrutura foi montada sob condições limitadas no que tange a equipamentos de som, quantidade e tamanho das tendas, diversidade de produtos colocados à venda, etc. Todavia, à proporção que mais atores começaram a participar do *Kipupa*, o QCM angariou algumas contribuições que propiciaram mudanças na estrutura, caso das imagens a seguir que mostram uma outra configuração na própria abertura.



Figura 4. Acervo QCM – Facebook (2016)



Figura 5. Acervo QCM – Facebook (2019). Foto de Adriana Preta

Nas figuras 4 e 5, as modificações na abertura do evento são explícitas. Em vez de tendas, Alexandre aparece ao microfone sobre uma ampla estrutura de palco. Ou seja, ainda que os atores religiosos, com suas vestes características, continuem ocupando a cena, o próprio palco e a performance dos atores segurando a faixa com os dizeres “Fora Temer!” – figura 4 – configuram um cerimonial que expande o escopo das narrativas



históricas e cosmológicas em torno de Malunguinho; neste caso, evidencia-se um momento recente de crise política no contexto brasileiro e, paralelamente, o posicionamento assumido pelo QCM através do qual os atores intentam conferir visibilidade e legitimidade à memória do líder quilombola tanto de um ponto de vista diacrônico quanto sincrônico. Ademais, pela dimensão do palco e disposição do público que assiste a exposição de Alexandre, fica nítida a presença volumosa de participantes. Segundo os interlocutores, se até 2013 mais ou menos 1000 pessoas frequentavam o evento, depois se passou a registrar ano a ano uma média de 5000 pessoas no *Kipupa*.

### *Ritual*

Feita a abertura, os organizadores da festa realizam a segunda parte do evento em que se ratifica o vínculo por eles construído entre a figura divina do Malunguinho celebrado na jurema e os malungos históricos. Neste momento, as lideranças do QCM conclamam todos os participantes a realizarem uma procissão rumo a uma árvore, por eles escolhida e consagrada a Malunguinho desde o primeiro encontro, a fim de depositar oferendas para a divindade. Saindo do palco, os participantes caminham por uma estrada de terra e, antes mesmo de chegar ao destino, muitos cantam alguns pontos de jurema que citam o nome de Malunguinho. Também despejam cachaça na mata como uma forma de solicitar ritualisticamente a “abertura dos caminhos”. Além disso, os atores religiosos carregam balaios carregados com fruta, cachaça e alguns brinquedos<sup>21</sup> a fim de ofertá-los à divindade. Chegando ao pé da árvore, as oferendas são depositadas e uma grande cerimônia, acompanhada de cânticos e toque de tambores, realizada.



Fig. 6. QCM – Blog (2010). Foto de Pedro Stoeckli

<sup>21</sup> A imagem de Malunguinho presente nos terreiros afro-religiosos de Pernambuco ou à venda nos mercados é a de uma criança negra (ANEXO 2). Talvez essa imagem de criança justifique a presença dos brinquedos. Meus interlocutores não apresentaram uma explicação consensual sobre este fato.



Fig. 7. QCM – Blog (2011). Foto de Adeildo Massapê



Fig. 8. QCM – Blog (2010). Foto de Laila Santana



Fig. 9. QCM – Blog (2010). Foto de Pedro Stoeckli

Durante o ritual – figuras 8 e 9 –, acompanhados pelo som dos tambores e pontos cantados de jurema, os participantes criam uma atmosfera que remete às cerimônias de jurema muito semelhantes às chamadas giras de umbanda. Em certa altura, alguns deles entram em estado alterado de consciência, “recebendo” diferentes divindades que compõem o universo da jurema como caboclos, mestres e mestras da jurema, boiadeiros, exus, etc. Esta referência ao campo religioso chamou a atenção da imprensa na reportagem – figura 10 – feita pelo Jornal do Commercio no dia 7 de outubro de 2013.



Fig. 10. QCM – Blog (2013). Foto do Jornal do Commercio

### Encerramento

Findado o ritual, os participantes, pelo mesmo caminho, retornam ao palco sobre o qual mais algumas falas acerca da figura de Malunguinho são realizadas. Na sequência, Alexandre homenageia alguns atores religiosos que, por praticarem a jurema ao longo de muitas décadas, tornaram-se bastante conhecidos entre seus pares no contexto pernambucano. Dessa forma, reverencia-se a memória ancestral tanto a partir da personagem histórica quanto dos juremeiros mais velhos e ainda vivos. Finalmente, Alexandre anuncia algumas bandas musicais de Recife e Olinda que encerram o evento realizando um show nos estilos bastante característicos do contexto pernambucano, caso do maracatu e dos sambas de coco. No geral, os artistas dessas bandas também são ligados

à religiosidade da jurema, pois, como mostram as imagens a seguir, eles usam adornos próprios dessa tradição.



Fig. 11. QCM – Facebook (2019). Foto de Adriana Preta



Fig. 12. QCM – Facebook (2019). Foto de Adriana Preta

Com base neste conjunto de imagens sobre as etapas que compõem o desenrolar do *Kipupa*, cabem algumas considerações. Em relação ao local do festejo, por ser realizado no ambiente rural da zona da mata pernambucana e, portanto, em um sítio de difícil acesso, esse território aciona a memória construída em torno dos quilombos. Nas duas edições em que participei do *Kipupa*, recordo o quão árduo foi chegar até o evento no município de Abreu e Lima, pois era necessário atravessar uma longa estrada de terra e bastante imprópria à circulação de carros e ônibus devido às chuvas constantes no mês de setembro.

No que se refere aos participantes, a festa, que dura um dia inteiro, agrega uma multiplicidade de grupos que se dirigem até o sítio por meio de excursões vindas de

diferentes cidades de Pernambuco, além de outras regiões do país. Este dado é relevante uma vez que, a partir do *Kipupa*, o QCM investiu em materiais de divulgação que passaram a circular intensamente nas redes sociais – assunto aprofundado no item 2.3 – e, dessa maneira, o grupo atraiu um público diverso tanto na sua procedência quanto nos seus interesses. A princípio, a religião era o principal interesse a mover os atores, mas, com o passar do tempo, outras finalidades vieram à tona: pesquisa, turismo, etc. Ou seja, como resultado dessa circulação, percebi que o QCM acabou estreitando laços com atores de múltiplas áreas, caso dos representantes políticos, acadêmicos e artistas além dos religiosos. Tais alianças proporcionaram que o encontro fosse transformado em uma festa e que o grupo de estudos, aos poucos, expandisse sua configuração inicial adquirindo o formato de uma rede na acepção latouriana do termo.

Neste sentido, se os documentos e a pesquisa de Marcus Carvalho são fontes materiais que deram início a este processo de autenticação, as materialidades produzidas para a realização do *Kipupa*, por sua vez, fazem parte das estratégias construídas pelos atores para conferir uma presença visual à personagem e, desse modo, torná-la visível a um público mais amplo. Em tais estratégias de cunho estético, duas mídias sobressaíram: as sonoras e as têxteis. Em relação às sonoras, uma paisagem musical, composta por ritmos característicos do contexto pernambucano, contribuiu para uma aproximação simbólica da dimensão diacrônica – o líder de um quilombo localizado em Pernambuco – à sincrônica – as tentativas de tornar Malunguinho um ícone vivo do povo pernambucano.

No que concerne às têxteis, depois do primeiro encontro em 2006, os fundadores do QCM e demais atores afeitos ao campo religioso convencionaram uma moda tanto para o *Kipupa* quanto para outros eventos públicos demarcando, assim, um estilo personalizado. Como dito, as vestimentas assemelham-se àquelas já usadas em práticas rituais de jurema: no geral, homens trajados com chapéu, camisa e calça; mulheres, com torso, camiseta e saia cumprida com estampa colorida. Ainda na composição do vestuário, dois acessórios, também recorrentes nos rituais de jurema, aparecem constantemente nas imagens realizadas durante os eventos: cachimbo e maracá. Esta composição pode variar conforme mostram as seguintes figuras:



Figura 13. Acervo QCM – Blog (2012)



Figura 14. Acervo QCM – Facebook (2019)



Figura 15. Acervo QCM – Facebook (2020)



Figura 16. Acervo QCM – Blog (2008)



Fig. 17. Acervo QCM – Facebook (2019)



Figura 18. Acervo QCM – Blog (2016). Foto de Roberto Stuckert

Além das roupas, o cachimbo e/ou o maracá começaram a aparecer constantemente não apenas no dia do *kipupa* – figuras 13, 14, 15 e 16 –, mas em outras ocasiões nas quais as lideranças do QCM foram convidadas para falar acerca de Malunguinho, caso da figura 17 em que Alexandre aparece na XII Bienal Internacional do Livro de Pernambuco. Também, em momentos de representatividade política como mostra a figura 18 em que ele posa ao lado da ex-Presidente Dilma Rousseff. Essa foto foi produzida no dia 13 de abril de 2016, a propósito de uma viagem realizada por Alexandre a Brasília integrando um dos grupos que apoiava a então Presidente em exercício que, na



época, enfrentava um processo de *impeachment*. Segundo Alexandre, essa foi uma das imagens mais vistas e compartilhadas nas redes sociais.

Vale ressaltar que esta composição do vestuário foi levada à risca pelos fundadores do QCM juntamente àqueles atores que passaram a conviver mais constantemente com esse grupo. Mas não se pode dizer que a totalidade dos participantes do *Kipupa* aderiu a esse estilo juremeiro. Na figura 8, por exemplo, a imagem mostra outra vestimenta muito presente na visualidade da festa: a roupa branca associada a diversas cerimônias religiosas afro-brasileiras.

A partir do XIII *Kipupa*, apareceu durante a festa mais uma mídia também extensiva à cultura popular pernambucana: um enorme calunga de Malunguinho.



Figura 19. Foto do Jornal Diário de Pernambuco (27/09/2019)

Calunga, grosso modo, é um boneco que conduz um cortejo de maracatu e deriva do universo religioso de matriz africana. Este calunga, especificamente, foi encomendado pelo QCM ao artista visual Silvo Botelho, um dos mais renomados em Pernambuco na criação de calungas. Na confecção do boneco de cor preta, a presença do cachimbo e do arco e flecha estabelece, em termos visuais, alguma aproximação entre os universos do quilombo, da jurema e dos povos indígenas. Tais referências foram ao encontro da alcunha de patrimônio negro e indígena através da qual o QCM, por vezes, anunciou publicamente Malunguinho. No próximo capítulo, faço referência novamente a esse boneco dado que ele aparece na cena pública.

Pelo exposto, ao longo da pesquisa, concluí que o *Kipupa* consistiu no primeiro grande evento que permitiu tanto a consolidação do QCM quanto parte da autenticação

da figura de Malunguinho. Se, a partir do agenciamento de fontes documentais bem como da pesquisa de Marcus Carvalho, os atores organizaram um encontro nas duas primeiras edições, a festa passou a ser configurada pela produção de outras mídias que convergiram para a autenticação da personagem e, nesse sentido, o festejo como um todo foi lhe conferindo progressiva e esteticamente aspectos materiais.

Em outras palavras, a autenticação de Malunguinho implicou primeiramente na fabricação da própria memória dessa personagem e dado que as fontes documentais, por si só, não cumpriram essa tarefa, certas materialidades que aludem à formação dos quilombos preencheram essa lacuna a exemplo dos símbolos de africanidade e indianidade agenciados pelos atores durante a realização do festejo: os rituais afro-religiosos, as roupas confeccionadas para esses ritos, o uso do cachimbo e do maracá, os ritmos musicais de ancestralidade negra, a presença do calunga, etc. Dessa maneira, Malunguinho foi adquirindo presença à medida que, através da festa, se formatou um quilombo imaginário onde as dimensões histórica e cosmológica, a princípio sem conexão, foram associadas para conferir veracidade à personagem e, nesse processo, atrair atores que, convencidos dessa presença veraz, propagassem em rede as narrativas criadas acerca de sua existência.

Todavia, um evento que ocorre uma única vez ao ano não é suficiente para efetivar a autenticação de uma personagem histórica muito menos fomentar uma rede de atores. No próximo item analiso como, ao lado destas materialidades, o agenciamento de outras mídias, a exemplo das redes sociais, das quais esses atores são usuários, colaboraram sobremaneira para esta mesma dinâmica de presentificação das evidências históricas da existência da Malunguinho por meio da produção de um extenso universo de registros visuais.

### **2.3 As redes sociais**

A terceira grande estratégia criada pelos fundadores do QCM para autenticar a figura de Malunguinho foi o investimento em redes sociais. A partir de 2008, Alexandre L’Omi e João Monteiro criaram um Blog<sup>22</sup> onde textos e fotografias produzidos a partir dos eventos relacionados à personagem passaram a ser constantemente postados. No mesmo ano, eles também criaram um canal no Youtube<sup>23</sup> para exibir documentários e

---

<sup>22</sup> <http://qcmalunguinho.blogspot.com/>

<sup>23</sup> [https://www.youtube.com/results?search\\_query=quilombo+cultural+malunguinho;](https://www.youtube.com/results?search_query=quilombo+cultural+malunguinho;)  
[https://www.youtube.com/results?search\\_query=alexandre+l%27omi](https://www.youtube.com/results?search_query=alexandre+l%27omi)

vídeo-filmes relacionados ao assunto. Finalmente, em 2014, surgiu a página do grupo no Facebook<sup>24</sup> onde é possível acessar textos, fotografias e vídeos realizados, principalmente, para registro dos eventos.

Se, por um lado, estas mídias digitais configuraram uma novidade com relação aos procedimentos tradicionalmente convencionados para autenticar uma liderança de quilombo, por outro, a literatura já nos mostra que a presença de atores religiosos e ativistas em geral – como os fundadores do QCM – nas redes sociais não é recente. Nesse sentido, o *ciberespaço* tem se colocado como um objeto de pesquisa desafiador às ciências humanas quando, a partir dos anos 1990, alguns pesquisadores trouxeram à baila os impactos da presença de ferramentas digitais entre grupos menos privilegiados em termos de “acesso à informação”, caso dos praticantes das religiões afro-brasileiras. Como já discutido no capítulo 1, quase todos os autores atribuem ao processo de popularização do uso da internet a democratização desse acesso, também compreendida como “inclusão digital” (Capone, 1999; Chiousse, 2003; Ferreira e Silva, 2013; Freitas, 2010; Lopes, 2012).

Freitas (2010), ao analisar a emergência de “comunidades virtuais” por praticantes de candomblé e umbanda, descreve o início da formação do que ele denomina de “religiões afro-derivadas na *web*”. Segundo o autor, a partir da consolidação das chamadas “listas de grupo”, esses praticantes adentraram a internet, compartilhando informações acerca das religiões afro, através de fóruns de discussão ou *chats*. Também, quando da criação de seus próprios *sites*, os atores religiosos passaram a construir arquivos particulares, armazenando textos e fotos. Ainda conforme Freitas, o mundo digital, para além do contato com a tecnologia, desempenhou a função de mediar formas de ação política, conferindo visibilidade a grupos que historicamente reivindicam direitos. Isso posto, nas palavras do autor, teria surgido uma “nova forma de midiativismo”.

Ferreira e Silva (2013), por sua vez, toma como pano de fundo a emergência das redes sociais, como o Facebook, quando, ao final dos anos 2000, praticantes do candomblé, dos mais variados contextos e classes sociais, tiveram acesso a mídias digitais bastante avançadas em termos da capacidade de interação e compartilhamento de conteúdo. Nesse período, para além da divulgação de ideias acerca da religiosidade afro, as chamadas “comunidades de terreiro” começaram a produzir narrativas próprias no intuito de garantir reconhecimento, prestígio e visibilidade.

---

<sup>24</sup> <https://www.facebook.com/quilomboculturalmalunguinho/>; <https://www.facebook.com/lomilodo>

No caso do QCM, pareceu-me claro que meus interlocutores também encontraram nestas ferramentas digitais um meio de expressão e atuação política ampliando a visibilidade da figura de Malunguinho para além da documentação, da literatura acadêmica, dos encontros do grupo de estudos no APEJE e do próprio *Kipupa*. Uma vez que muitos atores passaram a dispor dessas mídias, aqueles que, por ventura, não conseguissem ter acesso às fontes documentais nem participar presencialmente dos eventos, poderiam acessar essas e outras materialidades de maneira remota no mundo digital. Foi, portanto, graças ao *ciberespaço* que o QCM ampliou em rede sua atuação. A seguir, mostro de maneira mais detalhada como essas mídias foram agenciadas e como os efeitos dessa apropriação convergiram para a autenticação de Malunguinho.

### *Blog*

Ao mapear as postagens que os atores realizaram no Blog entre 2008 e 2013, percebi que foi desenvolvido um processo criativo composto de fotografias e imagens de arte gráfica para preencher o repertório visual da personagem nesta mídia digital. Junto às imagens, eles também publicaram longos textos escritos ora por Alexandre ora por João. Boa parte do material produzido reitera o padrão descrito acima de privilégio à figura de Malunguinho e suas referências históricas; além disso, constam divulgações do *Kipupa* e demais eventos assim como datas comemorativas ligadas ao campo religioso, entre outros assuntos. Na sequência, exponho algumas postagens que abordam a figura de Malunguinho nesse Blog.

### *Malunguinho, Negro Guerreiro/Divino de Pernambuco*

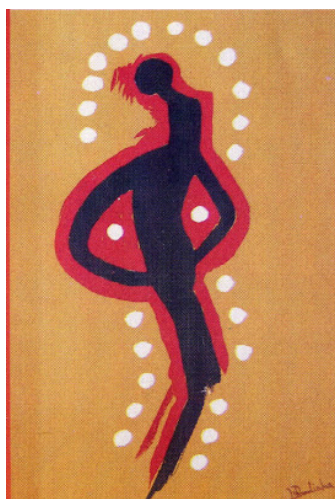


Figura 20. Acervo QCM – Blog (2008)

*A liberdade e a terra eram o sonho dos Malunguinhos. No século XIX, parte das terras localizadas em Olinda eram improdutivas, fator que desencadeou a luta pelo desenvolvimento agrário. Unidos pelos mesmos ideais, **grupos de resistência** como os canoeiros que transportavam água limpa para o centro da província **se uniram a negros, índios e inúmeros refugiados**. O quilombo sempre foi um local de agregação e tolerância, recebendo **pessoas das mais diversas crenças e etnias**. Pernambuco no **século XIX viveu vários movimentos políticos**. Da Revolução de Goiana, a Junta de Beberibe (1821), a Rebelião dos Romas (1829) e outros movimentos de libertação. Um dos movimentos de maior representatividade foi o dos negros do **Quilombo de Malunguinho**, quilombo "urbano ou semiurbano", **localizado nas terras conhecidas atualmente, como Engenho Utíngá no município de Abreu e Lima**, liderava outros quilombos da Mata Norte, tornando-se o principal centro estratégico de resistência. Entre os anos de 1814 a 1837, implementaram várias ações contra o poder local constituído, naquele momento fragilizado pelos conflitos internos pelo poder e soberania. Enfrentando inúmeras adversidades, superioridade bélica e política dos colonizadores e do poder local, que protagonizam sangrentas batalhas contra os refugiados, estes homens e mulheres lutaram com dignidade para desenvolver **a vida social e econômica negra da época**. **Malunguinho Histórico - Malunguinho é o título dado aos líderes quilombolas pernambucanos** que no século XIX fizeram ferver a capital na luta por seus direitos. Os relatos da existência dos **quilombos do Catucá** estão ainda hoje no Arquivo público estadual de Pernambuco, em manuscritos, jornais da época, documentos de terras, mapas e relatórios da polícia provinciana e documentos de todo o século XIX.*



Figura 21. Acervo QCM – Blog (2009)

*O documentário, Malunguinho, O Rei da Jurema O Guerreiro do Catucá será exibido no Cine PE 2009 e está concorrendo ao prêmio de melhor documentário da mostra este ano. O vídeo, que foi fruto da conclusão do curso de jornalismo (TCC) dos Diretores João*

Batista, Diogo Mendes e Luíz Otávio da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) - 2008, recebeu nota máxima da banca examinadora, que fizeram comentários de grande valia sobre o filme e reafirmaram a importância de tal documentário na contribuição da afirmação do papel do negro em Pernambuco no século XIX, além da importância histórica do tema, já que poucas pessoas conhecem Malunguinho como personagem forte da construção da personalidade e forma de vida sócio-político-cultural do Estado. O documentário mostra a relação do Malunguinho Histórico, e o embate afirmativo do povo da Jurema Sagrada de Pernambuco na preservação da memória deste grande líder quilombola no imaginário da Jurema do Nordeste, deificando-o e fazendo dele o Malunguinho Divino, o Rei da Jurema, título este pertencente unicamente a ele, pois é o único a se apresentar espiritualmente em três formas: Mestre, Caboclo e Exú dentro do culto. A relação fortemente indígena da divindade remonta claro à vivência cotidiana dos negros do Quilombo do Catucá com os índios dos entornos da localidade que se iniciava as margens do Rio Beberibe entre Recife e Olinda (próximo ao Nascedouro de Peixinhos) e se estendia até a Cidade de Goiana na Zona da Mata Norte pernambucana.



Figura 22. Acervo QCM – Blog (2008)

O **Kipupa Malunguinho**, tradição criada em 2006 pelo Quilombo Cultural Malunguinho, com intenção de **celebrar a memória do líder quilombola Malunguinho** (em especial o João Batista, morto em 18 de setembro de 1835) em terras e matas de seu antigo quilombo o Catucá. Trazendo a representatividade das tradições culturais negras e indígenas brasileiras, o evento compõe uma experiência de troca de saberes e de contato com a sociedade e a religiosidade da Jurema Sagrada e o côco, com diversos artistas e mestres a realizarem o maior evento em matas fechadas do Brasil. A palavra Kipupa vem do tronco lingüístico do Kimbundo, uma das principais línguas faladas em Angola-África, e significa “agregação”, “união”, “coesão”, “encontro” de pessoas em prol de algum objetivo, que no nosso caso é a união e agregação de sacerdotes, artistas, acadêmicos, representantes políticos, estudantes e interessados para celebração e

*vivência, na memória, tradição e reflexão do papel do negro/índio na história e construção do país.*



Figura 23. Acevo QCM – Blog (2012). Foto de Thiago Bianchetti

*Já está à disposição de todas e todos o calendário de bolso oficial do Quilombo Cultural Malunguinho 2012. Esta iniciativa marca o início das comemorações do VII Kipupa Malunguinho, que acontecerá dia 23 de setembro do corrente ano.*

As quatro imagens produzidas a partir das artes gráficas, seguidas dos respectivos textos, comunicam múltiplos aspectos em relação à figura de Malunguinho. No primeiro *post* – figura 20 – em que a mensagem está centrada nas narrativas históricas, chamou minha atenção o título cujas referências construídas ao redor da personagem – negro, guerreiro, divino – estão associadas ao recorte espacial: Pernambuco. Logo no início do texto, o recorte temporal também é citado – século XIX. Aliás, ao longo da escrita, destaquei referências históricas – a periodização das revoluções – bem como geográficas – a localização do Engenho de Utinga, entre outras – a fim de mostrar como o trabalho de pesquisa, que motivou a formação do grupo de estudos, é referendado principalmente quando, ao final, o APEJE é mencionado.

Outro ponto que merece destaque neste *post* é o modo como as pluralidades são referenciadas, como no caso da união entre negros e indígenas nos movimentos de resistência quilombola – e do próprio Malunguinho colocado no plural em alusão à existência de mais de uma liderança com esse nome; também, a referência ao Quilombo do Catucá é colocada no plural para demarcar a dispersão dos quilombos na antiga

Província de Pernambuco. No capítulo 3, demonstrarei que o tema da pluralidade se torna chave nas campanhas de mobilização em prol de políticas públicas promovidas pelo QCM.

Percebe-se ainda neste texto um propósito de *aggiornamento* do Malunguinho histórico configurado aqui como inspirador de um movimento de resistência negro, tolerante e multicultural. Prevalece nesta descrição sua persona política, associada às rebeliões do Estado de Pernambuco. A sua faceta religiosa restringe-se a uma rápida menção ao espaço do quilombo como local de abrigo para diversas práticas simbólicas e etnias. Também é digno de nota a imagem que abre a postagem. Chama a atenção o fato de que, em vez de lançarem mão de um documento de época para referendar o tom historiográfico da matéria, os atores preferiram usar uma imagem estilizada e assinada por um artista gráfico revelando a preocupação do grupo em construir uma identidade visual original.

No segundo post – figura 21 – há uma mescla entre narrativas históricas e referências cosmológicas. Ao anunciar a produção de um documentário, realizado por estudantes de jornalismo, sobre a interface entre o líder quilombola e a divindade da jurema, percebe-se que essa temática adentrou alguns contextos de práticas educacionais – outro assunto a ser discutido no capítulo 3. Além disso, ao agenciar este material de divulgação, o QCM evidencia a potência das materialidades audiovisuais em conferir visibilidade à personagem. No próximo item, ênfase como filmes e documentários alimentaram o canal do Youtube criado pelos atores aumentando sobremaneira a presença de Malunguinho na cena pública.

Outra passagem que merece destaque diz respeito aos termos usados no texto os quais vão ao encontro do objetivo do QCM em garantir reconhecimento a Malunguinho como um patrimônio de Pernambuco – *poucas pessoas conhecem Malunguinho como personagem forte da construção da personalidade e forma de vida sócio-político-cultural do Estado* – não apenas de um ponto de vista histórico, mas como uma espécie de ícone imanente às tradições culturais desse contexto. Também no capítulo 3, ficará mais claro como esses argumentos contribuíram nas mediações realizadas entre o QCM e o Estado com vistas à salvaguarda da personagem.

Nos terceiro e quarto posts – figuras 22 e 23 –, a divulgação do *Kipupa* é o cerne das fontes visuais. No caso da figura 22, coloca-se em evidência o agenciamento das narrativas acerca da data de falecimento de João Batista – último líder do Catucá – e, a partir desse registro documental, o esforço dos atores para autenticar e salvaguardar a



memória do líder quilombola a partir da inclusão dessa festa e de outros eventos no calendário do Estado. Chama a atenção, no entanto, que, além do aspecto histórico, o lugar de destaque ocupado pelo *Kipupa* também seja devedor da questão afro associada tanto à referencialidade do quilombo quanto a outras manifestações presentes no contexto pernambucano como a jurema e os sambas de coco. Ademais, há uma importante menção à rede de atores construída a partir desse festejo e demais mídias.

Finalmente, na figura 23, a estética do calendário, ao mesmo tempo que personaliza um produto concebido pelo QCM e, conseqüentemente, divulga seu principal evento – o *Kipupa* –, ilustra a maneira pela qual os atores agenciaram as narrativas históricas atualizando os marcos temporais registrados na documentação em favor da veracidade e do desejo de salvaguarda da memória de Malunguinho. A seguir, apresento a continuidade desse processo de autenticação através de mídias audiovisuais quando o QCM criou seu canal no Youtube.

### *Youtube*

O canal de vídeos foi criado pelo QCM em 2008 com o objetivo de postar documentários, filmes, reportagens e entrevistas gravadas. O volume de vídeo-filmes, produzidos tanto pelos próprios atores quanto por demais veículos e produtores que não fizeram parte do grupo, ficou mais intenso a partir dos anos 2010. Considerando os custos dispendiosos, a produção de mídias audiovisuais foi menor, se comparada à quantidade de textos e fotografias postados nas demais redes sociais, mas não menos importante para as estratégias de visibilidade da personagem.



Figura 24. Felipe Peres Calheiros – Youtube (2014)



Figura 25. Kelly Pereira – Youtube (2018)



Figura 26. Adriano Lima e Rafael Azevedo – Youtube (2018)



Fig. 27. Rede Globo/PE – Youtube (2016)



Fig. 28. Acervo QCM – Youtube (2020)

Nas páginas anteriores, selecionei dois documentários realizados a partir do *Kipupa* – figuras 24 e 25. O registro do I *Kipupa* e, logo na sequência, o do XIII compõem um acervo audiovisual do evento cujas imagens permitem perceber as mudanças que ocorreram ao longo do tempo: de um encontro restrito nas duas primeiras edições para uma festa ampla posteriormente. Já a figura 26 refere-se a outro documentário realizado sobre uma excursão de alunos de uma escola pública até Abreu e Lima com o objetivo de conhecer o local onde o *Kipupa* é realizado. Tal excursão faz parte do rol de atividades que, garantidas por uma lei estadual, o QCM realiza na cena pública – assunto do próximo capítulo.

As duas últimas imagens mostram uma entrevista concedida por Alexandre ao telejornal *BOM DIA PE*, transmitida pela emissora pernambucana afiliada à Rede Globo de televisão no dia do XI *Kipupa* – figura 27 –, na qual ele fala sobre a relação entre a festa e a memória de Malunguinho. Já a figura 28 trata-se de uma *live* realizada em setembro de 2020, ano em que o *Kipupa* foi cancelado devido à Pandemia do Coronavírus, na qual aparecem Alexandre e Marcus Carvalho em uma conversa sobre o Malunguinho quilombola.

Levando em consideração que a agência e produção de imagens em movimento, transmitidas seja no cinema, na televisão ou na internet, produzem efeitos políticos em larga escala, pois foram essas mídias que, a partir do século XX, criaram formas de comunicação em massa, é possível afirmar que, em comparação ao Blog, o Youtube permitiu ao QCM ir mais longe do que produzir conteúdo a respeito da figura de Malunguinho ou somente criar referências visuais à personagem ou, ainda, meramente divulgar o *Kipupa*. Uma vez que nos documentários ou nas entrevistas gravadas, as lideranças do QCM e demais atores que colaboram com seus projetos foram, eles próprios, filmados, o impacto desta ferramenta audiovisual para a veracidade de

Malunguinho foi inegável posto que esse canal aglutinou um conjunto de mídias – áudio, fotografia, moda, etc. –, que conferiu presença à personagem, somado à presença dos próprios atores envolvidos no agenciamento dessas materialidades.

### *Facebook*

Em 2014, o QCM criou uma página no Facebook tendo em vista que a maioria dos usuários de redes sociais migrou para essa mídia digital desde os anos 2010. Dado o grau de eficiência da plataforma quanto ao armazenamento e compartilhamento de conteúdo em rede, a visibilidade do grupo, segundo meus interlocutores, aumentou consideravelmente. Mesmo continuando a alimentar o Blog e o Youtube, foi através do Facebook que o QCM conquistou muitos novos seguidores que, em suas respectivas páginas, passaram a compartilhar o material – textual, visual e audiovisual – produzido acerca da figura de Malunguinho, do *Kipupa*, etc. multiplicando a audiência e a capacidade de mobilização do grupo.

Navegando pelas páginas de alguns destes seguidores, percebi que o interesse da maioria foi motivado pelo universo religioso, uma vez que os títulos de suas páginas fazem alusão ao universo da jurema: “Jurema: Força e Ciência!”; “Mundo da Jurema”; “Jurema Sagrada”; “Sou da Jurema”; “Eu sou juremeiro”; “Juremeiro Francisco”; “Juremeiro índio de Mestra Julia”; “Sandra Juremeira”, etc.

Uma vez que em 2014 o QCM já havia conquistado um lugar de notoriedade pública, a página do Facebook traz posts que registram os eventos de praxe, como o *Kipupa*, além de outras ocasiões que enfatizam o alcance da rede nessa trajetória conforme as imagens e os textos que seguem.



Figura 29. Acervo QCM – Facebook (2015)

**Dez anos de uma luta que revolucionou a história do povo da Jurema. Com o lema: 1835-2015 – Malunguinho Histórico e Divino, 180 anos resistindo, o X Kipupa Malunguinho, vem trazendo grandes novidades. Mais forte do que nunca, esta luta vai ser linda congregando juremeiros e juremeiras de toda parte do país, que juntos mais um ano celebrarão toda a ancestralidade indígena e negra de nossa religião. Estamos muito felizes em termos chegado até aqui. Dez anos de mais mil que vem pela frente. Orgulho do povo da fumaça!!! Dia 27 de setembro de 2015 todos juntos na Mata do Catucá. Esta capa de Facebook serve para o povo da Jurema nos ajudar a divulgar toda a data do evento. Compartilhem, divulguem. Nos ajudem a semear esta informação pelo mundo. Em breve sairá a programação completa e demais informações. Sobô Nirê!!! Dez anos unindo o Povo da Jurema!!! Alexandre L’Omi L’Odo – Coordenação.**



Figura 30. Acervo QCM – Facebook (2015)

*27 de julho de 2015 Queridos irmãos de luta. Chegou o momento de celebrarmos com muito conteúdo e qualidade o ciclo dos 180 anos da morte do último Malunguinho. Este seminário será histórico! Aguardem programação completa em breve no blog [www.qcmalunguinho.blogspot.com](http://www.qcmalunguinho.blogspot.com) As inscrições poderão ser feitas pelo email: [quilombo.cultural.malunguinho@gmail.com](mailto:quilombo.cultural.malunguinho@gmail.com) Enviar nome completo, nome sacerdotal se tiver, RG, e instituição que pertence (terreiro, Universidade etc. ). Serão apenas 150 vagas. Por favor ajudem a divulgar.*



Figura 31. Acervo QCM – Facebook (2016)

*XI Kipupa Malunguinho - Coco na Mata do Catucá 1835 - 2016 Malunguinho Histórico e Divino, 181 anos resistindo! Onze anos do maior encontro de juremeiros e juremeiras do Brasil. O Kipupa Malunguinho em sua décima primeira edição, levará mais um ano para as matas sagradas do "Catucá" a alegria da fé do povo de terreiro, para celebrar o Reis Malunguinho, único líder quilombola a virar divindade na história de nosso país. Iremos homenagear os 15 anos do Grupo Bongar, que ao longo dos últimos sete anos vem sendo parceiro de nossa luta e também têm feito um lindo trabalho em defesa da cultura popular e tradicional merecendo o Mourão que não Bambaia. Vamos celebrar e trocar muitos saberes da ciência mestra com terreiros e pessoas de toda parte deste país.*

Em relação aos três posts – figuras 29, 30 e 31 –, não há diferenças estilísticas entre o material postado no facebook e aqueles apresentados anteriormente no Blog: uma arte gráfica seguida de um texto para o convite. O que neles chama a atenção é o apelo

aos 10 anos da festa bem como à contagem – 180 anos – da referência histórica. Outra imagem que perpassa as três figuras é a de Malunguinho na forma de um boneco adornado com uma coroa tal qual as estátuas da divindade presentes em locais de prática ritual. Mais uma vez, há uma aproximação entre as dimensões histórica e cosmológica, mas na ausência de registros visuais que remetam à imagem do líder do Catucá, os atores agenciaram o objeto de culto juntamente à referência trazida por um ponto cantado na jurema em cuja letra se diz: “Malunguinho na mata é rei”.

Vale ainda notar que as figuras 30 e 31 revelam aspectos importantes no que diz respeito ao alcance do QCM enquanto rede. Na figura 30 constam informações acerca de um Seminário em comemoração aos 180 anos da memória de Malunguinho, o qual foi organizado pelo QCM em parceria com a Fundação Joaquim Nabuco – Fundaj –, um dos principais institutos voltados à pesquisa acadêmica, com sede em Recife, criado por Gilberto Freyre – um dos intelectuais mais renomados do contexto pernambucano – e mantido pelo governo federal. Já na figura 31, o cartaz de divulgação do XI *Kipupa* traz em sua parte inferior os logotipos dos apoiadores do evento, muitos dos quais alusivos a órgãos públicos como as prefeituras de Abreu e Lima, Recife e Olinda. Essas alianças com entidades públicas são indícios de que a esta altura o movimento já conquistara o apoio do Estado na salvaguarda de Malunguinho – outra face do processo de reconhecimento a ser descrita e analisada no capítulo seguinte.

Em suma, a partir do Facebook, o QCM passou a alimentar menos o Blog, mas continuou postando vídeos no Youtube os quais também puderam ser acessados pelo próprio Facebook. Todas estas possibilidades de intercâmbio de materiais de uma mídia para outra contribuíram para a visibilidade da rede. Em outras plataformas como o Instagram o QCM também criou uma página, mas dado o pouco tempo de uso, privilegiei os demais meios tendo em vista sua maior longevidade e consistência de postagens.

Quem encabeçou as redes sociais do grupo foram Alexandre L’Omi e João Monteiro. As contribuições de Hildo Leal e Marcus Carvalho ficaram restritas a informações de cunho acadêmico, funcionando como uma espécie de consultoria. João teve uma participação intensa no Blog, mas o Youtube e o Facebook foram permanentemente administrados por Alexandre. Pelo fato de Alexandre e João, para além da historiografia, nutrirem um apreço especial pelas religiões afro, constatei que um número crescente de atores desse campo passou a se relacionar em rede com o QCM.

Este processo através do qual os atores buscaram conferir visibilidade e presença pública a Malunguinho apoiando-se em diferentes modos de imprimir autenticidade na

personagem – primeiro por meio da documentação histórica que comprovaria sua existência como líder negro, segundo através da re-encenação ritual no território do quilombo que lhe dá vida no mundo contemporâneo, e finalmente nos acervos visuais e audiovisuais que, disponibilizados nas mídias digitais, permitem a um público amplo o acesso às materialidades – tem desdobramentos e impactos em outra ordem do processo de reconhecimento que relatarei a seguir: a patrimonialização de Malunguinho.

Assim, analisarei como, em nome desta personagem, a rede de atores recorreu a alguns órgãos públicos do Estado de Pernambuco a fim de pleitear *políticas públicas*. No próximo capítulo, portanto, descrevo e analiso esse outro conjunto de relações construído pelos atores para, desta vez, apresentar publicamente Malunguinho como um patrimônio do povo pernambucano e, a partir desse status, acessar direitos.



### CAPÍTULO 3

#### CENA PÚBLICA: O PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO

Neste capítulo, analiso a efetivação do reconhecimento da figura de Malunginho como patrimônio. Paralelamente às mídias textuais e visuais produzidas para conferir-lhe credibilidade enquanto personagem histórica, os atores construíram alianças com alguns representantes do Poder Legislativo no contexto pernambucano a fim de apresentar a esses agentes públicos tais materialidades e convencê-los do quão legítimo seria tratar a memória dessa personagem em termos patrimoniais. Sendo assim, a partir da realização do *Kipupa*, que culminou na formação de uma rede, os efeitos do processo de autenticação foram, paulatinamente, garantindo ao Malunginho quilombola uma salvaguarda por parte do Estado.

A investigação de tais efeitos implicou na descrição e análise de um conjunto de relações construído entre o QCM e alguns agentes públicos que, a partir da movimentação da rede na cena pública, acolheram suas reivindicações passando a colaborar de maneira orgânica com seus propósitos. Para realizar esta tarefa, parti de algumas perguntas que me orientaram na tessitura etnográfica: *com quais agentes da esfera pública o QCM consolidou suas alianças e como? O que foi produzido a partir dessas alianças e quais acréscimos foram conferidos à figura de Malunginho?*

Para responder estas questões, mais uma vez me apoiei no acervo visual compartilhado nas páginas mantidas pelo QCM na internet, além de conversas estabelecidas tanto com meus interlocutores quanto com os agentes públicos que propiciaram a patrimonialização de Malunginho. A exemplo do capítulo anterior, lancei mão de algumas imagens, mas, neste caso, acabei por utilizá-las para referendar as informações. Desta feita, uma vez que o processo de patrimonialização depende das mídias agenciadas e produzidas para autenticar a personagem, a dimensão estética contribuiu sobremaneira para que Malunginho fosse reconhecido pelo Estado.

Dado que o reconhecimento legal de uma liderança de quilombo como patrimônio é um direito já previsto na CF/88, a reivindicação bem como a garantia desse direito dependem de como os atores, durante o pleito, dialogam com o Estado e cumprem os procedimentos por ele convencionados para atender tal demanda. Dessa maneira, a documentação, a literatura acadêmica e o acervo de imagens veiculado nas redes sociais foram exitosos à patrimonialização de Malunginho na medida em que o QCM, além dessas mídias, agenciou o léxico estabelecido pela burocracia estatal e, junto a essas

materialidades, construiu narrativas que validassem a autenticidade dessa personagem nos termos da lei.

Durante o trabalho de campo, constatei que, antes de pleitear ao Estado o reconhecimento legal da figura de Malunguinho, os fundadores do QCM dispunham de informações prévias que facilitaram o diálogo com os agentes públicos, em virtude desses fundadores possuírem formação universitária e terem acesso à literatura que aborda a questão quilombola. Ou seja, meus interlocutores já estavam cientes das *políticas públicas* implementadas em 1988 e, ao mesmo tempo, do ambiente favorável à conquista desses direitos nos anos 2000. Nesse decênio, em particular, as *políticas de reconhecimento* ganharam um novo fôlego no contexto brasileiro em virtude das *ações afirmativas* por meio das quais o Estado empenhou-se em atender antigas reivindicações de alguns *movimentos sociais* em cujo histórico de lutas principalmente as categorias de afro, indígena e quilombola foram agenciadas criando um idioma reconhecido nacionalmente.

Desta maneira, organizados politicamente e embasados juridicamente nesses termos, o QCM acionou a esfera pública a fim de concretizar seu principal objetivo: obter do Estado a salvaguarda da memória de Malunguinho. Para tanto, eles articularam suas estratégias de acordo com algumas formas de atuação legadas pelo movimento negro que, desde 1988, obteve do Estado o reconhecimento dos quilombos, incluindo a valorização da memória de suas respectivas lideranças, como patrimônios culturais. Foi, portanto, com base nas demandas e mediações já construídas por esse movimento que o QCM formulou suas narrativas agenciando um léxico tanto relacionado a processos mais amplos – patrimônio, cultura, direitos humanos – quanto a sujeitos mais localizados – afro, indígena e quilombola.

Assim, nos próximos itens, descrevo e analiso este processo de patrimonialização que, de 2007 a 2019, foi sendo concretizado a partir de diferentes ações. A primeira e mais importante consiste na promulgação de três leis referentes à personagem histórica – uma estadual e duas municipais. A segunda ação decorre dessa anterior e diz respeito às atividades que, permitidas pelas referidas leis, os atores passaram a realizar em algumas escolas públicas do Estado de Pernambuco com o objetivo de tornar a figura de Malunguinho conhecida pela classe estudantil. As demais ações estabelecem um vínculo com as outras duas, mas possuem um status, digamos, subsidiário: a produção de um filme sobre Malunguinho subvencionado com verba pública; a realização de uma das edições do Kipupa também financiada com verba pública; os desfiles de um bloco –

criado pelo QCM – no carnaval da cidade de Olinda durante os quais os atores expõem o calunga de Malunguinho ao grande público.

### 3.1 As leis

No bojo das primeiras articulações do QCM a partir das reuniões no APEJE que, entre outras atividades, desembocaram na criação do *Kipupa* em 2006, os atores aproximaram-se de um primeiro agente público a fim de obter do Estado o reconhecimento da figura de Malunguinho. Assim, ao averiguarem o trabalho dos parlamentares no contexto pernambucano e, principalmente, suas afinidades ideológicas, os atores procuraram o então deputado estadual Isaltino Nascimento que, naquela época, findava seu primeiro mandato pelo Partido dos Trabalhadores – PT –, a fim de apresentar a ele o esboço de um projeto de lei sobre Malunguinho.

A princípio, este esboço foi elaborado com base nas fontes materiais que os atores dispunham até aquele momento: os documentos arquivados e a historiografia de Marcus Carvalho. Isaltino, que acolheu imediatamente a proposta apresentada pelas lideranças do QCM, propôs alguns encontros com esses atores para, juntos, elaborarem um projeto mais consistente e adequado à linguagem técnico-jurídica. Na sequência, o deputado protocolou o projeto na Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco em 2007 e, mediante votação dos demais parlamentares, conseguiu a aprovação da Lei nº 13.298/07 (ANEXO 3). Promulgada no dia 21 de setembro de 2007, essa lei instituiu a *Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana* no calendário oficial do Estado.

De acordo com Alexandre L’Omi e João Monteiro, depois de constantes reuniões e ajustes no texto da lei (ANEXO 4), “Cultura Afro-Pernambucana” foi a expressão por meio da qual o QCM, mediado por Isaltino, apresentou o projeto na Assembleia Legislativa. Nesse sentido, os atores agenciaram a noção de “africanidade” mediante a qual, além de outras, os quilombos foram reconhecidos pelo Estado a partir da formulação de *políticas públicas* com base nas narrativas sobre o antigo Quilombo dos Palmares. Além disso, naquele momento, os primeiros apoiadores do QCM eram majoritariamente ligados ao campo da religiosidade afro e alguns outros participavam do movimento negro. Ou seja, desde o início das articulações, os atores apostaram na terminologia já convencionalizada pelo Estado para patrimonializar a figura de um líder de quilombo.

Em uma conversa que estabeleci com Isaltino Nascimento,<sup>25</sup> ele contou-me que encontrou alguns entraves na articulação junto aos demais deputados para que a lei fosse aprovada, pois, não obstante as fontes materiais comprovassem as narrativas sobre a atuação de Malunguinho no Quilombo do Catucá, a movimentação do QCM ainda era recente naquele momento e o projeto, fortemente encabeçado por praticantes das religiões afro, não foi bem acolhido por parlamentares mais afeitos à chamada “ala evangélica”. Dessa maneira, a estratégia encontrada pelo deputado foi incluir o projeto de lei em um dia de votação no qual houvesse uma “baixa de pessoas” ou um quórum mínimo na Assembleia Legislativa. Tal estratégia funcionou posto que o projeto acabou conseguindo o número mínimo de votos exigidos para ser aprovado.

No que tange à Lei nº 13.298/07, considero relevantes para a análise os seguintes artigos:

Art. 1º Fica instituída a semana do dia 18 de setembro como a Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana, como reconhecimento do resgate histórico do líder quilombola Malunguinho, morto em combate em 18 de setembro de 1835.

O texto acima traz alguns dados significativos para a compreensão da relação entre o QCM e o Estado de Pernambuco. De antemão, pelo Artigo, percebe-se que o poder público reconheceu a figura de Malunguinho como líder quilombola, salvaguardando sua data de falecimento que adentrou o calendário oficial do Estado para instituir a *Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana*. Na medida em que este reconhecimento foi tratado em termos de um “resgate histórico”, isso implica que o QCM, ao agenciar algumas mídias como os documentos sobre o Quilombo do Catucá, os textos do historiador Marcus Carvalho, entre outras conseguiu produzir argumentos convincentes acerca da existência de Malunguinho, sua função de liderança no Quilombo do Catucá e sua morte em 18 de setembro de 1835.

Art. 3º A Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana poderá ser comemorada através da realização de atividades sobre a História da África e História Afro-Brasileira; Cultura de resistência do povo negro no Brasil; História das religiões de matriz africana; História dos Quilombos no Brasil e em Pernambuco; Relações de Gênero e Transgêneros; discriminação e preconceito racial.

---

<sup>25</sup> Realizada via Whatsapp no dia 28 de julho de 2020, às 21h51min.

Este Artigo, por sua vez, alude ao vocabulário das *políticas públicas* já implementadas no contexto brasileiro, fruto da atuação do movimento negro e suas reivindicações por *políticas de reconhecimento e ações afirmativas*. No item 3.3, analiso como essas atividades – previstas na lei – foram realizadas principalmente em escolas públicas do Estado de Pernambuco e como tal atuação legou inovações ao próprio *Kipupa*.

Retomando o acervo visual organizado nas redes sociais, uma das primeiras postagens do Blog, criado pelo QCM em 2008, registrou justamente a audiência pública de votação da Lei 13.298, realizada em 2007 na Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco:



Figura 32 Acervo QCM – Blog (2008)

*Sabemos e é claro que Pernambuco em sua história tem uma dívida gigantesca com todo povo negro e afrodescendente, além dos indígenas que hoje ainda sofrem com as perdas de suas terras. Mas é bom saber, que um guerreiro do passado (especialmente do século XIX), vem tomando por lei os seus direitos de ter sua história reconhecida pelo mesmo Estado que o assassinou, e também uma reparação a todos de seu Quilombo, os Quilombolas de Malunguinho, os Quilombolas da nossa Mata Norte dos meados do XIX, século de revoluções e transformações nacionais. Hoje onde eram terras de resistência, de lutas por liberdade e por terras, existe um longo e calamitoso caos social, e o rio que foi também morto por este processo de exclusão das classes que construíram este país também grita por salvação e direitos de viver (a este oxum já está providenciando a devida reparação). E hoje já podemos visualizar um futuro mais digno para toda esta história que outrora foi fonte de história e orgulho para todos nós hoje. O trabalho do Quilombo Cultural Malunguinho, vem despertando e cobrando a atenção do estado de Pernambuco para esta reparação histórica e também a este resgate da dignidade destas terras e rio que se estendem das margens do Rio Beberibe entre Olinda*

*e Recife e se estende até o município de Goiana, sendo 12 municípios atravessados nesta larga dominação dos Quilombos do Líder Malunguinho até o seu simbólico fim territorial.*

Na imagem da página anterior, observam-se o deputado Isaltino Nascimento ao centro e, ao lado dele, João Monteiro e Mãe Lúcia – à direita – e Alexandre L’Omi – à esquerda. Todos, inclusive o deputado, usam um lenço vermelho amarrado ao pescoço: parte das primeiras estratégias estéticas criadas pelos fundadores do QCM para marcar, através de mídias têxteis, um modo próprio de vestir-se publicamente.

Em relação ao texto escrito, destaquei algumas passagens que reiteram as narrativas históricas – *um guerreiro do passado (especialmente do século XIX), vem tomando por lei os seus direitos de ter sua história reconhecida pelo mesmo Estado que o assassinou* – e o reclame por direitos – *O trabalho do Quilombo Cultural Malunguinho vem despertando e cobrando a atenção do Estado de Pernambuco para esta reparação histórica e também a este resgate da dignidade destas terras* – de acordo com o idioma das *políticas de reconhecimento e ações afirmativas*.

Depois de aprovada no âmbito estadual, a fim de reforçar a visibilidade de Malunguinho em diferentes localidades, em 2009, os atores conseguiram a aprovação da mesma lei no município de São Lourenço da Mata – localizado no Estado de Pernambuco. É importante ressaltar que, naquele momento, o QCM não contava apenas com as fontes textuais uma vez que o Blog e o canal no Youtube já haviam sido criados e começavam a propagar o acervo visual produzido pela rede.

Sendo assim, um determinado ator, conhecido como Alexandre Compadre, o qual era praticante das religiões afro e morador deste município, ao participar das atividades do QCM, conversou com os fundadores do grupo sobre a possibilidade de apresentar o projeto de lei na Câmara de Vereadores de São Lourenço. Consentindo com a proposta de Alexandre Compadre, o QCM aproximou-se do vereador Genildo Machado de Araújo, do Partido Movimento Democrático Brasileiro – MDB –, o qual deu início a algumas articulações na Câmara a fim de obter, naquele contexto, a aprovação do projeto: fato consolidado mediante a promulgação da Lei nº 2.285/09 (ANEXOS 5, 6 e 7).

# IV SEMANA DA VIVÊNCIA E PRÁTICA DA CULTURA AFRO-PERNAMBUCANA

DE 16 A 20 DE SETEMBRO DE 2013  
São Lourenço da Mata - PE



Figura 33. Imagem cedida por Alexandre Compadre (acervo pessoal)

Ao conversar com Alexandre Compadre,<sup>26</sup> ele relatou-me não ter havido qualquer empecilho para a aprovação da lei na época e argumentou que tal aceitação por parte dos outros vereadores certamente decorreu do *Kipupa* que começava a ser noticiado em jornais e no blog do QCM. Também segundo ele, essa aceitação foi devedora da proximidade entre as propostas contidas no texto da lei – as atividades pedagógicas do Art. 3º – e um movimento chamado “Afro Educação” do qual ele participava e que, naquele momento, gozava de muito prestígio no município de São Lourenço. Ainda segundo Alexandre, no âmbito local, esse movimento colocava em prática as *ações afirmativas* na área da educação, tais como a Lei 10.639/03 – assunto do item 3.3 –, as quais também vinham sendo implementadas no cenário nacional.

Na sequência, a relação entre o QCM e os agentes públicos movimentou novamente o campo legislativo em 2017 quando os atores recorreram ao vereador Ivan

<sup>26</sup> Conversa realizada via Whatsapp no dia 18 de setembro de 2020, às 15h30min.

Moraes Filho, eleito pelo Partido Socialismo e Liberdade – PSOL – na cidade do Recife, a fim de municipalizar a lei na capital pernambucana. Naquele momento, o QCM já se articulava amplamente em rede e crescia à proporção que seus projetos alcançavam ampla notoriedade nesse contexto. Dessa maneira, a Lei nº 371/17 (ANEXO 8), protocolada na Câmara Municipal do Recife no dia 20 de novembro de 2017 – dia da Consciência Negra –, além da municipalização, propôs modificações no próprio texto: passou a ser instituída no calendário oficial da cidade a *Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-Indígena Pernambucana*.

Desta maneira, fazendo jus às dinâmicas de interação entre indígenas e quilombolas que, a partir do histórico de lutas das comunidades rurais no contexto brasileiro, criaram afinidades entre suas reivindicações, aos incisos que compunham o Artigo 3º da antiga Lei nº 13.298/07, foram acrescidas referências aos povos indígenas: I- História da África e História Afro-Brasileira, indígena e dos povos e comunidades tradicionais; II- Cultura de resistência do povo negro e indígena no Brasil; III- História das religiões de matrizes africanas e indígenas; IV- História dos Quilombos e povos indígenas no Brasil e em Pernambuco; VI- Racismo, discriminação e preconceito étnico racial em instituições de ensino, áreas e equipamentos públicos. O acréscimo do termo indígena legitimou as narrativas dos atores que há muito referenciavam Malunguinho como patrimônio negro e indígena.



Figura 34. Acervo QCM – Facebook (2019)



*Malunguinho agora é Lei em Recife!!! Que felicidade saber que Malunguinho está oficialmente homenageado em uma lei municipal no Recife - a Lei Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena. Obrigado ao vereador do Psol Ivan Moraes Filho e toda sua equipe, por ter proposto essa lei que foi fruto de **largo processo de luta do Quilombo Cultural Malunguinho em anos passados.***

O fato da lei ter sido aprovada na capital com o acréscimo do termo indígena – *vide* a imagem do cocar usado por um dos atores na figura 29 – mostrou o alcance do QCM em pouco mais de 10 anos de existência, fruto de suas alianças com importantes agentes públicos que colaboraram para a presença da personagem no contexto pernambucano. Em outra conversa, desta vez com o vereador Ivan Moraes,<sup>27</sup> ele relatou-me que o projeto de lei obteve aprovação unânime na Câmara Municipal e toda a articulação prévia realizada junto a outros vereadores não encontrou qualquer resistência. Na visão de Moraes, o intervalo de dez anos entre a aprovação da lei no âmbito estadual e o pleito municipal certamente contribuiu para a unanimidade, uma vez que a atuação do QCM nas redes sociais tornou-se bastante conhecida bem como a presença dos atores em eventos públicos. “A lei passou com muita tranquilidade”, afirmou o vereador.

Tanto o relato de Alexandre Compadre quanto o de Ivan Moraes levaram-me mais uma vez a concluir que, a despeito da ligação de grande parte dos atores com o universo religioso, o clima favorável à votação da lei em São Lourenço e Recife é um indício de como o conhecimento histórico referendado pela pesquisa de Marcus Carvalho e, principalmente, o campo visual criado pelos atores ao longo da trajetória do QCM conferiram visibilidade e autenticidade ao Malunguinho quilombola. Ou seja, com o passar do tempo, essas mídias garantiram uma presença à personagem e, a meu ver, consolidaram sua imagem como uma espécie de ícone pernambucano. Ademais, como mostro no próximo item, essa presença também beneficiou alguns projetos do QCM que foram financiados com verba pública.

### **3.2 As subvenções públicas**

A promulgação das leis abriu caminho para que determinados projetos relacionados à figura de Malunguinho fossem subvencionados com verba pública. O primeiro deles é o filme *Malunguinho* – documentário dirigido pelo renomado cineasta pernambucano Felipe Peres Calheiros, o mesmo que registrou no formato audiovisual o 1º Kipupa Malunguinho – e em cuja equipe de pesquisa para a realização do audiovisual

---

<sup>27</sup> Realizada via Whatsapp no dia 9 de julho de 2020, às 22h.

participaram Alexandre L’Omi e João Monteiro. Estreado em 2013, o documentário mescla cenas – gravadas no APEJE – com depoimentos dos fundadores do QCM e algumas outras que simulam um Malunguinho, interpretado por um ator, caminhando por um cenário que alude às matas do Quilombo do Catucá. O filme obteve subvenção do edital Funcultura da Secretaria de Cultura do Estado de Pernambuco e circulou em alguns importantes festivais de cinema a exemplo do Festival do Rio.

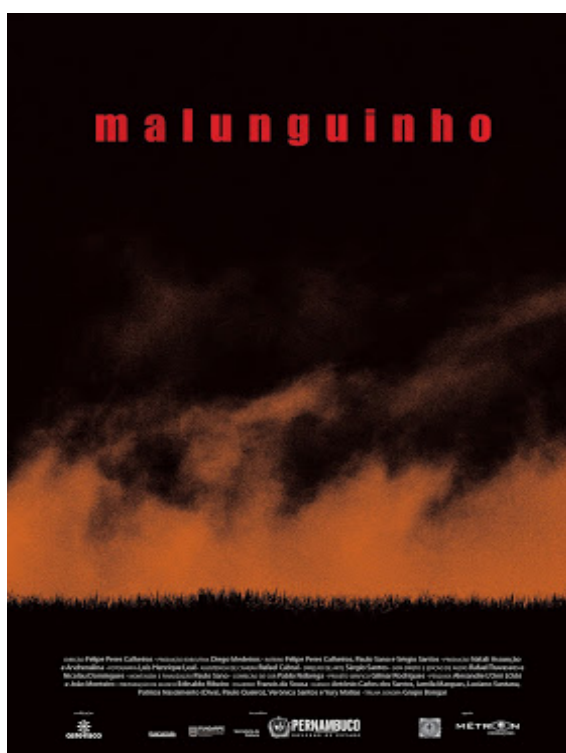


Figura 35. Acervo QCM – Blog (2013)

Já em 2017, também pelo Funcultura, o QCM conseguiu subvenção para a realização do *XIII Kipupa Malunguinho* realizado em 2018. Concorrendo ao Edital do Programa de Fomento à Produção Cultural Independente Geral – da Secretaria de Cultura de Pernambuco/SECULT-PE em parceria com a Fundação do Patrimônio Artístico de Pernambuco/FUNDARPE –, o Projeto “*Kipupa Malunguinho* Côco na Mata do Catucá”, classificado pelos órgãos públicos na categoria “Cultura Popular e Tradicional”, foi contemplado com uma verba no valor de R\$ 200.000,00 aproximadamente.<sup>28</sup> Essa subvenção proporcionou melhorias à infraestrutura da festa tais como a confecção do

---

<sup>28</sup> Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/365888081/Projetos-Aprovados-Funcultura>. Acesso em 5 abr. 2019.

calunga de Malunguinho pelo artista Silvio Botelho, aluguel de mais equipamentos de som, contratação de mais artistas para o encerramento da festa, etc.



Figura 36. Acervo QCM – Facebook (2017)

Ambas as subvenções atestam que os órgãos públicos, desde a aprovação da Lei 13.298/07, reconheceram Malunguinho como líder quilombola e ratificaram tal reconhecimento aprovando projetos culturais que estabelecem uma ligação simbólica entre a personagem histórica e o Quilombo do Catucá. No que tange ao *XIII Kipupa*, outra questão diz respeito à classificação “Cultura Popular e Tradicional”. Esta expressão remonta aos anos 1930, principalmente à atmosfera de fervor que caracterizou o plano da cultura no Brasil (Candido, 1983).

No contexto pernambucano, a partir daquele decênio, o intelectual Gilberto Freyre ganhou notoriedade pública em virtude de suas teses culturalistas que abordaram temas controversos como a questão da mestiçagem, além da “defesa do popular” que, entre outras publicações, serviu de base ao manifesto regionalista lançado por ele desde 1926. Assim, por causa de sua influência como intelectual, Freyre passou a ser convidado pelo Estado para participar da criação de *políticas públicas* nas áreas de cultura e educação.

Foi, portanto, a partir da década de 30 que a ideia de cultura popular e tradicional, compreendida pela intelectualidade brasileira em correlação às chamadas manifestações

folclóricas,<sup>29</sup> começou a ser difundida não somente no nordeste, mas em outras localidades como São Paulo onde o modernista Mario de Andrade, quando chefiou o Departamento de Cultura da cidade, criou a Missão de Pesquisas Folclóricas: grupo que inventariou aquilo que os integrantes denominavam “manifestações culturais brasileiras” (Carlini, 1993). Dessa maneira, se o *Kipupa* foi um projeto classificado pelo Estado nestes termos significa que o legado das ideias de Freyre e demais intelectuais de sua época ainda é agenciado pelos órgãos públicos para fundamentar critérios de avaliação em editais de subvenção.

Com base nestas leis e subvenções públicas reitero que o *Kipupa* significou uma porta de entrada para a aprovação da primeira lei estadual em 2007 que, desde sua implementação, autoriza a realização de atividades voltadas à divulgação da figura do Malunguinho quilombola no âmbito das escolas públicas do Estado de Pernambuco. Assim, analiso a seguir a inserção do QCM nessas instituições com o objetivo de apresentar à classe estudantil as narrativas históricas em torno da personagem.

### 3.3 As escolas

Como mencionado no item anterior, desde que a Lei nº 13.298/07 foi promulgada, durante a comemoração da Semana Estadual estão previstas atividades sobre História da África e História Afro-Brasileira. Levando em consideração que aos atores foi permitido o desenvolvimento de tais atividades no âmbito das escolas públicas pernambucanas (ANEXO 9), no geral, eles fazem palestras nas escolas, que consentem com a realização das atividades, e abordam a questão afro a partir da figura de Malunguinho. Nesse sentido, a lei da Semana Estadual fez uma interface com a Lei nº 10.639, promulgada em 2003, durante o primeiro mandato do ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva, e mediante a qual ficou instituída a obrigatoriedade do ensino de *História e Cultura Africana e Afro-Brasileira* nos currículos de educação básica no Brasil (Almeida & Sanchez, 2017).

A Lei 10.639/03, por sua vez, é devedora de alguns projetos que erigiram os chamados estudos culturais: campo de estudos que, ao rever criticamente o paradigma antropológico de “cultura” em sua unicidade, uniformidade e generalidade, defendeu o reconhecimento das especificidades de alguns grupos sociais subalternizados, a partir da inclusão, principalmente nos currículos escolares, de uma história social que privilegiasse

---

<sup>29</sup> A este respeito, consultar: PEIRANO, Mariza. “A legitimidade do folclore.” In: *Seminário folclore e cultura popular: as várias faces de um debate / Instituto Nacional do Folclore. Coordenadoria de Estudos e Pesquisas*. Rio de Janeiro: IBAC, 1992.

a análise do passado colonial e da escravidão para evidenciar os processos de dominação e de exclusão das singularidades implicitamente incluídos nas relações coloniais e suas construções culturais (Hall, 2005; Escosteguy, 2006). Estes estudos acabaram por oferecer subsídios, no plano jurídico-político, às questões que passaram a dominar o debate acadêmico sobre o multiculturalismo (Macagno, 2014), as *políticas de reconhecimento* e as *ações afirmativas*.



Figura 37. Acervo QCM – Facebook (2015)

Na imagem acima aparece, à frente dos alunos, o historiador Marcus Carvalho cumprindo as atividades da Semana Estadual em uma Escola de Referência em Ensino Médio – EREM Professor Cândido Duarte – localizada no bairro de Apipucos em Recife. Ainda com relação às atividades da Semana Estadual, no momento em que a lei foi municipalizada, havendo o acréscimo do termo indígena, tal modificação foi ao encontro de outra Lei, a de nº 11.645, promulgada em 2008, mediante a qual a antiga 10.639 foi alterada a fim de contemplar a *História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena* também nos currículos da educação básica (Melo, 2017).



Figura 38. Acervo QCM – Facebook (2016)

*Hoje encerramos a Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro Pernambucana na EREM Mariano Teixeira em Areias/Recife. As atividades apresentadas pelos alunos e alunas tiveram alto nível de conteúdo e desenvoltura. Até um excelente vídeo produziram (publicarei mais tarde). Também fui homenageado nesta ocasião e pude fazer uma breve palestra. Parabéns professora Célia Cabral por manter viva essa chama do Quilombo Cultural Malunguinho há muitos anos nesta instituição de ensino. Se o Estado não implementa de fato as leis 10.639/03 e 11.645/08, nós com poucos recursos realizamos atividades de grande impacto na formação de todas e todos na temática da cultura afroindígena. Isso é a Lei Malunguinho. Isso é ser pertencente ao comboio de Malunguinho. Isso é nossa luta e missão. Salve a Jurema Sagrada. Axé.*

Assim como a EREM Professor Cândido Duarte, a Mariano Teixeira – citada acima –, localizada no Bairro de Areias em Recife, faz parte do conjunto de escolas públicas que desde sempre acolheu as atividades da Semana Estadual. Em relação ao texto escrito por Alexandre L’Omi, que também aparece na imagem, destaquei a crítica feita ao não cumprimento das atividades previstas nas Leis 10.639/03 e 11.645/08, assunto amplamente debatido por estudiosos e profissionais da educação que consentem com tal descumprimento e, entre outros motivos, destacam a falta tanto de conhecimento dos professores acerca de temas como “história da África” quanto de investimento público para a contratação de especialistas no assunto. Desta maneira, também na visão dos educadores, não obstante a promulgação das leis tenha sido uma importante conquista do movimento negro, elas não vêm sendo plenamente efetivadas na prática (Gomes, 2011).

Por último, chamo a atenção para a inclusão de outras categorias no texto da lei da Semana Estadual as quais dizem respeito a grupos historicamente subalternizados, caso das relações de gênero e transgênero, além da discriminação e preconceito racial. Esses temas estão contemplados na chamada Educação em Direitos Humanos –

conhecida pela sigla EDH – que consiste em um instrumento pedagógico, decorrente da aprovação, em 10 de dezembro de 1948, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, criado para estruturar a pauta da diversidade no campo da educação. Nesse sentido, a EDH corresponde a *políticas públicas* construídas a partir de pactos internacionais que têm como finalidade a formação de sujeitos de direito, a democracia na educação e no ensino, o respeito à diversidade, a sustentabilidade e demais valores que prezam pela dignidade humana. No caso do contexto brasileiro, a Secretaria Nacional de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos elaborou, em 2013, um documento oficial que aborda todas as particularidades para o atendimento aos requisitos da EDH.<sup>30</sup>

Estas ações realizadas no ambiente escolar incentivaram, segundo meus interlocutores, a introdução de atividades educativas no *Kipupa*, mais especificamente a partir do *XII Kipupa* em 2017 quando foi realizado o 1º “Kipupinha”. No local da festa, o QCM delimitou um espaço voltado para crianças que, na companhia de pais e educadores, participam de atividades como contação de histórias relacionadas à temática afro, confecção de desenhos, entre outras conforme mostram as figuras a seguir.



Figura 39. Acervo QCM – Blog (2019)

<sup>30</sup>Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=32131-educacao-dh-diretrizesnacionais-pdf&Itemid=30192](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=32131-educacao-dh-diretrizesnacionais-pdf&Itemid=30192). Acesso em 15 out. 2020.



Figura 40. Adriano Lima – Youtube (2017)

Esta iniciativa junto aos estudantes bem como às crianças mostra como o QCM valoriza a questão da memória em seus projetos. Se no dia do *Kipupa* homenageiam-se os mais velhos e durante a Semana Estadual há atividades voltadas aos mais jovens deduz-se que, ao contemplar diferentes faixas etárias, os atores trazem ao presente as reminiscências históricas tanto da figura de Malunguinho quanto dos praticantes da jurema e, ao mesmo tempo, tentam dar continuidade a esse trabalho por meio de ações pedagógicas que despertem o interesse de futuras gerações. Além disso, o QCM, ao compartilhar um acervo de imagens e textos nas redes sociais, cumpre um dos objetivos propostos desde a criação do grupo: facilitar o acesso às informações sobre Malunguinho. Nesse sentido, o acervo digital também acabou servindo a finalidades pedagógicas.

Se a patrimonialização de Malunguinho permitiu que atividades acerca desse símbolo fossem desenvolvidas em instituições escolares, este não foi o único local público onde a personagem fez-se presente. No próximo item, analiso como sua figura passou a ser exposta durante os festejos do carnaval de Olinda.

### 3.4 O carnaval

Na esteira das discussões sobre a relação entre festa e patrimonialização de símbolos, se através do *Kipupa* a construção de uma memória quilombola conferiu autenticidade à figura de Malunguinho enquanto personagem histórica, no plano do reconhecimento público, outro festejo em escala muito maior foi abraçado pelo QCM a fim de reiterar o status dessa personagem como um patrimônio do povo pernambucano. Sendo assim, em 2018, os atores criaram um conjunto musical chamado *Maracatu Nação*



*do Reis Malunguinho* no intuito de participar do carnaval de Olinda, fato que ocorreu a partir de 2019 com a saída do *Bloco dos Catimbozeiros* durante o festejo.

Normalmente definidos como tradição cultural criada no contexto pernambucano, os maracatus vêm de longa data e consistem em grupos musicais percussivos de formação diversa que, no entanto, apresentam alguns traços comuns, caso da presença de instrumentos de percussão como ganzás, gonguês e alfaias. Ao lado da paisagem sonora, algumas personagens tais como reis, rainhas, calungas e damas do paço, que remetem a antigos ritos de coroação de reis e rainhas congos, compõem uma “corte real” que desfila junto aos músicos nos dias de carnaval. No que tange à diversidade, algumas classificações foram atribuídas aos grupos a exemplo do chamado “maracatu nação” cuja especificidade está relacionada aos praticantes das religiões afro que são os próprios criadores dos grupos de maracatu (Real, 1990).

Entre as dinâmicas de reconhecimento da figura de Malunguinho na cena pública, o carnaval é uma cena bastante relevante. Primeiro, por ser um evento que faz parte do calendário oficial que determina os feriados nacionais. Segundo, além de investimento do setor privado, é uma festa subvencionada principalmente com verba pública prevista nos orçamentos dos municípios brasileiros. Terceiro, são os órgãos públicos que organizam a infraestrutura do festejo. Sendo assim, desde o funcionamento do comércio, passando pela autorização dos grupos que desfilam até a organização do cronograma do próprio desfile e sua divulgação nos canais de comunicação são tarefas da competência desses órgãos.

A despeito da dimensão burocrática da festa, do ponto de vista teórico, o tema do carnaval rendeu algumas interessantes análises no campo da antropologia, caso da obra clássica de Damatta (1997), as quais me ajudaram a refletir sobre o próprio Malunguinho. Partindo da definição de carnaval como um universo de acontecimentos extraordinários que suspendem o cotidiano para ritualizar os valores de uma sociedade e colocar em evidência seus “malandros e heróis” numa zona de encontro e mediação (Damatta, 1997: 18), percebi que a participação do QCM no carnaval de Olinda colaborou para o reconhecimento da figura de Malunguinho enquanto parte constitutiva de um imaginário popular, caracterizado por tradições que historicamente conferiram prestígio a sujeitos subalternizados – quilombolas, indígenas, afro, etc –, a exemplo dos maracatus e seus calungas já chancelados como patrimônios culturais do contexto pernambucano.

Nesta linha de raciocínio, a palavra “catimbozeiro”, que faz referência aos praticantes da jurema, nomeou o bloco de carnaval criado pelo QCM numa alusão ao

universo religioso composto por estes sujeitos historicamente subalternizados. O *Maracatu Nação do Reis Malunguinho* estreou no carnaval de 2019 levando ao grande público o calunga de Malunguinho criado, a princípio, para o *Kipupa*. Antes mesmo do *Bloco dos Catimbozeiros* apresentar o seu conjunto de maracatu, o calunga apareceu, no mesmo festejo, em uma das cenas mais icônicas do carnaval de Olinda: o chamado Encontro dos Bonecos Gigantes.



Figura 41. Acervo QCM – Facebook (2019)

Desfilando entre os bonecos e ocupando o segundo lugar na sequência, a figura de Malunguinho foi simbolicamente apresentada em público durante a festa popular mais duradoura e noticiada pela imprensa. Também durante o desfile, os atores agenciam as vestimentas que remetem aos rituais de jurema. Diante do ocorrido, presumi que essa visibilidade do boneco junto ao desfile organizado pelos atores atraiu a atenção de jornais e emissoras de televisão que realizaram reportagens sobre o *Bloco dos Catimbozeiros* em 2019 e 2020 – ano em que presenciei *in loco* o desfile do bolo – conforme as imagens que seguem.



Figura 42. Foto do Jornal Diário de Pernambuco (04/03/2019)



Figura 43. Acervo QCM – Facebook (2020)



Figura 44. Acervo QCM – Facebook (2020)

Desta maneira, reitero que o reconhecimento da figura de Malunguinho como personagem histórica pelo Estado foi efetivado graças ao conjunto de estratégias criado pelo QCM para autenticar a personagem, processo que ocorreu em função das fontes textuais e, principalmente, dos efeitos sensoriais decorrentes do acervo visual produzido pelos atores em um primeiro momento. Junto a esta credibilidade, os atores obtiveram a patrimonialização da personagem agenciando algumas categorias – tanto aquelas contempladas na CF/88 quanto outras referendadas no contexto pernambucano – que dizem respeito às manifestações classificadas como culturais e folclóricas. Em ambos os processos, a atuação do QCM sempre foi ao encontro das materialidades permitidas por arranjos políticos legitimados histórica e contextualmente.

Estas estratégias também reverberaram no campo da religião. Ou seja, tanto a autenticação quanto a patrimonialização do Malunguinho histórico favoreceram algumas tentativas de conferir visibilidade às narrativas cosmológicas em torno da jurema. Sendo assim, no próximo capítulo, atendo-me à questão religiosa analisando as articulações movimentadas principalmente por Alexandre L’Omi no contexto pernambucano para reconhecer a jurema como Patrimônio Imaterial através de um processo aberto junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN.

## CAPÍTULO 4

### CAMPO RELIGIOSO: AS TENTATIVAS DE RECONHECIMENTO À TRADIÇÃO DA JUREMA

Nos capítulos anteriores, ao descrever e analisar o reconhecimento da figura de Malunguinho como personagem histórica, chamei a atenção para a presença de referências cosmológica no processo de autenticação dessa personagem mostrando como a cosmologia da jurema é agenciada pelos atores durante a re-encenação ritual no dia do *Kipupa* e/ou nas ocasiões em que alguns deles usam as vestes características dessa tradição. Nas dinâmicas de patrimonialização, a seu turno, tais referências não tiveram tanto destaque, exceto quando os atores também aparecem publicamente vestidos a caráter, a exemplo do dia da votação da Lei nº 13.298/07 na Assembleia Legislativa, do desfile no carnaval e quando eles anunciam em suas redes – figura 36 – a subvenção pública do Funcultura para a realização do XIII Kipupa. Já neste capítulo, analiso o lugar de protagonismo ocupado pelo campo religioso a partir de uma movimentação específica que, na esteira da patrimonialização de Malunguinho, o QCM deu início junto ao IPHAN visando ao reconhecimento da jurema como Patrimônio Imaterial.

Não obstante este processo de patrimonialização da jurema seja atravessado pela atuação em rede do QCM, a iniciativa partiu de Alexandre L’Omi que, assim como ocorreu no reconhecimento de Malunguinho, intenta conferir visibilidade à jurema como religião afro-brasileira para pleitear sua salvaguarda ao Estado. Para realizar essa tarefa, também neste caso se fez necessário reunir as fontes materiais capazes de autenticar essa tradição religiosa bem como agenciar as gramáticas de direitos que tratam do tema em questão a fim de convencer o Estado acerca de seu valor patrimonial. Como a patrimonialização ainda não foi concretizada, disponho de um material que, por enquanto, me permite analisar algumas estratégias que vem sendo construídas por Alexandre para autenticar a jurema.

Considerando que, em um primeiro momento, Alexandre agenciou mídias textuais e, a partir delas, produziu uma palestra por ele apresentada aos agentes públicos do IPHAN, elaborei as seguintes perguntas que me orientaram na investigação: *Quais textos foram por ele agenciados e como ele apresentou essa literatura aos agentes públicos durante a palestra? Quais efeitos dessa apresentação já contribuíram para a autenticação da jurema?* Tais perguntas são respondidas com base no material catalogado ao longo do trabalho de campo. Esse material compreende alguns textos, imagens e vídeos

postados nas redes sociais mantidas pelo QCM. Também me apoiei em conversas estabelecidas com o próprio Alexandre. Dado que, depois dessa estratégia inicial, Alexandre, junto à rede de atores, vem agenciando outras mídias no intuito de tornar a jurema publicamente visível, também analiso a continuidade de suas investidas a esse respeito.

Antes de descrever e analisar a fase inicial do processo propriamente dito, discuto a seguir algumas questões importantes à compreensão dos termos implicados naquilo que considero como uma tentativa de reconhecimento. Primeiro, reviso brevemente a literatura que definiu a jurema e analiso o lugar que essa tradição ocupa no campo das religiões afro-brasileiras. Segundo, assim como no caso dos quilombos, a patrimonialização das tradições religiosas afro é um processo que também depende do agenciamento de fontes materiais convencionadas por dinâmicas de mediação já assentadas pelo movimento negro. Nesse sentido, recupero alguns debates sobre a relação entre religiões afro-brasileiras e processos de patrimonialização. Finalmente, me atenho à categoria “imaterial”, tal qual definida pelo direito patrimonial, a fim de compreender a especificidade dessa classificação e suas implicações nas estratégias para conferir materialidade às narrativas em torno da jurema.

Muito antes do surgimento do QCM, encontram-se referências acerca da jurema. Desde a primeira metade do século XX, constam relatos sobre essa tradição religiosa em alguns livros escritos por folcloristas, psiquiatras e antropólogos (Andrade, 1983; Bastide, 1945; Fernandes, 1937, 1938; Ribeiro, 1978; Valente, 1977). A partir dos anos 1990, um número considerável de artigos, dissertações e teses mostram que o tema passou a ser mais investigado nos últimos 30 anos (Assunção, 1999; Brandão & Rios, 2004; Campos & Joron, 2018; Carlini, 1993; Freire, 2013; Grünewald, 2005; Medeiros, 2006; Motta, 2005; Nascimento, 1994; Rosa, 2009; Santiago, 2008).

De acordo com a literatura, jurema é o nome atribuído tanto à bebida feita a partir das folhas e da casca de uma árvore de mesmo nome – a qual pode ser ingerida em rituais de comunidades indígenas, de catimbó e/ou de umbanda – quanto aos próprios rituais presenciados sobretudo nos Estados de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte (Salles, 2010). A prática da jurema em comunidades indígenas é tratada pelos estudiosos no âmbito das pesquisas sobre etnicidade. No caso daquela reverenciada pelo QCM, os pesquisadores a inserem no campo das religiões afro-brasileiras. Independentemente do contexto onde a prática é observada, de maneira unânime, os autores definem jurema como uma religião de origem indígena.

No que tange às produções acadêmicas dedicadas ao tema das religiões afro-brasileiras, os intelectuais descreveram o universo da jurema como uma tradição à margem posto que o cânone literário privilegiou o candomblé como a tradição religiosa paradigmática de acordo com a ideia de reminiscência africana. Ou seja, até os anos 1980, o candomblé ocupou um lugar central na literatura sobre religiões afro (Bastide, 2001; Carneiro, 1963; Nina Rodrigues, 1988; Parés, 2007; Prandi, 2000; Ramos, 1940; Verger, 1982). Assim, alguns desses intelectuais, ao presenciar rituais de jurema no interior dos próprios terreiros de candomblé, identificando, nesses ritos, símbolos supostamente herdeiros de uma “tradição indígena”, definiram a jurema como uma religião “menor” ou, ainda, em termos de “mistura”, “pajelança”, etc.

Esta proposta analítica partiu de autores como Bastide (1945) que, nos anos 1940, escreveu o texto *Imagens do nordeste místico em branco e preto*, considerado pela academia um clássico sobre o tema. Ao presenciar rituais de jurema durante uma viagem à região nordeste do Brasil, o autor produziu o mencionado ensaio sociológico definindo esses rituais como uma religião de origem indígena, comumente presenciada nessa região. Bastide também defendeu o argumento mediante o qual, não obstante a jurema fosse cultuada por praticantes do candomblé, assim como ele constatou em sua visita à cidade do Recife, não seria possível considerá-la um “autêntico” culto afro posto que, aos rituais juremeiros, faltariam as complexidades e hierarquias que chancelavam o candomblé enquanto tal.

Desta maneira, a despeito do histórico de desprestígio e perseguição do qual sempre foi vítima, mesmo já sendo reconhecido pelo Estado como religião, o candomblé foi a prática que, entre as religiões afro-brasileiras, primeiro conquistou visibilidade em decorrência da literatura acadêmica e das lutas protagonizadas pelo movimento negro. Nesse sentido, ainda que a academia tenha se debruçado sobre a jurema, a quantidade de pesquisa sobre esse tema é muito inferior se comparada aos trabalhos realizados acerca do candomblé. Ademais, em termos *políticas públicas*, a prática da jurema, diferentemente do candomblé, nunca foi uma pauta a movimentar este setor.

A propósito do campo das *políticas públicas*, no que concerne à relação entre religiões afro e processos de patrimonialização, este é um tema que vem sendo pesquisado desde os anos 1980 quando o movimento negro em parceria com intelectuais iniciou um debate acerca da questão da proteção dos terreiros de candomblé como patrimônio cultural no bojo da criação do projeto MAMNBA – Mapeamento dos Monumentos Negros da Bahia. Tal projeto, de cuja concepção participaram alguns antropólogos que

produziram uma literatura respeitada sobre o assunto – como Ordep Serra –, é devedor das políticas de preservação de bens culturais, legalmente formalizadas por meio do Decreto lei nº 25 de 30 de novembro de 1937, por iniciativa do intelectual modernista Mario de Andrade, e colocadas em prática com a criação, no mesmo decênio, do SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Lemos, 1981).

Uma das primeiras formas de preservação de bens culturais prevista nesta gramática de direitos foi o tombamento: ato administrativo que declara e registra em um livro próprio o valor histórico, cultural, artístico, turístico e paisagístico de um bem com a finalidade de preservá-lo. Nesse sentido, um processo de tombamento pode ser requerido por qualquer cidadão e nele deve conter: carta de solicitação do bem a ser tombado; identificação do proprietário para que o mesmo seja notificado; levantamento histórico, etnográfico e/ou antropológico de acordo com o objeto a ser tombado; levantamento cadastral do objeto; levantamento fotográfico (Zambuzzi, 2010).

Se, até os anos 1960, o SPHAN – que deu origem ao IPHAN posteriormente – restringiu os processos de tombamento ao chamado patrimônio de “pedra e cal”, incluindo somente bens representativos do período colonial tais como igrejas e fortes, posteriormente, o IPHAN ampliou seu entendimento sobre o chamado Patrimônio Nacional, passando a contemplar uma diversidade de bens culturais. Na década de 80, por exemplo, esse instituto aprovou a reivindicação dos criadores do projeto MAMNBA: o tombamento do terreiro de candomblé *Casa Branca*, localizado na cidade de Salvador.

O tombamento do primeiro terreiro, em 1984, foi um momento especial. De maneira geral, o período de 1970 a 1980 é importante na trajetória das políticas de preservação do Brasil porque marca a retomada do antigo projeto de Mário de Andrade de valorização das culturas populares. Embora já estivesse em curso uma ampliação do conceito de patrimônio – até então ainda muito restrito aos monumentos e edificações de pedra e cal, ligados principalmente ao passado colonial -, alternativas jurídicas ao instrumento do tombamento ainda não eram discutidas (Cantarino, 2009: 1).

Foi, portanto, a partir da movimentação em torno do tombamento deste terreiro que o IPHAN adotou algumas iniciativas direcionadas ao Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Mariz Africana, criando o Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros – GTIT – no intuito de fortalecer políticas de preservação dessas tradições religiosas. Ao mesmo tempo, visando ampliar suas ações de preservação, o IPHAN também passou a



contemplar processos de inventário e registro de tradições como Patrimônio Imaterial cujos bens não necessariamente dependem de uma estrutura imóvel a exemplo dos terreiros.<sup>31</sup>

A distinção entre “bens materiais” e “bens imateriais”, adotada pelo IPHAN, é devedora do já mencionado Art. 216 da CF/88, assunto que vem sendo discutido por alguns especialistas da área do direito patrimonial bem como das ciências sociais (Lima, 2012; Nascimento, 2009; Passos, Nascimento & Nogueira, 2016; Telles, 2010) os quais questionam a divisão e suas implicações no tocante aos chamados bens culturais. Conforme a Constituição Federal:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

O IPHAN, por sua vez, ao corroborar com a divisão entre naturezas material e imaterial adverte que o Art. 216 da CF é uma reformulação do Art. 215 da mesma legislação que, a princípio, não estabelecia especificidades de “natureza” em relação ao patrimônio. Conforme a literatura acadêmica, tradicionalmente, os órgãos públicos responsáveis pela salvaguarda dos patrimônios culturais privilegiavam os bens materiais ou os patrimônios de “pedra e cal” (Telles, 2010), ainda que não os classificassem nestes termos. Segundo o IPHAN,

O patrimônio material protegido pelo Iphan é composto por um conjunto de bens culturais classificados segundo sua natureza, conforme os quatro Livros do Tombo: arqueológico, paisagístico e etnográfico; histórico; belas artes; e das artes aplicadas. A Constituição Federal de 1988, em seus artigos 215 e 216, ampliou a noção de patrimônio cultural ao reconhecer a existência de bens culturais de natureza material e imaterial e, também, ao estabelecer outras formas de preservação – como o Registro e o Inventário – além do Tombamento, instituído pelo Decreto-Lei nº. 25, de 30 de novembro de 1937, que é adequado, principalmente, à proteção de edificações, paisagens e conjuntos históricos urbanos.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1311>. Acesso em 15 set. 2020.

<sup>32</sup> Disponível em : <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/276>. Acesso em 15 set. 2020.

Os bens culturais de natureza imaterial dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas).<sup>33</sup>

Os pontos de vista acerca desta dicotomia não são unânimes. Cavalcanti e Fonseca (2008) argumentam que a CF/88 criou uma falsa dicotomia entre as dimensões material e imaterial, porém o próprio IPHAN compreende que estas naturezas não são discerníveis. Telles (2010), em contrapartida, consente com a falsidade da dicotomia, mas adverte que, no plano prático, as *políticas públicas* reificam esta divisão, inclusive porque o direito patrimonial trabalha com dispositivos que diferenciam as dimensões. No entanto, a despeito da dicotomia entre materialidade e imaterialidade guardar suas controvérsias, tal divisão abarcou uma gama variada de manifestações culturais e religiosas quando, entre outras questões, desobrigou a necessidade de associar, nos casos do Patrimônio Imaterial, um bem imóvel às práticas simbólicas.

Pelo exposto, nos processos de patrimonialização das religiões afro-brasileiras, algumas materialidades foram convencionadas a partir dos tombamentos reivindicados a terreiros de candomblé: a literatura acadêmica e a arquitetura por meio de registros – documentais e visuais – referentes ao imóvel que se pretende tomba bem como à relação construída entre esse bem cultural e a comunidade religiosa que nele realiza suas atividades.

Em relação às demais tradições culturais e/ou religiosas cuja preservação, em vez de recair sobre uma casa ou demais edificações, é direcionada à dimensão simbólica, o IPHAN avalia a pertinência do processo de patrimonialização a partir dos conhecimentos transmitidos pelos representantes da tradição que se almeja preservar. Ou seja, na ausência de um lugar concreto, convencionou-se que o conhecimento, a memória e a prática são as fontes avaliadas para se dar início a um possível inventário e registro de uma tradição como Patrimônio Imaterial. Para executar tal avaliação, o IPHAN solicita primeiramente que algum representante da tradição a ser salvaguardada realize uma “palestra de capacitação” aos técnicos do instituto.

Desta maneira, como mostrarei a seguir, há pontos em comum entre as estratégias que intentam conferir visibilidade à tradição da jurema a aquelas construídas no processo

---

<sup>33</sup> Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>. Acesso em 15.set. 2020.

de reconhecimento da figura de Malunguinho. Primeiro, o agenciamento de mídias mais/menos convencionais. Segundo, mesmo que a patrimonialização da jurema ainda não tenha sido efetuada, as formas de agenciamento das gramáticas de direitos. No próximo item, analiso algumas articulações realizadas por Alexandre junto ao IPHAN, começando por uma palestra por ele proferida aos técnicos desse instituto a fim de expor seus conhecimentos sobre a tradição da jurema.

#### **4.1 A palestra**

No bojo das articulações em prol do reconhecimento da figura de Malunguinho, Alexandre deu início a um intenso diálogo com alguns agentes públicos que trabalham na unidade do IPHAN localizada na cidade do Recife, vislumbrando também um possível reconhecimento à tradição da jurema. Durante as conversas, esses técnicos, ao avaliarem que a jurema, à primeira vista, possuía requisitos que talvez lhe permitissem ser registrada e, portanto, preservada como Patrimônio Imaterial, entrou em contato com a equipe do GTIT – localizado na sede principal do instituto em Brasília – a fim de viabilizar uma palestra de capacitação como é de praxe em grande parte dos processos de patrimonialização de tradições religiosas.

Desta maneira, em 2015, o GTIT entrou em contato com Alexandre, convidando-o para realizar uma palestra de capacitação à equipe técnica do IPHAN na cidade de Brasília. Navegando pelas redes sociais mantidas pelo QCM, encontrei uma postagem realizada no dia 15 de agosto do mesmo ano quando Alexandre divulgou o convite do IPHAN para a palestra que foi realizada no dia 18 do mesmo mês, acompanhado de um texto por ele escrito:



Figura 45. Acervo QCM – Blog (2018)

*É com imenso prazer que divulgo e convido meus irmãos de luta para neste dia 18/08 no IPHAN Nacional em Brasília participar da defesa da Jurema Sagrada como Patrimônio Imaterial do Brasil. Esta capacitação servirá para que o IPHAN possa ter os argumentos necessários para dar o título a Jurema Sagrada de Patrimônio Imaterial do Brasil. Isto é uma coisa muito importante. Quando penso que a força de meu Reis Malunguinho já me fez ir muito longe, ele me prova que posso ir bem mais... Sobretudo para defender o interesse de todo nosso povo. De todo nosso coletivo. Esta é uma responsabilidade que enfrento com muito orgulho e prazer. Estou preparado para ensinar ao IPHAN Nacional tudo que se faz necessário para que consigamos este título. Torçam por mim. Vibrem. Esta luta é nossa. Fui selecionado para tal feito devido ao trabalho que realizo há mais de 15 anos. Isso é gratificante. Sobô Nirê Mafá! Obrigado senhores mestres e índios de minha Jurema.*

Desta maneira, durante aproximadamente 3 horas e 12 minutos, Alexandre proferiu essa palestra que foi gravada e, posteriormente, compartilhada pelo canal do Youtube tanto do IPHAN quanto do QCM. Assim, ele iniciou ritualisticamente a exposição cantando uma música dos rituais de jurema. Na sequência, Alexandre falou sobre a pesquisa de Marcus Carvalho e a figura de Malunguinho associando a personagem histórica à divindade da jurema. No entanto, durante a maior parte do tempo, usando a ferramenta do *powerpoint*, ele expôs alguns conceitos a respeito da jurema agenciando a bibliografia escrita sobre o tema e, durante essa parte da exposição, enfatizou dois pontos: primeiro, o fato da jurema ser descrita por alguns autores de forma pejorativa – uma religião “menor”, etc.; segundo, a invisibilidade da jurema no rol das religiões afro-

brasileiras em decorrência da supervalorização acadêmico-política em torno do candomblé, etc.

Em relação ao primeiro ponto, Alexandre baseou seus argumentos a partir da literatura acadêmica por ele previamente conhecida, dado que, naquele momento, ele próprio realizava uma pesquisa de mestrado sobre o universo da jurema tendo, portanto, acesso a essas fontes. Em relação à invisibilidade, ele salientou uma contradição por ele próprio observada a partir dos dados de uma pesquisa realizada, em 2010, pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS – junto aos terreiros localizados no Recife e região metropolitana. Segundo Alexandre, essa pesquisa revelou que mais de 70% dos responsáveis por esses terreiros declarou ser praticante tanto do candomblé quanto da jurema.<sup>34</sup> Dessa maneira, ele pontuou ser incoerente a inferior quantidade de trabalhos acadêmicos que abordam o assunto.

Também nesta linha de raciocínio, em um dos encontros realizados com Alexandre durante o trabalho de campo, ele contou-me que os técnicos do IPHAN, quando o convidaram para a palestra, alegaram que, ao realizar uma pesquisa prévia sobre a jurema, encontraram dificuldade para acessar a bibliografia escrita, diferentemente de outras tradições religiosas como o candomblé cuja produção bibliográfica consta em muitos sites, além de bibliotecas e livrarias do país.

Este episódio da palestra de capacitação levou-me a algumas conclusões. Primeiro, apesar do notório conhecimento acadêmico que Alexandre possui, seu capital simbólico pende bastante para o campo religioso, pois, ao afirmar publicamente que “Malunguinho continua vivo nos terreiros”, ele refere-se à personagem considerando a narrativa histórica como uma genealogia do Malunguinho mítico. Segundo, o convite feito a Alexandre foi um exemplo claro de como o ator, além de considerado sujeito de direito, foi legitimado, desde a abertura do processo, como porta-voz da tradição da jurema.

A meu ver, a autoridade para tratar do assunto decorre não somente do conhecimento e da vivência de Alexandre como praticante da jurema. Por um lado, também deriva de sua relação com o QCM que lhe proporcionou visibilidade tendo em vista as mídias e imagens respectivamente agenciadas e produzidas pela rede em prol do reconhecimento de Malunguinho. Dessa maneira, Alexandre, como outros praticantes de

---

<sup>34</sup> Fonte: Brasil. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro. Brasília, DF: MDS, Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

religiões afro, pode ser considerado um “mediativista”, uma vez que sempre esteve à frente das redes sociais do QCM e, portanto, tem acesso e domina o uso de mídias digitais. Por outro lado, essa legitimação como ator religioso também é devedora do próprio *métier* das religiões afro no contexto pernambucano que, dos anos 2000 em diante, passou por intensas transformações devido a um conjunto de *políticas públicas* que beneficiou as comunidades religiosas. De acordo com Campos (2013), foi nesse período que as tradições religiosas de matriz africana em Pernambuco “se transformaram em religiões mais abertas, mais públicas, mais espetacularizadas” (Campos, 2013: 26)

Como o processo de patrimonialização da jurema continua tramitando no IPHAN e Alexandre, até o momento, não tem qualquer garantia de êxito,<sup>35</sup> ele seguiu investindo na autenticação dessa tradição. No próximo item, analiso duas ações subsequentes à palestra em relação às quais Alexandre aparece como figura de destaque, mas, neste caso, também houve a participação direta de outros atores que já integravam o QCM: a abertura de um terreiro de jurema e uma exposição sobre o tema em um museu do Recife.

#### 4.2 O terreiro

A despeito da dimensão imaterial do processo de patrimonialização da jurema e atento ao lugar de destaque que as materialidades arquitetônicas – como os terreiros – conquistaram no âmbito das *políticas públicas* voltadas à patrimonialização de tradições religiosas, em 2018, Alexandre inaugurou um terreiro destinado à prática da jurema na cidade de Olinda. Dessa maneira, se no contexto pernambucano a jurema, até então, sempre foi um ritual realizado por praticantes do candomblé e dentro dos próprios terreiros dedicados a essa tradição ou, até mesmo, no interior de pequenos espaços residenciais também destinados à realização de toques,<sup>36</sup> Alexandre reconfigurou esse *modus operandi* criando um terreiro um pouco mais amplo e aos moldes dos de candomblé, mas exclusivo ao culto da jurema.

Esta iniciativa contou com a participação de outros atores do QCM, mas foi sobretudo encabeçada por Alexandre, inclusive porque durante a formação da rede a pauta do reconhecimento da jurema ficou muito mais sob seu comando. Aliás, em 2018, durante minha permanência em Pernambuco, notei que Alexandre havia assumido uma posição

---

<sup>35</sup> Em um dos últimos encontros com Alexandre em 2019, ele comentou que, devido às instabilidades políticas provocadas pelo atual governo federal, o processo está parado no IPHAN.

<sup>36</sup> “Toque” é o termo utilizado pelos candomblecistas e juremeiros do contexto pernambucano para denominar os rituais ou as festas abertos ao público.

de liderança dentro do QCM, pois ainda que outros atores participassem ativamente da rede, ele tornou-se uma espécie de porta-voz. Dessa maneira, em relação à formulação de projetos e aos convites da imprensa ou de organizadores de eventos públicos, ele aparecia como a figura de proa.

Também em campo, constatei que o QCM nunca cumpriu certas formalidades como registro em cartório, reuniões com ata, etc. Além disso, não havia um espaço exclusivo que sediasse reuniões ou trabalhos internos. Depois que o grupo adquiriu as dimensões de uma rede, as reuniões deixaram de ser realizadas no APEJE e algumas delas foram transferidas para a casa de Alexandre, localizada, a princípio, no bairro de Peixinhos, em Olinda. Todavia, com o passar do tempo, a comunicação entre os atores passou a ser frequentemente realizada através de ferramentas como Skype, Whatsapp, etc.

Voltando à inauguração do terreiro, naquele ano, Alexandre mudou-se de Peixinhos para uma casa alugada também em Olinda, mais precisamente na região central do sítio histórico, destinando esse imóvel a múltiplas funções: além de ser sua residência, a casa passou a funcionar como a sede do QCM e, ao mesmo tempo, um espaço voltado para a realização de rituais de jurema. Batizado de “Casa das Matas do Reis Malunguinho” o local pareceu-me um misto de terreiro e escola.

No que tange às atribuições de um terreiro, por ser Alexandre um praticante da jurema, observei que ele fez algumas divisões no imóvel demarcando os espaços destinados a rituais, principalmente na parte dos fundos: um grande quintal onde toques em homenagem às divindades – mestres, metras, caboclos, exus, etc. – passaram a ser realizados. Acolado ao quintal, havia um quarto onde estátuas – incluindo a de Malunguinho além de outras divindades –, objetos litúrgicos e pequenos altares foram organizados em função das obrigações ritualísticas. Ademais, por dominar a prática de leitura de cartas, Alexandre também reservou um espaço para receber aqueles que o procuravam a fim de resolver questões geralmente relacionadas a questões financeiras, saúde e/ou relacionamentos amorosos.



Figura 46. Acervo QCM – Facebook (2019)

Antes da Casa das Matas, Alexandre já “cuidava” de algumas pessoas – a exemplo destas que aparecem na imagem –, o que implica dizer que ele as orientava espiritualmente conforme a cosmovisão da jurema. A partir desse terreiro, o volume de pessoas dispostas a serem orientadas por ele aumentou consideravelmente e, entre 2018 e 2020, Alexandre conquistou um número expressivo de afilhados.<sup>37</sup> A maioria dos praticantes que passou a fazer parte do local, no entanto, já integrava o QCM. A partir do momento em que muitas práticas ritualísticas começaram a ser realizadas na casa e foram abertas à participação do público externo, a exemplo do que ocorre nos terreiros de candomblé, surgiram estratégias de organização do espaço como a composição e divulgação de um cronograma de atividades.

---

<sup>37</sup> No campo das religiões afro-brasileiras, aqueles que fazem parte de um terreiro referem-se uns aos outros como membros de uma família. No candomblé, há pai de santo, mãe de santo, filho de santo, etc. Na Jurema, há padrinhos e afilhados.





Figura 47. Acervo QCM –Facebook (2020)

Ademais, junto aos afilhados, Alexandre também criou, para além dos rituais, atividades de caráter pedagógico que acabaram por conferir ao terreiro uma atmosfera escolar. Entre as atividades propostas foram promovidos encontros – todos abertos ao público –, denominados “Giras Decoloniais”, os quais reuniam discussões sobre a figura de Malunguinho e demais temas presentes desde o início da consolidação do QCM: indígena, quilombola, racismo, religião, etc.

Ao usar o termo “decolonial”, fica claro o quão Alexandre conhece os debates acadêmicos contemporâneos a exemplo da chamada “epistemologia decolonial” que critica o domínio da literatura escrita por autores brancos e europeus em ambientes acadêmicos não-europeus, tendo como expoente o sociólogo peruano Aníbal Quijano, entre outros pensadores (Bernardino-Costa & Maldonado-Torres, 2019). Em suma, no interior da Casa das Matas, Alexandre reforçou o trabalho da rede dando continuidade à

tarefa de conferir visibilidade a Malunguinho e, nesse contexto, reificou ainda mais a suposta correlação genealógica entre o quilombola e a divindade.



Figura 48. Acervo QCM – Facebook (2019)



Figura 49. Acervo QCM – Facebook (2020)

### 4.3 O museu

Consolidada a Casa das Matas, entre outubro e novembro de 2019, ocorreu a exposição coletiva “Olhares Negrxs sobre a Jurema Sagrada” que, com a colaboração de Alexandre, foi produzida pelos artistas visuais Rennan Peixe, Karla Fagundes e Kayo Ferreira e, em parceria com o Sesc Pernambuco, realizada no Museu Murillo La Greca, localizado no Recife.



Fig. 50 Acervo QCM – Facebook (2019)

Reunindo aproximadamente 21 imagens criadas por estes artistas que participam dos projetos do QCM e, inclusive, costumam fotografar as edições do *Kipupa*, essa exposição pode ser lida na chave das estratégias estéticas em prol da autenticação da jurema como religião afro. Além disso, o museu, também legitimado como um espaço voltado à memória bem como a ações educativas, confere uma ampla e respeitável visibilidade aos temas de suas exposições. Na abertura do evento, houve uma roda de conversa coordenada por Alexandre junto aos artistas e da qual participaram renomados pesquisadores que vêm se destacando na área de curadoria de arte, inclusive por

trabalharem com temas relacionados à questão da memória, da ancestralidade e do chamado “afrofuturismo”: Walkiria Dias, Leonardo Moraes, Helio Menezes, entre outros.

Em suma, assim como ocorreu nas estratégias construídas para o reconhecimento de Malunguinho, algumas fontes materiais já tradicionalmente convencionadas para autenticar, neste caso, uma tradição afro-religiosa foram agenciadas e produzidas por Alexandre – e demais atores da rede – como a literatura acadêmica, a arquitetura do terreiro e a palestra de capacitação. Ademais, uma outra forma menos convencional também se fez presente, caso da exposição no museu. Como a palestra de capacitação marcou um primeiro diálogo com o Estado, também é possível observar um princípio de agenciamento dos termos contidos nas gramáticas de direitos. A esse respeito, durante a pesquisa, notei que a noção de patrimônio somada ao investimento em estratégias de cunho estético vem possibilitando aos atores do QCM negociar as regras previstas para a garantia de direitos de acordo com tais gramáticas.

Em outras palavras, categorias como afro, indígena e quilombola, incluídas na CF/88, foram pré-definidas enquanto identidades cujo reconhecimento legal está diretamente associado a materialidades espacialmente condicionadas. Ou seja, alguns sujeitos reivindicam o reconhecimento de suas identidades étnicas – caso dos indígenas e quilombolas – a partir da demarcação e/ou posse de um território, ao passo que as comunidades afro têm suas identidades reconhecidas em virtude dos terreiros destinados à prática do candomblé. O QCM, por sua vez, agenciou essas mesmas categorias que, na perspectiva da patrimonialização, não presumem uma territorialidade muito menos um terreiro de candomblé como finalidades para as quais, além dos símbolos, os próprios sujeitos devam ser autenticados enquanto tais.

Sendo assim, é possível que os atores, mesmo não sendo pertencentes a uma comunidade de quilombo, reivindiquem o reconhecimento de um líder quilombola enquanto patrimônio associando-o a uma tradição religiosa e/ou cultural da qual sejam representantes. Ou, então, os atores podem pleitear o reconhecimento de uma tradição religiosa de origem indígena – conforme a definição atribuída à jurema –, a partir de um terreiro sem necessariamente destiná-lo à prática do candomblé. Portanto, se a legislação conferiu direitos a determinadas manifestações ou tradições culturais a partir de materialidades historicamente convencionadas, certos procedimentos acabam por ser flexibilizados em alguns pleitos, dependendo, a meu ver, das estratégias ou do jogo no que os atores estabelecem.

Além do QCM, outras redes utilizaram estratégias semelhantes com vistas a atravessar fronteiras juridicamente pré-definidas. Marques (2016), por exemplo, ao etnografar a trajetória do quilombo *Manzo Ngunzo Kaiango*, em Minas Gerais, analisou como os atores reivindicaram o tombamento de um terreiro de candomblé não apenas como espaço destinado à prática religiosa, mas enquanto um “quilombo urbano”. Segundo o autor, os praticantes foram capazes de comprovar ao Estado a existência de um vínculo entre território, prática religiosa e meio de sobrevivência da própria comunidade de tal modo que, apesar de habitar um espaço urbano, foram reconhecidos como quilombolas.

Claro está que o êxito das estratégias mencionadas, em grande medida, dependeu da capacidade de negociação dos atores. A meu ver, no caso do QCM, a maneira como os atores agenciaram algumas estratégias anteriormente construídas pelo movimento negro pareceu decisiva para os resultados alcançados. Entretanto, ainda que suas reivindicações fossem pautadas pelo legado do movimento negro – caso das *ações afirmativas* na área da educação – os fundadores do QCM nunca se filiaram *strictu sensu* ao próprio movimento e, portanto, não restringiram as reivindicações da rede à questão do reconhecimento legal das identidades. Ou seja, vislumbraram uma dimensão patrimonial tomando tanto Malunguinho quanto a jurema menos como uma questão de identidade de grupo que como um ícone regional e imanente às tradições consideradas “autenticamente” pernambucanas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dos capítulos da tese, procurei descrever e analisar a trajetória do QCM que, ao ser criado em 2006, estabeleceu como objetivo conferir visibilidade à figura de Malunguinho enquanto líder do Quilombo do Catucá. No entanto, com o passar do tempo, essa finalidade foi sendo ampliada e ganhou outras nuances. A princípio, os fundadores do QCM, a fim de autenticar as narrativas históricas acerca dessa personagem, agenciaram a pesquisa de Marcus Carvalho e, na sequência, associaram a essa historiografia algumas narrativas cosmológicas, estabelecendo entre ambas conexões de ordem genealógica.

Esta associação de narrativas ganhou o formato de uma festa e o grupo ampliou-se em rede. Em paralelo, quando os atores deram início ao processo de reconhecimento da figura de Malunguinho, eles dialogaram com o Estado apresentando somente as fontes históricas bem como a imagem dessa personagem como uma espécie de ícone regional. Finalmente, Malunguinho foi reconhecido pelo Estado como um patrimônio e, partir dessa salvaguarda, os atores passaram a desenvolver atividades pedagógicas. Alguns outros também se dedicaram ao reconhecimento da tradição da jurema como patrimônio imaterial.

Neste sentido, as evidências empíricas demandaram uma reflexão crítica sobre a noção de reconhecimento, considerando as teorias pioneiramente formuladas por Honneth, Fraser e Taylor acerca da historicidade dessa categoria. Ou seja, mais do que analisar as respostas do Estado – tal como realizam esses filósofos em suas respectivas obras – à reivindicação do QCM, percebi que as estratégias construídas por meus interlocutores para obter do Estado de Pernambuco o reconhecimento de Malunguinho eram a principal questão a ser descrita e analisada.

Assim, o reconhecimento desta personagem foi fruto do trabalho dos atores que, no intuito de conferir-lhe autenticidade e visibilidade, construíram estratégias que extrapolaram uma forma de atuação tradicionalmente assentada no critério de uma identidade definida de antemão. Em outras palavras, meus interlocutores atuaram em rede e, nessa dimensão micropolítica, associaram a Malunguinho identidades diversas, costurando junto a elas um conjunto de narrativas como raça, etnia, religião, região, entre outras. Ademais, eles imprimiram uma concretude a tais narrativas por meio do agenciamento de materialidades como documentos, instrumentos musicais, vestimentas, etc. Paralelamente, esses conteúdos e formas foram publicamente comunicados através

de mídias como texto, fotografia, filme, moda, música, festa, ritual, etc. e, finalmente, todas essas mídias tornaram-se acessíveis na hipermídia do ciberespaço.

Desta maneira, para a obtenção de uma resposta afirmativa ou do reconhecimento da personagem em questão, mais do que acionar a dimensão macropolítica – o Estado – pelo conhecimento e atendimento daquilo que estabelece a gramática normativa, foram os efeitos estéticos produzidos em escala micro que persuadiram o Estado em prol do reconhecimento pleiteado por atores cujo perfil não se enquadra nessa gramática. Ainda nessa linha de raciocínio, não obstante alguns procedimentos convencionados pela burocracia estatal para o reconhecimento de um líder quilombola tenham sido cumpridos, as artimanhas estéticas por meio das quais os atores entrecruzaram diferentes identidades atribuídas a Malunguinho permitiram, por exemplo, que a legislação da cidade do Recife reconhecesse essa personagem ao mesmo tempo como quilombola e indígena: categorias previstas em dispositivos legais distintos ainda que ambas, tanto na literatura acadêmica quanto na esfera jurídica, façam referência às chamadas populações tradicionais classificadas segundo a noção de etnia.

Foi, portanto, com base neste formato híbrido de atuação, parte inovador parte tradicional, que, na introdução da tese, formulei a hipótese segundo a qual o processo de transformação de um evento em patrimônio dependeu da habilidade do QCM em fazer uso de materialidades convencionais e não-convencionais. Também salientei que as não-convencionais foram as mais experimentadas e mostraram-se eficazes em autenticar as narrativas históricas sobre a liderança exercida por Malunguinho no Quilombo do Catucá.

No que diz respeito às materialidades convencionais, o QCM agenciou a literatura acadêmica de Marcus Carvalho e alguns documentos disponíveis no APEJE, principalmente no primeiro ano de existência do grupo quando os atores apresentaram ao deputado Isaltino Nascimento o esboço de um projeto de lei. Ou seja, a literatura acadêmica, desde a Constituinte de 1988, foi a primeira mídia referendada pelo Estado no tocante à questão quilombola posto que, naquela época, era a fonte material ao alcance do movimento negro para validar as narrativas acerca do Quilombo dos Palmares. Ainda assim, dada a extensão das reivindicações desse movimento, outras fontes materiais, como as arqueológicas, também foram produzidas e agenciadas.

Em relação às materialidades não-convencionais, apresentei outra hipótese subsidiária mediante a qual o agenciamento de diferentes mídias – em especial, as digitais – como ferramenta de visibilidade foi elemento central no processo de conferir veracidade às narrativas sobre Malunguinho. Ou seja, não obstante a fonte acadêmico-literária

produzisse provas concretas sobre a liderança de Malunguinho, o QCM, ao dispor unicamente da pesquisa de Marcus Carvalho, percebeu que essa referência era insuficiente para demandar um processo de reconhecimento que, tradicionalmente, requer um conjunto de provas materiais de grande envergadura.

Neste sentido, as mídias digitais, decorrentes de uma popularização do uso da internet, foram os meios agenciados e através dos quais os atores produziram uma quantidade maior de provas acerca da personagem. Assim, essas mídias não serviram apenas ao agenciamento de fontes já disponíveis no ciberespaço uma vez que os atores foram alçados à condição de produtores de textos, fotos e vídeos organizados em um acervo nas redes sociais. As mídias digitais também possibilitaram que a atuação inicial do grupo de estudos fosse ampliada em rede e seus participantes alimentassem as páginas do QCM na internet com conteúdo textual – mais restrito à autoria dos fundadores do QCM – e, principalmente, conteúdo visual – produzido por diversos atores. As imagens produzidas e compartilhadas foram, sem dúvida, um contraponto à tradição das fontes literárias já validadas em processos de reconhecimento de quilombos e respectivas lideranças.

No decorrer da pesquisa, percebi que as mídias digitais influenciaram mais o processo de autenticação das narrativas históricas, atraindo a participação de outros atores nas atividades realizadas pelo QCM, a exemplo do *Kipupa*. Todavia, no que tange à patrimonialização, o Estado também agencia redes sociais, não apenas para comunicar projetos e ações dos agentes públicos, mas para pesquisar a trajetória e os projetos de atores que reivindicam direitos. Essa informação foi comprovada pela fala do vereador Ivan Moraes Filho quando, ao afirmar que a votação da Lei nº 371/17 em âmbito municipal não encontrou qualquer empecilho, justifica sua afirmação tomando como argumento a ampla visibilidade do QCM nas redes.

Neste sentido, reitero a noção antropológica de Estado como ente não definido de antemão ou como instituição que constantemente “se faz”. Ou seja, ainda que a literatura faça parte dos procedimentos convencionados para reconhecer a pauta quilombola, outras mídias podem ocupar esse lugar de autenticidade na medida em que os atores construam estratégias de agenciamento capazes de tornar verazes seus objetos de reivindicação e, conseqüentemente, convençam o Estado. No caso das mídias digitais, uma das prerrogativas que certamente fizeram das imagens um conteúdo eficaz em termos de autenticação foi a participação de profissionais – fotógrafos, designers e cineastas –



solicitados pelo QCM para registrar os projetos do grupo, trabalho que acabou por incluir os próprios profissionais na rede.

Posto que a atenção à autoria das imagens é um dos requisitos que, na análise, confere autonomia aos signos visuais conforme Schwarcz (2014), durante a pesquisa, ao consultar e agenciar o acervo do QCM, pareceu-me que, a despeito dos nomes de alguns criadores aparecerem nas redes, esses *imagemakers* nem sempre ganharam destaque. Como em algumas imagens os créditos não apareceram, criei a classificação “acervo QCM”. Vale ainda lembrar que o formato “redes sociais” tende a fazer um uso mais ilustrativo das imagens. Ao selecionar, numerar e datar essas imagens nos capítulos da tese, procurei agenciá-las de forma a valorizar o conteúdo visual, mesmo nos momentos em que a elas acoplei certos textos. Muito importante deixar claro que fiz a datação de acordo com as postagens nas redes; contudo, segundo meus interlocutores, essas datas nem sempre condizem com ano em que as imagens foram de fato produzidas.

Ainda no que diz respeito às inovações trazidas pelo agenciamento das mídias digitais, em termos de atuação política, fometei uma discussão no capítulo 1 a partir da suposição de que as *ações afirmativas* no campo da educação junto ao surgimento dessas mídias ampliaram o horizonte de atuação do movimento negro. O estudo de caso me leva a concluir que novas formas de reivindicação surgiram para os diversos *movimentos sociais*, inclusive porque o advento da internet não apenas repropôs as formas tradicionais de atuação política, mas ressemantizou a própria noção de *movimento social*.

Ao que parece, a partir dos anos 2000, o formato “rede” acabou matizando as hierarquias entre atores e entre estes e o Estado. Sendo assim, uma atuação mais horizontalizada certamente modificou alguns procedimentos tradicionais de formulação de *políticas públicas* e acesso a direitos. Além disso, através das redes, percebe-se que a ideia de grupo ficou bastante fluida na medida em que os ativistas podem se agrupar em algum movimento já consolidado ou, então, fazer grupos paralelos e completamente autônomos agenciando as mesmas pautas tradicionalmente defendidas pelos movimentos. Nesse sentido, a noção de identidade de grupo não necessariamente fundamenta as reivindicações dos atores, a exemplo do QCM que agencia a pauta quilombola sem condicionar a atuação do grupo/rede em termos de uma identidade racial ou étnica, inclusive porque alguns dos fundadores são homens brancos.

Estas reflexões sobre modos contemporâneos de atuação também ajudam a interpretar certas ações do QCM no que diz respeito às terras que corresponderiam ao Quilombo do Catucá. Como dito na introdução, ainda que os atores não tenham

reivindicado qualquer tipo de apropriação legal desse território, posto que não pertencem a uma comunidade remanescente, eles se aproximaram das terras, mas de forma ritualística e com vistas à construção da memória de Malunguinho. Entretanto, durante o trabalho de campo, Alexandre me disse que um dos objetivos futuros do QCM é a reivindicação do tombamento de algum trecho territorial.

Assim, futuramente, os atores pretendem salvaguardar territorialmente a memória de Malunguinho e assegurar a realização do *Kipupa* que, por enquanto, depende do consentimento da família de Juarez. Conforme as considerações de Gohn (2013), que analisa os *movimentos sociais* na atualidade como “formas contemporâneas de associativismo”, deduzo que o QCM, através do *Kipupa*, realiza uma ação de “ocupação” – característica deste tipo ativismo segundo a autora – nas terras do Catucá e, mesmo que uma vez ao ano, essa ocupação, até então ritual, pode ser a porta de entrada para uma futura reivindicação de tombamento.

Por fim, justifico algumas escolhas realizadas na tese. A primeira delas decorre de uma dificuldade com que me deparei no decorrer da pesquisa. Não obstante múltiplos atores participem da rede, quem responde pelo QCM e auxilia aqueles que têm interesse em pesquisar suas atividades é o núcleo fundador, principalmente a figura de Alexandre L’Omi. Esses atores apresentaram-me a trajetória do QCM bem como a figura de Malunguinho a partir de duas perspectivas: por um lado, pelo envolvimento deles durante a pesquisa documental no APEJE; por outro, pela relação com o universo da jurema. Assim, meu esforço foi o de observar essas abordagens e tentar enveredar pelo caminho menos pontuado por esses interlocutores: a relação com o Estado.

Com efeito, no que tange à jurema, caso optasse por essa abordagem, precisaria enfrentar a questão cosmológica – até aí tudo bem. No entanto, constatei que as narrativas cosmológicas, apesar de respaldarem o *Kipupa*, não desencadearam as relações mais fecundas do grupo para obter o reconhecimento de sua personagem diletta: o cerne da minha pesquisa. Mesmo assim, não descartei a questão da jurema, mas também nesse caso analisei a relação dos atores com o IPHAN com vistas ao reconhecimento dessa tradição como patrimônio imaterial

Em suma, o que chamou permanentemente a minha atenção foi o fato destes atores serem bastante politizados, conhecedores da burocracia estatal e engajados nas questões da agenda pública. Todavia, quando o assunto das conversas estabelecidas entre eles e mim girava em torno das leis, das escolas, do Estado, etc., percebia que eles comentavam, mas não aprofundavam a discussão, demonstrando pouco entusiasmo. Talvez, por ter

iniciado o campo em 2018, naquele momento, em virtude do *impeachment* contra a Presidente Dilma Rousseff, deu-se início a um retrocesso nas *políticas públicas* garantidas na gestão dela e, antes, na do ex-Presidente Lula, ocasionando certo desânimo nos grupos que dessas políticas se beneficiaram, caso do QCM.

Já que pelas conversas obtive poucas informações sobre a relação entre os atores e o Estado, investiguei as redes sociais mais a fundo. Ou seja, além do tratamento estético no processo de autenticação da personagem, também observei que, em algumas imagens, a performance dos atores bem como o conteúdo dos textos escritos enfatizavam a figura do Estado.

Ainda no que tange às redes, nos primeiros anos do doutorado, contrariamente àquilo que meus interlocutores já sinalizavam, eu próprio não creditava a elas uma tamanha centralidade, talvez pela tradição, digamos, mais presencial do fazer antropológico. A partir da minha experiência em Pernambuco, constatei que as redes acabaram se tornando meu principal campo de pesquisa inclusive porque algumas ações engendradas pelo QCM, não obstante seu papel decisivo para o reconhecimento da figura de Malunguinho, são concretizadas de forma mais pontual: tanto o *Kipupa* quanto as atividades nas escolas realizados uma vez ao ano – durante a Semana da Vivência e Prática Cultura Afro/Indígena-pernambucana –, etc. Nesse sentido, claro está que as redes sociais influenciaram o modo de etnografar esse processo de reconhecimento e, ancorando-me na expressão de Strathern (2014), interferiram no chamado “efeito etnográfico” – assunto a ser explorado em futuros trabalhos.

Outra dificuldade encontrada foi o fato de que precisei interromper minha pesquisa de campo em março de 2020 devido à Pandemia do Coronavírus. Conforme meu cronograma de pesquisa, essa etapa estava programada para dialogar com os agentes públicos que acolheram e conseguiram a aprovação dos projetos de lei: O deputado estadual Isaltino Nascimento, o vereador do Recife Ivan Moraes, o vereador de São Lourenço Genildo Machado. Também com os coordenadores pedagógicos das escolas públicas. A solução encontrada foi, quando possível, alguma conversa via Whatsapp – algo que não consegui concretizar em relação aos coordenadores pedagógicos. Dessa maneira, se obtive uma quantidade expressiva de fontes materiais para analisar o processo de autenticação, o mesmo não ocorreu em relação ao de patrimonialização.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. SP: Martins Fontes, 2007.
- AGIER, Michel. “Distúrbios identitários em tempos de globalização.” *Mana* 7(2): 7-33, 2001.
- ALMEIDA, Marco Antonio Bettine de & SANCHEZ, Livia Pizauro. “Implementação da Lei 10.639/2003 – competências, habilidades e pesquisas para a transformação social”. In: *Proposições*, v. 28, n.1, 2017.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner. Os quilombos e as novas etnias. In: Odwyer, Eliane Cantarino (org). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- ALONSO, Angela. “As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate”. In: *Lua Nova*, São Paulo, 76, 2009.
- ANDRADE, Mário de. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.
- ANDREZZA, Lisboa, BERUTTI, Flávio & SANTOS, Igor. *Comunidades quilombolas – espaços de resistência*. Belo Horizonte: RHJ Livros, 2012.
- ARROW, K. *Social choice and individual values*. New Haven: Yale University Press, 1951.
- ARRUTI, José Mauricio. “A emergência dos ‘remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. In: *Mana* 3(2): 7-38, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Quilombos”. In: Pinho, Osmundo & Sansone, Livio (eds.). (Org.). *Raça: Perspectivas Antropológicas*. Salvador - BA: ABA; EDUFBA, 2008, pp. 315-350.
- ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. *Os Negros do Riacho: estratégias de sobrevivência e identidade social*. Natal: UFRN – CCHLA, 1994.
- AVRITZER, Leonardo & GOMES, Lilian C. B. Política de Reconhecimento, Raça e Democracia no Brasil. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 56, n. 1, 2013, pp. 39-68.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território Negro em Espaço Branco: Estudo Antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BARRETO FILHO, Hênio T. *Tapebas, Tapebanos e Pernas de Pau: Etnogênese como Processo Social e Luta Simbólica*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ, 1992.
- BARRETO, Marcus Vinícius R. *A Jurema entre Guarulhos e Recife: os usos políticos da cultura*. Dissertação de Mestrado, Guarulhos, Unifesp, 2015.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
- \_\_\_\_\_. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras.” In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unesp, 2011.
- BARTHES, Roland. *Image Music Text*. Londres: Fontana Press, 1977.
- BASSI, Francesca; TAVARES, Fátima. “Preparando o banquete, sonhando a festa: memória e patrimônio nas festas quilombolas (Cachoeira – Bahia)”. In: *ACENO*, Vol.4, N. 7, pp. 15-32, 2017.
- BELTING, Hans. *An Anthropology of Images: picture, medium, body*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- BÖRZEL, Tanja A. “What’s so special about policy networks? An Exploration of the Concept and Its Usefulness in Studying European Governance”. In: *European Integration online Papers*, 1 (16), 1997.

BRANDÃO, Maria do Carmo & RIOS, Luís Felipe. “O Catimbó-jurema do Recife”. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livros dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2004, pp. 169-181.

BRASIL, Felipe Gonçalves & CAPELLA, Ana Cláudia. “Os estudos de políticas públicas no Brasil: passado, presente e caminhos futuros da pesquisa sobre análise de políticas”. In: *Revista Política Hoje*, Volume 25, n.1, 2016, pp. 71-90.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Da administração pública à gerencial. In: BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos; SPINK, Peter (Org.). *Reforma do Estado e administração pública gerencial*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getulio Vargas, 1998. p. 237-270.

CAMPO, Zuleica Dantas Pereira. “De xangô a candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano”. In: *Horizonte*, v. 11, n. 29, pp. 13-28.

CANCIAN, M. “Race-based Versus Class-based Affirmative Action in College Admissions”. In: *Journal of Policy Analysis and Management*. 17(1):94-105, 1998.

CANDIDO, Antonio. “A revolução de 1930 e a cultura”. In: *O processo de 30 e suas consequências*. Porto Alegre: Erus, 1983.

CANTARINO, Carolina. “Quando os deuses se materializam”. In: *Revista Eletrônica do IPHAN*. Disponível em: <http://www.labjor.unicamp.br/materia.php?id=44>. Acesso em 20 set. 2020.

CAPONE, Stefania. “Les dieux sur le Net: L’essor des religions d’origine africaine aux États-Unis”. In: *L’HOMME*, 151, 1999.

\_\_\_\_\_. *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro: Contra-Capa/Pallas, 2009.

CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e maracá: o catimbó da missão* (1938). São Paulo: CCSP, 1993.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. “Política Indigenista no Século XIX”. In: *Os Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 133-154, 1992.

CARNEIRO, Edson. *O quilombo dos palmares*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1958.

\_\_\_\_\_. *Religiões negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

CARVALHO, Marcus J. M. de. “Rumores e rebeliões: estratégias de resistência escrava no Recife, 1817”. In: *Tempo*, Vol. 3 – nº 6, 1998.

\_\_\_\_\_. *Liberdade – rotinas e rupturas do escravismo no Recife 1822-1850*. Recife: UFPE, 2010.

\_\_\_\_\_. “Malunguinho quilombola e Malunguinho da Jurema: notas sobre a memória da escravidão em Pernambuco”. In: RIBARD, Franck (Org.). *Memórias da escravidão em torno do Atlântico*. Fortaleza: Expressão gráfica e editora, 2016.

\_\_\_\_\_. “O quilombo de Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco”. In: REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. SP: Cia das Letras, 1996.

CARVALHO, Maria Rosário; REESINK, Edwin & CAVIGNAC, Julie A. (Orgs.). *Negros no mundo dos índios*. Natal: EDUFRN, 2011.

CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão*. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

CHIOUSSE, Sylive. “Les performances du divin sur Internet: Us et abus de l’universalisation du culte des orixás.” In: *Esprit critique – Revue internationale de sociologie et de sciences sociales*, v. 05, 2003.

CORTES, Soraya Vargas. “Sociologia e políticas públicas”. In: MARQUES, Eduardo & FARIA, Carlos Aurélio Pimenta de. *A política pública como campo multidisciplinar*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

- DANTAS, Beatriz Góis. “Os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico”. In: *Os Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 431-456, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DAVIDSON, R.; LEWIS, E. “Affirmative Action and Other Special Consideration Admissions at the University of California, Davis, School of Medicine”. In: *Journal of the American Medical Association*, v. 278, pp.1153-1158, 1997.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Diante da imagem: questão colocada aos fins de uma história da arte*. SP: Editora 34, 2013.
- DOMINGUES, Petrônio. “Movimento negro brasileiro: história, tendências e dilemas contemporâneos”. In: *Dimensões*, Vol. 21, 2008.
- DYE, Thomas. *Understanding Public Policy*. NJ: Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1975.
- ELLIOTT, R.A. et al. “The Role of Ethnicity in Choosing and Leaving Science in Highly Selective Institutions”. In: *Research in Higher Education*, v.37, pp. 681-709, 1996.
- EMIRBAYER, Mustafa. “Manifesto for a relational sociology”. *The American Journal of Sociology*, Chicago, v. 103, n. 2, 1997, pp. 281-317.
- ESCOSTEGUY, Ana Carolina. “Estudos Culturais: uma introdução.” In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *O que é, afinal, Estudos Culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- FARAH, Marta Ferreira Santos. “Análise de políticas públicas no Brasil: de uma prática não nomeada à institucionalização do ‘campo de públicas’”. In: *Rev. Adm. Pública*, 50(6): 959-979, 2016.
- FARIAS, Carlos Aurélio Pimenta de. “Ideias, conhecimento e políticas públicas: um inventário sucinto das principais vertentes analíticas recentes”. In: *RBCS*, Vol. 18 nº. 51 fevereiro/2003.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- FERREIRA E SILVA, Patricia. “Axé on-line: a presença das religiões afro-brasileiras no ciberespaço”. *Dissertação de Mestrado*, USP, 2013.
- FICK, Carolyn. *The making of Haiti*. The University of Tennessee Press, 1991.
- FRASER, Nancy. “A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação”. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 2002.
- FREIRE, Glaucia. *Das “feitiçarias” que os padres se valem: circularidades culturais entre indígenas tarairú e missionários na Paraíba setecentista*. Dissertação de Mestrado, Campina Grande, UFCG, 2013.
- FREITAS, Décio. *Palmares – a guerra dos escravos*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- FREITAS, Ricardo Oliveira de. “Religiões afro-derivadas na web: cyberterreiros e afrodiáspora global”. In: *RECIIS*, v. 4, n.3, 2010.
- FUNARI, Pedro Paulo & CARVALHO, Aline Vieira de. *Palmares, ontem e hoje*. RJ: Jorge Zahar, 2005.
- GELL, Alfred. *Arte y agencia: una teoria antropológica*. Buenos Aires: SB, 2016.
- GIDDENS, A. *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo: Unesp, 1996.
- GOMES, Nilma Lino. “O movimento negro no Brasil: ausências, emergências e produção de saberes”. In: *Política e Sociedade*, Volume 10, nº 18, abril de 2011.
- GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas*. SP: Cia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Palmares*. SP: Contexto, 2005.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Regime de Índio e Faccionalismo: Os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ, 1993.

- HAAS, Peter M. "Introduction: epistemic communities and international policy coordination". *International Organization*, 46 (1): 1-35, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HECLO, H. Issue Networks and the Executive Establishment. In: KING, A. *The New American Political System*. Washington: American Institute for Public Policy Research, 1978.
- HELLER, Hermann. *Teoria del Estado*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económico, 2010.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- HOWLETT, M.; RAMESH, M. "Policy Subsystem Configurations and Policy Change: Operationalizing The Postpositivist Analysis Of The Politics Of The Policy Process". In: *Policy Studies Journal*, Colorado, v.26, n.3, p.466-481, 1998.
- JONES Jr., J. E. "The rise and fall of affirmative action". In: HILL, H.; JONES Jr., J. E. (eds.). *Race in America: the struggle for equality*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1993.
- KAHLENBERG, R.D. *The Remedy: Class, Race, And Affirmative Action*. New York: Basic Books, 1996.
- KINGDON, John W. "Outside of Government, But Not Just Looking In". In *Agendas, Alternatives, and Public Policies*. 2011
- LATOURETTE, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador-Bauru: EDUFBA/EDUSC, 2012.
- LEIRNER, Piero C. "As políticas públicas segundo a antropologia". In: MARQUES, Eduardo & FARIA, Carlos Aurélio Pimenta de. *A política pública como campo multidisciplinar*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.
- LEMOUS, Carlos A. C. *O que é patrimônio histórico?* São Paulo: Brasiliense, 1981.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *Lessé Orixá – nos pés do Santo*. Salvador: Corrupio, 2010.
- LIMA, Alessandra Rodrigues. *Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, IPHAN, 2012.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza & MACEDO e CASTRO, Paulo Macedo. "Notas para uma Abordagem Antropológica da(s) Política(s) Pública(s)". In: *Revista Antropológicas*, Ano 19, 26(2): 17-54, 2015.
- LIMA, Márcia. "Desigualdades raciais e políticas públicas: ações afirmativas no governo Lula". In: *Novos Estudos*, n. 87, 2010.
- LOPES, Emmanuel Bastos de Magalhães. "Ebó-Virtual: internet, candomblé e disputas simbólicas em Fortaleza." *Dissertação de Mestrado*. Recife: UFPE, 2012.
- LOUREIRO, Maria Rita. *Os economistas no governo: gestão econômica e democracia*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- MACAGNO, Lorenzo. *O dilema multicultural*. Curitiba: Ed. UFPR; Rio de Janeiro: Graphia, 2014.
- MALAMUD, D. "Assessing Class-Based Affirmative Action". In: *Journal of Legal Education*, 47: 452 -471, 1997.
- MALBERG, Carre R. *Contribution à la théorie générale de l'état*. Vols I e II. Paris: Sirey, 1992.
- MANO, Marcel. "Índios e negros nos sertões das minas: contatos e identidades". In: *Varia História*, vol. 31, n. 56, 2015.

- MARQUES, Carlos Eduardo. “Bandeira branca em pau forte: considerações sobre direitos e a ‘tomada da palavra política’ em um quilomblé urbano de Belo Horizonte”. In: O. M. Oliveira. (Org.), *Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988*, Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2016.
- MARTINS, Silvia. *Os Caminhos da Aldeia: Os Índios Xukuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais*. Dissertação de Mestrado, UFPE, 1994.
- MEDEIROS, Guilherme. “O uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do nordeste no século XVIII.” *Congresso Internacional Las sociedades fronterizas del Mediterráneo al Atlántico (ss. XVI-XVIII)*. Madrid: Casa de Vélazquez, 18 a 20 de setembro de 2006.
- MELO, Rúrion. “Dimensões Políticas do Reconhecimento e seus Limites”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 2, n. especial, pp. 112-148, junho de 2018.
- MELO, Emeline Apolônia de. *Lei 11 645/08: uma análise das práticas curriculares em uma escola municipal do Recife desde o mito de Malunguinho*. Dissertação de Mestrado, Recife, UFPE, 2017.
- MELO, Josemir Camilo de. “Quilombos em Pernambuco, no século XIX: uma contribuição à história social”. In: *Revista do APEJE*, n. 1, pp. 178-211, 2016 [1978].
- MENEZES, Renata de Castro. “Celebrando São Besso ou o que Robert Hertz e a escola francesa de sociologia tem a nos dizer sobre festas, rituais e simbolismo”. In: *Religião e Sociedade*, 29(1): 179-199, 2009.
- MEYER, Birgit. *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.
- MITCHELL, W. J. T. *Qué quieren las imágenes?* Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones, 2017.
- MOEHLECKE, Sabrina. “Ação afirmativa: história e debate no Brasil”. In: *Cadernos de Pesquisa*, n. 117, 2002.
- MOTA, Fábio Reis. *Cidadãos em toda parte ou cidadãos à parte? Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França*. Tese de Doutorado, Niterói, UFF, 2009.
- MOTTA, Roberto. “A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano.” In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.
- MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala – quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Zumbi, 1959.
- NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – O caso Kiriri*. Dissertação de Mestrado, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1994.
- NASCIMENTO, Rodrigo Modesto. “Relações entre o patrimônio material e imaterial: o caso do ministério japonês”. In: *Revista Fênix*, v. 6, 2009.
- NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- NEGRÃO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.
- NINA RODRIGUES, Raymundo. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. RJ: Civilização Brasileira, 1935.
- \_\_\_\_\_. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1988.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. *Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico*. In: *Mana* 14(2): 455-475, 2008.
- NUNES, E. *A gramática política do Brasil: clientelismo e insulamento burocrático*. Rio de Janeiro; Brasília: Jorge Zahar; Enap, 1997.



OLIVEIRA, João Pacheco de. “‘A Viagem da Volta’. Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas no Nordeste”. In: *Atlas das Terras Indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1993.

OLIVEIRA, Alexandre Alberto Santos (L’Omi L’Odò). “Juremologia: uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada”. *Dissertação de Mestrado*. Recife: Unicap, 2017.

\_\_\_\_\_. “Teologia da Jurema, existe alguma?”. In: *V Colóquio de História da UNICAP* – ISSN: 2176-9060. Recife, 2011.

\_\_\_\_\_. “A Jurema manda! A Jurema Sagrada e sua decisiva representatividade territorial em Recife e região metropolitana”. In: *25º Congresso Internacional da SOTER* – ISSN: 2317-0506. Belo Horizonte, 2012.

\_\_\_\_\_. “Malunguinho: divindade popular entre a história e o sagrado – um registro de seu imaginário no culto da Jurema Sagrada”. In: *IV Encontro de História do Império Brasileiro*. Recife, UFRPE, 2014.

PAIXÃO, Marcelo (Coord.). *Brasil 2000 – Novos marcos para as relações raciais*. Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE), 2000. Projeto.

PÉRET, Benjamin. *La commune des palmares*. Paris: Syllepse, 1999.

PARÉS, Nicolau Luis. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

PASSOS, Joana Célia dos, NASCIMENTO, Tânia Tomázia do & NOGUEIRA, João Carlos. “O patrimônio cultural afro-brasileiro: São José, um estudo de caso”. In: *Estudos Históricos*, v. 29, 2016.

PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (Org.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

PINSKY, Jaime. *A escravidão no Brasil*. SP: Contexto: 1994.

PIOVESAN, Flavia. “Ações afirmativas no Brasil: desafios e perspectivas”. In: *Estudos Feministas*, 16(3), 2008.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

RAMOS, Artur. *O negro brasileiro*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1940.

\_\_\_\_\_. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1946.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. SP: Editora 34, 2009.

REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco - Ed. Massangana, 1990.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. SP: Cia das Letras, 1996.

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

RIOS, Flávia. “O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010)”. In: *Lua Nova*, São Paulo, 85: 41-79, 2012.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. *Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política*. Tese de Doutorado, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2014.

ROSA, Laila. *As juremeiras da nação xambá (Olinda-PE). Músicas, performances, representações de feminino e relações de gênero na jurema sagrada*. Tese de Doutorado. Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2009.

SALLES, Sandro Guimarães. *À sombra da Jurema encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. “A Jurema sagrada da Paraíba”. *Rev. Qualit@s*. n. 1, 2008.

- SANTOS JUNIOR, Cledisson Geraldo dos. “Território encantado: O devir-quilombola e a cosmopolítica afro-indígena brasileira”. *Dissertação de Mestrado*, Porto Alegre, UFRGS, 2019.
- SANTOS, Sales Augusto dos. *Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas*. Brasília: Ministério da Educação, 2005.
- SANTOS, Jocelio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba, 2005.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps – essais d’anthropologie médiévale*. Paris: Gallimard, 2001.
- SCHWARCZ, Lilia. “Lendo e agenciando imagens: o rei, a natureza e seus belos naturais”. In: *Sociologia&Antropologia*, v. 04.02: 391-431, 2014.
- SCHWARCZ, Lilia & GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. SP: Cia das Letras, 2018.
- SILVA, Vera Regina Rodrigues da. *Entre quilombos e palenques: um estudo antropológico sobre políticas públicas de reconhecimento no Brasil e na Colômbia*. Tese de Doutorado, São Paulo, USP, 2012.
- SILVA, Adriano Viaro da. “Quilombo dos Palmares: historiografia do período colonial”. In: *Anais do XII Encontro Estadual de História ANPUH/RS*. Unisinos, 2014.
- SMITH, Kevin B. e LARIMER, Christopher W. *The Public Policy Theory Primer*. Boulder-CO, Westview Press. 2009
- CO, Westview Press. 2009
- SOUZA, Denise Martins de. *Da luta pela terra à territorialização quilombola: o caso da comunidade Porto Velho, Iporanga/SP*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, USP, 2015.
- STOECKLI, Pedro. “Sobre mestres e encantados: a jurema como expressão sentimental”. *Dissertação de Mestrado*. Brasília, UNB, 2010.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo, CosacNaify, 2014.
- TAYLOR, Charles. “A política do reconhecimento”. In: *Argumentos filosóficos*. SP: Edições Loyola, 2000.
- TELLES, Mario Ferreira de Pragmacio. Patrimônio cultural material e imaterial - dicotomia e reflexos na aplicação do tombamento e do registro. In: *Políticas Culturais em Revista*, 2(3), 2010.
- THOMPSON, John B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- TILLY, Charles. “Movimentos sociais como política”. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 3, Brasília, 2010.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. SP: Companhia editora Nacional, 1977.
- VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil e na antiga costa dos escravos*. São Paulo: Edusp, 2000.
- WRIGHT, Susan. “Culture in anthropology and organizational studies”. In WRIGHT, Susan (ed.): *The Anthropology of Organizations*, pp.1-31. London and New York: Routledge, 1994.
- ZAMBUZZI, Mabel. “Espaço material e imaterial do candomblé na Bahia: O que e como proteger?”. *Dissertação de Mestrado*, Salvador, UFBA, 2010.

**(ANEXO 1)**

(ANEXO 2)



FONTE: <http://qcmalunguinho.blogspot.com/2016/04/malunguinho-politica-e-povo-de-terreiro.html>

(ANEXO 3)



Assembleia Legislativa  
do Estado de Pernambuco

**LEI Nº 13.298, DE 21 DE SETEMBRO DE 2007.**

(Revogada pelo inciso LVI do art. 426 da [Lei nº 16.241, de 14 de dezembro de 2017.](#))

(Vide o art. 277 da [Lei nº 16.241, de 14 de dezembro de 2017](#) - Dias 12 a 18 de setembro: Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana.)

Institui no calendário oficial do Estado de Pernambuco a Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana.

O PRESIDENTE DA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE PERNAMBUCO:  
Faço saber que tendo em vista o disposto nos §§ 6º e 8º do artigo 23, da Constituição do Estado, o Poder Legislativo decreta e eu promulgo a seguinte Lei:

Art. 1º Fica instituída a semana do dia 18 de setembro como a Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana, como reconhecimento do resgate histórico do líder quilombola Malunguinho, morto em combate em 18 de setembro de 1835.

Art. 2º As comemorações da Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana, ocorrerão no período de 12 a 18 de setembro.

Art. 3º A Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana poderá ser comemorada através da realização de atividades sobre a História da África e História Afro-Brasileira; Cultura de resistência do povo negro no Brasil; História das religiões de matriz africanas; História dos Quilombos no Brasil e em Pernambuco; Relações de Gênero e Transgêneros; discriminação e preconceito racial.

Art. 4º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 5º Revogam-se as disposições em contrário.

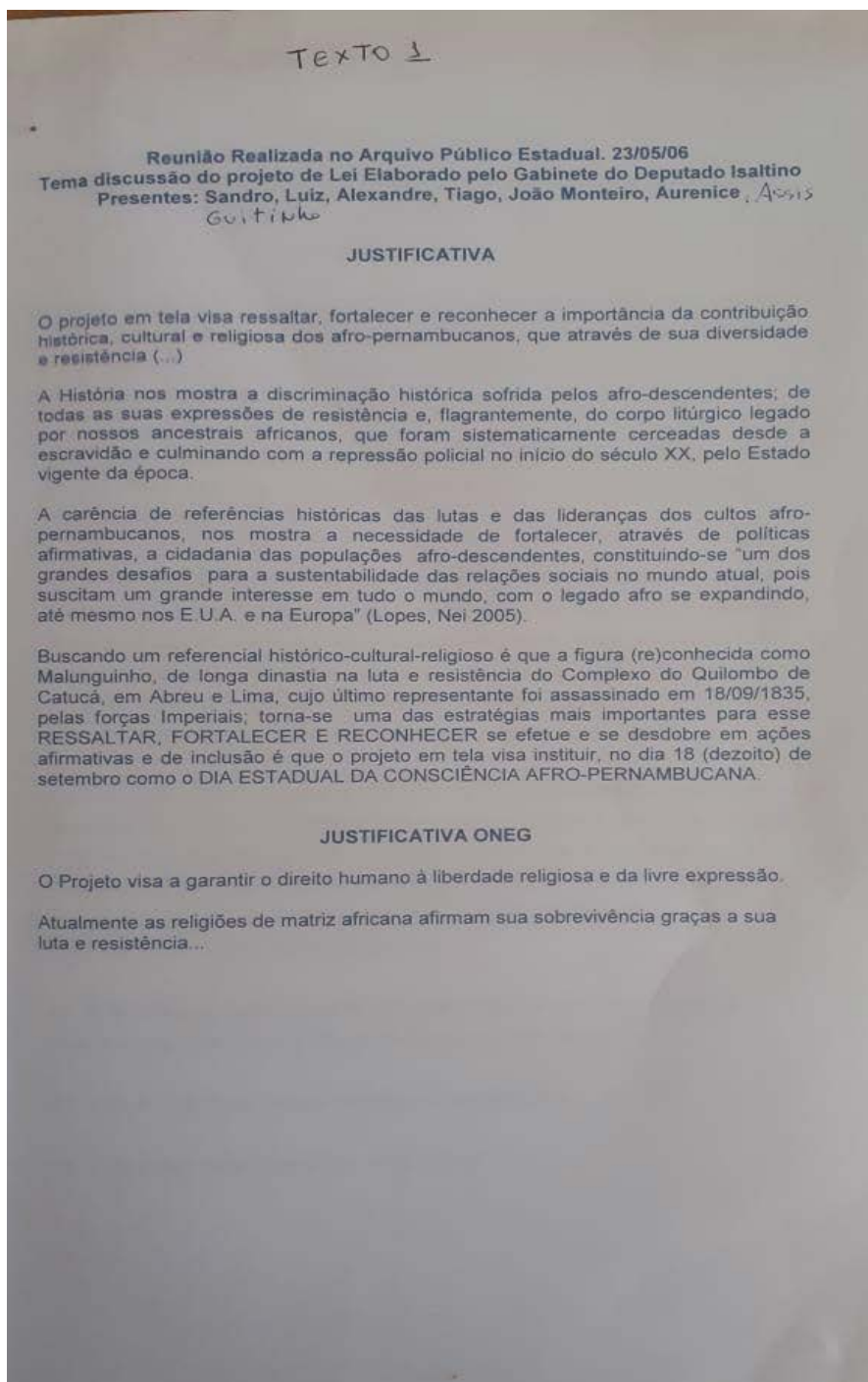
Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco, em 21 de setembro de 2007.

GUILHERME UCHÔA  
Presidente

O PROJETO QUE ORIGINOU ESTA LEI É DE AUTORIA DO DEPUTADO ISALTINO NASCIMENTO.

*Este texto não substitui o publicado no Diário Oficial do Estado.*

(ANEXO 4)



(ANEXO 5)

**CÂMARA MUNICIPAL DE  
SÃO LOURENÇO DA MATA**  
Casa Vereador Jair Ferreira de Oliveira

---

Projeto de Lei nº 055 /2009

Autor: Vereador Genildo Machado de Araújo – PMDB

**EMENTA:** Insistir no Calendário Oficial do Município de São Lourenço da Mata a Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana.

Art. 1º Fica instituído a semana do dia 18 de setembro como a Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana, como reconhecimento do resgate histórico do líder quilombola Malunguinho, morto em combate em 18 de setembro de 1835.


Art. 2º As comemorações da Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana, ocorrerão no período de 12 a 18 de setembro.

Art. 3º A Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana poderá ser comemorada através da realização de atividades sobre a História da África e História Afro-Brasileira; Cultura de resistência do Povo Negro no Brasil; História das Religiões de Matriz Africanas; História dos Quilombos no Brasil e em Pernambuco; Relações de Gênero e Transgêneros; Discriminação e preconceito racial.

Art. 4º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 5º Revogam-se as disposições em contrário.

São Lourenço da Mata, 16 de setembro de 2009.

  
Genildo Machado de Araújo  
Vereador - PMDB

---

Rua Dr. Joaquim Nabuco, 208 - Centro - CEP: 54.730-970 - São Lourenço da Mata - PE  
CNPJ: 11.480.678/0001-98 - Fone: (81) 3625.0722  
E-mail: camera.saelourenco@yahoo.com.br  
www.camara.saelourenco.mata.pe.gov.br

(ANEXO 6)



**LEI Nº 2.285/2009**

**EMENTA:** Institui no Calendário Oficial do Município de São Lourenço da Mata a Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana.

O Prefeito do Município de São Lourenço da Mata no uso de suas atribuições legais, faz saber que a Câmara de Vereadores do Município aprovou e ele sanciona a seguinte lei:

**Art. 1º** Fica instituído a semana do dia 18 de setembro como Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana, como reconhecimento do resgate histórico do líder quilombola Makungúinho, morto em combate em 18 de setembro de 1835.

**Art. 2º** As comemorações da Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana, ocorrerão no período de 12 a 18 de setembro.

**Art. 3º** A Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana poderá ser comemorada através da realização de atividades sobre a História da África e História Afro-Brasileira; Cultura de resistência do Povo Negro no Brasil; História das Religiões de Matriz Africanas; História dos Quilombos no Brasil e em Pernambuco; Relação de Gênero e Transgêneros; Discriminação e preconceito racial.

**Art. 4º** Esta lei entrará em vigor na data de sua publicação.

**Art. 5º** Revogam-se as disposições em contrário.

São Lourenço da Mata, 23 de setembro de 2009.

  
**ETTORE LABANCA**

**-Prefeito-**

Praça Dr. Araújo Sobrinho - Centro - CEP 54.735-505  
São Lourenço da Mata/PE - CNPJ 11.251.838/0001-08  
www.sl.m.pe.gov.br - prefeitura@sl.m.pe.gov.br  
Fone (81) 3325.2748 / 3325.9437





(ANEXO 7)

**IV SEMANA DA VIVÊNCIA E PRÁTICA  
DA CULTURA AFRO-PERNAMBUCANA  
DE 16 A 20 DE SETEMBRO DE 2013  
São Lourenço da Mata - PE**



**PROGRAMAÇÃO**

**1º Dia: 16/09/2013**

**SOLENIIDADE DE ABERTURA**

**TEMÁTICA:** Cultura Afro-Brasileira e Pernambucana no Currículo Escolar; Desafios e Perspectivas na Busca da Efetivação das Leis 10.639/03 e 11.645/07.

**MEDIADOR:** Comitê Estadual de Promoção da Igualdade Étnico Racial de Pernambuco e Ministério Público de Pernambuco.

**LOCAL:** Cine Teatro Royal

**PÚBLICO ALVO:** Gestores escolares, Supervisores, Professores e Comunidade em Geral.

**HORÁRIO:** 13h00min

**2º Dia: 17/09/2013**

**TEMÁTICA:** Vivendo e Revivendo a Cultura e a História Afro Pernambucana.

**MEDIADOR:** Prof. MS. João Monteiro

**LOCAL:** Câmara Municipal de São Lourenço da Mata

**PÚBLICO ALVO:** Alunos e Professores de História e Geografia do 6º ao 9º ano.

**HORÁRIO:** 13h00min

**3º Dia: 18/09/2013**

**TEMÁTICA:** Educação para relações étnico racial: Caminhos para uma escola de todos e para todos.

**MEDIADORES:** NEAB-UFPE e Fórum Permanente de Educação Para as Relações Étnicorraciais de Pernambuco.

**LOCAL:** Escola Municipal Ministro Apolônio Sales

**PÚBLICO ALVO:** Gestores, Supervisores, Coordenadores Pedagógicos.

**HORÁRIO:** 13h00min

**4º Dia: 19/09/2013**

**TEMÁTICA:** Racismo aqui não!

**MEDIADOR:** Dr. Manoel

**LOCAL:** CODAI

**PÚBLICO ALVO:** Professores e alunos da EJA de todas as fases e do Ensino Regular.

**HORÁRIO:** 19h00min

**5º Dia: 20/09/2013**

**LOCAL:** Praça Carlos Wilson

**PÚBLICO ALVO:** Alunos, Professores e Comunidade em Geral.

**HORÁRIO:** 16h00min

**CULMINÂNCIA:** Exposição e Degustação de “ **Comidas Populares Que Vem do Sagrado** “  
Mostra Cultural com Apresentações da Cultura Afro-Brasileiras.

**ORGANIZAÇÃO:** ONG AFRO EDUCAÇÃO.

**REALIZAÇÃO:**



(ANEXO 8)



CÂMARA MUNICIPAL DO  
**RECIFE**  
CASA DE JOSÉ MARIANO  
**CÂMARA MUNICIPAL DO RECIFE**  
Rua Princesa Isabel, 410 - Boa Vista - CEP 50.050-450 | Fone: (81) 3301.1216  
Gabinete do Vereador Ivan Moraes

---

**PROJETO DE LEI Nº \_\_\_\_\_**

Institui no calendário oficial do Recife a  
Semana Municipal da Vivência e Prática  
da Cultura Afro-Indígena Pernambucana.

Art. 1º Fica instituída a semana do dia 18 de setembro como a Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-Indígena Pernambucana, como reconhecimento ao histórico líder quilombola Malunguinho cuja morte foi notificada em 18 de setembro de 1835.

Art. 2º As comemorações da Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-Indígena Pernambucana, ocorrerão anualmente no período de 12 a 18 de setembro.

Art. 3º A Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-Indígena Pernambucana poderá ser comemorada através da realização de atividades sobre:

- I- História da África e História Afro-Brasileira, indígena e dos povos e comunidades tradicionais;
- II- Cultura de resistência do povo negro e indígena no Brasil;
- III- História das religiões de matrizes africanas e indígenas;
- IV- História dos Quilombos e povos indígenas no Brasil e em Pernambuco;

(ANEXO 9)

