

Marcus Vinícius Barreto

# MALUNGUINHO

As políticas de reconhecimento e as mídias digitais no Brasil



EDITORA UFRB  
Viva a leitura!



# **Malunguinho:**

**as políticas de reconhecimento  
e as mídias digitais no Brasil**



Universidade Federal do  
Recôncavo da Bahia

### REITORA

Georgina Gonçalves dos Santos

### VICE-REITOR

Fábio Josué Souza dos Santos

# EDUFRB

## Superintendência da Editora

### SUPERINTENDENTE

Rosineide Pereira Mubarack Garcia

### CONSELHO EDITORIAL

Débora Alves Feitosa  
Luciano Hocevar  
Manuela Oliveira de Souza  
Maurício Ferreira da Silva  
Rosilda Arruda Ferreira  
Rosineide Pereira Mubarack Garcia  
(Presidente)  
Sarah Roberta de Oliveira Carneiro  
Simone Alves Silva  
Urbanir Santana Rodrigues

Marcílio Delan Baliza Fernandes  
Susana Couto Pimentel  
Tatiana Polliana Pinto de Lima

### EDITORA FILIADA À



Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias



ASOCIACIÓN DE EDITORIALES  
UNIVERSITARIAS DE AMÉRICA  
LATINA Y EL CARIBE

Marcus Vinícius Barreto

# Malunguinho:

as políticas de reconhecimento  
e as mídias digitais no Brasil



Cruz das Almas - Bahia  
2025

Copyright©2025 by Marcus Vinícius Barreto  
Direitos para esta edição cedidos à EDUFRB.

**Projeto gráfico, capa e editoração eletrônica**

Antonio Vagno Santana Cardoso

**Imagem da Capa**

Thiago Bianchetti

**Revisão e normatização técnica**

Marcus Vinícius Barreto

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

B273m

Barreto, Marcus Vinícius.

Malunguinho: as políticas de reconhecimento e as mídias digitais no Brasil / Marcus Vinícius Barreto.\_ Cruz das Almas, BA, EDUFRB, 2025.

152p.; il.

Esta Obra expressa Malunguinho como uma divindade pertencente à cosmologia da Jurema e, portanto, garantindo o reconhecimento de tal figura como Patrimônio do Estado de Pernambuco.

ISBN: 978-65-84508-04-0

1.Patrimônio cultural – Preservação. 2.Patrimônio cultural – Pernambuco (Brasil). 3.Mídia digital – Análise. I.Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. II.Barreto, Marcus Vinícius. III.Título.

CDD: 351.80981

Ficha elaborada pela Biblioteca Universitária de Cruz das Almas - UFRB. Responsável pela Elaboração Antonio Marcos Sarmiento das Chagas (Bibliotecário - CRB5 / 1615).

Livro publicado em 11 de junho de 2025



Rua Rui Barbosa, 710 – Centro  
44380-000 Cruz das Almas – Bahia/Brasil  
Tel.: (75) 3621-7672  
editora@reitoria.ufrb.edu.br  
www.ufrb.edu.br/editora

# Sumário

<b>introdução</b> .....	11
<b>capítulo 1</b>	
<b>As políticas de reconhecimento</b> .....	17
A atuação do movimento negro no Brasil .....	23
A campo das religiões de matriz africana .....	29
<b>capítulo 2</b>	
<b>As mídias digitais</b> .....	37
O impacto das redes nos movimentos sociais .....	40
O ciberativismo dos praticantes afro-religiosos .....	46
<b>capítulo 3</b>	
<b>Malunguinho: um estudo de caso</b> .....	51
A formação do Quilombo Cultural Malunguinho .....	54
A festa .....	64
A esfera pública .....	98
O início da luta pelo reconhecimento da jurema .....	120
<b>Considerações finais</b> .....	135
Referências .....	143



# introdução

O tema das religiões de matriz africana começou a ser pesquisado no campo da antropologia a partir da primeira metade do século XX. Tomando como referência, por um lado, as teorias evolucionistas formuladas no século anterior e, por outro, a crítica de antropólogos precursores, como Franz Boas, à ideia de raça enquanto critério biológico e hierárquico de classificação dos grupos humanos, alguns cientistas analisaram este tema ratificando os conceitos propostos pela intelectualidade europeia e estadunidense, inclusive porque parte deles era proveniente destes contextos.

Desse modo, em alguns estudos pioneiros do psiquiatra Raymundo Nina Rodrigues, as religiões de matriz africana são descritas segundo a ótica da “inferioridade” de pessoas negras em cujos rituais explicitariam o rudimento de uma maneira de pensar “animista” e “fetichista”, posto que desprovida dos critérios de “racionalidade”, até então, considerados uma “prerrogativa” dos brancos.

Na sequência, antropólogos estrangeiros como Ruth Landes, Roger Bastide, Pierre Verger, entre outros, que, direta ou indiretamente, foram testemunhas oculares do alcance político das teorias raciais em face da ascensão do nazi-fascismo, deixaram-se seduzir pela propaganda de um Brasil da “democracia racial”, tal como defendida por Gilberto Freyre, e também se propuseram a pesquisar as religiões de matriz africana, mais especificamente o candomblé da Bahia, tornando-o uma espécie de ritual paradigmático nos primeiros escritos sobre o tema.

A despeito das especificidades de cada investigação, esses cientistas sociais descreveram e analisaram o candomblé sob vieses mais próximos de um culturalismo ou de um estrutural-funcionalismo, escopos teórico-metodológicos bastante cotejados nas pesquisas subsequentes, os quais evidenciaram tópicos como a “pureza” de referências africanas em contraposição à “mistura” de símbolos africanos, ameríndios e ibéricos coexistentes nos rituais; os cargos e suas hierarquias ocupados pelos praticantes; as questões concernentes à sexualidade – ao gênero, diríamos hoje – de pais, mães e filhos de santo; os rituais de iniciação; as relações raciais etc.

Naquele momento, os interesses acadêmicos, apesar de muito voltados para o “interior” dos terreiros, não ficaram alheios às relações entre o dentro e o fora, tendo em vista os reclames do “povo de santo” pela liberdade de expressão religiosa, historicamente cerceada pelo Estado cuja legislação beneficiava quase exclusivamente a igreja católica, reconhecendo a religiosidade de matriz cristã como a forma legítima de culto. Desta maneira, os terreiros de candomblé, umbanda, xangô, batuque, entre outras denominações, gozavam de um intercâmbio mínimo com os agentes públicos, caso de mãe Aninha, fundadora do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, e outras lideranças que conseguiram estabelecer diálogos durante o governo de Getúlio Vargas no intuito de reivindicar direitos.

Se, no começo, tais diálogos foram restritos, na passagem da primeira para a segunda metade do século XX, as alianças entre líderes religiosos e antropólogos/as alargaram o horizonte de atuação política dos terreiros rumo a conquista de direitos garantidos pela Constituição de 1988. Neste ínterim, não somente

houve a colaboração da intelectualidade, branca em sua maioria. O movimento negro, principalmente em face da movimentação em torno da preservação da memória do Quilombo dos Palmares, foi fundamental para que a própria academia agenciasse de maneira incisiva a questão da negritude e tudo o que a circundava como as religiões de matriz africana.

Assim, institutos de pesquisa, revistas científicas e eventos acadêmicos foram criados a fim de dar visibilidade a esse universo. Paralelamente, esforços de uma micropolítica reverberaram na esfera macro a partir da criação de datas comemorativas e ações patrimoniais. Entre os casos emblemáticos, encontra-se o tombamento pelo IPHAN, em 1984, do terreiro de candomblé Casa Branca, localizado na cidade de Salvador, Bahia.

No começo do século XXI, com o advento da internet e, posteriormente, das redes sociais, a atuação dos terreiros tomou proporções arrebatadoras. A despeito das permanentes alianças com a academia, os líderes das religiões de matriz africana encontraram nas mídias digitais um canal de comunicação mais direto, e que lhes proporcionou maior autonomia. Este é o enfoque do presente livro, fruto de uma extensa pesquisa que desenvolvi entre 2013 e 2021, a princípio no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e, posteriormente, no de Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP).

Nesse período, convivi com alguns praticantes das religiões de matriz africana dos contextos paulista e pernambucano, os quais me apresentaram o ritual da jurema e a figura de Malunguinho – um dos símbolos deste ritual –, bem como as articulações políticas protagonizadas por alguns deles a partir de 2004 em prol do reconhecimento deste universo historicamente tão marginalizado

quanto as demais religiosidades afro, mas com um grau de invisibilidade ainda maior no interior delas, posto que o candomblé foi primeiramente colocado em evidência.

Lido como figura histórica, que liderou o Quilombo do Catucá durante a primeira metade do século XIX na antiga Capitania de Pernambuco, e, ao mesmo tempo, como divindade cosmológica da jurema, Malunguinho foi reconhecido pelo Estado de Pernambuco como um patrimônio. Deste processo de reconhecimento, que aglutinou referências historiográficas e religiosas, participaram múltiplos atores que costuraram diferentes narrativas – jurema, história dos quilombos, povos indígenas, questões de gênero, práticas pedagógicas – a imagens fotográficas e audiovisuais, articulando-as em um Blog, uma página no Facebook e um canal no YouTube.

Ao longo da pesquisa, percebi que o mencionado reconhecimento ocorreu no bojo da presença das redes sociais da internet em todas as esferas do cotidiano, junto à emergência de novos atores – *influencers*, midiativistas, midialivristas, entre outros; assim como foi diretamente afetado pelo expressivo alcance intelectual e institucional dos movimentos sociais – negro, feminista, LGBTQIAPN+, pessoas com deficiência, direito à moradia, meio-ambiente etc. –, beneficiados pelas políticas públicas, a exemplo da inclusão no ensino universitário, efetivadas nos governos Lula e Dilma (2003 a 2016).

Para fundamentar meus argumentos, do ponto de vista descritivo, precisei ir um pouco além da antropologia, primeiro porque as religiões de matriz africana vêm sendo abordadas por autores que reconhecem nelas uma dimensão cultural interseccionada por amplas questões, em face da gama de sujeitos

atravessados por marcadores de classe, raça, gênero, território, entre outros; também, das práticas que extrapolam os limites dos terreiros, tornando seus saberes uma referência curricular para contextos seculares de ensino como bem nos mostram o pedagogo Luiz Rufino (2019) e o historiador Luiz Antônio Simas (2018).

Ultrapassar os limites da antropologia também foi uma tarefa requisitada pela dimensão analítica da obra uma vez que nos discursos dos meus interlocutores apareceu constantemente a categoria “reconhecimento”. Nas ciências humanas, esta noção foi desenvolvida pela filosofia hegeliana a partir da qual se construiu uma expressiva fortuna crítica nas obras de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. No que tange às tecnologias digitais, o assunto vem sendo investigado pela antropologia, mas a literatura de maior referência ainda se encontra nos meandros da sociologia, caso das valiosas contribuições de Manuel Castells, e, claro, da comunicação.

No entanto, ter ido além dos limites antropológicos não significou perder de vista as especificidades da disciplina. Contrariamente a uma explanação filosófica mais abstrata dos conceitos e categorias, ou mesmo de pensá-los sociologicamente em uma dimensão macro, preservei a filigrana das relações, investigando o percurso construído por meus interlocutores bem como as mensagens e os meios de suas mediações.

Diante do exposto, no capítulo 1, a discussão gira em torno das chamadas políticas de reconhecimento. Assim, analiso como Charles Taylor e Axel Honneth, seguindo uma filosofia moral de base hegeliana, abordam a questão do reconhecimento atrelada a noções como reciprocidade, identidade e respeito. Na sequência, contraste esta visão com o debate proposto por Nancy Fraser,

que advoga pela bidimensionalidade ou codependência entre reconhecimento e redistribuição. Feita uma explanação mais geral, reflito sobre o histórico de luta por reconhecimento construída pelo movimento negro brasileiro, começando pela pauta dos quilombos para, então, chegar nas religiões de matriz africana.

No capítulo 2, o cerne são as mídias digitais e seus impactos nas relações sociais que atravessam o setor da economia, da política e da cultura de um modo geral. Para tanto, mobilizo reflexões de alguns jornalistas, comunicólogos e cientistas sociais que se debruçam sobre um tema recente. Contemplo as discussões de Natalia Viana e Julian Assange sobre liberdade e luta política nas redes; a compreensão da internet como esfera pública virtual proposta por Rousiley Maia; as noções de ciberativismo e midialivrismo segundo Ivana Bentes, Fabio Malini e Henrique Antoun; finalmente, as características dos movimentos sociais que se articulam em rede conforme as teorias propostas por Manuel Castells.

Antecipar essa abordagem teórica é uma forma de organizar a introdução do meu estudo de caso no capítulo 3. A compreensão do processo de reconhecimento da figura de Malunguinho pelo Estado de Pernambuco partiu de um mapeamento dos meus interlocutores, das narrativas e respectivos meios por eles agenciados. Desta maneira, exponho alguns dados colhidos empiricamente sobre a formação do grupo Quilombo Cultural Malunguinho, principal responsável por este processo. Posteriormente, busco concatenar a empiria e a teoria a fim de verificar como, em torno de Malunguinho, os diversos temas – religiões afro, quilombos, povos indígenas, festas, gênero – foram mediados principalmente pelas mídias digitais colocadas em proveito dos diálogos entre os interlocutores do grupo e alguns agentes públicos.

Finalmente, concluo minhas proposições procurando analisar os desafios apresentados pelas configurações do ativismo contemporâneo, que demanda uma revisão das formas de interpretação no campo da teoria social tendo em vista a emergência de novas dinâmicas nas lutas por reconhecimento, que ainda movem muitos atores rumo à conquista daquilo que, historicamente, lhes foi negado, a saber, respeito e reparação.

# CAPÍTULO



1



## As políticas de reconhecimento

Políticas de reconhecimento são um tópico abordado nas ciências humanas, principalmente no âmbito da filosofia moral. As primeiras discussões remetem ao pensamento do filósofo Georg Hegel (1777-1831) que, em alguns de seus escritos, analisa a questão da luta social entre os humanos.

Hegel mapeia o percurso dessa questão na história do ocidente a fim de compreender as mudanças econômicas, políticas e sociais que caracterizaram a modernidade, sobretudo na passagem do século XVIII para o XIX: período marcado pela Revolução Francesa, que legou ao modo de produção capitalista uma configuração caracterizada pelo poderio burguês, pela produção industrial e por um tipo de estratificação de classe cujas contradições entre os proprietários dos meios de produção e o proletariado foram exaustivamente analisadas por Karl Marx (1818-1883), um dos maiores herdeiros da filosofia hegeliana.

O próprio Hegel, como testemunha ocular das mencionadas transformações, apropriou-se do debate em torno da noção de indivíduo, um dos pilares da ideologia liberal construída como instrumento de defesa moral e ética do capitalismo. Contrapondo-se aos pressupostos da doutrina individualista elaborada por seu antecessor, o filósofo Immanuel Kant (1724-1804), Hegel defendeu a tese segundo a qual o conflito entre os humanos, em vez de pautado pelo princípio da auto-conservação, trazia em seu bojo a questão do reconhecimento recíproco.

No ensaio *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, de 1802, o filósofo observa que a ideia de indivíduo, tal como construída pelos pensadores modernos, desconsidera

uma premissa desenvolvida desde a filosofia política clássica de Aristóteles: o indivíduo não precede à sociedade, pois o humano somente realiza sua natureza interna a partir do coletivo, que pressupõe dependência à comunidade ética. Deste modo, o reconhecimento, para Hegel, condiciona a natureza humana à reciprocidade. Ou seja, há uma relação ética entre sujeitos mediante a qual cada um precisa reconhecer as capacidades particulares do outro e vice-versa, a fim de que a garantia da identidade pessoal esteja ao alcance de todos.

Alguns autores contemporâneos investigaram a noção de reconhecimento, dando continuidade à tradição hegeliana. Entre eles, Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser são aqueles cujas ideias mais reverberaram no contexto brasileiro. A despeito destes filósofos produzirem obras muito posteriormente a Hegel, eles agenciaram a dita categoria em face da experiência que os três compartilharam, cada um a seu modo e em seus respectivos contextos: os movimentos sociais que, a partir dos anos 1960, mas com maior intensidade na década seguinte, emergiram em alguns pontos do planeta, reivindicando políticas de reconhecimento para a garantia do direito à diferença – movimento feminista, movimento negro, movimento LGBT, movimento ambientalista etc.

Diante dessa empiria, que saltou aos olhos de Taylor, Honneth e Fraser, eles propuseram novas leituras do assunto, tanto preservando quanto inovando certas concepções do mestre oitocentista, pois perceberam que as especificidades de tais movimentos caminhavam ao encontro de um argumento de base hegeliana: a reparação e a interrupção das formas de desrespeito social em face do não reconhecimento de alguns grupos subalternizados.

Assim, por exemplo, a exigência de respeito à dignidade das mulheres resultou da articulação de um conjunto de narrativas: historicamente, no ocidente, os sujeitos foram divididos por hierarquias sexuais e de gênero; nesta divisão, os classificados como mulheres foram alienados de alguns direitos conferidos àqueles classificados como homens; os sujeitos expropriados entenderam-se como um coletivo e entraram em conflito com as estruturas sociais que forjaram esta discriminação, a fim de que as mulheres, tanto quanto os homens, fossem reconhecidas como sujeitos de direitos; deste modo, se a identidade masculina já gozava de reconhecimento e estima, era necessário que as mulheres fossem igualmente contempladas. Ou seja, o reconhecimento, como afirma Hegel, é composto de um conteúdo moral expresso nas relações sociais de reciprocidade, necessárias à consolidação daquilo que ele denomina de “intersubjetividade”.

O filósofo Charles Taylor, importante estudioso das obras de Hegel, aborda o assunto a partir de algumas categorias que ele considera como elementares na construção da identidade moderna. Na obra *Sources of the self*, de 1989, Taylor afirma que esta identidade foi moldada por um conjunto de valores defendidos pelos pensadores da modernidade ocidental, tais como os sentidos de interioridade, liberdade e individualidade. Para o autor, estes valores contêm uma noção de respeito que, como conduta capaz de amenizar o sofrimento humano, foi instrumentalizada em termos de direitos quando, no século XVII, ocorreu uma revolução na teoria da lei natural, que passou a usar a linguagem dos direitos no intuito de expressar uma moral universal das normas.

Nessa linha de raciocínio, o filósofo reitera que a individualidade e a moralidade, temas inextricavelmente entrelaçados, cons-

truíram o imaginário social moderno calcado na ideia subjacente de uma ordem moral que temos como indivíduos em relação uns aos outros. Por meio deste argumento, como bem observa Juliana Cordeiro Oliveira, Taylor critica a noção de um “eu originário e desengajado”, premissa da doutrina liberal, e vai ao encontro das ideias de Hegel advogando pela ideia de “comunitarismo” ou da função que a comunidade exerce na construção de nossas identidades pelo reconhecimento recíproco.

Taylor defende a tese de que o ponto de partida da reflexão na teoria ético-moral não deve ser a identidade desengajada, atomística, que caracteriza boa parte da modernidade e do liberalismo político, e sim a concepção do sujeito situado, cuja unidade narrativa da vida deve ser vista no interior do horizonte de uma comunidade (Oliveira, 2022, p. 13).

Axel Honneth, por sua vez, também consente com a compreensão hegeliana da noção de reconhecimento. Para o autor, entre a reivindicação do respeito e sua garantia como um direito, há um processo de luta moralmente motivada e forjada na dimensão coletiva das relações sociais em face do *zoon politikon* ou da capacidade do humano para a formação de comunidades, dado que “somente na comunidade ética da pólis ou da *civitas*, a determinação social da natureza humana alcança um verdadeiro desdobramento”. Deste modo, Honneth chama a atenção para o caráter processual do reconhecimento que, como parte da relação ética entre sujeitos, compreende etapas simultâneas de conflito e reconciliação nas quais uma substitui a outra.

O intelectual também discute a teoria da intersubjetividade, outro tópico da filosofia hegeliana, por meio da qual se entende que o reconhecimento recíproco possui diferentes formas a depender do grau de autonomia alcançado por cada sujeito. Assim, a esfera do

“amor” ou do reconhecimento construído nas relações familiares, a do “direito” ou do reconhecimento emanado das instituições públicas e a da “estima” ou do reconhecimento presente nas relações comunitárias constituem três instâncias em que a reciprocidade é realizada em sua singularidade. Honneth enfatiza que a individualidade é fundamental, mas ela tanto não precede a quanto depende da coletividade.

um indivíduo só está em condições de identificar-se integralmente consigo mesmo na medida em que ele encontra para suas peculiaridades e qualidades aprovação e apoio também de seus parceiros na interação: o termo "honra" caracteriza, portanto, uma relação afirmativa consigo próprio, estruturalmente ligada ao pressuposto do reconhecimento intersubjetivo da particularidade sempre individual (Honneth, 2009, p. 56).

Já a filósofa Nancy Fraser contribui para o debate do reconhecimento, criticando o tratamento unidimensional desta categoria. Em outras palavras, ela afirma que nenhum tipo de reconhecimento pode ser plenamente alcançado sem ações de redistribuição. No seu ponto de vista, a relação entre ambos – reconhecimento e redistribuição – carece de uma abordagem teórica consistente. Conforme a autora, a questão da redistribuição é um dos tópicos da filosofia moral, mas aquela desenvolvida pela tradição liberal, especialmente em sua vertente anglo-norte-americana. Já o reconhecimento é uma noção que advém da fenomenologia da consciência proposta por Hegel. Como consequência desta divisão, a intelectualidade acabou por associar as questões políticas e econômicas à seara da redistribuição, ao passo que as discussões sobre identidade e estima ficaram a cargo do reconhecimento. Ademais, alguns teóricos como Honneth argumentam que a redistribuição é uma decorrência do reconhecimento.

Para Fraser, o tema precisa ser abordado de forma bidimensional em face do momento contemporâneo, marcado por fortes mobilizações em defesa de justiça social e redistribuição igualitária. Assim, o paradigma da redistribuição não deve somente englobar as pautas políticas centradas na classe social, como o liberalismo do *New Deal*, a socialdemocracia e o socialismo; é necessário incluir as formas de anti-racismo e feminismo, que interpretam as reformas socioeconômicas como medidas de reparação às injustiças étnico-raciais e de gênero. Da mesma maneira, o paradigma do reconhecimento não pode considerar exclusivamente os movimentos que pretendem fortalecer as identidades historicamente desrespeitadas na medida em que também deve abarcar as críticas ao viés essencialista das políticas de identidade.

Por fim, a filósofa contrapõe a teoria da intersubjetividade ao argumentar que o reconhecimento, quando apartado da noção de redistribuição, desconsidera o papel das instituições sociais, limitando o próprio reconhecimento à esfera da psicologia individual ou interpessoal. No entender de Fraser, reconhecimento é melhor traduzido pela ideia de status.

Como todo intelectual, os autores mencionados oferecem valiosas contribuições tanto quanto limites analíticos ao fenômeno analisado. Por serem filósofos, Taylor, Honneth e Fraser propõem uma discussão de natureza categorial, investigando a trajetória dos conceitos e sua pertinência para a leitura do momento presente. Fraser faz um contraponto necessário, pois os movimentos sociais que lutam por políticas de reconhecimento no mundo contemporâneo, via de regra, reclamam também por redistribuição.

Como antropólogo, este debate me interessa na proporção em que consigo casá-lo com a pragmática de seus usos e desusos nas relações sociais. Ou seja, como os atores sociais agenciam a noção de reconhecimento para obtê-lo na prática é uma questão crucial aos meus objetivos. Dito isso, penso que a reciprocidade, necessária ao reconhecimento, vai além de uma atitude de respeito pura e simplesmente, ou mesmo da constatação da existência de conflitos. No caso do reconhecimento no nível dos direitos, a meu ver, tudo depende de um árduo trabalho de convencimento sobre a veracidade dos reclames apresentados pelas vítimas de desrespeito, inclusive porque elas sempre reivindicam uma fatia do erário público como forma de reparar os danos causados.

Sendo assim, é preciso investigar as narrativas, as mediações e, portanto, os meios ou materialidades pelos quais os atores reivindicam, agenciam, negociam e inovam, no intuito de conquistar o reconhecimento e a redistribuição almejados. Tendo em vista os propósitos do meu estudo de caso sobre a figura de Malunguinho, no próximo item, analiso como o movimento negro brasileiro construiu um conjunto de dinâmicas para a obtenção de reconhecimento e reparação por parte do Estado brasileiro.

## **A atuação do movimento negro no Brasil**

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, estes 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, autores como Petrônio Domingues (2008) exaltam algumas composições que emergiram em contextos economicamente dominantes como Rio de Janeiro e São Paulo.

Assim, entre os anos 1930 e 1940, a primeira composição desse 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. Este 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. Estes 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, segundo Leonardo Avritzer e Lilian Gomes (2013), ocorreu a promulgação da Lei Afonso Arinos, que perdurou até 1985, embora tenha se mostrado, na prática, ineficaz em sua finalidade.

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 neste 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 apropriar das fontes materiais acerca da história dos quilombos e, com base nestas fontes, apresentar ao Estado a questão quilombola como o símbolo de uma identidade afro que deveria ser legalmente reconhecida.

Nesse sentido, o Estado atendeu aos reclames do movimento negro na medida em que os ativistas conseguiram produzir provas materiais acerca da identidade cujo reconhecimento eles almejavam. Neste processo, a primeira materialidade agenciada pelos ativistas foi a literatura acadêmica escrita desde o começo do século XX. De acordo com Adriano Viaro da Silva (2014), esta literatura toma como fonte primária os relatos escritos sobre o Quilombo dos Palmares – formado e exterminado entre os séculos XVI e XVIII em uma região serrana localizada no atual Estado de Alagoas – os quais já aparecem nas crônicas de viajantes holandeses, como Joan Nieuhof, João Blaer e Gaspar Barlaeus, que visitaram o Brasil no período da Invasão Holandesa entre 1630 e 1654. Posteriormente, outras fontes coloniais como a Constituição Imperial de 1824, além de mencionar 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 em 1888, essa definição histórica foi sendo ressemantizada em diferentes momentos e por diferentes intelectuais, que em suas teorias repropuseram o sentido

original atribuído ao termo. 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 neste território objetivavam transplantar certos costumes políticos, econômicos e religiosos oriundos de povos do continente africano. Na sequência, outros autores como Arthur 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 interpretar a atuação dos escravizados fugidos como uma forma de reagir a um processo de “aculturação”.

Na segunda metade do século XX, autores como Benjamin Péret (1999), Décio Freitas (1978), além daqueles bastante influentes no movimento negro, como Clóvis Moura (1959) e Abdias do 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 desta literatura que o movimento negro instrumentalizou a questão quilombola para fins de políticas públicas e, neste bojo, “redescobriu” Palmares reivindicando o tombamento de seu território no Estado de Alagoas.

Em outras palavras, no final dos anos 1970, quando esse movimento começou a demandar o reconhecimento dos quilombos e, em nome deles, exigir direitos – incluídos mais tarde na Constituição Federal de 1988<sup>1</sup> –, 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

---

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

Palmares, conferiu autenticidade a esta 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 este léxico foi agenciado e subsumido à categoria da identidade. No entanto, o reconhecimento legal desta 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. Deste trabalho de patrimonialização, participaram arqueólogos que escavaram o antigo sítio e, por meio de vestígios encontrados, “comprovaram” a veracidade do evento histórico.

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 Ru-*

*rais do Maranhão*, a fim de reivindicar o reconhecimento das terras por elas ocupadas no entender de José Mauricio Arruti (2008). Assim, além da aceção cultural, a militância pleiteou a regularização destas terras segundo uma perspectiva fundiária de pertencimento étnico-territorial e enquanto um direito a ser garantido a estas 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.

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 fontes literárias e 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 tais como identidade, diferença, cultura, ancestralidade etc.

Além dos quilombos, o movimento negro lutou pelo reconhecimento das religiões de matriz africana, historicamente perseguidas e, muitas vezes, criminalizadas pelo próprio Estado brasileiro. Como mostrarei no próximo item, também neste caso, o agenciamento de materialidades bem como a produção de provas para a veracidade das reivindicações foram fundamentais

## A campo das religiões de matriz africana

As relações entre o movimento negro e as religiões de matriz africana foram construídas a partir de dinâmicas peculiares. É possível dizer que a literatura acadêmica, escrita desde o final do século XIX, sobre os cultos afro-religiosos apresenta alguns aspectos importantes para a análise. O primeiro diz respeito ao fato de que praticamente todos os autores, independentemente da ideologia contida em suas respectivas interpretações, além da aceção racial, fizeram um uso cultural da noção de africanidade.

O segundo implica no convívio que, desde sempre, foi estabelecido entre os intelectuais e os praticantes religiosos, e a partir do qual não somente a produção textual foi estimulada como muitos estudiosos, eles próprios, tornaram-se praticantes. Finalmente, os autores observaram um universo ritualisticamente diverso, e que variava de acordo com o contexto, a despeito de, no princípio, muitos terem dedicado uma maior atenção ao candomblé da Bahia.

No que tange à questão das diferentes ideologias contidas nessa literatura, é possível dizer que três grupos dedicaram-se ao tema. Entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, o grupo dos psiquiatras pesquisou as religiões afro, descrevendo os praticantes, pessoas negras em sua grande maioria, como sujeitos psicologicamente desequilibrados que, em vez de uma religião, praticavam um culto “primitivo” herdado dos africanos, e contendo traços animistas e fetichistas. Assim, as publicações de Nina Rodrigues iniciaram os chamados “estudos africanistas” por meio dos quais parte da intelectualidade brasileira utilizou o critério racial para definir e classificar representações sociais como as práticas rituais. Neste sentido, a categoria “afro”,

historicamente vinculada às noções de raça e identidade, serviu de paradigma para os discursos construídos acerca destas práticas segundo Lília Schwarcz (1999).

Também na primeira metade do XX, o grupo dos cronistas – muitos dos quais trabalhavam para grandes jornais –, escreveu obras sobre o tema a exemplo de João do Rio, Arthur Ramos, entre outros. Em seus textos, as discussões sobre raça, as diferenças culturais herdadas de África e a ratificação das teorias que, na comparação com as instituições sociais de origem europeia, classificavam as religiões afro como inferiores, rudimentares e supersticiosas, foram questões presentes, considerando as diferenças de abordagem.

Já o grupo dos antropólogos, vindos principalmente dos Estados Unidos e da França, interessaram-se pelas relações sociais sedimentadas no interior dos terreiros de candomblé bem como pelos aspectos simbólicos, que contribuíram para a construção da identidade de parte da população negra no Brasil. Começando pela antropóloga estadunidense Ruth Landes que, nos anos 1930, esteve na Bahia em virtude do convênio estabelecido entre a Universidade de Columbia e o Estado brasileiro para fomentar pesquisas sobre relações raciais. Na década de 40, o francês Pierre Verger desembarcou no Brasil e estabeleceu um longo convívio com os terreiros de candomblé da Bahia, fato que o impulsionou a viajar para o Benim a fim de realizar comparações entre os rituais de ambos os contextos. Outro Francês, Roger Bastide, chegou igualmente nos anos 1940 e realizou importantes pesquisas sobre o candomblé.

Esses intelectuais, cada um à sua maneira, conferiram visibilidade às religiões de matriz africana, escrevendo obras

ainda hoje relevantes sobre o assunto. Ademais, alguns deles tornaram-se amigos dos praticantes que, com o apoio dos próprios estudiosos, passaram a reivindicar do Estado o reconhecimento dos seus rituais como práticas que deveriam gozar da mesma proteção concedida às religiões de matriz cristã. Neste processo, houve intelectuais que se tornaram adeptos das práticas, mesmo que, contraditoriamente, alguns psiquiatras construíssem uma imagem negativa dos cultos, colaborando com a perseguição e, por vezes, com a criminalização deles pelo Estado.

Segundo Paula Montero (2006), no processo de construção do Estado brasileiro produziram-se conflitos acerca da autonomia de certas manifestações culturais de matriz não-cristã e de sua expressão no espaço público. Consequentemente, práticas variadas e, a princípio, classificadas pela intelectualidade como “feitiçaria” e “curandeirismo” somente foram descriminalizadas quando se constituíram como religiões institucionalizadas em nome do direito à liberdade de culto. Deste modo, as formas religiosas foram se constituindo e se modificando em função de um jogo de forças que opôs a eficácia simbólica daquilo que contextualmente fosse definido como mágico e a legitimidade social do que fosse assumido como religioso.

Ainda nesse processo de descriminalização, o candomblé da Bahia, principalmente as casas pertencentes à chamada tradição nagô-keto, teve uma proeminência. Duas justificativas complementares parecem plausíveis. Primeiro, como nos mostra Stefania Capone (2009), Nina Rodrigues, orientado pelas teses da psiquiatria francesa – do começo do século XX – sobre raças “puras” e raças “degeneradas”, considerou os povos africanos de origem nagô como superiores e, neste sentido, deu margem à interpretação

do candomblé keto como o paradigma do “discurso oficial” das reminiscências africanas no Brasil em detrimento de outros tipos de culto, herdados de povos africanos de tradições outras.

Assim, construído o discurso sobre a tradição nagô-keto, grande parte da literatura que pesquisou o tema consentiu com as definições propostas pelo autor. De acordo com Pierre Verger (1982), guardadas algumas nuances aqui e ali, o candomblé seria a religião africana organizada na Bahia do século XIX e baseada no culto aos orixás dos povos iorubas ou nagôs. Outrossim, algumas comunidades associadas a esta tradição foram reverenciadas sob a ótica da genealogia, a saber, a Casa Branca, o terreiro do Gantois e o do Ilê Axé Opô Afonjá, todas localizadas na cidade de Salvador.

A segunda justificativa diz respeito aos antropólogos, que pesquisaram essa tradição e nela se engajaram a tal ponto de não conseguir um distanciamento do objeto pesquisado, construindo junto com os praticantes as relações de poder inscritas neste universo. Em outras palavras, nos discursos elaborados sobre o candomblé, as negociações estabelecidas entre intelectuais, praticantes e Estado propiciaram uma série de conquistas em termos políticos, mediante o argumento de que esta prática faria parte da “cultura pública” do país.

Amparados pela produção intelectual, os praticantes do candomblé empreenderam muitas ações ao longo do século XX em prol dos cultos de matriz africana. Por exemplo, como mostra Mariana Ramos de Moraes (2012), a fundadora do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, Eugênia Ana dos Santos – mais conhecida como mãe Aninha – teria estabelecido diálogos durante o governo de Getúlio Vargas para garantir proteção ao terreiro e ao candomblé de modo geral. Em 1936, ela criou os “Obás de

Xangô” cuja função principal seria a sustentação do terreiro, tanto do ponto de vista material quanto do seu status.

Pessoas influentes na sociedade integraram esse grupo seleta, a exemplo de Jorge Amado, Carybé, Roger Bastide e Pierre Verger. Entre as décadas de 1930 e 1960, o Ilê Axé Opô Afonjá foi a instituição mais representativa no processo de legitimação da prática candomblecista. A proximidade dos intelectuais ao terreiro contribuiu para que o candomblé viesse a se tornar a religião de matriz africana mais pesquisada no Brasil, se comparada a outros cultos como a umbanda, a jurema, o tambor de mina, o batuque, o terecô etc.

Toda essa produção intelectual contribuiu para que, nos anos 1980, o movimento negro, em parceria com intelectuais – muitos dos quais pertencentes ao próprio movimento –, iniciassem o debate acerca da proteção aos terreiros de candomblé como patrimônio cultural no bojo da criação do projeto MAMNBA – Mapeamento dos Monumentos Negros da Bahia. Segundo Carlos Lemos (1981), este projeto 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.

Uma das primeiras formas de preservação de bens culturais prevista nessa 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. Nas palavras de Mabel Zambuzzi (2010), 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.

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, este instituto aprovou a reivindicação dos criadores do projeto MAMNBA: o tombamento, em 1984, do terreiro de candomblé Casa Branca.

Essas ações de salvaguarda cancelaram o reconhecimento público do candomblé como religião de matriz africana, e ratificaram esta chancela com a promulgação da CF/88 que, em seu Artigo V, garante a liberdade ampla e irrestrita de culto religioso. Tais ações também abriram um espaço para que outras manifestações, até então desprestigiadas, conquistassem um lugar e garantissem um respeito social não obstante a discriminação ainda sofrida por parte de alguns setores da sociedade.

Em suma, de forma semelhante ao processo de reconhecimento e patrimonialização dos quilombos, as religiões de matriz africana também dependeram das dinâmicas de produção de provas capazes de autenticar sua relevância como pauta de reivindicação do movimento negro. Todavia, descrevi um per-

curso para o qual um conjunto de materialidades analógicas convencionou as narrativas e mediações que deram forma à mobilização política desse movimento. No próximo capítulo, discuto como a partir do advento da internet, as mídias digitais reconfiguraram o *modus operandi* dos movimentos sociais.

# CAPÍTULO



# 2

## As mídias digitais

O século XX foi marcado por um conjunto de transformações que, em um curtíssimo intervalo de tempo, casou mudanças políticas, econômicas e culturais sem precedentes. O encerramento, que também implica em continuidade, da “era dos extremos”, para cotejar a expressão cunhada pelo historiador Eric Hobsbawn, não poderia ter sido diferente. Para o bem e para o mal, o surgimento da internet inovou praticamente toda as relações sociais de grande parte da população do planeta.

De acordo com Fabio Malini e Henrique Antoun (2013), em 1984, foi criado o Protocolo Internet nos Estados Unidos, que inaugura a rede global de computadores a partir de sua primeira plataforma de conversação online, a *Usenet*. A principal característica desta plataforma é o modelo do diagrama de comunicação calcado na relação “muitos-muitos”, e por meio do qual se configura o ciberespaço; ou seja, os “ambientes virtuais comunitários e participativos dos grupos de discussão”.

Entre os vários debates que eclodiram com o surgimento da internet, o acesso à informação, tanto na produção quanto na recepção de conteúdo, sem dúvida, é a questão mais discutida, inclusive porque um dos objetivos desta mídia foi o de quebrar com o monopólio dos saberes – científico, tecnológico, religioso – que, historicamente, garantiram a hegemonia do poder a grupos específicos. Ou seja, a partir de uma “política de vazamento”, a internet possibilitou que as informações chegassem a diferentes usuários, fortalecendo grupos que, mencionados no capítulo anterior, clamam por liberdade. Ainda no entender de Malini &

Antoun, duas vertentes surgiram neste processo: o “midialivrismo” e o “ciberativismo”.

A primeira tem a ver com a contraposição à propriedade dos meios de comunicação de massa – a dita “imprensa oficial” – e sua conseqüente descentralização; a segunda marca a radicalização dos direitos fundamentais, sobretudo a liberdade de expressão. No próximo item, aprofundarei a atuação dos ciberativistas, que são os principais atores dos movimentos sociais contemporâneos, mas adianto que as mídias digitais proporcionaram uma maior autonomia aos ativistas no diálogo entre eles e o poder público. Tal sensação de liberdade parece ter sido causada, em grande parte, pelo fato de que a internet, segundo Ivana Bentes, respondeu aos incômodos que as construções hierárquicas sempre causaram à cognição e aos afetos humanos.

A forma rede, na sua configuração P2P, cooperativa, desindividualizada, não responde mais aos atos de fala e de comando vindos de uma centralidade qualquer (partidos, mídia, ONGs, grupos já previamente organizados etc.), mas emerge como uma rede policêntrica ou distribuída capaz de se articular local e globalmente, numa conexão máxima, e capaz de rivalizar (inclusive por sua imprevisibilidade) com as redes constituídas dos poderes clássicos (Bentes, 2013, p. 13).

Como nem tudo são flores, ao lado da libertação experimentada, a internet apresentou questões controversas, inclusive por ter instaurado outro tipo de esfera pública. Conforme Rousiley Maia (2000), a ideia de esfera pública, tal como pensada pelo filósofo Jürgen Habermas, estaria assentada em outros paradigmas comunicacionais. Para Habermas, esfera pública compreende tanto as arenas conversacionais da vida cotidiana quanto as instituições da sociedade civil, podendo ser dividida em esfera pública “episó-

dica” – a dos espaços de socialização cotidiana – a de “presença organizada” – reuniões de grupos em instituições com finalidades diversas – e a “abstrata” – organizada pela mídia. Neste sentido, o autor não pensou na infraestrutura das novas tecnologias da informação e comunicação, que, nas palavras de Maia, configuraram “uma esfera pública virtual”.

Em alguns países como o Brasil, Maia e outros autores discutiram o problema do acesso à internet que, se comparado aos países do Norte global, ocorreu posteriormente e, mesmo no momento atual, permanece como uma questão mal resolvida. Sendo assim, a participação nesta nova esfera pública ainda não pode ser considerada democrática, pois não inclui a totalidade da população em face da internet ser controlada pelas empresas de telefonia e, portanto, consistir em um serviço pago. Além de uma linha telefônica, o uso da internet depende de suportes materiais, sejam computadores ou aparelhos de celular.

De acordo com Natália Viana (2013), no contexto brasileiro, o acesso melhorou durante os dois mandatos do governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2011), pois, do ponto de vista socioeconômico, houve o aumento do poder de consumo das classes menos favorecidas e, no âmbito político, o Ministério da Cultura tornou-se apoiador da cultura digital livre. Mais uma vez, todas as benesses sempre carregam controvérsias. Se, por um lado, houve maior facilidade no acesso, por outro, os mecanismos de produção e compartilhamento da informação foram sendo acelerada e profundamente modificados.

A internet, a princípio, proporcionou a criação de conteúdos para fins de pesquisa, aprimorando os conhecimentos dos usuários, além de possibilitar a comunicação virtual por meio das

salas de bate-papo, dos fóruns online e dos chats. Com o passar do tempo, a sensação de liberdade bem como a capacidade de auto – organização, ainda que tenham permanecido, passaram a ser manipuladas, dado o controle e a vigilância do mercado publicitário a partir da criação das *bigtechs*, as maiores empresas do setor de tecnologia da informação – Alphabet, Amazon, Apple, Meta e Microsoft –, bem como das redes sociais – orkut, facebook, youtube, instagram etc.

Essas empresas que, atualmente, apresentam volumosos faturamentos nunca dantes vistos, procuram vender seus produtos e vencer a competição no mercado capturando a cognição e os afetos por meio da produção de *fake news* e incitação ao ódio, a ponto de Natália Viana e Julian Assange afirmarem que a rede passou a ser o espaço de disputa política e batalha pela liberdade. Assim, na contramão do projeto inicial de 1984,

a internet, nossa maior ferramenta de emancipação, está sendo transformada no mais perigoso facilitador do totalitarismo que já vimos. A internet é uma ameaça à civilização humana. Essas transformações vêm ocorrendo em silêncio (Assange, 2013).

Como mostrarei a seguir, os movimentos sociais foram impactados pelas mídias digitais e toda a discussão apresentada sobre o tema vem colocando novas questões ao campo da teoria social.

## **O impacto das redes nos 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 esta 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 pelos atores para conquistar o reconhecimento de sua cidadania. A partir desta perspectiva, trata-se de analisar a interação entre grandes grupos de atores e, em particular, a interlocução entre estes 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. Sendo assim, novos movimentos sociais surgiram com atores portando um projeto cultural cuja demanda era menos a democratização política do Estado que a democratização social. De acordo com Ângela Alonso, 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, p. 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. Neste 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 compreensão de cultura como “estratégia de ação”. Deste modo, considerar que os atores agem estrategicamente significou um salto qualitativo da teoria social cujos cientistas passaram a enfatizar o agenciamento bem como a atuação em rede como pontos fundamentais nas mediações construídas entre ativistas e agentes públicos.

A atuação em rede diz respeito aos múltiplos atores que colaboram nos processos de mediação, 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 desta literatura que passou a servir de suporte para os agentes públicos buscarem as melhores alternativas durante a formulação de políticas públicas. No que concerne às mídias, John Kingdon (2011) chama a atenção para os meios de massa – principalmente os jornais impressos e a televisão – e sua capacidade de influenciar as decisões da agenda pública.

Como demonstrado no capítulo anterior, o movimento negro brasileiro construiu sua trajetória exatamente a partir desses critérios que caracterizam os movimentos sociais. Seus participantes atuaram em rede, agenciaram a noção de cultura afro como um contraponto à concepção biológica de raça, aliaram-se aos

intelectuais, colocando a literatura por eles produzida em proveito de suas reivindicações, e buscaram dialogar de forma estratégica com o Estado. Contudo, a partir da internet e da comunicação nas redes sociais, as mídias digitais passaram a dominar as mediações do próprio movimento, ainda que as materialidades analógicas tenham seu lugar de relevância. Também por meio do ciberespaço, o movimento negro, e quase todos os demais movimentos, adquiriu uma visibilidade muito maior, inclusive em relação às pautas, até então, menos reverenciadas.

Por exemplo, a pauta do feminismo negro, há bastante tempo, está em voga no movimento negro brasileiro, principalmente em virtude da criação, no ano de 1988, do *Geledés – Instituto da Mulher Negra*. No entanto, a partir dos anos 2010, emergiu uma intensa mobilização de jovens mulheres negras nas redes, a começar pelo projeto *Blogagem Coletiva da Mulher Negra* – que deu origem ao site *Blogueiras Negras* – criado em 2012. Neste ínterim, as redes sociais conferiram uma massiva visibilidade a intelectuais negras de diferentes faixas etárias, caso da filósofa Djamila Rimeiro, as quais, pelas mídias digitais, impulsionaram debates como “lugar de fala” e “teoria da interseccionalidade”, inserindo-os também na mídia convencional como as emissoras de televisão.

Essa reviravolta que, como dito, atravessou outros movimentos, encontra algumas justificativas na reflexão proposta por Rousiley Maia (2000). Segundo a autora, o ambiente da rede tornou-se atraente em face de alguns aspectos como auto-expressão, ausência de coerção direta, falta de controle, revisão ou sansão do Estado na produção e compartilhamento da informação, possibilidade de livre associação, ação volitiva do pertencimento e da permanência. Aliado a isto, a não necessidade

de presença face a face entre os interlocutores, a permissão do anonimato, a não exigência de parceiros autorizados, sem contar com a concatenação de pautas públicas e privadas são requisitos que também reforçam o poder de atração das redes.

O sociólogo Manuel Castells (2012) vem analisando a relação entre movimentos sociais e redes de forma contundente. No que concerne aos movimentos sociais, o autor os define como um contrapoder, fruto das contradições e conflitos causados pelas relações de poder no interior das sociedades, que podem desencadear manifestações coercitivas, oriundas do controle repressivo do Estado, ou manipulações simbólicas nos indivíduos, uma vez que “torturar corpos é menos eficaz que moldar mentalidades”, conforme a perspectiva do filósofo Michel Foucault. Deste modo, o poder torna-se factível quando transmite a ideologia daqueles que o controlam por meio de canais de comunicação. A mudança destes canais altera as relações de poder.

Nessa linha de raciocínio, a internet e suas redes, para o sociólogo, promoveram uma mudança fundamental, instaurando aquilo que ele denomina de “autocomunicação”, compreendida pela autonomia na produção da mensagem, no autodirecionamento do receptor a quem se dirige a mensagem e na autosseleção na recuperação das mensagens transmitidas. Esta desenvoltura autônoma, na visão de Castells, causa diferentes afetos nos setores que controlam o poder. Assim, o Estado sente desconfiança e medo, ao passo que o mercado nutre amor e ódio, tentando lucrar e, ao mesmo tempo, implementar estratégias de parceria e competição por meio das redes.

Seja de um lado ou de outro, as redes têm um interesse comum, qual seja, “controlar a capacidade de definir as regras e

normas da sociedade mediante um sistema político que responde basicamente a seus interesses”. Desta feita, autonomia não é sinônimo de ausência de controle que, no caso das redes, acaba sendo exercido pelos programadores e comutadores que operam as conexões. Em contrapartida, os movimentos sociais também exercem seu contra-poder e igualmente são motivados por afetos.

Castells afirma que “o big bang de um movimento social começa quando a emoção se transforma em ação”. Retomando as teorias sobre reconhecimento, é possível traduzir esta ação como a indignação dos sujeitos perante o desrespeito sofrido. As indignações pessoais conectam-se e produzem resultados mediante um canal de comunicação eficaz.

O sociólogo cita como exemplo de construção de movimento social a partir das redes a chamada “Primavera Árabe” de 2010 cujos ativistas, de países como Tunísia, Egito, Líbia, entre outros protestaram contra o Estado em decorrência da crise global de produção de alimentos e consequente elevação dos preços, prejudicando profundamente a subsistência da maioria das pessoas nos países árabes. Em 2013 foi o contexto brasileiro que experimentou algo parecido quando houve protestos contra o aumento do preço do transporte público. Indignados diante da situação e motivados pelas narrativas e articulações nas redes, estes ativistas também ocuparam as ruas dos respectivos países, fomentando, assim, um tipo de ativismo contemporâneo e híbrido no entender de Maria da Glória Gohn (2011).

Além do hibridismo, outras características dos movimentos organizados majoritariamente nas redes sociais da internet são apontadas por Castells: conectados de múltiplas formas; simultaneamente locais e globais; virais; contra a delegação de

poder e, portanto, não têm liderança ou, quando o têm, ela não é permanente; profundamente autorreflexivos; não podem se concentrar em um só projeto ou tarefa. Em suma, buscam um novo tipo de contrato social a partir de relações mais horizontalizadas.

O modo de atuação em rede e suas características descritas nos parágrafos anteriores podem ser constatados nos mais diversos movimentos sociais. Dando continuidade aos recortes que proponho, no próximo item, reflito sobre a relação entre o campo das religiões de matriz africana e as mídias digitais.

### **O ciberativismo dos praticantes afro-religiosos**

A literatura acadêmica nos mostra que a presença de atores religiosos nas redes sociais não é um fenômeno tão recente. No contexto brasileiro, em relação às religiões que gozam de maior poder, caso do protestantismo neopentecostal, o grande alcance das igrejas e o reconhecimento de seus respectivos líderes são devedores das mídias tradicionais como rádio e televisão, mas sobretudo das mídias digitais. Por exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus, uma das mais conhecidas no Brasil, detém uma emissora de televisão, contudo a maior parte de seus frequentadores segue as páginas do facebook e do twitter mantidas pela instituição (Barreto, 2022).

Em relação aos praticantes das religiões de matriz africana, por se tratar de grupos menos privilegiados em termos socioeconômicos, o acesso às mídias digitais foi gradual, mas não menos importante para a visibilidade e as conquistas políticas das comunidades. Desde os anos 1990, pesquisadores como Sylvie Chiousse (2003) trouxeram à baila os impactos das ferramentas digitais entre estes grupos, constatando que, quanto

maior é o processo de popularização do uso da internet, maior é a democratização do acesso, também compreendida como “inclusão digital”.

Ricardo 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”, estes 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. Isto posto, nas palavras do autor, teria surgido uma “nova forma de midiativismo”.

Patricia 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. Neste 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.

Não somente o candomblé como muitos outros grupos das diferentes denominações afro-religiosas encontraram nas redes

uma forma de ampliar seus contatos, divulgando seu trabalho a fim de também garantir seu sustento. A começar pelas práticas oraculares, muito comuns a este campo. Assim, o jogo de búzios e o jogo de cartas começaram a ser realizados na modalidade remota por muitos pais e mães de santo, sobretudo durante o isolamento obrigatório na Pandemia do Coronavírus. Também, alguns rituais – benzimentos, ebós, festas de orixás etc. – passaram a ser publicamente divulgados por meio de fotos e vídeos. Igualmente no formato online, alguns deles vêm sendo oferecidos individualmente e como serviços pagos que, até então, ocorriam presencial e exclusivamente no interior dos terreiros.

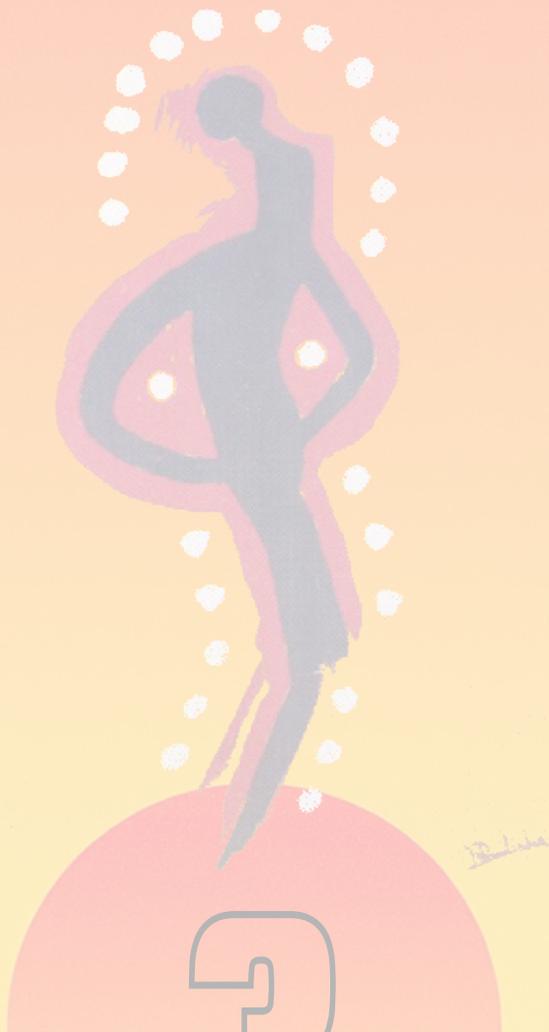
Essa visibilidade casou repercussões positivas e negativas às comunidades. Dado que as religiões de matriz africana são historicamente marginalizadas, os que já praticam quanto os que desejam praticar nunca tiveram a seu alcance os meios que facilitassem a comunicação entre o dentro e o fora. Neste sentido, as redes trouxeram ganhos quando ampliaram a divulgação das atividades realizadas pelos líderes religiosos, expondo os calendários dos cultos realizados em cada terreiro e assim por diante. Por outro lado, os próprios praticantes relatam um certo prejuízo aos saberes ancestrais na medida em que a divulgação ampla e irrestrita, por vezes, fomenta uma apropriação “indevida” de tais saberes.

Entre os vários sacerdotes que utilizam as redes sociais, um deles, que se apresenta como Professor Sidnei de Xangô, movimenta uma página no instagram e um canal no youtube bastante conhecidos. Ao lado da sua atuação como praticante do candomblé, coordenando as atividades de um terreiro localizado na região da Grande São Paulo, o Professor Sidnei também é doutor

em semiótica e, portanto, desempenha a função de intelectual acadêmico. Ele oferece consultas individuais ao jogo de búzios no formato online – além de presencial – e, nas redes, faz algumas *lives* sobre temas relacionados ao racismo, à intolerância religiosa – tema de seu livro lançado em 2020 – e ao próprio universo do candomblé.

No próximo capítulo, apresento um estudo de caso que realizei durante uma pesquisa de doutorado entre 2017 e 2021. Nele, investigo a atuação de alguns praticantes da jurema no Estado de Pernambuco, os quais moveram um processo – e lograram êxito – em prol do reconhecimento da figura de Malunguinho como um patrimônio. Se no começo das articulações, em 2004, eles construíram suas estratégias a partir de mídias analógicas e convencionais, a partir de 2008, passaram a alimentar redes sociais da internet e conquistaram uma ampla visibilidade no contexto pernambucano.

# CAPÍTULO



3

## Malunguinho: um estudo de caso

Neste capítulo, discorro sobre o processo de reconhecimento da figura de Malunguinho, o qual consiste na sua autenticação como personagem histórico bem como na sua legitimação pelo Estado de Pernambuco como um símbolo deste contexto. Quem, primeiramente, esteve à frente deste processo foram quatro historiadores pernambucanos, sendo três deles praticantes do culto da jurema.

De acordo com a literatura acadêmica, 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 cultuada nos centros urbanos, os pesquisadores a inserem no campo das religiões de matriz africana. Independentemente do contexto onde a prática é observada, de maneira unânime, os autores definem jurema como uma religião de origem indígena.

Desde a primeira metade do século XX, constam alguns relatos sobre essa tradição religiosa em livros escritos por folcloristas, psiquiatras e antropólogos. 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. Em grande parte das obras, os intelectuais descrevem 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. Ademais, alguns destes intelectuais presenciaram rituais de jurema no interior dos próprios terreiros de candomblé, mas, em vez dos símbolos de origem afro, identificaram, nestes ritos, outros supostamente herdeiros de uma tradição indígena, dado que os levou definir a jurema como uma religião “menor” ou, ainda, em termos de “mistura”, “pajelança” etc.

Essa proposta analítica partiu de autores como Roger Bastide (1945) que, nos anos 1940, publicou o texto *Imagens do nordeste místico em branco e preto*, considerado pela academia um clássico sobre o tema. Ao tomar conhecimento dos rituais de jurema durante uma viagem à região nordeste do Brasil, o autor constrói 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, hierarquias e símbolos que cancelavam o candomblé enquanto tal.

Dessa 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 de matriz africana, primeiro conquistou visibilidade em decorrência da literatura acadêmica e das lutas protagonizadas pelo movimento negro. Neste sentido, ainda que a academia tenha se debruçado sobre a jurema, a quantidade de pesquisa sobre o tema é muito inferior se comparada aos trabalhos realizados acerca do candomblé. Ademais, em termos de políticas públicas, a prática da jurema, diferentemente do candomblé, nunca foi uma pauta a movimentar este setor.

Essa discussão sobre a jurema é fundamental à compreensão do processo de reconhecimento da figura de Malunguinho, por ser ele uma das divindades emblemáticas deste universo ritual. Ao mesmo tempo, Malunguinho é também o nome do líder do Quilombo do Catucá, que existiu na primeira metade do século XIX. Sendo assim, os historiadores, a que fiz referência anteriormente, associaram a divindade ao personagem histórico, construindo um conjunto de narrativas e mediações capazes de convencer o Estado sobre a veracidade desta associação, que tem como ponto de partida os documentos encontrados nos anos 1990 pelo historiador pernambucano Marcus de Carvalho no interior do Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano,<sup>2</sup> os quais, publicados em sua tese de doutorado, fazem referência à liderança de Malunguinho no referido quilombo oitocentista.

Nos idos dos anos 2000, outros historiadores, que trabalhavam no APEJE e praticavam a jurema, ao tomar conhecimento da pesquisa realizada por Carvalho bem como dos arquivos por ele previamente consultados, vislumbraram 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 e 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 esta historiografia, eles convidaram Carvalho para a criação do grupo de estudos Quilombo Cultural Malunguinho em 2004.<sup>3</sup> Deste modo, tendo em vista que as narrativas históricas sobre o Catucá e sua liderança, até então, não haviam alcançado uma ampla notoriedade, fazia-se necessá-

---

<sup>2</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.

<sup>3</sup> A partir daqui, uso a sigla QCM para fazer referência a este grupo.

rio agenciar e produzir materialidades capazes de autenticar este personagem para, então, convencer o Estado acerca da importância de reconhecê-lo.

No decorrer da minha pesquisa, observei que o trabalho de autenticação ocorreu em duas etapas: entre 2004 e 2007, os fundadores do QCM agenciaram materialidades textuais e realizaram encontros com praticantes da jurema e alguns agentes públicos, conquistando um primeiro reconhecimento de Malunguinho pelo Estado de Pernambuco. Entre 2008 e 2018, eles investiram gradual e intensamente nas redes sociais – blog, facebook, youtube –, agenciando as mídias digitais para criar um amplo acervo de textos e, sobretudo, de imagens fotográficas e audiovisuais. A partir da articulação nas redes, as narrativas do grupo foram complexificadas em face do encadeamento de diferentes pautas, os encontros tornaram-se uma grande festa anual e muito noticiada pela imprensa, e o reconhecimento inicial foi ampliado. No próximo item, descrevo e analiso todo este processo de forma pormenorizada.

## **A formação do Quilombo Cultural Malunguinho**

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, p. 6-7).

O trecho acima, extraído da obra de Marcus de Carvalho, é a citação que pela primeira vez veio a público acerca da existência histórica da figura de Malunguinho como líder de quilombo<sup>4</sup>. Nos anos 1990, este historiador, ao ter como principal interesse de pesquisa o ciclo de revoltas pernambucanas ocorrido no século XIX, dirigiu-se ao APEJE a fim de buscar documentos sobre tais rebeliões. Nesta investigação, ele deparou-se com relatos de autoridades da antiga Capitania 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, Carvalho pediu ajuda a um funcionário do APEJE, o paleógrafo Hildo Leal. No momento em que iniciou a leitura da documentação, Leal constatou referências constantes ao nome de Malunguinho como líder do Quilombo do Catucá. Ao mesmo tempo, Leal ficou surpreso por já ter ouvido falar a respeito de Malunguinho, não como referência histórica, mas sim como uma divindade<sup>5</sup> presente no universo da jurema.

Dessa maneira, se o interesse de Carvalho pela personagem deveu-se a seu intuito em fundamentar documentalmente sua tese de doutorado sobre as revoluções pernambucanas, Leal, que além de paleógrafo era praticante das religiões afro, anteviu uma novidade que chamaria a atenção de atores religiosos, em especial

---

<sup>4</sup> Ao historiador 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. Neste texto, Melo também cita o nome de Malunguinho, mas, em vez de associá-lo à figura de um líder, como o fez Marcus de 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.

<sup>5</sup> Categoria utilizada pelos atores religiosos.

daqueles que praticavam a jurema – alguns dos quais, inclusive, trabalhavam no próprio APEJE –, na medida em que a pretensa associação entre o personagem das religiões afro e a figura do líder quilombola poderia reforçar positivamente o capital simbólico destes historiadores.

Sendo assim, Leal compartilhou a informação sobre a documentação que comprovaria a existência histórica de Malunguinho com João Monteiro e Alexandre L'Omi L'odo, estudantes de história que, na altura, realizavam pesquisa no mesmo Arquivo e também eram praticantes das religiões afro. Por não considerar que se tratava de um mero caso de homonímia, Leal, Monteiro e L'Omi decidiram propagar a mesma informação para demais atores religiosos – principalmente aqueles que já cultuavam a jurema.

Foi, então, a partir da descoberta dessas fontes textuais e cientes do alcance político da questão quilombola que os três decidiram tornar pública a figura de Malunguinho e, nesta movimentação, reivindicar determinados direitos em nome do personagem. Para atingir tais objetivos, ainda que a motivação de fundo tenha sido a cosmologia em torno da divindade da jurema, estes 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 essas fontes a partir das quais a figura de Malunguinho começaria a ganhar credibilidade enquanto personagem histórico, em 2004,

Leal, Monteiro e L'Omi criaram o QCM nas dependências do APEJE com o objetivo de consultar os documentos existentes acerca do Quilombo do Catucá. Tomada esta decisão, eles convidaram Carvalho para integrar o grupo e compartilhar alguns dados de sua pesquisa iniciada 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 a novidade entre seus pares.

Nesse 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 atuava como ativista em prol dos direitos do “povo de terreiro” em Pernambuco e sempre dedicou atenção ao candomblé 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 Pernambuco – meu campo de pesquisa –, 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 estas redes pois, segundo 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 nas mídias digitais – retomarei esta questão mais adiante.

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 L'Omi 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 L'Omi era um dos organizadores do evento. Entretanto, consegui marcar um encontro para falar especificamente sobre minha pesquisa na semana posterior quando, durante quase três horas, estabelecemos uma conversa informal. Praticamente não fiz perguntas, inclusive porque L'Omi 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, L'Omi falou bastante sobre a pesquisa de Carvalho e do trabalho realizado por 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>6</sup>.*

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

*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?!?***

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

*Quem vai tratar exclusivamente do personagem e de certa forma da jurema como um fato histórico é Marcus Carvalho*

---

<sup>6</sup> Depoimento gravado no dia 2 de julho de 2018, às 17h, na cidade de Olinda.

<sup>7</sup> Depoimento gravado no dia 10 de outubro de 2018, às 13h, na cidade de Limoeiro.

*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>8</sup>.*

Finalmente, ao conversar com 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>9</sup>.*

<sup>8</sup> Depoimento gravado no dia 10 de julho de 2018, às 11h na cidade do Recife

<sup>9</sup> Depoimento gravado no dia 4 de julho de 2018, às 17h na cidade do Recife

Não obstante outros assuntos tenham sido comentados no decorrer das conversas, selecionei esses trechos a fim de mostrar os atores-chave que deram início à trama – Leal, Monteiro, L’Omi e Carvalho – 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 Carvalho no grupo sempre esteve associada a finalidades acadêmicas, diferentemente dos demais que, além da historiografia, nutriram especial interesse pelo campo religioso. Leal, por sua vez, limitou sua colaboração à consulta dos documentos no APEJE. Já L’Omi, segundo o comentário de Leal, fez referências à figura do Malunguinho histórico em sua pesquisa de mestrado (Oliveira, 2017).

Como pontuado anteriormente, mesmo que a questão da jurema tenha despertado o apreço dos fundadores do QCM pelo 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.

Na esteira do conhecimento histórico, chamou minha atenção que, segundo o depoimento de 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

peçoal, pois, na visão de João Reis e Flávio Gomes (1996), 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.

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 este 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.

Assim, é justo pensar que os documentos do século XIX encontrados por Carvalho poderiam ser muito úteis em um potencial processo relativo ao reconhecimento da liderança de Malunguinho no Quilombo do Catucá. Com efeito, 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 primeiro capítulo, 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 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 desta tradição religiosa chegando, inclusive, a aventar em alguns de seus trabalhos uma dinâmica de “recriação simbólica”<sup>10</sup>. 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, a 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, os atores propuseram expandir as atividades do QCM para fora das dependências do Arquivo. Em certa ocasião, L’Omi 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 Carvalho –, não obstante o respaldo acadêmico, não eram suficientes para atingir este objetivo dado que havia somente

---

<sup>10</sup> Essa interpretação proposta por Carvalho vai ao encontro das ideias de Carolyn 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.

esta pesquisa 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 do personagem tanto visíveis quanto críveis a um público mais amplo. Sendo assim, o QCM propôs criar um encontro no intuito de garantir uma presença a Malunguinho na cena pública.

### A festa

Entre os documentos encontrados por Carvalho no APEJE, constavam alguns mapas correspondentes às terras do Quilombo do Catucá – como mostra a figura abaixo –, os quais teriam sido encomendados por antigos proprietários de engenho que, nos anos 1830, intentavam localizar os cativos aquilombados sob a 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, p. 7).



**Figura 1.** Acervo QCM - Blog (2008).

O acesso a esse mapa antigo aguçou a curiosidade dos atores que, ao considerar 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, Carvalho, com a ajuda de cartógrafos da Universidade Federal de Pernambuco – instituição onde o historiador é docente –, já vinha obtendo informações mais precisas acerca destas regiões.

Segundo os cartógrafos, 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 Carvalho que, naquele ano, um grupo de arqueólogos, por coincidência, realizava escavações em um determinado sítio no município de Abreu e Lima localizado exatamente nesta zona. Estas informações foram valiosas às lideranças do QCM, pois, a partir daquele momento, eles passaram a dispor de um mapa da época e a estarem 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 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 este ocorrido como uma espécie de “recado”<sup>11</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 L’Omi, ali receberam outro “recado”: coincidentemente, Juarez era também um praticante da jurema. Estes “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 neste 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 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

---

<sup>11</sup> “Recado” é um termo da cosmovisão da jurema para referir-se aos avisos que os praticantes receberiam das divindades.

celebrado na jurema e os malungos históricos que, naquele lugar, resistiram à violência dos colonizadores brancos. A partir deste evento, portanto, Malunguinho, como divindade 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, dessa maneira, a primeira cerimônia pública promovida pelo QCM no sítio de Juarez. Ainda que as escavações realizadas neste sítio não tenham rendido quaisquer vestígios que pudessem ser aproveitados pelo QCM – nem era este o objetivo dos arqueólogos –, esta celebração, 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 do 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 que vem

sendo investigado pelos estudiosos, em particular antropólogos. Francesca Bassi e Fátima Tavares (2017) chamam a atenção para processos de agenciamento no “campo étnico-quilombola” que podem 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.

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, mostrarei a seguir como, por exemplo, o maracatu e os sambas de coco, ritmos musicais presentes nesta 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 Benedict Anderson (2008), se imagina como pernambucana. 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.

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 de matriz africana – 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 L’Omi e do lado direito, falando ao microfone, 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 destes 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.

Dessa maneira, não somente as falas ao microfone compõem o cerimonial. Quando os atores, que participaram do começo desse processo nas dependências do APEJE, aparecem vestidos a caráter nesse 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 adiante –, 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, L'Omi 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 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 à exposição de L’Omi, 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*.

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 realizar 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 algumas cantigas de jurema que citam o nome de Malunguinho. Também, despejam cachaça na mata como uma forma de solicitar ritualisticamente a “abertura dos caminhos”. Além disto, os atores religiosos carregam balaios contendo fruta, cachaça e alguns brinquedos<sup>12</sup> a fim de ofertá-los à divindade.

---

<sup>12</sup> A imagem de Malunguinho presente nos terreiros afro-religiosos de Pernambuco ou à venda nos mercados é a de uma criança negra. Talvez essa imagem de criança justifique a presença dos brinquedos. Meus interlocutores não apresentaram uma explicação consensual sobre este fato.

Chegando ao pé da árvore, as oferendas são depositadas e uma grande cerimônia religiosa, acompanhada de cânticos e toque de tambores, realizada.



**Figura 6.** Acervo QCM – Blog (2010). Foto de Pedro Stoeckli.



**Figura 7.** Acervo QCM – Blog (2011). Foto de Adeildo Massapê.



**Figura 8.** Acervo QCM – Blog (2010). Foto de Pedro Stoeckli.

Durante o ritual, acompanhados pelo som dos tambores e pontos cantados de jurema, os participantes criam uma atmosfera que remete às cerimônias de jurema. 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 – abaixo – feita pelo Jornal do Commercio no dia 7 de outubro de 2013.





Figura 10. Acervo QCM – Facebook (2019). Foto de Adriana Preta.



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

Com base nesse 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, este território aciona a memória construída em torno dos

quilombos. Nas duas edições em que participei do *Kipupa*, recorro 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 logo adiante – e, desta 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 desta 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 propiciaram 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 ampla.

Nesse sentido, se os documentos e a pesquisa de Carvalho são fontes materiais que deram início ao 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 ao personagem e, deste modo, torná-lo visível a um público mais amplo. Em tais estratégias de cunho

estético, duas materialidades sobressaíram: as sonorase 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.



Figura 12. Acervo QCM – Facebook (2019).



Figura 13. Acervo QCM – Facebook (2020).



Fig.ura 14. Acervo QCM – Facebook (2019).



Figura 15. 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 12 e 13 –, mas em outras ocasiões nas quais as lideranças do QCM foram convidadas para falar acerca de Malunguinho, caso da figura

14 em que L'Omi aparece na XII Bienal Internacional do Livro de Pernambuco. Também, em momentos de representatividade política como mostra a figura 15 em que ele posa ao lado da ex- Presidenta Dilma Roussef. Esta foto foi produzida no dia 13 de abril de 2016, a propósito de uma viagem realizada por L'Omi a Brasília integrando um dos grupos que apoiava a então Presidenta em exercício que, na época, enfrentava um processo de *impeachment*. Segundo L'Omi, esta 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 o grupo. Mas não se pode dizer que a totalidade dos participantes do *Kipupa* aderiu a este estilo juremeiro.

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



Figura 16. Acervo QCM Foto do Jornal Diário de Pernambuco (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 estabelecem, 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.

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 Carvalho, os atores organizaram um encontro nas duas primeiras edições, a festa passou a ser configurada pela produção de outras materialidades que convergiram para a autenticação do personagem e, neste sentido, o festejo como um todo foi conferindo a ele progressiva e esteticamente aspectos materiais.

Em outras palavras, a autenticação de Malunguinho implicou primeiramente na fabricação da própria memória deste personagem e dado que as fontes documentais, por si só, não cumpriram esta tarefa, certas materialidades que aludem à formação dos quilombos preencheram esta 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 estes ritos, o uso do cachimbo e do maracá, os ritmos musicais de ancestralidade negra, a presença do calunga etc. Desta 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 ao personagem e, neste processo, atrair

atores que, convencidos desta 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 um personagem histórico muito menos fomentar uma rede de atores. Na sequência, analiso como, ao lado dessas materialidades, o agenciamento de mídias digitais colaborou decisivamente para esta mesma dinâmica de presentificação das evidências históricas da existência de Malunguinho por meio da produção de um extenso universo de registros textuais, e, principalmente, visuais e sonoros.

### *as redes sociais*

A grande estratégia criada pelos fundadores do QCM para autenticar a figura de Malunguinho foi o investimento em redes sociais. A partir de 2008, L'Omi criou um blog<sup>13</sup> onde textos e fotografias produzidos a partir dos eventos relacionados ao personagem passaram a ser constantemente postados. No mesmo ano, ele também criou um canal no youtube<sup>14</sup> para exibir documentários e vídeo-filmes relacionados ao assunto. Finalmente, em 2014, surgiu a página do grupo no facebook<sup>15</sup> onde é possível acessar textos, fotografias e vídeos realizados, principalmente, para registro dos eventos.

Assim, pareceu-me claro que meus interlocutores encontraram nessas 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

---

<sup>13</sup> <http://qcmalunguinho.blogspot.com/>

<sup>14</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)

<sup>15</sup> [https://www.facebook.com/quilomboculturalmalunguinho/;](https://www.facebook.com/quilomboculturalmalunguinho/) <https://www.facebook.com/lomilodo>

estudos no APEJE e do próprio *Kipupa*. Uma vez que muitos atores passaram a dispor destas mídias, aqueles que, por ventura, não conseguissem ter acesso às fontes documentais nem participar presencialmente dos eventos, poderiam acessar estas e outras materialidades de maneira remota no mundo digital. Foi, portanto, graças ao ciberespaço que o QCM ampliou em rede sua atuação.

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 do personagem nesta mídia digital. Junto às imagens, eles também publicaram longos textos escritos na maioria das vezes por L'Omi. Boa parte do material produzido reitera a figura de Malunguinho e suas referências históricas; além disto, 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 neste blog.

*Malunguinho, Negro Guerreiro/Divino de Pernambuco*

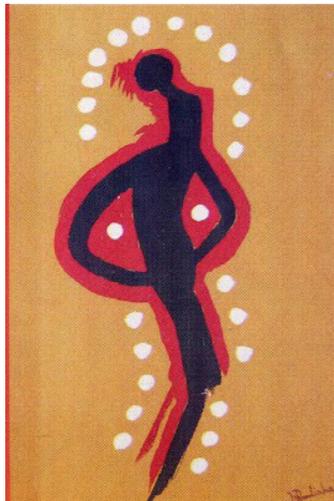


Figura 17. Acervo QCM – Blog (2008).

*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 canoieiros 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 Utinga 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 18. 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 19. 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 20. 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 17 – em que a mensagem está centrada nas narrativas históricas, chamou minha atenção o título cujas referências construídas ao

redor do 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 nesse 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 este nome. Também, a referência ao Quilombo do Catucá é colocada no plural para demarcar a dispersão dos quilombos na antiga Capitania de Pernambuco. Percebe-se ainda no 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 etnias e práticas simbólicas. Também é digno de nota a imagem que abre a postagem. Chama a atenção o fato de que, em vez de lançar 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 18 – 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 esta temática adentrou alguns contextos de práticas educacionais – assunto a ser discutido mais adiante. Ademais, ao agenciar este material de divulgação, o QCM evidencia a potência das materialidades audiovisuais em conferir visibilidade à personagem. A seguir, 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 deste contexto.

Nos terceiro e quarto posts – figuras 19 e 20 –, a divulgação do *Kipupa* é o cerne das fontes visuais. No caso da figura 19, coloca-se em evidência o agenciamento das narrativas acerca da data de falecimento de João Batista – último líder do Catucá – e, a partir deste registro documental, o esforço dos atores para autenticar e salvaguardar a memória do líder quilombola a partir da inclusão da 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 deste festejo e demais materialidades.

Finalmente, na figura 20, 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.

No youtube, um 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 do personagem.



Figura 21. Felipe Peres Calheiros – Youtube (2014).



Figura 22. Kelly Pereira – Youtube (2018).



Figura 23. Adriano Lima e Rafael Azevedo – Youtube (2018).



Figura 24. Rede Globo/PE – Youtube (2016).



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 estas mídias que, a partir do século XX, criaram formas de comunicação de 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 este canal aglutinou um conjunto de mídias – áudio, fotografia, moda etc. –, que conferiu presença à personagem, somado à presença dos próprios atores envolvidos no agenciamento destas materialidades.

Em 2014, o QCM criou uma página no facebook tendo em vista que a maioria dos usuários de redes sociais migrou para esta 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 desses 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 nesta trajetória conforme as imagens e os textos que seguem.



Figura 26. 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 27. 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 28. 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 Bambeia. Vamos celebrar e trocar muitos saberes da ciência mestra com terreiros e pessoas de toda parte deste país.*

Em relação aos três posts – figuras 26, 27 e 28 –, 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 uma cantiga da jurema em cuja letra se diz: “Malunguinho na mata é rei”.

Vale ainda notar que as figuras 27 e 28 revelam aspectos importantes no que diz respeito ao alcance do QCM enquanto rede. Na figura 27 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 28, 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. Estas alianças com entidades públicas são indícios de que a essa 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 próximo item.

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 foi L'Omi. As contribuições de Leal, Monteiro e Carvalho ficaram restritas a informações de cunho acadêmico, funcionando como uma espécie de consultoria. Monteiro teve uma participação maior no blog, mas o youtube e o facebook foram permanentemente administrados por L'Omi. Pelo fato de L'Omi e Monteiro, para além da historiografia, nutrirem um apreço especial pelas religiões afro, constatei que um número crescente de atores deste campo passou a se relacionar em rede com o QCM.

Esse processo através do qual os atores buscaram conferir visibilidade e presença pública a Malunguinho, apoiando-se em diferentes modos de imprimir autenticidade no 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 esfera pública**

Paralelamente aos esforços do QCM para conferir credibilidade a Malunguinho enquanto personagem histórico, seus fundadores construíram alianças com alguns representantes do

Poder Legislativo no contexto pernambucano a fim de apresentar aos agentes públicos as materialidades produzidas e convencê-los do quão legítimo seria tratar a memória deste 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 Malunguinho quilombola uma salvaguarda por parte do 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 deste direito dependem de como os atores, durante o pleito, dialogam com o Estado e cumprem os procedimentos por ele convencionados para atender tal demanda. Desta maneira, a documentação, a literatura acadêmica e o acervo de imagens veiculado nas redes sociais foram exitosos à patrimonialização de Malunguinho na medida em que o QCM, além destas mídias, agenciou o léxico estabelecido pela burocracia estatal e, junto às materialidades, construiu narrativas que validassem a autenticidade do personagem nos termos da lei.

Durante a pesquisa, 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 destes 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 desde 1988 e, ao mesmo tempo, do ambiente favorável à conquista destes direitos nos anos 2000. Neste 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.

Dessa 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 patrimônio cultural. Foi, portanto, com base nas demandas e mediações já construídas por este 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.

De 2007 a 2019, esse processo de patrimonialização foi sendo concretizado a partir de diferentes ações. A primeira e mais importante consiste na promulgação de três leis referentes ao personagem histórico – uma estadual e duas municipais. A segunda ação decorre da 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, e algumas delas tornam explícitas certas medidas de redistribuição: 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.

### *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 averiguar 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, esse esboço foi elaborado com base nas fontes materiais que os atores dispunham até aquele momento: os documentos arquivados e a historiografia de Carvalho. Nascimento, que acolheu imediatamente a proposta apresentada pelas lideranças do QCM, propôs alguns encontros com estes 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. Promulgada no dia 21 de setembro de 2007, esta lei instituiu a *Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana* no calendário oficial do Estado.

De acordo com L’Omi e Monteiro, depois de constantes reuniões e ajustes no texto da lei, “Cultura Afro-Pernambucana”

foi a expressão por meio da qual o QCM, mediado por Nascimento, apresentou o projeto na Assembleia Legislativa. Neste 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 disto, 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 convencionada pelo Estado para patrimonializar a figura de um líder de quilombo.

Em uma conversa que estabeleci com Nascimento<sup>16</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”. Desta 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-

---

<sup>16</sup> Realizada via Whatsapp no dia 28 de julho de 2020, às 21h51min.

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”, implica que o QCM, ao agenciar algumas materialidades como os documentos sobre o Quilombo do Catucá, a pesquisa de 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.

Esse 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. Tais atividades – previstas na lei – foram realizadas principalmente em escolas públicas do Estado de Pernambuco, legando, inclusive, 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 29. 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 estratégias criadas pelos fundadores do QCM para marcar, através de materialidades 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 desse 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 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.

Ao conversar com Compadre,<sup>17</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, esta aceitação foi devedora da proximidade entre as propostas pedagógicas contidas no texto da lei 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 Compadre, no âmbito local, este movimento colocava em prática as ações afirmativas na área da educação, tais como a Lei 10.639/03, que também vinham sendo implementadas no cenário nacional – aprofundarei esta discussão mais à frente.

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 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 neste contexto. A Lei nº 371/17, protocolada na Câmara Municipal do Recife no dia 20 de novembro de 2017 – dia da Consciência Negra –, além da

---

<sup>17</sup> Conversa realizada via Whatsapp no dia 18 de setembro de 2020, às 15h30min.

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*.

Dessa 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 acrescentadas 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 30. 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 30 – 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 do personagem no contexto pernambucano. Em outra conversa, desta vez com o vereador Moraes Filho,<sup>18</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 Filho, 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 Compadre quanto o de Moraes Filho 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 Carvalho e, principalmente, o campo visual criado pelos atores ao

---

<sup>18</sup> Realizada via Whatsapp no dia 9 de julho de 2020, às 22h.

longo da trajetória do QCM conferiram visibilidade e autenticidade ao Malunguinho quilombola. Ou seja, com o passar do tempo, estas materialidades garantiram uma presença ao personagem e, a meu ver, consolidaram sua imagem como uma espécie de ícone pernambucano. Ademais, como mostro na sequência, esta presença também beneficiou alguns projetos do QCM que foram financiados com verba pública.

### *As subvenções*

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 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 participaram L’Omi e 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 pelo ator negro Ton, 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.

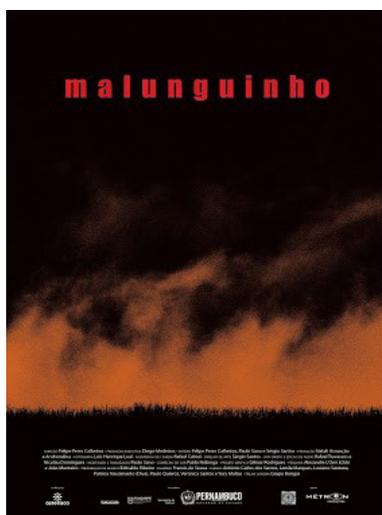


Figura 31. Acervo QCM – Blog (2013).

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>19</sup> Esta subvenção proporcionou melhorias à infraestrutura da festa tais como a confecção do calunga de Malunguinho pelo artista Silvio Botelho, aluguel de mais equipamentos de som, contratação de mais artistas para o encerramento da festa etc.

<sup>19</sup> Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/365888081/Projetos-Aprovados-Funcultura>. Acesso em 5 abr. 2019.

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 o personagem histórico e o Quilombo do Catucá. No que tange ao *XIII Kipupa*, outra questão diz respeito à classificação “Cultura Popular e Tradicional”. De acordo com Antonio Candido (1983), esta expressão remonta aos anos 1930, principalmente à atmosfera de fervor que caracterizou o plano da cultura no Brasil.

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, 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). Desta 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 nessas leis e subvenções públicas, que ratificam o debate proposto por Nancy Fraser sobre redistribuição, 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 nestas instituições com o objetivo de apresentar à classe estudantil as narrativas históricas em torno do personagem.

### *As escolas*

Como mencionado anteriormente, 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, 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. Neste 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. Tomando como

base a obra de Stuart Hall (2005), percebe-se que este campo de estudos, 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 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.



Figura 32. Acervo QCM – Facebook (2015).

Nessa imagem, Carvalho aparece à frente dos alunos, 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 33. 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 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 reiteram 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. Na visão de Nilma Lino Gomes (2011), não obstante a promulgação das leis tenha sido uma importante conquista do movimento negro, elas não vêm sendo plenamente efetivadas na prática.

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. Estes 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>20</sup>

Essas ações realizadas no ambiente escolar incentivaram, segundo meus interlocutores, a introdução de atividades educativas

---

<sup>20</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.

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.

As atividades voltadas aos estudantes bem como às crianças mostram 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, intentam dar continuidade a este 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. Neste sentido, o acervo digital também acabou servindo a finalidades pedagógicas.

### *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 histórico, no plano do reconhecimento público, outro festejo em escala muito maior foi abraçado pelo QCM a fim de reiterar o status deste 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.

Segundo Katarina Real (1990), os maracatus 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, alguns 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.

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 destes 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 Roberto 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, 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.

Nessa 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 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 34. 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 esta 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 35. Acervo QCM – Facebook (2020).



Figura 36. Acervo QCM – Facebook (2020).

Dessa maneira, reitero que o reconhecimento da figura de Malunguinho como personagem histórico pelo Estado foi efetivado graças ao conjunto de estratégias criado pelo QCM para autenticar o personagem, processo que ocorreu em função das diversas materialidades, principalmente das mídias digitais e seu acervo visual produzido pelos atores em um primeiro momento. Junto a esta credibilidade, os atores obtiveram a patrimonialização do 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.

Essas 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.

### O início da luta pelo reconhecimento da jurema

Ao descrever e analisar o reconhecimento da figura de Malunguinho como personagem histórico, chamei a atenção para a presença de referências cosmológicas no processo de autenticação deste 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 desta tradição. Nas dinâmicas de patrimonialização, a seu turno, tais referências não tiveram exatamente uma centralidade, 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 e do desfile no carnaval. No presente item, 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 esse processo de patrimonialização da jurema seja atravessado pela atuação em rede do QCM, a iniciativa partiu de L'Omi que, assim como ocorreu no reconhecimento de Malunguinho, vem construindo articulações para conferir visibilidade à jurema como religião de matriz africana e igualmente pleitear sua salvaguarda ao Estado. Para realizar esta tarefa, também neste caso se fez necessário reunir as fontes materiais capazes de autenticar esta 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 dados que, por enquanto, me permitem analisar algumas estratégias que estão sendo articuladas por L'Omi para autenticar a jurema.

No que concerne à questão do reconhecimento de uma prática afro-religiosa como Patrimônio Imaterial, esta discussão remete ao primeiro tombamento de um terreiro de candomblé, o da Casa Branca em 1984. A partir desta iniciativa, o IPHAN adotou algumas medidas 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 destas 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>21</sup>

A distinção entre “bens materiais” e “bens imateriais”, adotada pelo IPHAN, é devedora do Artigo 216 da CF/88, assunto que vem sendo discutido por alguns especialistas da área do direito patrimonial bem como das ciências sociais, os quais questionam a divisão e suas implicações no tocante aos chamados bens culturais. Conforme a CF/88:

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/88 é uma reformulação do Art. 215 da mesma legislação que, a princípio, não estabelecia especificidades de “natureza” em relação ao patrimônio. No entender de Mario Ferreira Telles (2010), tradicionalmente, os órgãos públicos responsáveis pela salvaguarda dos patrimônios culturais privilegiavam os bens materiais ou os patrimônios de “pedra e cal”, 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,

<sup>21</sup> Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1311>. Acesso em 15 set. 2020.

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>22</sup>

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>23</sup>

Os pontos de vista acerca dessa dicotomia não são unânimes. Maria Laura Cavalcanti e Maria Cecília 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, em contrapartida, consente com a falsidade da dicotomia, mas adverte que, no plano prático, as políticas públicas reiteram 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 de matriz africana, algumas materialidades foram

<sup>22</sup> Disponível em : <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/276>. Acesso em 15 set. 2020.

<sup>23</sup> Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>. Acesso em 15.set. 2020.

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 tomar bem como à relação construída entre este 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.

No bojo das articulações em prol do reconhecimento da figura de Malunguinho, L’Omi 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, estes 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.

Em 2015, o GTIT entrou em contato com L'Omi, convidando-o para realizar a palestra de capacitação à equipe técnica do IPHAN na cidade de Brasília. No dia 18 de agosto de 2015, durante aproximadamente 3 horas e 12 minutos, L'Omi proferiu esta 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, falou sobre a pesquisa de Carvalho e a figura de Malunguinho associando o personagem histórico à divindade da jurema. No entanto, durante a maior parte do tempo, usando a ferramenta do *powerpoint*, L'Omi expôs alguns conceitos a respeito da jurema agenciando a bibliografia escrita sobre o tema e, durante esta parte da exposição, enfatizou dois pontos: primeiro, o fato da jurema ser descrita por alguns autores de forma pejorativa – uma religião “menor” –; segundo, a invisibilidade da jurema no rol das religiões de matriz africana em decorrência da supervalorização acadêmico-política em torno do candomblé etc.

Em relação ao primeiro ponto, L'Omi 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 estas 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 L'Omi, esta pesquisa revelou que mais de 70% dos responsáveis por estes terreiros declarou ser praticante tanto do candomblé quanto da jurema.<sup>24</sup>

---

<sup>24</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.

Desta maneira, ele pontuou ser incoerente a inferior quantidade de trabalhos acadêmicos que abordam o assunto.

Também nessa linha de raciocínio, em um dos encontros realizados com L'Omi 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.

Esse episódio da palestra de capacitação levou-me a algumas conclusões. Primeiro, apesar do notório conhecimento acadêmico que L'Omi possui, seu capital simbólico pende bastante para o campo religioso, pois, ao afirmar publicamente que “Malunguinho continua vivo nos terreiros”, ele refere-se ao personagem considerando a narrativa histórica como uma genealogia do Malunguinho mítico. Segundo, o convite feito a L'Omi 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 L'Omi 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. Desta maneira, L'Omi, como outros praticantes de religiões de matriz africana, pode ser considerado um ciberativista, uma vez que sempre esteve à frente das redes sociais do QCM e, portanto, faz uso das mídias digitais. Por outro lado, esta legitimação como ator religioso também é

devedora do próprio *métier* das religiões de matriz africana 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 Zuleica Campos (2013), foi neste período que as tradições religiosas de matriz africana em Pernambuco “se transformaram em religiões mais abertas, mais públicas, mais espetacularizadas”.

Como o processo de patrimonialização da jurema continua tramitando no IPHAN e L'Omi, até o momento, não tem qualquer garantia de êxito,<sup>25</sup> ele seguiu investindo na autenticação desta tradição. Assim, 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, L'Omi inaugurou um terreiro destinado à prática da jurema, primeiro, na cidade de Olinda, depois, em outro endereço no Recife.

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 esta tradição ou, até mesmo, no interior de pequenos espaços residenciais também destinados à realização de toques,<sup>26</sup> L'Omi reconfigurou este *modus operandi* criando um terreiro um pouco mais amplo e aos moldes dos de candomblé, mas exclusivo ao culto da jurema. Tal iniciativa contou com a participação de outros atores do QCM, mas foi sobretudo encabeçada por L'Omi, inclusive porque durante

---

<sup>25</sup> Em um dos últimos encontros com L'Omi em 2019, ele comentou que, devido às instabilidades políticas provocadas pelas últimas gestões no governo federal, o processo está parado no IPHAN.

<sup>26</sup> “Toque” é o termo utilizado pelos candomblecistas e juremeiros do contexto pernambucano para denominar os rituais ou as festas abertas ao público.

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 L'Omi havia assumido uma posição de liderança dentro do QCM, pois, ainda que outros atores participassem ativamente da rede, ele se tornou o principal porta-voz. Desta 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 no decorrer da pesquisa, constatei que o QCM nunca cumpriu certas formalidades como registro em cartório, reuniões com ata etc. Ademais, 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 L'Omi, 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 abertura do terreiro, naquele ano, L'Omi mudou-se de Peixinhos para uma casa alugada também em Olinda, mais precisamente na região central do sítio histórico, destinando este 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 L'Omi 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. Acoplado 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.

Pelo fato de dominar a prática de leitura de cartas, L'Omi 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. Antes da Casa das Matas, ele já “cuidava” de algumas pessoas, o que implica dizer que ele as orientava espiritualmente conforme a cosmovisão da jurema. A partir deste terreiro, o volume de pessoas dispostas a serem orientadas por ele aumentou consideravelmente e, entre 2018 e 2020, L'Omi conquistou um número expressivo de afilhados.<sup>27</sup> A maioria dos praticantes, que passou a fazer parte do local, já acompanhava as atividades do 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, amplamente compartilhadas nas redes, de um cronograma de atividades.

Ademais, junto aos afilhados, L'Omi também criou, para além dos rituais, atividades de caráter pedagógico que acabaram por conferir ao terreiro uma atmosfera escolar. Entre as atividades

---

<sup>27</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.

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 quanto L’Omi conhece os debates acadêmicos contemporâneos a exemplo da chamada “epistemologia decolonial” que, tendo como expoente o sociólogo peruano Aníbal Quijano, entre outros pensadores, critica o domínio da literatura escrita por autores brancos e europeus em ambientes acadêmicos não-europeus. Em suma, no interior da Casa das Matas, L’Omi reforçou o trabalho da rede dando continuidade à tarefa de conferir visibilidade a Malunguinho e, neste contexto, ratificou ainda mais a suposta correlação genealógica entre o quilombola e a divindade.

Consolidada a Casa das Matas, entre outubro e novembro de 2019, ocorreu a exposição coletiva “Olhares Negrxs sobre a Jurema Sagrada” que, com a participação de L’Omi na curadoria, 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. Reunindo aproximadamente 21 imagens criadas por estes artistas que participam dos projetos do QCM e, inclusive, costumam fotografar e filmar as edições do *Kipupa*, esta exposição pode ser lida na chave das estratégias em prol da autenticação da jurema como religião de matriz africana.

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 L'Omi 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 L'Omi – e demais atores da rede – como a literatura acadêmica, a arquitetura do terreiro e a palestra de capacitação. 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 este 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 estas 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 que os atores estabelecem.

Além do QCM, outras redes utilizaram estratégias semelhantes com vistas a atravessar fronteiras juridicamente pré- definidas. Carlos Eduardo Marques (2016), por exemplo, ao pesquisar 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 não se filiaram exclusivamente 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 do livro, procurei discutir como o mundo contemporâneo, mais precisamente o do século XXI, está atravessado por duas questões fundamentais e entrelaçadas. Por um lado, as chamadas “minorias”, que, em muitos contextos, compõem a grande parte do tecido social, e, de maneira mais explícita ou mais assumida, estão dando continuidade às lutas por reconhecimento, algumas das quais desencadeadas entre os anos 1960 e 1970. Por outro, estes grupos vêm construindo estratégias de atuação em face das mídias digitais que reconfiguraram as relações de poder e o próprio espaço público. Estes dois elementos, um da ordem do respeito, da preservação da identidade e da exigência de reparação, outro que diz respeito às mediações e suas dinâmicas comunicacionais, proporcionaram movimentos sociais um espaço mais amplo de atuação, mas, ao mesmo tempo, uma reconfiguração de seu *modus operandi* convencional em decorrência do design horizontalizado das redes sociais.

Tendo em vista que procurei desenvolver a discussão teórica tomando como pano de fundo um estudo de caso, 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 desta categoria. Ou seja, mais do que analisar as respostas das instituições sociais – tal como realizam estes filósofos em suas respectivas obras – à reivindicação dos movimentos, considereei como principal questão a ser descrita e analisada as estratégias construídas pelos próprios atores que reclamam por respeito e reparação.

Desse modo, descrevi e analisei a trajetória do QCM que, ao ser criado em 2004, estabeleceu como objetivo conferir visibilidade à figura de Malunguinho enquanto líder do Quilombo do Catucá. No entanto, com o passar do tempo, esta finalidade foi sendo ampliada e ganhou outras nuances. A princípio, os fundadores do QCM, a fim de autenticar as narrativas históricas acerca deste personagem, agenciaram a pesquisa de Marcus de Carvalho e, na sequência, associaram a esta historiografia algumas narrativas cosmológicas, estabelecendo entre ambas conexões de ordem genealógica.

Essa 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 deste personagem como uma espécie de ícone regional. Finalmente, Malunguinho foi reconhecido pelo Estado como um patrimônio e, partir desta salvaguarda, os atores passaram a desenvolver atividades pedagógicas.

Alguns outros também se dedicaram ao reconhecimento da tradição da jurema como patrimônio imaterial. Assim, o reconhecimento de Malunguinho 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, nesta 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, ritmos musicais, vestimentas etc. Paralelamente, os conteúdos e formas

– texto, fotografia, filme, moda, música, festa, ritual etc. – foram produzidos e compartilhados por mídias digitais, acessíveis na hipermídia do ciberespaço.

Dessa maneira, para a obtenção de uma resposta afirmativa ou do reconhecimento do personagem em questão, mais do que acionar a dimensão macropolítica – o Estado – pelo conhecimento e atendimento daquilo que estabelece a gramática normativa, considero que os efeitos estéticos produzidos em escala micro acabaram por persuadir o Estado em prol do reconhecimento pleiteado por um conjunto de atores cujo perfil não se enquadra em todas as especificidades normativas desta 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, construindo, assim, um “quilombo digital”, permitiram, por exemplo, que a legislação da cidade do Recife reconhecesse este 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.

É possível afirmar que o QCM desenvolveu um formato híbrido de atuação, pois, no decorrer do processo de transformação de um evento em patrimônio, eles agenciaram e produziram materialidades tanto tradicionais – analógicas – quanto inovadoras – digitais. Também salientei que as inovadoras 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 tradicionais, o QCM agenciou a literatura acadêmica de Carvalho e alguns documentos disponíveis no APEJE, principalmente nos primeiros anos 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 CF/88, 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 deste movimento, outras fontes materiais, como as arqueológicas, também foram produzidas e agenciadas.

Em relação às materialidades inovadoras, percebi que elas foram instrumentalizadas como ferramenta central de visibilidade 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 Carvalho, concluiu que esta referência era insuficiente para demandar um processo de reconhecimento que, tradicionalmente, requer um conjunto de provas materiais de grande envergadura.

Pelo exposto, 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 do personagem. Assim, estas 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, constatei 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, é preciso lembrar que o Estado cada vez mais 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. Esta informação foi comprovada pela fala do vereador 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.

Nesse sentido, faço coro à noção de Estado que, na tradição antropológica, é compreendido 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 materialidades podem ocupar este 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 Lília Schwarcz (2014), durante a pesquisa, ao consultare agenciar o acervo do QCM, pareceu-me que, a despeito dos nomes de alguns criadores aparecerem nas redes, estes *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, enumerar e datar estas 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.

Ainda no que diz respeito às inovações trazidas pelo agenciamento das mídias digitais, em termos de atuação política, 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. Ademais, 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. Neste sentido, a noção de identidade de grupo não necessariamente fundamenta as reivindicações dos atores, a exemplo do QCM que agenda a pauta quilombola sem condicionar a atuação do grupo/rede em termos de uma identidade racial ou étnica, inclusive porque alguns dos fundadores, do ponto de vista fenotípico, dificilmente poderiam ser heteroidentificados como negros.

Essas 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. Ou seja, ainda que os atores não tenham reivindicado qualquer tipo de apropriação legal deste território localizado em Abreu e Lima, 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, L'Omi 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 Maria da Glória Gohn (2011), 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 de ativismo segundo a autora – nas terras do Catucá e, mesmo que uma vez ao ano, esta ocupação, até então ritual, pode ser a porta de entrada para uma futura reivindicação de

tombamento.

Por fim, é importante pontuar que os 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 estas 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 esta 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 seu personagem dileto: o cerne da minha pesquisa. Mesmo assim, não descartei a questão da jurema, mas também neste caso analisei a relação dos atores com o IPHAN com vistas ao reconhecimento desta tradição como patrimônio imaterial

O que chamou permanentemente a minha atenção foi o fato desses 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 Presidenta 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 destas 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 do 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, no início da pesquisa, 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, foram 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. Neste sentido, claro está que as redes sociais influenciaram o modo de etnografar este processo de reconhecimento e, ancorando-me na expressão de Marilyn Strathern (2014), interferiram no chamado “efeito etnográfico”.

Em suma, a pesquisa da qual este livro resulta expõe como as dinâmicas contemporâneas de investigação sobre as religiões de matriz africana são atravessadas por um conjunto de afetos, agenciamentos e materialidades, a tal ponto de nos desafiar, enquanto estudiosos do tema, à construção de uma sensibilidade analítica que dê conta, segundo o olhar de autores como Leda Maria Martins (2021), das complexas tessituras entre ancestralidade e comunidade.



## Referências

ALMEIDA, Marco Antonio Bettine de & SANCHEZ, Livia Pizauro. “Implementação da Lei 10.639/2003 – competências, habilidades e pesquisas para a transformação social”. In: **Pro.posições**, v. 28, n.1, 2017.

ALONSO, Angela. “**As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate**”. In: Lua Nova, São Paulo, 76, 2009.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. SP: Cia das Letras, 2008.

ARRUTI, José Mauricio. “Quilombos”. In: Pinho, Osmundo & Sansone, Livio (eds.). (Org.). **Raça: Perspectivas Antropológicas**. Salvador - BA: ABA; EDUFBA, 2008, pp. 315-350.

ASSANGE, Julian (Org.). **Cypherpunks: liberdade e o futuro da internet**. SP: Boitempo, 2013.

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.

BARRETO, Marcus Vinicius. “O tratamento déjà vu da religião na antropologia”. In: GIS – Gesto, Imagem e Som – **Revista de Antropologia**, v. 12, 2022.

BASSI, Francesca; TAVARES, Fátima. “Preparando o banquete, sonhando a festa: memória e patrimônio nas festas quilombolas (Cachoeira – Bahia)”. In: **ACENO**, Vol.4, N. 7, p. 15-32, 2017.

BASTIDE, Roger. **Imagens do nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

BENTES, Ivana. “Prefácio”. In: A internet e a rua: ciberativismo e mobilização nas redes sociais. Porto Alegre: Sulina, 2013.

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

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**. Rio de Janeiro: ContraCapa/Pallas, 2009.

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

CARVALHO, Marcus J. M. de. “Rumores e rebeliões: estratégias de resistência escrava no Recife, 1817”. In: **Tempo**, Vol. 3 – nº 6, 1998. CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**. RJ: Zahar, 2012.

CAVALCANTI, Maria Laura; FONSECA, Maria Cecília. **Patrimônio imaterial no Brasil**. Brasília: Unesco, 2008.

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.

DOMINGUES, Petrônio. “Movimento negro brasileiro: história, tendências e dilemas contemporâneos”. In: **Dimensões**, Vol. 21, 2008.

FICK, Carolyn. **The making of Haiti**. The University of Tennessee Press, 1991.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribución o reconocimiento?** Madrid: Morata, 2006.

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.

GOHN, Maria da Glória. “Movimentos sociais na contemporaneidade.” **Revista brasileira de educação**, v. 16, n. 47, maio-ago. 2011.

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.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HEGEL, G. W. F. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito. SP: Edições Loyola, 2007.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2009.

KINGDON, John W. “Outside of Government, But Not Just Looking In”. In **Agendas, Alternatives, and Public Policies**. 2011.

LEMOS, Carlos A. C. **O que é patrimônio histórico?** São Paulo: Brasiliense, 1981.

MAIA, Rousiley. “Democracia e a internet como esfera pública virtual: aproximando as condições do discurso e da deliberação”. In: **Anais do Congresso Internacional Internet, Democracia e Bens Públicos**, FAFICH/UFMG, 2000.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o reinado do rosário no Jatobá. SP: Perspectiva, 2021.

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.

MILANI, Fabio; AUNTOUN, Henrique. **A internet e a rua**: ciberativismo e mobilização nas redes sociais. Porto Alegre: Sulina, 2013.

MONTERO, Paula. **Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil**. Novos Estudos, nº 74, 2006.

MORAIS, Mariana Ramos de. **Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado laico.** Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 14, nº 16, 2012.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala** – quilombos, insurreições, guerrilhas. São Paulo: Zumbi, 1959.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo.** Petrópolis: Vozes, 1980.  
NINA RODRIGUES, Raymundo. Os africanos no Brasil. São Paulo: Nacional, 1988.

OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. Charles Taylor: **identidade, reconhecimento e religião.** Porto Alegre: Editora Fi, 2022.

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.

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

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

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

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas.** RJ: Mórula, 2019.

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

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Questão racial e etnicidade.” In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995).** ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

SILVA, Adriano Viaro da. “Quilombo dos Palmares: historiografia do período colonial”. In: **Anais do XII Encontro Estadual de História ANPUH/RS**. Unisinos, 2014.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. RJ: Mórula, 2018.

TAYLOR, Charles. **Sources of the self. The making of the modern identity**. Cambridge: Havard University Press, 1989.

TAYLOR, Charles. **The ethics of authenticity**. Cambridge: Havard University Press, 1992.

TAYLOR, Charles. **Modern Social Imaginaries**. Duhram: Duke University Press, 1993.

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.

TILLY, Charles. “Movimentos sociais como política”. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 3, Brasília, 2010.

VIANA, Natalia. “Prefácio”. In: ASSANGE, Julian (Org.). **Cypherpunks: liberdade e o futuro da internet**. SP: Boitempo, 2013. ZAMBUZZI, Mabel. “Espaço material e imaterial do candomblé na Bahia: O que e como proteger?”. Dissertação de Mestrado, Salvador, UFBA, 2010.



## Sobre o autor



**Marcus Vinícius Barreto**

Graduado em Letras pela Universidade de São Paulo (USP), Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e Doutor em Antropologia Social pela USP, desde 2013, pesquisa o tema das religiões de matriz africana e demais expressões da cultura popular brasileira: literatura, música, dança etc. É roteirista e produtor de documentários. Atualmente, é Professor Substituto no Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (DAE/UFBA).

Link: [lattes.cnpq.br/8430257619205361](https://lattes.cnpq.br/8430257619205361)

Malunguinho é uma divindade pertencente à cosmologia da Jurema. Nos anos 2000, alguns historiadores pernambucanos encontraram, no Arquivo Público, documentos sobre o Quilombo do Catucá, formado na antiga Capitania de Pernambuco durante a primeira metade do século XIX, e cujo líder se chamava Malunguinho. Por não interpretarem a evidência empírica como mera coincidência, os pesquisadores sustentaram a hipótese da correlação entre a divindade e o líder quilombola. Desde então, mídias digitais foram mobilizadas, garantindo o reconhecimento da figura de Malunguinho como patrimônio do Estado de Pernambuco.

ISBN: 978-65-84508-04-0



9 786584 508040 >

