



**PROFHISTÓRIA**

MESTRADO PROFISSIONAL  
EM ENSINO DE HISTÓRIA

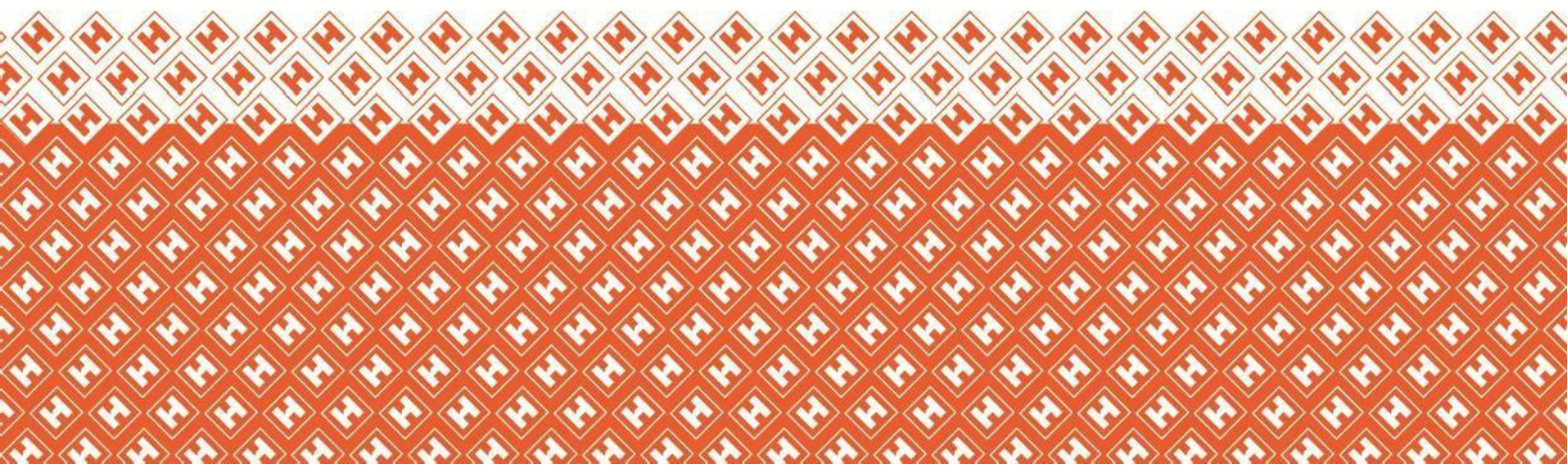
---

**CLEBER CAVALCANTI DE MORAES**

**MALUNGUINHO, REI DAS MATAS DE PERNAMBUCO: experiências  
no Ensino de História a partir da religiosidade de matriz afro-indígena**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**

**2025**



**MALUNGUINHO, REI DAS MATAS DE PERNAMBUCO: experiências  
no Ensino de História a partir da religiosidade de matriz afro-indígena**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ensino de História da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ensino de História.

**Linha de Pesquisa:** Saberes Históricos no Espaço Escolar

**Orientadora:** Prof.<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Luiza Nascimento dos Reis

**RECIFE – PE  
2025**

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Moraes, Cleber Cavalcanti de.

Malunguinho, rei das matas de Pernambuco: experiências no Ensino de História a partir da religiosidade de matriz afro-indígena / Cleber Cavalcanti de Moraes. - Recife, 2025.  
208f.: il.

Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória), 2025.

Orientação: Prof.<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Luiza Nascimento dos Reis.

1. Decolonialidade; 2. Currículo; 3. Ensino de História; 4. Religiosidade afro-indígena; 5. Quilombo do Catucá; 6. Malunguinho. I. Reis, Luiza Nascimento dos. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

CLEBER CAVALCANTI DE MORAES

**MALUNGUINHO, REI DAS MATAS DE PERNAMBUCO:  
EXPERIÊNCIAS NO ENSINO DE HISTÓRIA A PARTIR DAS  
RELIGIÕES DE MATRIZ AFRO-INDÍGENA**

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr(a). Luiza Nascimento dos Reis  
Universidade Federal de Pernambuco  
Orientadora

---

Prof. Dr. Gustavo Manoel da Silva Gomes  
Universidade Federal de Alagoas  
Examinador

---

Prof. Dr. José Bento Rosa da Silva  
Universidade Federal de Pernambuco  
Examinador Externo

#### DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus filhos Sofia e Vinicius, por retribuir com tanto amor, mesmo sem compreender a ausência deste pai, em reclusão para estudar.

## AGRADECIMENTOS

Concluir este mestrado é mais do que alcançar uma etapa acadêmica: é afirmar uma caminhada feita de encontros, afetos, lutas e ancestralidade. Por isso, meus agradecimentos são, antes de tudo, um reconhecimento das pessoas e forças que sustentaram esse percurso.

Agradeço primeiramente aos meus ancestrais e encantados, que guiaram meus passos e me deram força nos momentos mais difíceis. Sem essa espiritualidade viva, não haveria firmeza para resistir nem sabedoria para seguir. Agradeço, com o coração cheio de axé, à Jurema Sagrada e à Umbanda, fontes da minha força espiritual, bússolas do meu caminhar. Aos mestres e mestras, encantados e entidades que abriram meus caminhos e firmaram minha cabeça quando tudo parecia desabar. Este trabalho é também deles.

À minha orientadora Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Luiza Nascimento dos Reis, agradeço profundamente pela escuta generosa, pela orientação firme e respeitosa, e por acreditar na potência de uma história que nasce da oralidade, da mata, do terreiro e da luta. A banca de qualificação nas pessoas do Prof. Dr<sup>o</sup> Gustavo Manoel da Silva Gomes e Prof. Dr<sup>o</sup> José Bento Rosa da Silva pelas sugestões e orientações necessárias.

Ao corpo docente do Programa de mestrado profissional em ensino de História da UFPE e aos colegas de turma, que contribuíram com reflexões, provocações e parcerias nesse processo coletivo de formação.

A minha mãe, Jozilda Cavalcanti de Moraes, minha raiz e abrigo, meu exemplo de força, coragem e dignidade. Teu amor e tua presença silenciosa me sustentaram mais do que as palavras podem dizer.

Ao meu irmão, Cláudio Roberto Cavalcanti de Moraes (In Memoriam), que partiu na dolorosa travessia da pandemia da COVID-19. Teu nome, tua memória e tua ausência marcaram este caminho. Esta conquista é também para ti, como gesto de saudade, honra e amor eterno.

Aos meus filhos, Sofia Paz Cavalcanti de Moraes e Vinicius Paz Cavalcanti de Moraes, dedico esse trabalho como semente e legado. Que a educação e o orgulho de nossa história sejam caminhos abertos para vocês.

A minha companheira, Maria Cristina da Paz obrigado pela parceria, paciência e presença amorosa em todos os momentos. Teu apoio foi luz quando a estrada escureceu.

As comunidades, mestres e mestras da tradição popular e dos povos de terreiro com quem aprendi e continuo aprendendo. Agradeço pela escuta, pelos ensinamentos e pela

confiança. Que essa pesquisa retorne a vocês em forma de reconhecimento, visibilidade e respeito.

Em especial a Ari Banto, Célia Cabral da Costa Arruda (Célia de Malunguinho), Herbert Carlos Pereira de Lima, João Amaro Monteiro da Silva, Leandro Tavares, Libanuzia Menezes Silva (Mãe Lia Preta), Luís Antônio Rodrigues de Andrade (Pai Toninho de Malunguinho), por ter confiado no trabalho e concedido às entrevistas. A todas as vozes que ecoam nos terreiros, nos becos, nas escolas, nos livros e nas matas – esse trabalho é também um gesto de escuta, cuidado e retorno. Que ele sirva à luta por memória, por dignidade e por justiça ancestral.

A minha amiga e gestora, Anita Cordeiro, minha gratidão pela confiança, pelo incentivo contínuo e pela sensibilidade em reconhecer a importância desse percurso em meio aos desafios do cotidiano escolar.

Agradeço especialmente aos amigos de longas jornadas: Irani Silva, que me aproximou do universo sagrado da Jurema e da Umbanda, conduzindo as entrevistas com os devotos, mestres e mestras da Jurema Sagrada e Umbanda. Sem a sua ajuda, seria muito difícil concluir esse trabalho e a Ronnei Prado, pelas discussões, escutas e transcrições durante a realização da pesquisa, obrigado amigo(as) e muito Axé!!!

E por fim, agradeço ao tempo – que ensinou que cada palavra tem seu momento, e que cada conquista carrega muitas mãos. Esta pesquisa é um ponto de chegada e, ao mesmo tempo, um novo ponto de partida.

Muito obrigado. Axé, saravá e encantaria viva.

## RESUMO

Considerando a importância dos estudos sobre os quilombos e quilombolas no Brasil, e sua pouca repercussão no currículo e livros didáticos, essa pesquisa investe nas histórias e memórias do Quilombo do Catucá dos malunguinhos. A existência desse quilombo, nas primeiras décadas do século XIX, marcou um importante capítulo da resistência afro-indígena em Pernambuco, de modo que sua história e memórias foram preservadas pela jurema sagrada. Assim, buscamos nos terreiros da região metropolitana do Recife, entendidos como espaços de memória, investigar as experiências desses atores sociais atentando para as práticas de culto a reis malunguinhos, através de observação, entrevistas e depoimentos orais. Na perspectiva da História enquanto territórios de disputas e de horizontes de expectativas serão analisados as vivências e experiências da jurema sagrada e também umbanda, ou seja, as comunidades de axé, vistas como espaços de significação e memórias em torno da História do povo negro e indígena e dos malunguinhos. Há que se destacar sua importância social e cultural, como foco de resistência das comunidades quilombolas aos padrões socioculturais de branquitude. Ao investigar as narrativas do povo de terreiro busca-se construir narrativas decoloniais em torno dos quilombos, especificamente o Catucá, ao tempo em que se busca desconstruir narrativas eurocentradas. O e-book *Malunguinho e as vozes da floresta: memórias do povo de terreiro de Pernambuco* é o material didático resultado da pesquisa pode contribuir para o combate ao racismo religioso no ambiente escolar, explorando o potencial das religiosidades afro-indígena no ensino de História.

Palavras-chave: Decolonialidade, Currículo, Ensino de História, Religiosidade afro-indígena, Quilombo do Catucá, Malunguinho.



## ABSTRACT

Considering the importance of studies on quilombos and quilombolas communities in Brazil, and their lack of repercussion in the curriculum and textbooks, this research focuses on the stories and memories of Catucá Quilombo and Malunginhos Quilombo. That quilombo existence, in the first decades of the 19th century, marked an important chapter in Afro-indigenous resistance in Pernambuco, so that its history and memories have been preserved by the sacred jurema. Thus, we have sought to investigate the experiences of those social actors in the terreiros of the metropolitan region of Recife, understood as memory spots, paying attention to their worship practices of Malunginhos kings, through observation, interviews and oral testimonies. From the perspective of History as territories of disputes and horizons of expectations, experiences and living of the sacred jurema and also Umbanda, that is, the axé communities, seen as spaces of meaning and memories around black people's History as well as and Malunginhos, will be analyzed. Its social and cultural importance must be highlighted, as a focus of resistance by quilombola communities to sociocultural standards of whiteness. By investigating popular narratives of terreiro, we aim to construct decolonial narratives around the quilombos, specifically Catucá, while also seeking to deconstruct Eurocentric narratives. The teaching material resulting from this research can contribute to the fight against religious racism at school environment, exploring the potential of Afro-indigenous religiosities in History teaching.

Decoloniality. Curriculum. Afro-indigenous religiosity, Quilombo do Catucá, Malunginho

## **Lista de figuras**

|  |    |
|--|----|
| Figura 1 - Mapa com a localização do território que compreendia o quilombo do Catucá ..... | 44 |
| Figura 2 - Imagens das três falanges de Malunguinho na Jurema Sagrada .....                | 56 |

## LISTA DE SIGLAS

|            |  |
|------------|--|
| CECAN      | Centro Avançado de Oncologia                                   |
| CNE        | Conselho Nacional de Educação                                  |
| COMALUNGOS | Comissão Malunguinho   |
| EREFEM     | Escola de Referencia em Ensino Fundamental e Médio             |
| FNB        | Frente Negra Brasileira  |
| FUNESO     | Fundação de Ensino Superior de Olinda                          |
| IPEA       | Instituto de Pesquisa Aplicada                                 |
| LDB        | Leis de Diretrizes e Bases                                     |
| MMN        | Movimento de Mulheres Negras                                   |
| MNU        | Movimento Negro Unificado                                      |
| MNUCDR     | Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial        |
| MPPE       | Ministério Público de Pernambuco                               |
| MUCDR      | Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial              |
| PIBIC      | Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica       |
| PSB        | Partido dos Trabalhadores                                      |
| PT         | Partido Socialista Brasileiro                                  |
| REDE ACPT  | Rede de Articulação das Caminhadas dos Terreiros de Pernambuco |
| TEN        | Teatro Experimental Negro                                      |
| UFPE       | Universidade Federal de Pernambuco                             |

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>MEMORIAL .....</b>  | <b>7</b>   |
| <b>APRESENTAÇÃO .....</b>  | <b>10</b>  |
| <b>1. INTRODUÇÃO .....</b>   | <b>13</b>  |
| <b>2. QUILOMBOS: UMA REVISÃO HISTORIOGRÁFICA .....</b>   | <b>20</b>  |
| 2.1. Os vários sentidos da palavra quilombo .....  | 20         |
| 2.2. Revisão historiográfica .....   | 26         |
| <b>3. CATUCÁ: RESISTÊNCIA E LUTAS NEGRAS NAS MATAS</b>   |            |
| <b>PERNAMBUCANAS .....</b>   | <b>39</b>  |
| 3.1. Quilombos, outras abordagens .....  | 39         |
| 3.2. Malunguinho, mensageiro de três mundos .....  | 48         |
| 3.3. Descolonizando Saberes: um novo olhar para a História do povo negro .....   | 53         |
| <b>4. METODOLOGIA, MEMÓRIA E A HISTÓRIA DOS “ESQUECIDOS” .....</b>   | <b>62</b>  |
| 4.1. Considerações teórico-metodológicas .....   | 62         |
| 4.2. As Origens do Catimbó/Jurema no Nordeste brasileiro .....   | 70         |
| 4.3. Catucá e a memória dos “esquecidos” .....   | 75         |
| <b>5. MALUNGUINHO NA ESCOLA É REI: RESISTÊNCIA, CULTURA E</b>  |            |
| <b>EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA .....</b>   | <b>84</b>  |
| 5.1 O Movimento Negro e a educação .....   | 84         |
| 5.2 Malunguinho e a Lei 10639/03: Resgatando memórias e resistências afro-brasileiras ....   | 96         |
| 5.3 Construção de um paradidático com narrativas históricas do quilombo do Catucá<br>e as memórias ancestrais dos povos de terreiros ..... | 114        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>  | <b>121</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>   | <b>124</b> |
| <b>ENTREVISTAS .....</b>   | <b>129</b> |

## MEMORIAL

Ingressei no curso de licenciatura em História na UFPE, no ano de 1997 cursando até o ano de 2002, fomentado pela militância política no movimento estudantil secundarista resolvi cursar História, desde o ensino médio estava próximo das lutas dos movimentos sociais e da militância partidária da juventude da articulação de esquerda do partido dos trabalhadores (PT), apesar de nunca querer a filiação.

Sempre associei à vida acadêmica a luta pessoal, oriundo da periferia da zona oeste do Recife, bairro da Mustardinha, sendo filho de proletário, homem negro, periférico, construir minha consciência de negritude nas dificuldades que a vida acadêmica me proporcionou conjuntamente às dificuldades financeiras. Desde cedo, no segundo período, ingressei na pesquisa acadêmica sendo bolsista de iniciação científica (PIBIC) sob a orientação do professor Doutor Carlos Alberto da Cunha Miranda, pesquisando a temática do racismo científico, a eugenia, antropologia criminal, medicina legal, higienismo no Brasil no início da República.

Era membro do grupo de estudo sobre história da medicina, sociedade e natureza, coordenada pelos professores Carlos Miranda e Christine Rufino Dabat, onde foi realizado a catalogação de teses de medicina das Faculdades da Bahia, Rio de Janeiro e Recife, entre os séculos XIX e primeira metade do século XX, o que resultou numa publicação pela editora da UFPE de um livro catálogo sobre teses de medicina.

Posteriormente tive uma experiência no laboratório de arqueologia da UFPE, sob a coordenação do professor Doutor Marcos Albuquerque entre os anos de 2001 e 2002, fazendo a função de estagiário em duas campanhas, o acompanhamento arqueológico Luzes do Recife no Bairro do Recife e a escavação arqueológica no Forte Orange, convênio entre a UFPE e a Universidade de Amsterdã.

Antes de terminar a graduação em licenciatura em História inicio a minha vida profissional no ensino básico, trabalhando em escolas particulares. Após ser aprovado no concurso para professor da rede estadual de ensino de Pernambuco em 2006, sou nomeado e tomo posse em março de 2007.

Inicio minha experiência na escola pública o qual vejo como contribuição a dar por toda a minha formação educacional, sempre em escolas públicas e universidade pública, tendo a possibilidade de educar para a conscientização, como diria o mestre Paulo Freire em

pedagogia da autonomia, “não precisamos conquistar, a conquista é para quem quer dominar, devemos educar para conscientizar”, sempre busquei minha história de luta como referencial para a minha prática em sala de aula, ensinando a transgredir, buscando uma educação libertária. Instrumento de conscientização e de construção de cidadania, instrumentalizar indivíduos para a luta social. Busquei sempre está próximo das pautas dos movimentos sociais, muito haver com minha História de vida, das lutas e dificuldades de um filho da periferia de uma população negra e retinta.

Com a lei 10639/03 de obrigatoriedade do ensino de história da África e cultura afro-brasileira e, posteriormente a lei 11645/08 que incluiria os indígenas resolvo cursar a especialização de história da África e cultura afro-brasileira na FUNESO no período de Março de 2011 a Julho de 2012, o que contribuiu para meu empoderamento e sensibilidade com as lutas das populações negras, contribuindo com a construção da minha consciência de negritude, reconhecendo minha descendência com a ancestralidade africana.

Em julho de 2012 defendi a monografia cujo titulo, Depurando a Raça para Salvar a Pátria: Teorias científicas e políticas do branqueamento no Brasil Republicano (1890-1930). Recebendo o titulo de especialista em História da África e cultura afro-brasileira pela FUNESO.

Realizei cursos acadêmicos de extensão sobre relações étnico-raciais no Centro de Educação da UFPE, dando continuidade na minha trajetória enquanto professor de ensino básico e a importância de trabalhar tal temática nas escolas construindo identidades e fortalecendo a luta antirracista.

No ano de 2022, realizei a seleção do ProfHistória/2023 obtendo a aprovação. Ciente da importância para a minha formação pessoal e contribuição que possa oferecer aos meus estudantes da periferia do Recife, o bairro do Jordão, área de grande carência e, em muitas situações abandonado pelo poder público. Percebo meu papel na contribuição da formação cidadã desses indivíduos, que eles possam perceber-se enquanto cidadãos, não abrindo mão dos seus direitos. População negra e com uma série de carências sociais e econômicas, na maioria das vezes, provocada pela ausência do poder público. A escola tem suas peculiaridades por se tratar de uma escola de morro e carecer de apoio, diferente de outras unidades de ensino que já trabalhei. Creio que meu crescimento acadêmico venha somar na minha prática pedagógica, sempre criando horizontes de expectativas dentre os estudantes e buscando uma “educação como prática da liberdade”.

Diante da minha trajetória, por afinidade, e sabendo da importância deste trabalho, resolvi abordar o Quilombo do Catucá, como espaço de memória e resistência, silenciado e

invisibilizado, pelo currículo oficial de História em Pernambuco, algo, que para mim, causa estranheza pela importância do respectivo quilombo na primeira metade do século XIX, confrontar o currículo eurocentrado a partir da perspectiva decolonial, buscando uma educação antirracista e protagonizando aqueles invisibilizados, apesar das tentativas de apagamento histórico dos estudos sobre quilombos no Brasil.

Pretendo buscar como fonte a História viva daqueles que estão invisibilizados, espaços de memórias e de significação dos malunginhos, a jurema sagrada, a importância cultural e social e histórica desses personagens, que não se encontram na historiografia tradicional. Por entender o currículo como territórios de disputas, pretende-se construir narrativas que possam travar um diálogo com o currículo eurocentrado.

Contribuir para que possa protagonizar a História do povo negro, de resistência, riqueza cultural e de grande legado para a sociedade brasileira e pernambucana. Para que as lideranças quilombolas possam sair deste silenciamento e, de fato, dar voz aqueles que ao longo da História tentaram silenciar.

## APRESENTAÇÃO

Estudar a história do Quilombo do Catucá e as possibilidades de enriquecer o ensino de história na Educação Básica é um desafio. Mesmo com significativos avanços na produção historiográfica, o currículo ainda privilegia a história das elites. A História de Pernambuco do século XIX é marcada pelo Quilombo do Catucá e seus Malunguinhos, mas o tema está ausente do Currículo de História, seja nacional ou local.

O Quilombo do Catucá, de grande atuação durante as revoluções liberais em Pernambuco na primeira metade do século XIX, período este de crescimento de complexos de Quilombos ou mocambos ao longo da Zona da Mata Seca Norte de Pernambuco. Ele começava nos matagais e morros na saída das cidades irmãs de Recife e Olinda para dentro do continente, entre os açudes de Apipucos e Dois Irmãos, passando pelo rio Morno, até a beira do rio Beberibe. A partir daí a mata se lançava para dentro do continente, curvando-se para o norte na altura de Macacos, Cova da Onça e Paratibe. O caminho de fuga, portanto, começava numa área que hoje está totalmente urbanizada, parte do nexo Recife-Olinda. Numa área onde havia centenas de engenhos da província, numa época de recuperação e crescimento da produção de açúcar no século XIX, como o Mussupinho, o Monjope, o Untiga, o Araripe, o Pau Amarelo, e outros tantos, que beiravam os rios e riachos, conhecidos com propriedade como “rios de açúcar”.

Provavelmente, Catucá era o nome de toda a floresta Atlântica entre o Recife e a fronteira com a Paraíba. Seu território começava no nexo Recife-Olinda, como já dito, até a fronteira de Pernambuco com a Paraíba no município de Goiana. Era grande o temor dos senhores a presença do Quilombo nestas áreas, tendo crescido durante a desarticulação das defesas das elites rurais da zona da mata norte com as Revoluções liberais. Por se tratar de uma área próxima aos principais entrepostos comerciais e rotas de algodão e açúcar que estavam próximo aos quilombos, à situação era ideal para os ataques dos quilombolas. A captura destes tornava-se difícil por se tratarem de quilombos móveis, onde havia muitas locomoções. As tropas provinciais envolvidas nas guerras liberais mostravam-se ineficazes nas tentativas de destruição dos quilombos.

Contudo, as memórias de Malunguinho, essenciais para ultrapassar a história dos aristocratas e construir uma nova perspectiva sobre o quilombo do Catucá e suas lideranças, foram guardadas nos terreiros de jurema em Pernambuco. Nesta pesquisa consideramos de



suma importância ouvir outras histórias, ou seja, as vozes dos terreiros, as memórias guardadas nesses lugares de territorialidade, como neste ponto<sup>1</sup>, “Na mata só tem um, é Rei. O Rei da mata é Malunguinho.” Buscamos apresentar e discutir outras narrativas em torno dos Malunguinhos e seu significado para esses povos, ainda estereotipados e marginalizados, o povo da jurema sagrada e seus encantados. O Malunguinho da jurema, que tem o poder de tirar os estrepes do caminho, como em outro ponto cantado nas casas de religiosidade, é, portanto, a recriação simbólica do próprio Malunguinho do Catucá: o verdadeiro rei das matas de Pernambuco.

Para elaboração da pesquisa foi importante à vivência com esses atores sociais, ou seja, os povos de terreiros que se disponibilizaram a dar seus depoimentos rompendo com a visão academicista da história pública em torno da história do Catucá e dos malunguinhos. Pessoas que vivenciam no seu cotidiano o “chão do terreiro”, sem vocês não seriam possíveis.

Um primeiro contato com os juremeiros na aula de campo da disciplina eletiva promovida pela professora Dr<sup>a</sup> Luiza Nascimento dos Reis na graduação de História sobre quilombos, foi um primeiro passo para manter o diálogo com esses sujeitos nos espaços de territorialidades do antigo quilombo do Catucá, vale salientar que a pesquisa é as suas vozes inseridas nas narrativas desse trabalho. Importante os depoimentos do devoto e historiador João Amaro Monteiro da Silva, juremeiro, Sandro de Jucá, sacerdote, Ronnei Prado, pedagogo, historiador e sacerdote, que nos acompanharam nesse momento da aula de campo no engenho pitanga dois, antigo território do quilombo do Catucá onde foi possível mantermos nossos primeiros contatos.

Partindo desses pressupostos, fez-se necessário buscar evidências nas memórias e experiências dos juremeiros no culto a Malunguinho, a partir de entrevistas orais com membros das comunidades de terreiros de jurema e umbanda. Foi possível perceber o universo simbólico em torno desse líder, percebendo as aproximações entre o Malunguinho histórico, que viveu e lutou nas matas do Catucá e seu universo sagrado, Reis Malunguinho cultuado na jurema. Elevar ao panteão das divindades é talvez a maior homenagem que um povo pode prestar aos seus heróis. Para isto foi necessário buscar fontes orais através de entrevistas com os povos de terreiro, tirando-o da invisibilidade e apagamento histórico, reconhecendo sua importância histórica como símbolo de luta e resistência na história de Pernambuco do século XIX ao século XXI.

---

<sup>1</sup> Um ponto de Jurema é uma cantiga sagrada entoada nos rituais da Jurema Sagrada, uma tradição religiosa afroindígena presente especialmente no Nordeste do Brasil.

Elaboramos um material didático o e-book *Malunguinho e as vozes da floresta: memórias do povo de terreiro de Pernambuco* resultado da pesquisa que pode contribuir para o combate ao racismo religioso no ambiente escolar, explorando o potencial das religiosidades afro-indígena no ensino de História. Para levar essa história ao espaço escolar, objetivamos quebrar estereótipos sobre as religiões de matrizes africanas e afro-indígenas favorecendo o pertencimento e reconhecimento de nossos estudantes negros, pardos negros e indígenas, revendo esse lugar de subalternidade e invisibilidade, para que eles se sintam representados no campo historiográfico, percebendo a possibilidade de outras histórias e não uma “história única”<sup>2</sup>, eurocentrada, aristocrática, das elites brancas.

---

<sup>2</sup> ADICHIE, Chimamanda Ngozi. The danger of a singler story. Ted Talks, 2009. Disponível em: [http://www.ted.com/talks/chimamanda\\_ngozi\\_adichie\\_of\\_a\\_singler\\_story](http://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_of_a_singler_story). Acesso em: 03 ago. 2025.

## 1 INTRODUÇÃO

### **Porque ressignificar a história do Quilombo do Catucá a partir das narrativas do culto à Malunguinho no ensino de História?**

Tal pergunta surgiu das minhas inquietações enquanto professor da rede pública do Estado de Pernambuco, onde atuo desde 2007, sobre a invisibilidade e silenciamento da História e memória de Malunguinho e do Quilombo do Catucá no currículo de História de Pernambuco e da ausência nos livros didáticos e, de modo geral, no ensino de História. Não encontramos o personagem Malunguinho e o respectivo Quilombo do Catucá no currículo de Pernambuco, apesar da obrigatoriedade da Lei 10639/03 e 11645/08, a primeira assegura a obrigatoriedade do ensino de História da África e cultura afro-brasileira nas escolas públicas e privadas no Brasil e a segunda inclui conteúdos de História e cultura indígena.

No início desta pesquisa pude acompanhar e colaborar nas aulas da disciplina eletiva sobre História de quilombos, ministrada no curso de licenciatura em História da UFPE em 2024 pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Luiza Nascimento dos Reis, minha orientadora. O que chamou minha atenção foi o fato de que os futuros professores de História, muitos já no final do curso da graduação, não tivessem conhecimento do Quilombo do Catucá e do personagem histórico Malunguinho. As narrativas acadêmicas insistem em invisibilizar tal líder quilombola colocando sua história nos porões da historiografia pernambucana das revoluções liberais do século XIX, ofuscando suas lideranças. A existência do Quilombo do Catucá é tratada como um apêndice nos estudos dos “grandes episódios” da história de Pernambuco ao longo da primeira metade dos oitocentos.

Vale salientar que grandes partes dos estudantes das escolas públicas no Brasil são oriundas de populações carentes em sua maioria negros, pardos e indígenas. É notória a ausência da representatividade negra no ensino de história, consequentemente, um estudante pode ter muitas aulas sem encontrar personagens históricos que possam lhe representar. Ainda é predominante na historiografia ocidental e elitista, na qual os ditos “heróis” da História estão alinhados as elites brancas de nosso país.

Quando se trata da História de Pernambuco do século XIX, o conteúdo destacado está ligado às elites liberais da província, as chamadas Revoluções liberais cujas principais lideranças estão associadas às elites escravocratas. Referimos-nos a Revolução Pernambucana (1817), Confederação do Equador (1824), as revoluções de Independência nacional (1822). Seus líderes, em sua maioria, eram sujeitos escravocratas.

Além da ausência de representatividade, outro fator relevante que devemos levar em consideração é a estigmatização do corpo dos estudantes das escolas públicas por parte da sociedade e do próprio professorado, que consideram os estudantes das escolas públicas e, principalmente, dos morros, indisciplinados e sem interesse pela escola, afetando a autoestima dos mesmos.

Entretanto, o que constatamos é uma enorme falta de assistência do poder público e dos que formam a comunidade escolar. A maioria dos estudantes não tem o básico que lhe é garantido por lei como uma educação de qualidade, um dos objetivos de desenvolvimento sustentável. Na escola que leciono EREFEM Jornalista Costa Porto, no bairro do Jordão, onde se encontra a população de morro na zona sul de Recife, a falta de água afeta a distribuição de merenda, e a gestão da escola é obrigada recorrentemente a liberar os estudantes mais cedo o que acaba influenciando no desempenho escolar.

Dialogando com a historiadora Beatriz Nascimento (2021), considero os morros e as comunidades periféricas como quilombos. Infelizmente nossos estudantes não reconhecem este conceito, tampouco sabem o significado, já que não há trabalhos sistemáticos direcionados para favorecer o sentido e a ideia de pertencimento. Para a maioria da sociedade o ser quilombola, ainda é visto como algo ruim em decorrência dos estigmas que pesam sobre os descendentes de negros que foram escravizados/as, aumentando a carga de preconceito racial imposta a eles. Segundo a lei 10639/03, o tema tem que ser vivenciado ao longo do ano letivo, mas a maioria das escolas, de forma folclorizada ou bastante limitada, só vivencia no dia 20 de novembro, marco da morte de Zumbi, hoje Dia da Consciência Negra e feriado nacional. Diante de tais assertivas o papel das escolas tornam-se imprescindível, na discussão sobre pertencimento, na reconstrução de identidades, no combate ao racismo em suas diferentes modalidades incluindo o racismo religioso.

Em decorrência da invisibilidade imposta a Malunguinho e o quilombo do Catucá, só tive conhecimento da sua existência através da especialização que fiz em 2011/2012 na extinta FUNESO, convivendo com colegas de sala devotos da Jurema Sagrada e do Candomblé. Como professor de história não sabia da existência desse quilombo em Pernambuco, apenas o dos Palmares fazia parte do nosso cotidiano. Dentre os colegas de profissão, na escola em que leciono, nenhum tinha conhecimento do respectivo quilombo, mesmo os professores das ciências humanas. Isso me trouxe uma grande inquietação em buscar os saberes dos terreiros, através do universo simbólico de Malunguinho nas religiões de matriz afro-indígena, como a Jurema Sagrada, através das memórias fornecidas pela tradição oral para leva-las ao chão da escola. Aos poucos fui percebendo o potencial das

religiões afro-indígena no Ensino de História, considerados espaços de educação não formal. As comunidades de terreiro mantêm uma riqueza enorme sobre a história de Malunguinho e do Quilombo do Catucá, como verdadeiro líder histórico e personagem sagrado para seu povo, empoderando-os para as lutas cotidianas.

Foi diante dessas constatações, como professor de História numa escola de periferia, onde a maioria dos nossos estudantes que são negros e pardos negros houve o interesse em pesquisar o Quilombo do Catucá formado em Pernambuco no século XIX e produzir um material didático acessível para estudantes e professores. Este quilombo, que foi situado na Mata Seca Norte Pernambucana, é sinônimo de resistência e solidariedade contra os desmandos da elite escravocrata de Pernambuco. Os esforços nesta pesquisa são para promover a valorização desse grupo social, descendentes de negros e indígenas que ao longo do tempo sofreu as maiores perversidades, que afetaram de maneira negativa o seu psicológico e a sua identidade até os dias atuais. Deve-se levar em consideração que o quilombo e seus habitantes são vistos pela historiografia do século XIX em Pernambuco, como sinônimo de bandidos, arruaceiros, marginais. Narrativas bem diferentes das encontradas nos espaços de memórias, os terreiros da Jurema Sagrada e Umbanda em Pernambuco, a partir da tradição oral desses lugares sagrados. Há uma verdadeira odisseia contra o preconceito racial e racismo religioso. Nestas narrativas do povo de terreiro, novas narrativas são possíveis no campo da História e da historiografia pernambucana.

Importante lembrar que a pesquisa só foi possível com a colaboração dos sacerdotes, devotos e mestres da Jurema Sagrada a qual foram entrevistados, sem a participação dos mesmos não seria possível desconstruir narrativas vigentes da História pública pernambucana em torno do quilombo, estes que trazem um novo olhar para a História de Catucá e Malunguinho, tão diferente das narrativas das elites. Agradeço imensamente a Ronnei Prado, João Monteiro, Sandro de Jucá, Mãe Iia Preta, Leandro Tavares, Herbert Carlos, Ruy Banto, Célia de Malunguinho, Toninho de Malunguinho, vocês são parte desse trabalho e todos aqueles que fazem resistir e existir as manifestações e lutas sociais e políticas por respeito e visibilidade de seus ancestrais. Malunguinho vive e ocupa os terreiros de Jurema e umbanda como força viva contra os diversos racismos e reconhecimento ancestral. Sem vocês essa pesquisa não existiria. Desbravar novas histórias “vista de baixo”, oportuniza quebrar as amarras de uma história única e hegemônica, buscando o protagonismo daquele que um dia foi rei das matas de Pernambuco e continua a ser entre os povos negros de Pernambuco nas cantadas e toadas de terreiro. Desta forma,

percebemos que Malunguinho vive poderosamente nas lutas sociais e políticas e na memória daqueles que mantem suas tradições. Salve a Jurema Sagrada e o povo de axé.

A História dos quilombos foi e continua a ser objeto de estudos e discussões de intelectuais brasileiros em decorrência da sua importância na desconstrução de alguns mitos criados ao longo dos séculos. Contribuir com os estudos dessa temática sobre História e cultura afro-brasileira no ambiente escolar, assegurado pela Lei 10639/03 que tornou obrigatório o ensino de História e cultura afro-brasileira e africana em todas as escolas no Brasil e alterada pela Lei 11645/08 que incluiu o ensino de História indígena, partiu das inquietações como professor do ensino básico, a partir das ausências de materiais para alunos e professores que dialoguem com a Lei e especificamente a História dos quilombos lembrados apenas pelo quilombo dos palmares. Há ausências de estudos em torno da história dos quilombos e os quilombolas no ensino básico, não encontrado nos currículos e nos livros didáticos que muitas vezes é o único material que boa parte dos alunos de escolas públicas tem acesso ao longo de sua vida escolar. Dessa forma, torna-se primordial a elaboração de materiais que possam convergir com essa lacuna oferecendo possibilidades para estudantes e professores anexarem novas temáticas ao processo de ensino-aprendizagem, que sejam mais condizentes com a comunidade escolar. Lembramos que boa parte do currículo no Brasil privilegia estudos eurocêntricos jogando para segundo plano a temática em torno das relações étnico-raciais nas escolas brasileiras.

No primeiro capítulo discorreremos sobre o conceito de quilombos, seu significado, sentidos e a polissemia desta palavra, desde a África até as lutas contra o sistema escravocrata ao longo dos séculos de escravidão no Brasil. É necessário perceber que os quilombos tinham suas particularidades ao longo do tempo e espaço, alguns bastante dinâmicos como o Catucá que tinha características de quilombo móveis dificultando inclusive sua destruição e captura.

Também trataremos de uma revisão historiográfica em torno dos estudos sobre os quilombos no Brasil, com várias correntes de intelectuais desde o final do século XIX com os intelectuais ligados até hoje, havendo três correntes principais: a culturalista, político-marxista e a ressemantizada, esta última com forte influência dos movimentos negros. Como aporte teórico utilizaremos Raimundo Nina Rodrigues, Décio Freitas, Edson Carneiro, Clóvis Moura, Flávio Gomes, Shhwartz, Marcus Carvalho, João José Reis, Silva Lara, Beatriz Nascimento, Abdias Nascimento, entre outros.

Trataremos toda uma discussão a partir dos estudos racialistas, com forte carga de preconceitos e culturalistas que percebiam os quilombos como uma tentativa de restaurar a

África arcaica no Brasil, longe da perspectiva de fuga-resistência trazida por correntes posteriores que se encontrará até a primeira metade do século XX. Nos anos 1950/60 a corrente materialista de quilombos, trazidas pela corrente marxista viam os quilombos como forma de resistência contra as classes opressoras, mas caía no erro dos culturalistas de perceber os quilombos como uma tentativa de recriar uma sociedade africana “pura” nas Américas, visão ainda bastante romanceada de quilombos. Dessa forma a resistência quilombola foi colocada em segundo plano.

Para os estudos recentes sobre quilombos, estes são percebidos enquanto sociedades multiétnicas formada não apenas por negros fugidos, mas também por indígenas, fugitivos do serviço militar, brancos pobres, entre outros marginalizados pelo sistema, longe de serem comunidades isoladas. Os quilombos passam a ser vistos dentro de uma complexa rede de cooperação muito bem articulada entre quilombos, as senzalas, a casa grande, os libertos e os pequenos comerciantes da localidade, inclusive senhores de engenhos que buscavam proteção de suas fazendas buscando se proteger das ameaças quilombolas. Nos dias de hoje, os quilombolas são vistos dentro de relações que são sociais, étnicas e culturais.

No segundo capítulo, trataremos a discussão sobre o quilombo do Catucá, que surgiu em Pernambuco por volta de 1817, para mostrar a dinamicidade desses agrupamentos de negros (as) que fugiram das agruras de seus donos na tentativa de construir uma “sociedade alternativa”, dentro das matas da zona da mata seca norte de Pernambuco. O quilombo do Catucá nos mostrará que ao longo do século XIX, os escravizados continuavam a resistir aproveitando as brechas que o sistema escravocrata proporcionava. Para discorrer sobre o quilombo do Catucá, utilizaremos como principal suporte teórico o historiador e professor Marcus Carvalho, que em Pernambuco e no Brasil é a principal referência nos estudos desse quilombo.

Ainda no capítulo, iremos discorrer sobre a presença de Malunginho nas religiões de matriz afro indígena, toda a sua potencialidade para o campo da historiografia dos quilombos e o ensino de História. As experiências vivenciadas nos terreiros, estes espaços de memória coletiva, onde o mito Malunginho se confunde com o personagem histórico em busca de uma consciência de historicidade, verdadeiro “herói” para as populações de malungos dos terreiros de umbanda e Jurema Sagrada. No sagrado Malunginho simboliza as três falanges da Jurema, Exu, Caboclo e Mestre, dada a importância desse sujeito sagrado e histórico ao mesmo tempo.

Buscaremos também transitar pelo universo teórico da decolonialidade, percebendo caminhos para novas narrativas em torno dos estudos dos quilombos, especificamente o

Catucá, protagonizando suas lideranças em torno das reexistências dos povos negros e indígenas, percebendo que novas narrativas são possíveis, empoderando e construindo as identidades das populações afrodescendentes, suas histórias, lutas, produções culturais como forma de resistência aos discursos ocidentalizantes. Importante buscar as experiências dos terreiros no campo da oralidade, músicas, estética e suas respectivas tradições afrodiaspóricas e indígenas. Assim, combater de todas as formas as narrativas de dominação e desumanização implícita nos discursos da colonialidade. Quebrar as hierarquias das diferenças impostas pelos discursos da modernidade/colonialidade, percebendo que são possíveis múltiplas narrativas, já que, a história é plural. Assim, fortalecendo os laços identitários dos povos de descendência afro-brasileira, buscando combater o racismo institucional, epistêmico e religioso ainda presente nas escolas brasileiras.

O terceiro capítulo transcorrerá em torno da metodologia utilizada para a pesquisa. Utilizamos o método indutivo a partir das observações das festas dos terreiros e da tradição oral, iremos utilizar o método da história oral através de entrevistas com os devotos da Jurema sagrada e umbanda. Análise do comportamento durante os rituais estabelecendo uma relação entre História e etnografia, pouco utilizada nos estudos das populações afro-brasileira em suas peculiaridades culturais e religiosas. Importante construir narrativas a partir das vivências e heranças históricas destes grupos. A construção da narrativa histórica, principiado pela tradição oral abre novas possibilidades de análises. Levando em consideração que grande parte da História desses povos se mantem através das tradições orais, dada à importância de confrontar o material escrito com essas fontes. Há uma necessidade de trabalhar com antropologia recorrendo a uma etnografia, descrevendo seus significados, seus símbolos em torno do universo religioso do culto a Malunguinho aproximando o mito ao personagem histórico de liderança e protagonismo na narrativa histórica, através da perspectiva destes grupos religiosos.

Neste capítulo, iremos abordar as origens do culto a Jurema Sagrada tendo como fonte o culto à Jurema pelos indígenas no Nordeste e adentrando as culturas afro-brasileiras, suas manifestações religiosas se originando em Alhandra na Paraíba e se espalhando entre os territórios da Paraíba e Pernambuco.

A partir das entrevistas iremos construir narrativas das memórias de Malunguinho enquanto símbolo de luta e liberdade, memórias estas coletivas que trazem consigo uma nova perspectiva da história e atuação dos quilombolas. Explorando todo o universo simbólico de Malunguinho na Jurema Sagrada. Força que os povos de jurema têm e



depositam na sua ancestralidade para lutar contra toda e qualquer forma de racismo, seja estrutural e religioso.

No quarto capítulo iremos discorrer a partir da temática do quilombo, a importância de trabalhar conteúdos voltados à temática do Ensino de História afro-brasileira e africana na sala de aula do ensino básico, que se tornou obrigatório a partir da Lei 10639/03, na tentativa de dar maior visibilidade a esse grupo da população, que por cerca de cinco séculos ficou praticamente na invisibilidade, ou era visível a partir de um ponto de vista negativo, tendo como contribuição o mito da democracia racial, que relativizava o racismo e contribuía para que situações como essa estivesse adormecida na sociedade, favorecendo o sentido de negação da história e cultura afro-brasileira e indígena. Tal condição acabava dificultando a articulação dos grupos afro-indígenas na luta por seus direitos. Assim, iremos mostrar a importância dos movimentos negros para a implementação das políticas de educação para as relações étnico-raciais no Brasil.

Neste capítulo, trataremos do produto didático construído durante essa pesquisa. Trata-se de um e-book sobre o Quilombo do Catucá baseado nas narrativas construídas em torno das fontes orais coletadas nos espaços de memórias coletivas, neste caso, os terreiros. Tais materiais poderão ser utilizados pelos alunos da educação básica e professores, auxiliando nos estudos sobre os quilombos no Brasil e a vivência daqueles que fazem a história do tempo presente, visando levar para o chão da escola um produto que possa contribuir com o ensino da educação das relações étnico-raciais.

## **2 QUILOMBOS: UMA REVISÃO HISTORIOGRÁFICA**

### **2.1. OS VÁRIOS SENTIDOS DA PALAVRA QUILOMBO**

O Brasil foi marcado, durante séculos, pela escravização de povos oriundos do continente africano, sejam populações da África Central de origem banto, como da região da Costa da Mina de origem Iorubá. Sabe-se hoje que as origens étnicas que vieram para a América foram das mais diversas etnias e complexidade cultural, “os africanos provinham de culturas e sociedades diversas e falavam línguas diferentes” (LARA, 2022, p. 143), Milhões de africanos foram tirados forçadamente das suas terras para serem escravizados no território brasileiro, estes eram provenientes de microssociedades com chefias descentralizadas da Alta Guiné e da Senegâmbia como impérios e reinos, “Daomé, Oyó, Ndongo, Ketu, Matamba e outros; ou de cidades como Uidá e Luanda, nas áreas ocidentais e centrais africanas, entre savanas e florestas” (GUERRA, 2015, p. 8). Com a diáspora vieram os sofrimentos de milhões de africanos e formas de resistências às mais diversas possíveis, aprisionados na África eram negociados nos diversos mercados portuários no litoral africano e transportados em navios tumbeiros até a América. Dentre estas formas de resistências tínhamos os quilombos, comunidades formadas geralmente nas matas e que resistiam ao sistema escravocrata. Desde o século XVI esta forma de organização e resistência foi encontrada nos territórios americanos seja ao Norte, na região Central, seja ao Sul do Continente.

Em toda a América tivemos experiência de negros fugitivos que adentravam florestas, montanhas, serras, formando comunidades, procurando se estabelecer com base econômica e estrutura social própria. Em toda América essas comunidades, permanentes ou não, tiveram diversas denominações; cumbes, na Venezuela; palenques na Colômbia; marrons na Jamaica, no restante do Caribe inglês e sul dos Estados Unidos; Na Guiana holandesa eram conhecidos como bush negroes; no Caribe francês maronage; em partes do Caribe espanhol – principalmente Cuba e Porto Rico – eram chamados de cimaronaje. No Brasil tal comunidade era conhecida, primeiramente, por mocambos e depois quilombos. Ambos os termos teriam migrado da África Central, usados para designar acampamentos improvisados, utilizados para guerras ou mesmo apresamentos de escravizados. Atualmente, analisando a literatura sobre quilombos, não encontramos relatos de como os fugitivos se autodenominavam. E sabemos muito menos ainda, o porquê de termos como “quilombo” se

propagaram no território brasileiro. Uma das explicações é que a disseminação dessas terminologias está intrínseca à administração portuguesa.

No século XVII a palavra quilombo era associada aos guerreiros imbangalas (jagas) oriundos da região da atual Angola, principalmente, nos rituais de iniciação desses guerreiros africanos. Mocambo, ou mukambu tanto em kimbundu como em kicongo, significava pau de fieira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupana nos acampamentos. Entretanto, sabemos pouco como os termos africanos se difundiram no Brasil, uma explicação seria utilizada para caracterizar acampamentos, na África pré-colonial como aquelas da resistência à escravidão na América portuguesa, vale salientar que a palavra quilombo só aparece no Brasil após o século XVII, antes desse período a terminologia utilizada é mocambo. Entretanto, o historiador Stuart Schwartz (1987) “alerta para o fato de que ao longo do século XVII, na documentação colonial, as comunidades de fugitivos foram denominadas ao mesmo tempo de mocambos, principalmente na Bahia, e de quilombos em Minas Gerais”, em “Pernambuco o termo quilombo apareceu somente a partir de 1681” (MOURA, 2020, p. 20). Assim, mocambos (estrutura para erguer casas) teriam se transformado em quilombos (acampamentos). E seus membros no Brasil eram chamados de “quilombolas, calhambolas ou mocambeiros” (GUERRA, 2015, p. 22).

Durante o período escravocrata, diante das estruturas raciais, escravizados criaram as mais diversas formas de resistência à escravidão como guerrilhas, insurreições urbanas, assassinio dos senhores, dos feitores, dos capitães do mato, o suicídio, as fugas e os quilombos, ou seja, onde houve escravidão houve resistência. Vamos nos ater a essa ultima forma de resistir à sociedade escravocrata enquanto durou a escravidão no Brasil. Segundo Clóvis Moura,

Ela representa uma forma contínua dos escravizados protestarem contra o escravismo, configura uma manifestação de luta de classes, para usarmos a expressão já universalmente reconhecida (MOURA, 2020, p. 20).

Tal estratégia de dominação criada foi justificada e legitimada pelo discurso cristalizado do racismo, ao afirmarem que os escravizados, por serem negros, eram inferiores, eram passíveis de serem escravizados. Observamos, inclusive através do mito de Cam utilizado pelo projeto cristão e reconhecido pelos senhores escravocratas e seus asseclas. Uma maldição trazida pelas escrituras sagradas e interpretada conforme suas conveniências, africanos seriam camitas, descendendo de Cam que por ter zombado da nudez do pai, Noé, estavam condenados à escravidão.

O próprio rei de Portugal, D. João V, em resposta à consulta do conselho ultramarino, datada de dois de dezembro de 1740, definia quilombos como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. Eles eram vistos como sinais de protesto de negros escravizados às condições desumanas e alienadas que estavam sujeitos. Marginalizados por aquele modelo de sociedade, os quilombolas apareciam como sinal de rebeldia permanente contra o sistema que o escravizava. Muitas lideranças quilombolas irão surgir em toda a América e que vai “aterrorizar” as forças escravocratas e as instituições no longo período de escravismo nas Américas, “como exemplo de Bayano, líder de um quilombo “agressivo” no Panamá, que colocou em pânico as autoridades coloniais espanholas até ser capturado, morrendo em uma masmorra na Espanha” (MOURA, 2020, p. 23).

Na Venezuela coube a liderança a um escravo crioulo chamado de rei Miguel, em Vera Cruz, no México, os cimarrones eram comandados por Nyanga, enquanto na Colômbia temos registro na liderança de Benkos Biaho. Na Jamaica, os marrons eram chefiados por Juan de Bolas, já na ilha de Saint-Domingue teríamos o líder Makandal (GOMES, 2015, p. 10)

Onde tínhamos escravidão vamos encontrar resistências.

O primeiro agrupamento de africanos fugitivos que se tem notícia no Brasil surgiu na Bahia por volta de 1573. O que nos permite afirmar que desde os primeiros anos da chegada dos seres humanos escravizados do continente africano, mesmo sem conhecer o território eles escapavam buscando a sua liberdade, alguns fugiam antes mesmo de serem negociados. Segundo Gomes, havia diferentes tipos de quilombos:

Havia aqueles que procuravam constituir comunidades independentes com atividades camponesas integradas à economia local, existia o quilombamento caracterizado pelo protesto reivindicatório dos escravos em relação aos seus senhores e havia os pequenos grupos de fugitivos que se dedicavam a razias e assaltos às fazendas e povoados próximos (GOMES, 2015, p. 34).

Havia vários tipos de quilombos que eram formados e praticavam variadas formas de sobrevivência. Os mais duradouros conseguiam se reproduzir ao longo do tempo e organizar uma economia mais estável, cultivando para sua subsistência e até produzindo excedentes que poderiam ser trocadas ou armazenadas. Nos seus primórdios, o conceito de quilombo era um conceito jurídico-formal, possuía seu significado registrado e tinha como uma das principais características, a distância, sua localização em lugares isolados, despovoados e à

quantidade mínima de escravizados. “No século XVI já existiam câmaras municipais que definiam quilombos como agrupamentos com “dois ou mais fugitivos”, que tivessem “ranchos e pilões”, ou seja, com uma estrutura mais fixa” (GOMES, 2018, p. 368).

No Brasil temos o exemplo de Zumbi dos Palmares, capturado e morto em 1695 e em Pernambuco Malunguinho(s), liderança(s) que aterrorizavam e ameaçavam as estruturas do sistema escravista, atacando engenhos, praticando saques, e contribuindo na fuga de malungos dos engenhos de açúcar, consolidando-se no imaginário da escravidão. Era a “onda negra” que amedrontava as elites escravocratas no Brasil. O quilombo marcou presença durante o período escravista e existiu praticamente em toda a extensão do território nacional. Na medida em que eles apareciam a sua negação também surgia, tidos como fora da lei, marginais, arruaceiros ou meliantes, construíam-se narrativas de marginalidade pela documentação oficial, tal era o medo das elites com esta forma de organização antiescravista. Os jornais e outros documentos oficiais dos opressores trazem diversos relatos de prisões e de procurados comprovando a tese da sujeitabilidade dos escravizados e a sua não objetivação (SILVA, 2022, P. 15). Misto de resistência e luta essas organizações eram marginalizadas construindo toda uma narrativa estereotipada dessa forma de organização social, principalmente pela propaganda das elites, era preciso, imediatamente, promover campanhas de destruição dos quilombos, afim que não proliferassem por todo o território, inflamando e incentivando fugas de negra (os) e revoltas escravas. Eles manifestam-se como afirmação da luta contra o escravismo e as condições em que os escravizados viviam pessoalmente (MOURA, 2020, p. 24).

Havia várias motivações que levavam os escravizados a fugirem: reivindicação no tratamento dado pelo senhor; tentativa de devolução para o antigo dono; busca por um comprador; cumprimento de obrigações religiosas; visita a parente; trabalho para compra da alforria; busca por diversão, entre outros. Segundo Reis, muitos quilombos eram formados a partir de fugas coletivas, porém existiam aqueles que surgiram a partir de fugas individuais, que iam se unindo aos poucos com outros fugitivos e formando comunidades (REIS, 1996, P. 14-39). Vale salientar, que a população dos quilombos não era formada apenas por negros, negras e seus descendentes, mas também por indígenas, fugitivos do serviço militar, brancos pobres, entre outros marginalizados; porém, a grande maioria era de negros e negras, o que demonstra a diversificação desse espaço de sobrevivência.

O quilombo foi à unidade de resistência dos escravizados. Eles se espalharam por todo o território nacional, ou seja, onde quer que o trabalho escravo se estratificasse, surgia os quilombos ou mocambos de negros fugidos, oferecendo resistência, lutando, desgastando

em diversos níveis às forças produtivas escravistas, onde existia escravidão, existia o negro aquilombado, temos registros de quilombos em Minas Gerais, Goiás, Pará, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Maranhão, Rio Grande do Sul, Bahia, Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro. Para Edson Carneiro, as formas de luta dos escravizados brasileiros eram caracterizadas da seguinte maneira: a) a revolta organizada, pela tomada do poder político, que encontrou sua expressão mais visível nos levantes dos negros malês (muçulmanos) na Bahia, entre 1807 e 1835; b) a insurreição armada, especialmente no caso de Manuel Balaio (1839) no Maranhão; c) a fuga para o mato, que resultaram nos quilombos, tão bem exemplificados por Palmares (MOURA, 2020, p.26). Essas três formas de luta caracterizam os movimentos rebeldes de escravos, a quilombagem no Brasil.

Os quilombos e mocambos se formavam quase sempre de escravos fugitivos seja das fazendas ou engenhos de açúcar, seja da fuga no desembarque nas praias, data de 1575 o primeiro registro de um mocambo, formado na Bahia (GUERRA, 2015, p. 12). O que amedrontava os senhores de engenhos, o rei de Portugal argumentava que os colonos estavam ficando pobres, pois não conseguiam impedir as sucessivas escapadas de seus cativos. Em resposta, as autoridades coloniais garantiam que havia, de fato, obstáculos-considerados inimigos- da colonização, sendo o principal deles os “negros da Guiné”, como eram chamados em geral os africanos escravizados no Brasil, fugitivos que viviam em algumas serras e faziam assaltos às fazendas e engenhos (GUERRA, 2015, p. 12). Esses tipos de comunidades na América atraíam cada vez mais fugitivos das fazendas e engenhos fomentando as diversas fugas, tanto que as autoridades os chamavam de “contagioso mal”. Já no final do século XVII, cronistas coloniais destacavam a resistência quilombola e as dificuldades para erradicá-la (REIS, 1996, p. 11). Foram várias as reclamações dos lavradores que diziam não aguentar mais as deserções, mas mesmo assim, os quilombos continuavam a atraí-los.

Muitas destas fugas eram planejadas e não ações aleatórias ocorriam, muitas vezes, no momento de conflitos com a corte, como na ocasião do fortalecimento do quilombo do Catucá, em Pernambuco durante as revoluções liberais, como a Revolução Pernambucana de 1817, a Cabanada (1832-1834) e a Confederação do Equador de 1824. Os escravos percebiam que os senhores estavam divididos e as tropas, desmobilizadas para a repressão, havendo maior possibilidade de escapadas, ou seja, os quilombolas se aproveitavam da desarticulação das elites políticas pernambucana durante as disputas pela independência e a confederação do equador. O que causava grande preocupação as autoridades locais era a

proximidade do quilombo do Catucá com o Recife e os engenhos que se encontravam em seu entorno.

O século XIX é marcado como o que mais recebeu cativos da África, milhares de negros cruzaram o atlântico forçadamente, aumentando consideravelmente o contingente de escravizados, foram cerca de 2.580.000 o número de escravizados desembarcados no Brasil entre os anos de 1781 a 1860 (MOTTA, 2022, p. 37-58), 53% do total de negros desembarcados, contribuindo para o aumento de deserções no território brasileiro, vale salientar que as questões geográficas favoreceram as fugas e a formação de quilombos. A natureza era aliada dos quilombolas, pois, áreas de planaltos, montanhas, pântanos, manguezais, planícies, cavernas, morros, serras, rios, matas eram transformados em refúgios.

O Catucá, próximo da região portuária do Recife e vizinho dos engenhos de açúcar da zona da mata seca ao norte era uma ameaça aos senhores e autoridades locais, inclusive recebia ajuda de acoitadores eventuais e a solidariedade de outros escravos dos engenhos e usava de estratégias para permanecer oculto o maior tempo possível. Eram quilombos móveis que adentravam a mata dificultando a sua captura. Havia uma grande capacidade de articulação com as lógicas econômicas da região, mantinham trocas econômicas com variados setores da população, tais trocas significaram experiências que conectavam toda a sociedade escravista, tanto aquela que reprimia como a que acobertava os quilombolas e suas práticas.

Diante da violência do aparelho de dominação militar, ideológico e político os quilombos reagiam, eles tinham que organizar um sistema permanente de defesa, assim, os negros tiveram que entrar em contato com outras camadas, grupos ou segmentos oprimidos nas regiões onde atuavam, sejam indígenas, os ditos “marginais” pelo sistema, que lhe forneciam armas, pólvora, facas e outros objetos. Realizava, então, um escambo permanente com pequenos proprietários locais, mascates, regatões, atividades para manter e alimentar sua população, segundo Diogo de Vasconcelos, esses quilombolas;

Tinham mesmo em povoados, e até vilas, agentes secretos que com eles especulavam, comprando-lhes o ouro, peles, poaia, e mais coisas que podiam enviar, fornecendo, em troca, munições e gêneros. Entre os objetos ilícitos vinham os que pilhavam na picada de Goiás, e nos mais caminhos como nos povoados e fazendas que assaltavam, sobretudo nas comarcas do Rio das Mortes e Sabará (VASCONCELOS, 1918, p. 169).

Como dito, os quilombos não estavam isolados e mantinham um complexo sistema de redes de colaboradores estabelecendo alianças, negócios, comércios e os mais variados esquemas de cooperação contra o sistema escravocrata e opressor dificultando o seu respectivo aprisionamento.

## 2.2 REVISÃO HISTORIOGRÁFICA

Sobre essa temática está havendo uma revisão no que diz respeito à importância dos quilombos na dinâmica da sociedade brasileira. É sabido que ao longo dos estudos sobre quilombos e as atuações dos quilombolas, teve, durante longo período, o esforço de vários historiadores e pensadores das ciências humanas de compreender esta forma de organização e resistência à sociedade escravocrata no Brasil. Boa parte da historiografia dos quilombos tem como ponto de referência Palmares, tido, durante muitos anos, “Uma república africana fora da África”. Na perspectiva de Edson Carneiro, seria “Um Estado negro à semelhança dos muitos que existiram na África, no século XVII, uma espécie de reação do homem negro contra a escravidão” (LARA, 2022, p. 16). Muitos textos de historiadores até meados da segunda metade do século XX tinha essa percepção sobre quilombos, algo que discutiremos no nosso trabalho. Os quilombos tornaram-se, durante muito tempo um símbolo de reação dos cativos à escravidão, tendo como destaque à sua resistência as estruturas da sociedade escravocrata. Como nas obras de Clóvis Moura que diante das estruturas econômicas e de exploração desta sociedade, os quilombos tornaram-se “Um fenômeno social e econômico dos mais relevantes da vida nacional” (LARA, 2022, p. 16).

Desde o final do século XIX o quilombo passou a ser objeto de estudo dos intelectuais, dos variados campos do conhecimento. Nesse período, os estudos sobre quilombos no Brasil viveram dois momentos distintos, o primeiro tem início na virada do século XX, quando os estudos sobre os africanos e afro-brasileiros eram desenvolvidos pelos “*homens de ciencia*”, ou seja, autodidatas de formação bacharelesca da medicina e do direito, que interpretariam a teoria do racismo científico, influência do positivismo e das teorias racialistas do século XIX, eugenia, antropologia criminal, craniometria das escolas europeias, principalmente a escola de antropologia da França. Eles procuravam explicar a realidade do negro e do mestiço brasileiro pela ciência racialista.

O médico e antropólogo Nina Rodrigues (1862-1906), influenciado pelas teorias eugênicas e da antropologia criminal, defendia uma visão de quilombo, e consequentemente do negro, um tanto preconceituosa. Para ele, Palmares foi considerado “a maior das ameaças



à civilização do futuro do povo brasileiro” e frisa que “... em liberdade os negros de Palmares se organizaram em um estado equivalente aos que atualmente se encontram por toda a África ainda inculta” (RODRIGUES, 2004, p. 95). Segundo ele, a “tendência geral dos negros é se constituírem em pequenos grupos, tribos ou estados em que parcela variável de autoridade e poder cabe a cada chefe ou potentado” (RODRIGUES, 2004, p. 84), uma visão de quilombos como um projeto restauracionista em que os fugitivos desejavam restaurar a África arcaica neste lado do Atlântico. Visão de uma África romantizada representado nos quilombos e seus habitantes quilombolas. Entretanto, para este, não era o modelo a ser seguido e sim o europeu. Nina conhecia a cultura africana dos povos brasileiros mais defendia que ao longo do tempo, no contato com outra cultura esta seria suplantada pela cultura de origem europeia. O quilombo era visto como lugar de uma raça inferior, pois, diferentes das sociedades desenvolvidas que tinham governantes, os negros tinham chefes. É notório no pensamento de Nina Rodrigues a inferiorização dos povos africanos e afro-brasileiros e a valorização da cultura europeia, uma cultura que para ele era superior, modelo a ser seguido.

O segundo momento, a partir de 1930, procuravam explicar a realidade dos negros no Brasil através das teorias baseadas na antropologia cultural norte-americana trazendo diversas mudanças epistemológicas para os estudos sobre os negros/as brasileiros/as. Essa visão ganhou força no Brasil até a primeira metade do século XX, onde se pensou os quilombos, como resistência cultural. As fugas para os quilombos eram uma forma de resistir culturalmente perante a sociedade escravista, seriam nos quilombos que os negros/as preservariam suas identidades étnicas. Uma visão romantizada e homogeneizada. Assim, os quilombos eram representados como o oposto das senzalas, uma vez que recriavam a África no Brasil, enquanto a senzala representava o sistema de aculturação imposto pelo sistema escravista.

No segundo momento temos os estudos do antropólogo Arthur Ramos (1903 – 1949) que em seu livro *As culturas negras no Novo Mundo* (1937), diferente de Nina Rodrigues, não veem como negativo a mistura racial, porém acreditava que a cultura mais desenvolvida suplantaria a menos. Para ele, o quilombo dos Palmares foi uma reação à aculturação imposta aos escravizados. Na visão de Ramos, os quilombos foram à reação ao processo de aculturação, os escravizados fugiam para manter a sua herança cultural. Vale salientar que o conceito de aculturação era definido por Ramos como o “fato de duas ou mais culturas se porem em contato, tendendo a mais adiantada suplantar a mais atrasada” (RAMOS, 1942, p. 75). É perceptível que Ramos ainda está preso a ideia de superioridade e inferioridade de

raças e culturas onde no processo de aculturação a mais desenvolvida suplantaria a menos. É a partir dessa hierarquia que também era explicada a substituição da mão de obra indígena pela africana, pois, segundo o pesquisador, “O Negro se adaptou maravilhosamente ao trabalho agrícola, consequência de seu estágio de cultura, superior ao do índio” (RAMOS, 1971, p. 47). Para Ramos o negro era superior ao indígena, já era mais habituado ao trabalho agrícola, porém inferior ao branco europeu. Assim, os negros aquilombados resistiam ao processo de aculturação, como forma de proteger a sua cultura, assim, Palmares passou a história brasileira como uma grande tentativa negra de organização de Estado.

Uma diferença entre Nina Rodrigues e Arthur Ramos no que concerne ao quilombo dos Palmares é que, para o primeiro, Palmares era a reconstituição de um Estado africano no Brasil, já para o segundo era uma reação cultural de povos africanos ou descendentes, as imposições culturais europeias através da escravização. Para diferenciar de Nina Rodrigues, Ramos chama Palmares de Estado Negro e não Estado africano, era um Estado Negro Brasileiro, no qual havia a predominância da cultura africana. Talvez essa brasilidade dada ao quilombo esteja relacionada à tentativa de construção de uma identidade nacional, típica dos anos 1930, já que, como na teoria Gilberto Freyreana, valorizava as três raças “harmoniosas”, através da teoria da “Democracia Racial”.

Na visão de Gilberto Freire, tese ainda veiculada nos dias atuais, a ideia de “harmonia racial” ignora a violência, a opressão e a desigualdade histórica que marcaram (e ainda marcam) a vida das populações negras e indígenas no Brasil. Além disso, a noção de democracia racial foi, ao longo do tempo, usada como mito, como se o Brasil não precisasse enfrentar o racismo. Essa ideia impediu, por décadas, a criação de políticas públicas que combatessem o racismo estrutural no país.

Tanto Nina Rodrigues como Arthur Ramos reforçaram estereótipos em relação aos quilombos e aos negros que permeiam na sociedade brasileira nos dias atuais. Ao escreverem sobre negros(as) aquilombados, os trataram como objeto de pesquisa e não como sujeitos produtores de histórias. Tais pensamentos acabaram reproduzindo uma concepção de quilombos enquanto comunidades isolacionistas, que pretendia recriar a África nas Américas, ou uma sociedade alternativa brasileira com predominância africana à sociedade escravocrata, onde todos seriam livres e possivelmente iguais, tal como teriam sido na África, uma visão romântica sobre os quilombos no Brasil. Não levando em consideração a diversidade de grupos humanos que teriam ocupado e trocado experiências nesses espaços de resistência, luta e sobrevivência.

Essas ideias contribuíram para alimentar o racismo brasileiro como visto nas narrativas de Nina Rodrigues não levando em consideração que, antes mesmo da saída da África, os negros(as) já iniciavam o seu processo de ressignificação cultural, onde eram batizados por padres católicos, e, lhes eram impostos nomes ocidentais-cristãos.

Os escravizados da diáspora embarcados para o Brasil eram de variadas partes do continente africano, ou seja, de diversas etnias com culturas próprias, costumes e línguas diferentes, inclusive a forma de ver o mundo. Mesmo desde antes de embarcarem, já sofriam com a tentativa de apagamento de suas identidades. Essa visão equivocada de uma África homogeneizada era uma tentativa de dominação e estereotipação dos povos africanos no Brasil que não levavam em consideração a diversidade de grupos humanos que habitavam esses espaços de resistência, no caso os quilombos.

Nos anos de 1950 a 1970 surge uma visão materialista dos quilombos nas análises dos historiadores marxistas, que criticava a tese da benevolência da população negra defendida por Gilberto Freyre e seus seguidores. A principal característica da visão materialista é a resistência dos grupos menos favorecidos contra a classe opressora. Estudiosos como Décio Freitas, Clóvis Moura, entre outros, dialogam nessa direção.

Décio Freitas via o fenômeno dos quilombos como forma de resistência e exemplo de luta para a militância atual. Nessa perspectiva o quilombo passará da visão de uma resistência voltada para a manutenção da cultura africana, para a questão da dominação de classe e da resistência contra o sistema escravagista imposto pelo grupo dominante. Na mesma linha de Carneiro, Freitas alarga e aprofunda o caráter épico da História dos quilombos, entendido como “a manifestação mais eloquente do discurso antiescravista dos negros brasileiros nos quase três séculos da escravidão (LARA, 2022, p. 17)”. Para Ivan Alves Filho, os quilombos, sobretudo Palmares, aparece como “uma alternativa à sociedade oficial”, tentativas de romper com a ordem colonial vigente, onde os escravos conseguiriam construir “um mundo fraternal e livre”, que marca o início da luta pela abolição (LARA, 2022, p. 17).

A historiografia tradicional do início do século XX nas obras de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edson Carneiro viam a história dos quilombos, em torno de suas características culturais e étnicas, ressaltando a presença de tradições dos bantos na organização política, social e religiosa, sobretudo de palmares, nosso maior referencial até o momento. Estes autores estavam preocupados em valorizar as contribuições das culturas africanas na formação do Brasil e especialmente Edson Carneiro, “viram nas raízes africanas dos Palmares os elementos fundamentais para a resistência contra a escravidão” (LARA,

2022, p. 20). Segundo essa corrente, a organização social dos aquilombados era identificada a um esforço “contra-aculturativo”, uma resistência à “aculturação” europeia a que “eram submetidos os escravizados nas senzalas” (REIS, 1996, p. 11). Para estes, os quilombos eram uma forma de restauração, no sentido de que os fugitivos almejavam restaurar a África neste lado do Atlântico, ou seja, um verdadeiro “Estado africano no Brasil”. Muitas vezes passavam uma ideia de quilombo enquanto comunidade isolada que pretendia recriar a África pura nas Américas, passando uma percepção de sociedades harmônicas, igualitárias e livres, ou seja, sociedades alternativas à sociedade escravocrata, uma perspectiva bastante romantizada dos quilombos no Brasil.

Nos anos 1950, Mário Martins de Freitas afirmou que os habitantes de Palmares seriam jagas, povos guerreiros vindo da região de Angola de origem banto, os imbangalas. Para a jovem historiografia africanista, como em um artigo do historiador estadunidense Raymond Kent, refutando Mário Martins Freitas, ele reiterou que a maioria dos habitantes dos mocambos teria vindo precisamente “do perímetro Congo-Angola”, e voltou a discutir, como nos primeiros historiadores da tradição historiográfica sobre quilombos, que tais mocambos são recriação de formas africanas de organização social em um novo meio fora da África. Stuart Schwartz, afirma também, “a forte presença das influências centro africana nos quilombos, defendendo a hipótese de que a história dos quilombos no Brasil estava conectada à do Kilombo imbangala, que congregava grupos guerreiros na África Central” (SCHWARTZ, 2001, p. 213-225). Nos anos 1950, há uma leva de historiadores marxistas que viam a rebeldia escrava dos quilombos como episódios de luta de classes no Brasil.

Não podemos esquecer a relação de Edson Carneiro com o Partido Comunista Brasileiro, razão do qual tenha sido perseguido. “Pode-se dizer que o socialista mestiço Edison Carneiro teve dupla militância, na esquerda e no movimento negro como atesta seu empenho contra o racismo e a perseguição dos candomblés” (REIS, 1996, p. 12).

Clovis Moura vai colocar os estudos dos quilombos mais estritamente numa perspectiva marxista, essas ideias vieram confrontar com a visão culturalista dos estudiosos dos anos 30 na historiografia dos quilombos, principalmente, a visão sistematizada por Gilberto Freyre de relações harmônicas da escravidão. Esse intelectual teria sido influenciado pelo revisionismo da Escola paulista da USP, tendo como estudiosos, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Octávio Ianni, com estes, a resistência escrava foi posta em plano secundário com o intuito de enfatizar que a estrutura do capital era mais importante que as questões do racismo no País. Clóvis Moura e posteriormente Luís Luna, José Alípio Goulart e Décio Freitas, entre outros, irão privilegiar essa resistência (REIS,

1996, p. 13). Para essa corrente os quilombos e os quilombolas tomam destaque, principalmente, com as táticas de guerrilhas e as lutas e resistência à escravidão, mas volta-se à tese da marginalização e isolamento, tomando por base o modelo palmarino e apontando a incapacidade dos quilombolas de propor a destruição do regime escravocrata como um todo. Para eles, os rebeldes não teriam alcançado o nível de consciência de classes desejável para dar um passo definitivo na luta. Para Moura, o quilombo era a unidade básica de resistência dos escravizados, e existiu enquanto durou a escravidão, também foi um crítico a posição de alguns abolicionistas como Joaquim Nabuco alegando que,

Como da maioria dos abolicionistas moderados, a de ver o problema como uma simples substituição de mão-de-obra. [...] o negro devia ser excluído, como agente histórico, pelos próprios abolicionistas. Esta atitude tem continuidade nos nossos dias atuais, com o discurso liberal, que não aceita as lutas dos escravos como um fato político, mas como simples manifestação de homens que, “até hoje mantidos a níveis de animais”, jamais poderiam participar do processo de mudança social no qual eram os principais interessados (MOURA, 1996, p. 80).

Décio Freitas (1922-2004) foi outro estudioso do tema que converge com a visão materialista do quilombo. Em suas obras, aborda o quilombo como instrumento de luta dos escravizados contra o sistema escravista. Em seus estudos, Freitas irá produzir uma tipologia dos quilombos, a saber: “quilombos agrícolas, mineradores, extrativistas, mercantis, pastoris, predatórios e de serviços” (FREITAS, 1982, p. 45), para melhor entender como funcionava esses variados espaços de sobrevivência.

Nas palavras de Ivan Alves Filho há um fortalecimento desta corrente historiográfica, para ele Palmares aparece como alternativa à sociedade oficial, uma primeira tentativa de romper com a ordem colonial, “por meio da qual os escravos conseguiram construir “um mundo fraternal e livre”, que marca o início da luta pela abolição” (FREITAS, 1973, p. 11-13). Verificamos a ruptura com a perspectiva culturalista dos estudiosos anteriores, mas reforça a visão romantizada de um estado livre e harmônico fora da África. O que se percebe é que – nessas duas visões – tanto a culturalista quanto a materialista, o quilombo era visto de forma marginalizada, ou em uma visão folclórica, ou como se fossem espaços isolados, “em um momento como resistência cultural e, em outro momento, de luta contra a escravidão” (GOMES, 2015, p. 35). Essa perspectiva épica dos quilombos ofusca as relações e contradições ocorridas neste tipo de sociedade, inclusive as redes de relações que se constroem entre a sociedade escravocrata e os respectivos quilombos, as negociatas, as

redes de apoio, as disputas internas, e as estratégias de sobrevivência e resistência à escravidão ocorrida nos quilombos e nos grupos entorno deles.

Com isso, verificamos uma supervalorização de Palmares e de Zumbi enquanto herói, colocando no silenciamento outros quilombos e seus sujeitos. Não questiono a importância de Palmares e Zumbi para a historiografia dos quilombos e a luta e resistência negra e afrodescendente, mas o ofuscamento de outros líderes e da presença de quilombos ao longo da História da escravidão e da sociedade brasileira. Graças à luta do movimento negro, Zumbi torna-se um ícone de luta dos negros e afrodescendentes no Brasil, em 1996, Zumbi passou a ser oficialmente considerado um herói nacional, já que uma lei determinou que seu nome fosse “inscrito no livro dos Heróis da pátria que se encontra no panteão da liberdade e da democracia”<sup>3</sup>, tornando-se a data dos 20 de Novembro o dia da consciência negra. Data celebrada pela comunidade negra no Brasil e de reflexão sobre a necessidade de lutas pelos direitos dos povos negros no Brasil, principalmente, nas lutas contra o racismo.

Outra corrente que iremos analisar é a do Historiador Robert N. Anderson, que contestando Schwartz, afirma que “Palmares possuía uma cultura fortemente “crioulizada” (ou afro-brasileira) – ponto de vista muito parecido aos estudos arqueológicos feitos nos anos 1990, que defenderam a existência de uma comunidade multiétnica em Palmares” (LARA, 2022, p. 21-22). Novos estudos, graças à arqueologia, que não estão nos documentos oficiais, mostram a diversidade multiétnica dos quilombos no Brasil, não apenas da formação pura da cultura africana, mas da presença e influência de diversos povos na formação da cultura destes espaços de resistências e lutas contra o escravismo e a sociedade aristocrática brasileira, inclusive a presença de indígenas e grupos marginalizados pelo sistema.

Assim, podemos afirmar o que constitui nos quilombos é a formação de sociedades afro-brasileira que vão resistir à violência do sistema escravocrata, aonde ela venha a existir. Neste trabalho procurarei recorrer à tradição oral dos terreiros, procurando respostas que a documentação não tem o potencial de contemplar. Os espaços de memórias coletivas que protagonizam os sujeitos quilombolas, algo que a documentação oficial do século XIX em torno do Catucá e dos malunguinhos não é capaz, buscando o enfrentamento com narrativas oficiais do campo historiográfico, ou seja, descolonizando para decoloniar.

As pesquisas recentes vêm mostrando que os primeiros quilombos tinham surgidos próximo às áreas dos engenhos, Marco Aurélio Luz enfatiza que “os primeiros quilombos se

---

<sup>3</sup> Lei n. 9.315 de 20 nov. 1996.

localizavam justamente nas proximidades dos engenhos, uma vez que os escravizados não conheciam os territórios, o que facilitava a repressão e a destruição e consequentemente a punição dos fugitivos” (LUZ; SILVA, 2000, p. 18). No século XIX temos registros da presença de quilombos próximo das áreas dos engenhos, como é o caso do quilombo do Catucá que se formou nas matas próximas ao subúrbio de Recife e Olinda, se espalhando por toda a Zona da Mata Seca Norte Pernambucana. Uma região onde era forte a presença de engenhos de açúcar, tendo um grande fluxo de comércio nesta área, uma importante rota de comércio que ligava a região portuária no Recife ao interior da zona da mata seca ao norte até a fronteira com a Paraíba. Fomentando a fuga de escravizados para dentro das matas, aumentando a população dos quilombos ou conjuntos de mocambos em Pernambuco.

Os historiadores contemporâneos sobre quilombos reforçam a tese da formação multiétnica dos quilombos, para Reis (2012), “a população dos quilombos não eram formadas apenas por negros, negras ou seus descendentes, mas também por indígenas, fugitivos do serviço militar, brancos pobres, entre outros marginalizados pelo sistema”.

Para a historiografia atual, os quilombolas deixam de ser fugitivos de um sistema escravista para tornarem-se combatentes de outro tipo de liberdade. Surgem assim, seres humanos com histórias de vidas próprias e memórias de lutas coletivas. Visão defendida por João José Reis, Flávio Gomes, Marcus Carvalho. Nos dias de hoje, os quilombolas são vistos dentro de relações que são sociais, étnicas e culturais. Os quilombos passam a ser vistos dentro de uma complexa rede de cooperação muito bem articulada entre quilombos, as senzalas, a casa grande, os libertos e os pequenos comerciantes da localidade inclusive senhores de engenhos que buscavam proteção das suas fazendas se protegendo das ameaças de quilombolas. Essa rede de articulação protegia os escravizados fugidos, tendo em vista que muitas vezes eram informados das expedições que se dirigiam para destruir os espaços. Assim, contrariando os estudiosos da visão culturalista e materialista, os quilombos não estavam isolados estabelecendo relações sociais, econômicas e culturais com os diversos segmentos da sociedade numa grande rede de cooperação e solidariedade contra as diversas formas de repressão do sistema patriarcal e escravista. Dessa forma, Gomes faz a seguinte pergunta: Qual era a base econômica do quilombo? E responde,

O melhor seria falar em múltiplas estruturas socioeconômicas, pois fatores geográficos, demográficos e culturais interferiam na montagem dela. O mais importante – em qualquer período ou local – foi o não isolamento. Houve quem dissesse que os mocambos/quilombos se isolaram do restante da sociedade e que foi o isolamento – via proteção – foi fundamental para sua reprodução [...] No Brasil – ao contrário de outras áreas escravistas nas

Américas – as comunidades de fugitivos se proliferaram como nenhum outro lugar, exatamente por sua capacidade de articulação com as lógicas econômicas das regiões onde se estabeleceram (GOMES, 2015, p. 19-20).

Como mostra Gomes, o quilombo não era isolado, apesar desta tese do isolamento ainda ser bastante difundida, inclusive, nos espaços escolares. A sua sobrevivência só foi possível às relações de solidariedade e seu potencial de articulações com os mais variados setores da estrutura econômica do sistema escravista, inclusive com os escravizados das senzalas, estreitando laços e se organizando em busca de sua sobrevivência. Principalmente nos quilombos do século XIX, João José Reis observou que, “a relação entre quilombos e coiteiros, onde não só os agricultores da região empregavam negros fugitivos no trabalho na roça, o que demonstra o quão complexo era a relação dentro dos quilombos” (REIS, 2012, p. 33). Gomes coloca que

Não havia isolamento dos quilombos onde mantinham trocas econômicas com variados setores da população colonial, que incluíam taberneiros, lavradores, faiscadores, garimpeiros, pescadores, roceiros, camponeses, mascates e quitandeiras, tanto escravos como livres (GOMES, 2015, p. 20).

Estabeleciam experiências de conexões, trocas e laços de cooperação nos diversos segmentos da sociedade escravagista, tanto aquela que reprimia como a que acobertava os quilombolas e suas práticas. Há diversas experiências entre quilombolas e escravizados das senzalas nas ações de roubos e partilhas de mantimentos dos paióis de seus senhores, redes de comunicação que avisavam nos quilombos as movimentações de tropas e expedições a fim de destruí-los e a captura de seus habitantes, contribuindo para o fracasso destas expedições repressoras.

Havia visitas dos quilombolas aos escravizados das senzalas, alguns participavam até das festividades nas senzalas, as festas de congadas. Nos quilombos mantinham-se as mais variadas atividades econômicas, desde as produções agrícolas, como a confecção de cerâmicas e cachimbos, como fornecimento de lenhas, e diversos produtos da cultura material dos quilombos que chegavam a ser comercializados, portanto, integrados as regiões através de intermediários. Produziam excedentes para o comércio e praticavam saques como atividade complementar a economia quilombola. No nordeste colonial tanto plantava batata doce, banana e cana-de-açúcar como houve épocas em que “os quilombolas saqueavam fazendas vizinhas, cobrando uma espécie de tributo” (GOMES, 2015, p. 23). Vale lembrar aqui que a capacidade de articulação com escravizados, roceiros e taberneiros transformavam os quilombos invisíveis, de difícil captura, leve-se em consideração,



também, a movimentação de quilombos pelas matas como no caso do Catucá. Visto até então como um quilombo móvel. Segundo Gomes,

Em não raras vezes, denúncias revelavam comunidades longevas e totalmente integradas a determinadas regiões. Muitos quilombos – denunciados – sequer foram encontrados. Sabia-se de sua existência, de suas práticas, de seus habitantes, de suas conexões mercantis e quiçá de sua localização, porém as tentativas de destruição eram inúteis, pois nada se encontrava (GOMES, 2015, p. 28).

Essa articulação, contribuição e cooperação dificultavam bastante às tropas repressoras e criavam obstáculos às autoridades oficiais interceptarem, capturarem quilombolas e destruírem quilombos, tornando-se um grande problema para o sistema escravagista. Foram várias as estratégias de resistência e sobrevivência dos quilombos. Como já dito antes, enquanto existiu a escravidão os quilombos estavam presentes na sociedade brasileira.

Para Lara, os negros trazem da diáspora sua bagagem política, elementos para formação de sociedades estáveis e tentativas de buscar construir sociedades alternativas fora do continente africano. O elemento cultural africano se ressignifica em terras americanas a fim de construir laços de solidariedade com outros africanos e crioulos no território brasileiro, os negros da diáspora “além de portadores de imensas quantidades de conhecimento, informações e crenças eram também sujeitos políticos” (LARA, 2022, p. 149)”. Observamos a forte presença da religiosidade dentre as lideranças dos quilombos, elemento de coesão dessas comunidades, geralmente o líder tinha uma forte relação com o aspecto religioso nos quilombos, percebemos a forte relação entre Malunguinho, líder do quilombo do Catucá em Pernambuco e o universo cosmogônico das religiões de matriz africana, o que aproxima o sujeito sagrado do histórico. Esse personagem histórico cultuado nos terreiros de umbanda e Jurema Sagrada representam as três falanges, Exu, Caboclo e mestre, sendo representado como o mensageiro dos três mundos. Iremos discutir esta questão mais a frente.

Dentre os estudos da historiografia contemporânea, Marcus Joaquim Maciel de Carvalho (1996), em seus estudos sobre o quilombo do Catucá, encontra nas documentações relatos que também colocam em xeque as discussões de quilombo como algo estático, para ele, “os quilombolas sobreviveram nessa região por quase trinta anos, graças ao apoio de outros setores da sociedade que os acoitavam, assim como informavam sobre o movimento

das tropas repressivas” (CARVALHO; REIS, 2012, p. 65). Laços que continuaram no pós-abolição, segundo Ana Maria Reis,

Como essa realidade se perpetuou e se agravou, independente das pressões inglesas e da assinatura da lei que libertava a população negra, aquilombar-se foi uma ação histórica legítima também no contexto da pós-emancipação (FARIAS; ABREUS, 2011, p. 497).

Após a alforria os negros(as) continuaram se organizando e criando estratégias para sobreviver, seja por laços de solidariedade, seja por suas articulações, diante de uma sociedade elitista e branca que continuou impondo à população negra as mais variadas formas de atrocidades. É assim que veremos a atuação do movimento negro para promover o debate sobre o lugar ocupado por negros e negras na sociedade do pós-abolição, onde o conceito de quilombo passa a ser ressignificado.

É dentro desta perspectiva de promover visibilidade a negros(as) do país que Abdias Nascimento em 1948 cria o jornal “Quilombo”, onde o conceito de quilombo é ressignificado, tornando-se um modelo para a formação de uma identidade histórica e política para os negros e as negras no Brasil. Na visão de Beatriz Nascimento,

O quilombo passou a ser sinônimo de povo negro e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural. Tudo, de atitude a associação, seria quilombo, desde que buscasse maior valorização da herança negra (NASCIMENTO; RATTS, 2021, p. 166).

Ainda, para Beatriz Nascimento, historiadora e militante do movimento negro, oficialmente o quilombo termina com a abolição, mas continua enquanto recurso de resistência e sobrevivência, enfrentando a sociedade oficial que se instaura, a partir de outras formas de repressão que tentam calar e silenciar as sociedades negras no Brasil, onde negros e oprimidos continuam nas favelas, periferias, morros, principalmente, pela marginalização racial. Diante disso, penso as áreas periféricas enquanto quilombos, que resistem as mais variadas formas de violência, sejam física, simbólica ou psicológica e as condições de abandono do poder público. Inclusive, sendo vítima do racismo ambiental, buscando desprezar e marginalizar os morros e favelas nos diversos discursos das elites e da imprensa a serviço do poder. Assim podemos afirmar que, “o quilombo, embora transformado, perdura” (NASCIMENTO; RATTS, 2021, p. 166). O quilombo representa um instrumento importante no processo de reconhecimento de uma identidade negra brasileira. Daí dada à

importância de entender a luta do povo negro e do conceito de quilombismo, a partir da perspectiva das narrativas do movimento negro, ou seja, ouvir as suas vozes, o lugar de fala. Abdias nos faz refletir sobre o projeto de sociedade diferente da que temos, enfatizando que:

Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. (...) Cumpre aos negros atuais manter e ampliar a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação da sua verdade. O quilombismo expressa a ciência do sangue escravo, do suor que este derramou enquanto pés e mãos edificadores da economia desse país. Um futuro de melhor qualidade para a população afro-brasileira só poderá ocorrer pelo esforço enérgico de organização e mobilização coletiva, tanto da população negra como das suas inteligências e capacidades escolarizadas, para a enorme batalha no front da criação teórico-científica. Há de ser uma teoria científica inextricavelmente fundida à nossa prática histórica que efetivamente contribua à salvação da comunidade negra, a qual vem sendo inexoravelmente exterminada, seja pela fome, seja pela miscigenação compulsória, seja pela assimilação do negro aos padrões e ideais ilusórios do lucro ocidental. (...) Assegurar a condição humana do povo afro-brasileiro, há tantos séculos tratado e definido de forma humilhante e opressiva, é o fundamento ético do quilombismo (NASCIMENTO, p. 2019, 289-291).

São nas lutas cotidianas das comunidades periféricas e morros que percebemos formas de resistência das mais diversas contra um sistema que oprime negros e pardos no Brasil, num processo de negação as suas histórias, culturas, crenças e espaços de ocupação. Lutas estas que se tornam permanentes e muitas vezes desleais. A partir dessa perspectiva a contribuição das lutas do movimento negro e a presença de intelectuais negros e negras que passaram a mostrar os negros(as) como sujeitos da história e não como objetos de estudos dos brancos. “Os negros e negras intelectuais”, por possuir ascendência negra, carregam em si o antirracismo, às suas visões de mundo e as suas trajetórias acadêmicas segundo a “ética da convicção antirracista”. Está aí a importância da presença de negros e negras nos variados espaços de poder, para poder falar por si.

Como observamos na exposição do museu do homem do Nordeste no relato do professor Marcus J.M. De Carvalho,

Poucas instituições são tão universais quanto à escravidão. Falo em escravidão no sentido mais estrito da palavra, ou seja, na possibilidade de uma pessoa ser dona do corpo de outra pessoa e não apenas dos frutos do seu trabalho, podendo inclusive castigar, usar e vender esse corpo como se fosse uma coisa qualquer. A escravidão racializada também é muito antiga. Foi Colombo, em sua segunda viagem, quem trouxe os primeiros cativos africanos para as Américas. Através dos seus atos de rebeldia, [os povos escravizados] fizeram-se agentes de sua própria história. Junto com a

escravidão, nasce a resistência ao cativoiro, inclusive os “quilombos ou mocambos”.

Os quilombos no século XVI buscavam um relativo isolamento, limitado pela necessidade de armas. No século XIX, o isolamento era praticamente impossível, obrigando-os a participar de redes sociais mais amplas, por vezes até se envolvendo no comércio local. Eram quase onipresentes na primeira metade do século XIX o apogeu do escravismo no Brasil. muito perto deste Museu, por exemplo, começavam as matas do Catucá, onde morava Malunguinho, o mais conhecido líder quilombola de Pernambuco desde Zumbi dos Palmares. Se o primeiro quilombola veio com Colombo, os últimos estão espalhados em várias comunidades nesses imensos brasis, com suas histórias singulares de luta pela liberdade, pela terra, pela cidadania. Lutas extremamente atual<sup>4</sup>.

O que se observa é que nas áreas que cortavam o antigo Catucá, na zona norte do Recife habita um conjunto de favelas onde predominam as populações negras em sua maioria, com seus laços de solidariedade e resistência, das crenças e culturas negras, assim, segundo Beatriz Nascimento,

Queremos dizer que oficialmente o quilombo termina com a abolição. Mas que permanece enquanto recurso de resistência e enfrentamento da sociedade oficial que se instaura, embora não mais com aquele nome nem sofrendo o mesmo tipo de repressão. Se sabemos que o negro e outros oprimidos permanecem, por exemplo, nas favelas e áreas periféricas da cidade, obrigados por fatores não só decorrentes da marginalização do trabalho como também pela marginalização racial, podemos dizer que o quilombo, embora transformado, perdura (NASCIMENTO; RATTS, 2021, p. 136).

O quilombo exerceu um papel importantíssimo na consciência histórica dos negros e negras do país. O quilombo representa um instrumento importante no processo de reconhecimento de uma identidade negra brasileira. Manifesta-se ainda nos diversos espaços de resistências, sejam nas favelas, nos terreiros, nas lutas antirracistas e no reconhecimento da história e cultura negra deste país, eles estão presentes, como formas de lutas contra o racismo estrutural, a violência institucional e na alegria dos terreiros e suas festividades, estaremos presentes. Como nos cantos dos diversos terreiros de Jurema, muito nas áreas norte do Recife, onde habitam remanescentes do quilombo do Catucá, “Na mata só tem um, É Rei. O rei da mata é Malunguinho”<sup>5</sup>. Um líder que, de fato, permanece vivo na memória dos povos de axé.

<sup>4</sup> Depoimento exposto na exposição do Museu do homem do Nordeste no salão afro brasileiro.

<sup>5</sup> Ponto de jurema à malunguinho cantado nos terreiros de jurema em Pernambuco.

### 3 CATUCÁ: RESISTÊNCIA E LUTAS NEGRAS NAS MATAS PERNAMBUCANAS

#### 3.1 QUILOMBOS, OUTRAS ABORDAGENS

Malunguinho na mata é rei  
 Malunguinho na mata é rei  
 Malunguim na mata é rei  
 Com sua foice amolada<sup>6</sup>.

A história das lutas quilombolas em Pernambuco perpassa pelos estudos do quilombo do Catucá, existente na zona da mata seca norte da província pernambucana, quilombo que existiu e resistiu na primeira metade do século XIX. Diferente de Palmares que se encontrava distante das áreas dos engenhos, situava-se próximo do porto do Recife e áreas urbanas da capital da província, tinha característica de quilombo móvel e estabelecia uma rede de conexões comerciais e de colaboradores, não estando isolado. Segundo Carvalho (1996), “os quilombos são parte de um conjunto mais largo de estratégias de sobrevivência e resistência escrava”. Por essa razão eles são fenômenos dinâmicos que mudam com o tempo. O quilombo dos palmares localizava-se numa área bem além da fronteira canavieira. “O quilombo do Catucá margeava a fronteira agrícola da zona da mata norte, começava quase num subúrbio do Recife” (CARVALHO, 1991, p. 5-28).

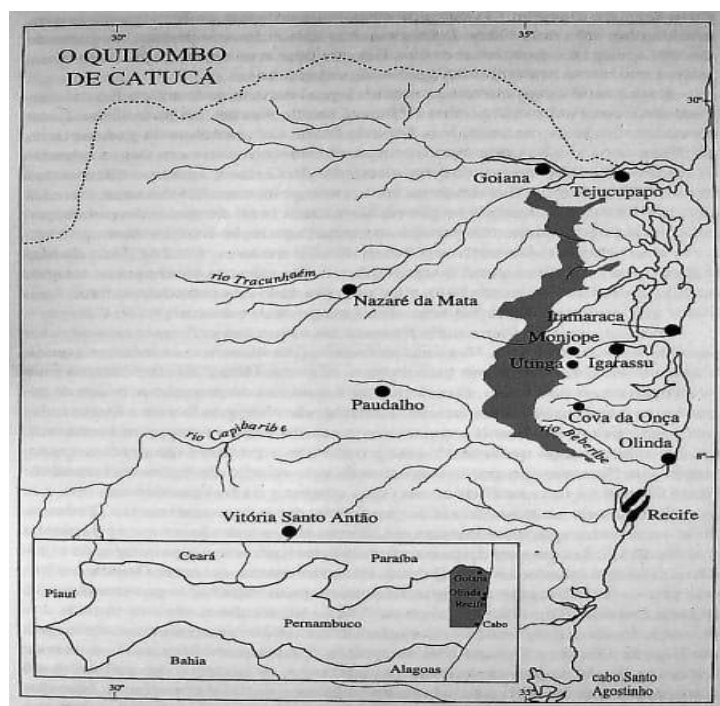
Era grande a dimensão do quilombo do Catucá, iniciando nos matagais e morros na saída das cidades irmãs de Recife e Olinda para o interior, entre os açudes de Apipucos e Dois irmãos, passando pelo rio Morno, até a beira do rio Beberibe, a partir daí a mata se lançava para dentro do continente, adentrando-se para o norte na altura de Macacos, Cova da Onça e Paratibe, seguindo para regiões hoje do município de Camaragibe na estrada de aldeia, Abreu e Lima, Igarassu, Goiana até a fronteira com a Paraíba.

Nesse trajeto havia vários engenhos de açúcar, vale salientar que no século XIX Pernambuco era um grande produtor de algodão e o comércio do açúcar havia se recuperado dando surgimento a diversos engenhos na região, como o Mussupinho, o Monjope, o Utinga, o Araripe, o Pau Amarelo, e outros tantos, num total de mais de cem, que beiravam os rios e riachos, hoje córregos, e esses rios eram chamados de “rios do açúcar”, dada a importância desses como rota do comércio de açúcar para a região portuária do Recife. Por ali também passavam as estradas que levavam gado e algodão dos distritos de Bom Jardim, Limoeiro e

---

<sup>6</sup> Ponto cantado nos terreiros de jurema sagrada e umbanda. As toadas de terreiro são consideradas fontes históricas porque carregam saberes, memórias, práticas e resistências dos povos afro-indígenas.

Nazaré para o Recife, ou para Goiana importante entreposto comercial na Zona da Mata. O gado abriu caminhos e estradas para os diversos locais de comércio na província de Pernambuco, entre Recife-Olinda e a zona da mata seca norte. “Da área canavieira circundando Goiana, Igarassu e Itamaracá seguia açúcar para o Recife” (REIS, 1996, p.410). Essas comunicações comerciais entre o Porto do Recife e o interior da mata seca passavam perto do quilombo, situação ideal para os ataques dos quilombolas, causando o “terror” à elite aristocrática e escravista de Pernambuco.



Mapa com a localização do território que compreendia o quilombo do Catucá feito pelo historiador Marcus Carvalho

Reprodução do livro Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil

Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Quilombo\\_do\\_Catuc%C3%A1](https://pt.wikipedia.org/wiki/Quilombo_do_Catuc%C3%A1). Acessado em 08/05/25

A história do quilombo do Catucá está relacionada à história política e social da província, seu surgimento ocorre durante a Revolução de 1817 e adentra o tempo das revoluções liberais em Pernambuco, como a Confederação do Equador (1824) e a Cabanada (1832), vale salientar que essas revoluções libertárias teve ampla participação de indígenas e escravizados. Fontes indicam a sua existência entre os anos de 1817 até 1835, ano da morte de João Batista, o último dos malunguinhos. Foi durante esse período das revoluções libertárias em Pernambuco que o quilombo do Catucá mais se fortaleceu, a divisão das elites pernambucana levou a desorganização dos aparelhos de repressão contribuindo para as

diversas fugas mata adentro contribuindo para a formação de quilombos na província. As fugas em massa foram constantes, dificultando a repressão e o combate aos quilombos.

Dessa forma os quilombos renasciam sempre que as elites se dividiam e sofreu as maiores derrotas quando as classes senhoriais estavam unidas. “Ele cresceu com as disputas pela independência e a Confederação do Equador, mas foi duramente combatido na segunda metade da década de 1820” (CARVALHO, 1991, p. 5-28). Os quilombolas parece que tiraram proveitos das guerras intra-elites como a Confederação do Equador em 1824, sob a ameaça da tomada do Recife pelas tropas aliadas ao Rio de Janeiro, o presidente confederado necessitava de todas as tropas disponíveis para tentar parar o exército imperial na costa sul de Pernambuco, os quilombolas apareceram com mais força, atacando, matando e roubando gente “diariamente”, segundo uma autoridade. Esse foi o momento de maior ação dos quilombolas das matas do Catucá.

Só depois da Confederação do Equador, em 1825, foi que a classe senhorial conseguiu exercer uma repressão com maior eficácia sobre o quilombo. O General Lima e Silva, presidente da província, mandado por Pedro para debelar a Confederação lidera missões com o objetivo de destruir os quilombos, o que seria alto o custo da destruição. Só com os recursos do Estado, utilizando armas do Exército e pagamento de soldo às ordenanças e milicianos, e às vezes até tropas de primeira linha, seriam possíveis as diligências de maior envergadura entre 1826 e 1837. Um dos grandes problemas para as tropas das classes senhoriais e da província era o nível de organização dos quilombolas que naquele momento, no ano de 1826, tramavam um ataque a Recife. A capacidade de mobilidade dos quilombolas era outro fator de dificuldade para as tropas provinciais.

Após 1826 eles se tornam mais móveis, andando em grupos menores, onde há indícios de participação de mulheres dentre as quadrilhas de quilombolas. Inclusive nas lideranças do referido quilombo, segundo o historiador Josemir Melo havia dentre as lideranças do Catucá personagens femininas como Joana, Luzia, Maria, Genoveva, mas apesar da participação de lideranças femininas no Catucá, “ao que parece a sua chefia era patrilinear e se dividiam entre grupos, com um grupo predominando sobre outro” (MENESES, 2023, p. 168).

Havia vários líderes masculinos como Manoel Galo, Leandro Carumbá, Antônio Cabundá, Paulo, Francisco de Paiva, dois líderes de nome João, Miguel, Raimundo, Domingos, José Mobunda, José Brabo, três líderes de nome Antônio, José, João, Joaquim, José Angico, Francisco, Caetano, Antônio Moçambique, João Carcará, José Quinto, José Molenga, Antônio

Campona, Francisco de Olanda, sendo esses três últimos escravizados dos padres carmelitas (MENESES, 2023, p. 168).

No território das matas, lugares de fugas de escravizados e do quilombo do Catucá encontravam-se os plantadores de algodão e engenhos de açúcar, alguns pertencentes do levante da Confederação do Equador na qual os quilombolas “aterrorizavam” com ataques aos engenhos e as lavouras de algodão, ou seja, nesse percurso entre Recife, Olinda e Goiana viviam muitos rebeldes liberais, muitos “donos” de escravizados.

Segundo Carvalho (1996), “A história do quilombo do Catucá está ligada à história política e social das províncias”. Enquanto as elites pernambucanas lutavam na tentativa de construir um governo local, o quilombo já surgia causando problemas. Já no ano de 1822 foram feitas expedições a fim de destruir os quilombos no périplo de florestas entre Recife, Olinda e Igarassu. “Numa dela chegou-se a empregar duzentos homens contra os fugitivos” (CARVALHO; GOMES, 1996, p. 411). A fama do quilombo era grande na primeira metade do século XIX que segundo Pereira da Costa, “frei Caneca chamou pejorativamente de Catucá às tropas realistas que iriam atacar a Confederação do Equador, as quais estavam estacionadas na fronteira entre Pernambuco e Alagoas, portanto, bem longe do quilombo” (CARVALHO; GOMES, 1996, p. 411). Além das sucessivas tentativas de destruição com uso de aparatos do governo, havia outros problemas para barrar as ações quilombolas como o nível de organização dos quilombolas, que faziam emprego de canais informais de comunicação bastante complexos, como as informações do levante de escravizados em Salvador, contribuíram para que essas redes de comunicações fomentassem rebeliões quilombolas em Pernambuco, como a preparação para um possível ataque de quilombolas ao Recife no ano de 1827. Segundo Carvalho (1996), “Essa consciência da luta antiescravagista em outras províncias se deve à existência de canais informais de comunicação entre os escravizados”. Para as elites senhoriais era algo bastante perigoso e que dava grandes dores de cabeça para a classe senhorial pernambucana.

A certa estabilidade dos quilombos, com alguns mocambos nas florestas fez criar hierarquias dentre os quilombolas, o mais conhecido líder quilombola foi o negro Malunguinho, famoso a tal ponto que os espaços de resistência negra ficaram conhecido como quilombo de Malunguinho. O terror do governo provincial era tal que foi oferecido um prêmio de 100 mil réis pela captura ou morte de Malunguinho, isso no ano de 1827. Mesmo assim, não existem fontes sobre a captura ou morte do negro Malunguinho. Segundo Pereira da Costa,



Malunguinho era o líder quilombola mais temido de Pernambuco, afirmando também que os próprios quilombolas eram conhecidos por malunguinhos. Esse dado permite-nos especular que talvez o quilombo tenha se originado de uma fuga de escravos vindos de um mesmo navio negreiro. Posteriormente, todos os novos membros do quilombo tornavam-se malunguinhos (CARVALHO; GOMES, 1996, p. 414).

Possivelmente, até 1827, no seu período de formação, havia uma predominância de africanos no quilombo do Catucá, vale salientar que entre o final do século XVIII e início do XIX houve o apogeu do tráfico de escravizados em Pernambuco, segundo Carvalho (1996), “possivelmente o início do quilombo do Catucá teria sido composto por escravizados vindos de um mesmo navio negreiro, estes eram denominados de Malungo”.

Naquele período a província de Pernambuco vivia o apogeu algodoeiro que se expandiu com rapidez tornando-se o principal produto da balança de exportação da província superando o açúcar. O próprio açúcar tirou proveito para renascer na província a sua produção para o mercado internacional necessitando cada vez mais de braços escravos. Esse desenvolvimento da economia agrário exportadora em Pernambuco contribuiu para o aumento do tráfico negreiro na província. Também aumentaram os ataques as fazendas.

Vale salientar que o termo malungo pode ser uma referência aos irmãos que vinham nos navios negreiros nas diásporas africanas. Malungo é termo banto, mas o “inho” inserido a palavra foi uma forma de abasileiramento dando origem ao termo Malunguinho.

Podemos entender Malunguinho sob três dimensões principais, Malunguinho histórico, líder quilombola que viveu no início do século XIX nas matas de Pernambuco, especialmente na região do Catucá, era conhecido como o “rei das Matas”, comandando o Quilombo do Catucá que resistia à escravidão e servia de refúgio para negros, indígenas e mestiços fugidos. Sua luta representa a resistência negra e indígena contra o sistema escravista e colonial; Malunguinho Sagrado, que no universo da Jurema Sagrada Malunguinho é cultuado como entidade espiritual, um encantado. Ele é visto como guia, protetor das matas e dos povos de terreiro, ligado à força da natureza e à ancestralidade. É considerado rei dos caboclos e mestres da Jurema, símbolo de sabedoria e da conexão entre o mundo espiritual e o material; Malunguinho como símbolo de resistência negra, indígena e afro-religiosa, representa a memória viva das lutas por liberdade, o orgulho das tradições de terreiro e a revalorização da história afro-indígena no ensino e na sociedade. Hoje, Malunguinho é símbolo político e cultural da resistência negra, indígena e afro-religiosa.

É possível que o quilombo tivesse iniciado com fugas de negros africanos no porto do Recife, mas com o tempo teríamos a presença de crioulos no Catucá e habitantes que

estavam à margem da sociedade escravista, como indígenas, ciganos, foragidos da justiça. O que se sabe é que havia uma rede de comunicação e colaboradores das senzalas e centros urbanos, muitos avisavam das futuras diligências das tropas provinciais e das elites senhoriais as matas do Catucá. Eram vários os ataques aos engenhos, em 1828 eles não só atacaram o engenho Guruguza como chegaram a queimar o engenho Utinga, “o que levou as autoridades a organizarem mais uma expedição punitiva, muitos foram mortos e capturados” (CARVALHO, 1991, p. 12). O que dificultava as ações das diligências promovidas pelas elites e o governo provincial era uma rede de comunicação e colaboradores que avisavam aos líderes quilombolas antes de acontecer. Havia uma cumplicidade entre escravos de engenhos, quilombolas e a população livre e liberta local.

O Catucá era um quilombo móvel, dividido em vários grupos dentro da floresta, tendo por meio de vida não só a agricultura de subsistência, mas também furtos nos engenhos e assaltos nas estradas, além da prática de algum comércio e contrabando, “havendo uma rede de cooperação de pessoas fora do quilombo” (CARVALHO, 1991, p.12). Além dos escravizados de engenhos vizinhos essa rede de cooperação contava com homens brancos, possivelmente, ocasionado pelo medo dos ataques as suas propriedades. “Não só os moradores dos engenhos, mas mesmo os senhores recusavam-se a ajudar as tropas do Estado por temerem a vingança dos quilombolas” (CARVALHO, 1991, p. 13). Eles também faziam negócios com os rebeldes como o tráfico de armas, fornecimento de pólvora e proporcionando-lhe abrigos, de acordo com Carvalho (1996), “essas populações foram identificadas pelas autoridades como “negros”, “cabras” e sócios dos quilombolas”. O medo dos quilombolas era tal que dois líderes capturados os irmãos Cosme da Ora e Manuel da Ora foram soltos pelas autoridades locais, pois temiam a reação dos quilombolas.

Em 1829, havia um predomínio de dois grupos nas matas do Catucá, um chefiado por João Pataca, considerado “mais manso”, e outro por João Bamba que sempre agiam em comum acordo. “João Pataca fazia batuques nas matas, em alguns engenhos da área e até mesmo dentro de casas no vilarejo de Tejucupapo” (CARVALHO, 1996, p. 420). Inclusive seu bando passara a véspera de Santo Antônio batucando na senzala do Engenho Macaco, sem ser importunado. Prova de que estes transitavam entre engenhos e senzalas acordados com proprietários dos respectivos engenhos.

Outro evento curioso foi o de uma escravizada do Engenho Macaco que teria denunciado outra quadrilha quilombola por assaltar sua senhora. Pataca agiu, então, como uma autoridade oficial: capturou dois assaltantes e, “diante da recusa das autoridades legais

em conferir-lhes algum tipo de punição, espaldeirou-os destinando um deles à morte na roda de pau” (MENESES; GUILLEN, 2023, p. 169).

Outra dificuldade era a facilidade de deslocamentos dos rebeldes nas matas e conhecimento dos caminhos dentro da floresta, nos momentos das diligências eles se escondiam não só na mata fechada, mas também nas grotas, nos mangues próximos à costa e nas ilhotas dos rios da área. Havia duas quadrilhas lideradas por João Pataca e outra comandada por João Bamba, ambos agiam em comum acordo. Pataca era um líder que negociava com o mundo externo ao quilombo e lidava com a mente dos escravizados ainda na senzala, liderava cultos e festas religiosas. Segundo Carvalho (1996), “isso revela a busca dos quilombolas para se integrarem na sociedade como pessoas livres”.

A aliança com a população pobre do lugar e até com alguns senhores como Dona Helena, do engenho Macaco, era parte da estratégia mais ampla de sobrevivência. Tanto João Pataca como João Bamba era respeitados pela população local. Para a repressão provincial, era preciso abrir estradas mata adentro a fim de capturar os rebeldes e destruir os quilombos, isso acontecia desde o ano de 1826, como foi necessária a construção de estradas como a de aldeia que liga o município de Camaragibe à Paudalho.

No final dos anos 1820 foram abertas várias estradas na floresta, era preciso abrir as matas para que elas não servissem mais como esconderijo e criação de aldeias (1829-1831) como a colônia Amélia de imigrantes alemães que receberam do governo de Pernambuco terras nas matas próximo as áreas dos quilombos. Essa colônia germânica era composta por 103 pessoas, perdurando entre 1829 e 1831, quando já somavam 750 colonos e colonas. Estes foram ludibriados pelo governo, que o fez trabalhar sob o pretexto da formação de uma colônia, mas com o propósito de tomar as terras quilombolas. O objetivo era acabar com o quilombo do Catucá, já que, o governo deu aos colonos alemães terras que tinham de ser arrancadas dos quilombolas, como resultado os colonos deixaram Pernambuco por causa dos sofrimentos que lhe foram causados. Os colonos queimaram boa parte da floresta para fazer carvão abrindo caminhos dentro da mata. Boa parte da floresta desapareceu com essa prática dos colonos, seu principal meio de vida. Essa destruição da floresta dificultaria a formação de quilombos no Catucá posteriormente. Os colonos alemães foram fundamentais para a repressão aos quilombolas. Esse período coincide com a destruição final do quilombo.

Devemos destacar a força e a coragem dos grupos de quilombolas, há um relato de um ataque, segundo Carvalho (1996), “a um senhor importante da época, o Barão de Cimbres, atacado por uma “quadrilha” de quilombolas, entre eles haviam quatro mulheres, demonstrando a participação de mulheres tendo um papel importante dentro do quilombo e

nos ataques de defesa”. A presença feminina pode ter sido muito além daquilo que imaginamos em dias atuais, elas tiveram papel de destaque na rede de proteção criada nesses espaços, onde muitas vezes, ocuparam papel de liderança.

Os documentos mostram que o último dos malunguinhos foi João Batista que possuía um filho chamado Francisco Ferreira que, após a morte do seu pai, assumiu o comando do quilombo. Ele também possuía uma filha de 14 anos e uma esposa chamada Maria Ignácia, que foram presas junto com ele. Uma das formas de defesa utilizada pelos quilombolas era as estrepes<sup>7</sup> e várias armadilhas colocadas ao longo da mata, o que resultou vários aleijamentos dos membros das diligências que atacaram os quilombos.

Eles mantinham uma rede de solidariedade de pessoas externas que avisavam das possíveis diligências contra os quilombos, que demonstra o grau de organização dos quilombolas, se não fosse essa rede de articulação seria difícil à sobrevivência do quilombo nessa região que era na época uma das mais desenvolvidas da província e tão perto de Recife.

Muitas vezes essa ajuda ocorria por medo das ações quilombolas, ou seja, ocorriam sobre ameaças, os quilombolas praticavam pequenos furtos e/ou ameaças na região, intimidando os plantadores próximos a colaborarem com os quilombolas, garantindo proteção aos colaboradores. Não só os moradores dos engenhos, mas mesmo os senhores recusavam-se a ajudar as tropas do Estado por temerem a vingança dos quilombolas, “os senhores preferiam manter os seus negócios com os rebeldes, a quem vendiam pólvora e cartuchame” (CARVALHO, 1991, p. 13). Desta forma podemos perceber que mesmo os senhores mais abastados temiam os negros aquilombados.

Após a Cabanada, em 1835, começaram novas diligências a fim de destruir o quilombo do Catucá e capturar Malunguinho, João Batista, os quilombolas possuía muita mobilidade nas matas o que dificultavam a sua captura, eles atacavam tanto nas imediações de Igarassu e Goiana, como nas proximidades de Recife, o que deixava a população branca assustada com as atividades dos quilombolas. Assim, os senhores da mata norte pernambucana passaram a requerer ajuda do governo para pôr fim ao quilombo de uma vez por toda. Com o fim da Cabanada o governo estava com um grande contingente de soldados e guardas nacionais que foram deslocados para a mata norte a fim de destruir o Catucá, além de contar com uma tropa de indígenas e caboclos de Barreiros que haviam sido usados contra os Cabanos.

---

<sup>7</sup> Peças de ferro com pontas afiadas, usadas como armadilhas para ferir quem pisa nelas.

Uma grande operação foi organizada para conter Malunguinho, a ajuda dos indígenas de Barreiros foi de fundamental importância para a captura e morte de João Baptista, ultimo líder Malunguinho, em 18 de setembro de 1835. E, posteriormente, a captura de seu filho e sucessor foi determinante para o fim do quilombo do Catucá.

Assim, o quilombo do Catucá entrou para a História de Pernambuco como foco de resistência contra a sociedade imposta pelos donos do poder, tentando sobreviver de forma alternativa. Malunguinho o líder maior desse quilombo, entrou na cultura popular como entidade no culto a jurema sagrada, o senhor dos três mundos, já que, representa as três falanges, exu, caboclo e mestre<sup>8</sup>, sendo adorado em centros localizados entre Recife e Goiana. Inclusive no Toré, cerimônia religiosa dos Xukurus de ororubá, em Pesqueira.

Atingir o panteão das divindades é, assim, a maior homenagem que um povo pode fazer a seus heróis, fazendo viver a sua ancestralidade. A significação de Malunguinho foi de tamanha importância que prevaleceu no tempo: “se faz presente nos topônimos e enquanto entidade espiritual nos terreiros da jurema sagrada e da umbanda, conectando as presenças materiais, espirituais e simbólicas quilombolas” (MENESES; GUILLEN, 2023, p. 172). Sobrevive no quilombo cultural Malunguinho, localizado em Olinda; que todos os anos promovem uma festa chamada Kipupa Malunguinho nas matas de uma antiga fazenda na cidade de Abreu e Lima (nos meses de setembro ou Outubro) em comemoração ao aniversário da morte do último Malunguinho João Batista. Sobrevive em cada negro e negra da mata norte pernambucana que busca ser valorizado e respeitado perante a sociedade, nos povos indígenas xukurus de Ororubá, que embora o branco tenha tentado apagar da memória aqueles que lutaram por uma melhor condição de vida perante a sociedade, este apagamento resistiu ao tempo e, atualmente, permanece mais vivo do que nunca, na religiosidade, nas manifestações culturais, na memória do povo de terreiro, nos “oprimidos”, como símbolo de resistência e luta contra todas as formas de opressão colonizadora, seu legado continua vivo e forte como personagem histórico, protagonizando a luta do povo negro que continua nos dias atuais. Como nesse ponto cantado nos terreiros de Umbanda e jurema em Pernambuco,

Malunguinho, portão de ouro,  
Malunguinho, portão de espinho,  
Corta, corta, Malunguinho,  
Os espinhos do meu caminho.

---

<sup>8</sup> Malunguinho Caboclo aparece como caboclo encantado, ligado às forças da floresta, da terra, dos animais e dos povos indígenas. Malunguinho Mestre é o Malunguinho na forma de mestre juremeiro, um encantado sábio e curador, ligado à ciência espiritual e ao saber das matas. Malunguinho Exu manifesta-se como Exu encantado, senhor dos caminhos, da comunicação e das encruzilhadas.

Firmei meu ponto, sim,  
 No meio da mata, sim,  
 Salve a coroa, sim,  
 Rei Malunguinho  
 Malunguinho na mata é rei<sup>9</sup>.

### 3.2 MALUNGUINHO, MENSAGEIRO DE TRÊS MUNDOS



**Malunguinho exu Menino.**



**Malunguinho Caboclo**



**Malunguinho Mestre**

Imagens das três falanges de Malunguinho na Jurema Sagrada: Malunguinho Exu Menino, Malunguinho Caboclo e Malunguinho Mestre.

<https://www.catimbojurema.com.br>. Acessado em 04/06/2005

Malunguinho é reverenciado no nordeste nas casas de jurema e umbanda como entidade de grande importância na cosmovisão de mundo destas duas práticas religiosas. A Jurema, de origem afro-indígena, tem sido cultuada dentre as populações indígenas e os povos de ancestralidades afro-brasileiras, principalmente em Pernambuco e Paraíba, oriunda do Catimbó, cuja origem é o município de Alhandra na Paraíba, região que era habitada antes da colonização pelos indígenas Tabajara, temos a incorporação de elementos cristãos pelos indígenas durante o processo de catequização destes, mostrando uma mistura variada em termo de raças. “É possível que no ano de 1758 os aldeamentos indígenas do litoral paraibano, como a aldeia de Nossa Senhora de Assunção, fundada pelos padres oratorianos tenha sido elevado à categoria de Vila, passando-se a se chamar Alhandra” (GRÜNEWALD, 2020, p. 147). Teria sido nessa ocasião quando os aldeamentos indígenas foram transformados em vilas que a Jurema/catimbó teria surgido.

A partir do contato dos indígenas do sertão com os do litoral havendo trocas culturais entre diferentes etnias indígenas resultando em reconstruções das religiosidades vigentes, há

<sup>9</sup> Ponto cantado para Malunguinho, na Tenda de Umbanda Caminhoneiros do Bem, no bairro do Cordeiro, no Recife.

também que considerar a influência de escravizados africanos que igualmente passaram a conviver com indígenas e brasileiros mestiços, contribuindo para as transformações e rearrumações cosmológicas locais e suas práticas derivativas. É bem sabido que, nos tempos dos Quilombos da zona da mata nordestina, os malunguinhos (histórico) e outros negros tiveram contatos com os indígenas durante o século XIX.

Percebe-se que o culto da Jurema apresenta elementos cristãos, indígenas e africanos em sua composição, resultado de uma hibridação cultural de diversos elementos de raças e etnias diferentes. Segundo Grünewald (2020) “As influências advindas do candomblé, Umbanda, Kardecismo e catolicismo popular são reelaborados de forma a dar “origem a um processo de criação de uma nova prática da jurema”, onde os elementos religiosos de outros cultos coexistem de forma dinâmica, reformulando o espaço religioso tradicional, assimilando-o e transformando-o em uma nova prática.

No culto da Jurema faz-se uso de elementos indígenas como a bebida feita com partes da Jurema, o uso do tabaco, o transe de possessão por seres encantados, além da crença em um mundo espiritual onde as entidades sagradas residem. A fumaça tem uma expressiva representatividade no universo espiritual da jurema. No município de Aliança e outros municípios, na zona da mata de Pernambuco, quando ocorre a queima da cana, a fumaça é chamada de Malunguinho. Sabemos que o uso da queima e da fumaça na mata do Catucá era uma maneira dos quilombolas se tornarem invisíveis no meio da mata para se protegerem das diversas diligências contra os quilombos da Mata do Catucá.

A jurema se faz presente nos folguedos pernambucanos como o cavalo-marinho, e dos carnavalescos como os caboclinhos, no âmbito do qual se faz, em Goiana (PE), Maracatu Nação ou baque virado da área urbana (metropolitana do Recife) e Maracatu Rural ou baque solto, nos quais “a jurema é usada no calçamento (fortalecimento mágico) dos caboclos de lança, adereços, alegorias dos grupos” (GRÜNEWALD, 2020, p. 181). Esse traçado geográfico identifica o local ou proximidade da mata do Catucá e os quilombos dos malunguinhos. Malunguinho incorpora-se no imaginário coletivo das populações da zona canavieira da zona da mata, tal qual seu simbolismo na vida desses trabalhadores da cana, que um dia habitou as matas secas da zona da mata norte de Pernambuco.

Pessoas simples, trabalhadores braçais, que ouve falar, de alguma forma, sua importância para aquela região, como nas casas de jurema e seus mestres, entidades que têm o conhecimento da ciência da jurema, geralmente, pessoas pobres e simples que tinham, quando encarnados, relações próximas com a natureza. Como Malunguinho, que lutou contra um sistema de opressão, aristocrata e escravista, tendo grande conhecimento das

matas, seu espaço de liberdade e de construção de comunidades alternativas numa sociedade de poder aristocrático e escravocrata.

O Quilombo Cultural Malunguinho nasceu há mais de 15 anos, como forma de resistência e significação das lutas do povo de terreiro, buscando protagonizar os personagens históricos líderes quilombolas, especificamente, os Malunguinhos formado pelos historiadores e membros das religiões de matrizes afro-indígenas Alexandre L’Omi L’Odò, João Monteiro e Hildo Leal Rosas. Estes também fundaram o Grupo de Estudo Malunguinho, no Arquivo Público do Estado, onde promoviam discussões sobre o tema com base em pesquisas do historiador Marcus Carvalho, compondo mesas de debate com intelectuais e representantes de terreiro.

Para estes historiadores o Quilombo Cultural Malunguinho é uma continuidade simbólica da luta do Quilombo do Catucá, buscando tirá-los dos lugares de subalternidade das narrativas da historiografia tradicional e do que estariam escritos nos documentos oficiais do século XIX na perspectiva dos homens de poder no período vigente.

Tais estudos estariam inspirados na força e no legado cultural-religioso afro-indígena desse quilombo, ou seja, a Umbanda e a Jurema Sagrada. No ano de 2006 houve a organização da celebração do Kipupa Malunguinho, evento importante que reúne vários juremeiros de vários estados e localidades do Nordeste que para ele se dirigem em vários ônibus e carros, para confraternizar e realizar seus trabalhos e oferendas na mata, além de cantar, dançar e homenagear malunguinhos, quando juremeiros, umbandistas, povo de terreiros e interessados em geral visitam todos os anos as matas do Engenho Pitanga II, em Abreu e Lima, onde se deu a grande resistência de Catucá, a fim de convocar a força espiritual de Malunguinho, com o intuito de vivencia nas práticas culturais e religiosas afro-indígenas.

Tal evento tem o intuito de homenagear um grande líder do quilombo, João Batista, o ultimo dos Malunguinhos que morreu em 18 de setembro de 1835. Kipupa é um termo quimbundo e significa agregação de pessoas em volta da pessoa do Malunguinho. Segundo L’Omi L’odò, “todo roteiro da festa é feito para poder experienciar a vida daqueles negros e negras que ali lutaram, viveram e morreram” (MENESES; GUILLEN, 2023, p. 174). Vale salientar que o culto a jurema é tida como uma prática xamã, uma ciência da natureza. Para Santos é um “conhecimento” realizado a partir de elementos da natureza, logo, saberes da tradição oral. Seria a ciência, fundada nas possibilidades oferecidas pela natureza, os mestres seriam “as entidades que têm o conhecimento da ciência da jurema” (GRÜNEWALD, 2020, p. 196). É possível identificar na espiritualidade da jurema um duplo aspecto místico, um



duplo vínculo: o culto às entidades, como exus e pombas-gira, e o culto aos antepassados, semelhante ao culto aos Eguns<sup>10</sup>. Assim, espíritos ancestrais vivem na jurema, como Malunguinho que se consolidou como entidade de suma importância nos rituais da jurema sagrada nas três falanges: exu, caboclo e mestre, tido no imaginário da espiritualidade da jurema sagrada e nas memórias dos terreiros, a continuidade dos quilombos, o Rei das Matas. Figura mítica que se mistura ao personagem histórico, símbolo de lutas e resistências à sociedade escravocrata do século XIX em Pernambuco.

Outro momento importante de manifestação dos juremeiros é a caminhada dos terreiros de Pernambuco, que congrega a jurema, a umbanda e o candomblé, em cortejo pelas ruas centrais do Recife. A rede de articulação da caminhada dos terreiros de Pernambuco (REDE ACPT) surgiu em setembro de 2007 fortalecendo a luta negra e os terreiros de matriz afro-brasileira contra o preconceito e a discriminação religiosa, exemplo da continuação dos quilombos e suas lutas por representatividade como comunidade alternativa contra as diversas formas de preconceitos e discriminação.

Uma das conquistas por reconhecimento das lutas e resistências dos ancestrais quilombolas ocorreu no ano de 2007 que, juntos com políticos, o Movimento Negro e representante do povo de terreiro, o Quilombo Cultural Malunguinho conquistou a Lei Nº 13.298/07, Lei Estadual de Vivências e Práticas da Cultura Afro, mais conhecida como Lei Malunguinho, proposta pelo deputado Isaltino Nascimento.

Essa Lei instituiu no calendário oficial do Estado a semana entre os dias 12 e 18 de setembro para a promoção de vivências e práticas da cultura afro-pernambucana, da História da África e afro-brasileira, da História dos quilombos em Pernambuco e no Brasil e da História das religiões e resistências de matrizes afro-brasileiras, contra a discriminação e o preconceito racial<sup>11</sup>. Infelizmente, no ano de 2017, numa manobra do Deputado Diogo Moraes, do Partido Socialista Brasileiro (PSB), a lei Malunguinho foi revogada pelo inciso LVI do artigo 426 da Lei nº 16.241/2017. Essa lei criou o Calendário Oficial de Eventos e Datas Comemorativas do Estado de Pernambuco, além de definir, fixar critérios e consolidar as leis que instituíram datas comemorativas e eventos estaduais. A referida lei tentou resumir/reduzir pontos importantes em uma única lei, negando todo o processo de luta e desmerecendo a importância de cada singularidade histórico-cultural afro-indígena desse Estado. Uma tentativa de ofuscar a história de luta e resistência dos quilombolas e suas

---

<sup>10</sup> O Egun é o espírito ancestral dos desencarnados que, por meio da possessão, retorna ao mundo físico.

<sup>11</sup> Destacamos o artigo 1º da Lei: “Fica instituída a semana do dia 18 de setembro como a Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana, como reconhecimento do resgate histórico do líder quilombola Malunguinho, morto em combate em 18 de setembro de 1835”.

memórias tão presentes nos espaços religiosos o que na contemporaneidade são quilombos, como nas palavras de Beatriz Nascimento, “O quilombo é o espaço que ocupamos”. A luta dessas organizações como o Quilombo Cultural Malunguinho, evidencia a relevância da consciência histórica para a promoção de ações sociais legítimas e positivas. Focos de resistência e reconhecimento do Quilombo do Catucá na História de Pernambuco e do Brasil.

No ano de 2025 a agremiação da Escola de Samba Unidos do Viradouro terá como tema de seu desfile carnavalesco Malunguinho: Mensageiro de três mundos, buscando dá visibilidade a este personagem da História pernambucana, de importância histórica e cultural para os espaços de memórias, os terreiros de Umbanda e Jurema Sagrada, com qual esta pesquisa pretende ouvir através da tradição oral.

A luta política na contemporaneidade dos povos de terreiros dá-se em torno da construção das epistemes negras buscando lutar e resistir às tentativas de epistemicídios da história e cultura dos povos afro-indígenas, algo silenciado pelas narrativas eurocentradas, o que impressiona é o desaparecimento das histórias dos quilombos nos livros didáticos e no currículo oficial das escolas no Brasil, dando ênfase apenas ao quilombo dos palmares, passando uma percepção de desaparecimento dos quilombos em períodos posteriores a população palmarina.

Entendemos currículo como território de poder, mas também, um território de disputas, importante à construção de relações identitárias construídas em torno dos terreiros e sua importância como espaços de educação não formal, dando uma enorme contribuição nos lugares onde se constitui a educação formal, ou seja, a escola. Assim, tais grupos contribuem para as disputas constituídas nos currículos neste enorme campo de disputas que se constitui em torno do campo da História e no ensino de História.

A luta dos quilombos continua na contemporaneidade, no cotidiano das comunidades dos terreiros, consideradas quilombos urbanos e nas periferias, morros e favelas. Buscando construir novas narrativas e histórias de personagens do passado, protagonizando as histórias do povo negro, tirando estes dos espaços de subalternidade.

Malunguinho  
Foi pras matas  
Com sua foice amolada  
Corta, corta Malunguinho  
Os espinhos dessa morada.

A umbanda e a jurema sagrada nos deixa um legado místico e simbólico dos seus antepassados, como a figura dos malunguinhos que se confunde ao personagem histórico representado na tradição oral e nas experiências dos terreiros, construindo uma consciência de historicidade de líderes que lutaram e continuam a lutar e resistir às sociedades conforme os padrões aristocrata, cristão e de legado escravocrata. Percebe-se que outras histórias são possíveis, buscando fugir do “perigo de uma história única”<sup>12</sup>.

### 3.3 DESCOLONIZANDO SABERES: UM NOVO OLHAR PARA A HISTÓRIA DO POVO NEGRO

Para entendermos essas novas narrativas é preciso mergulhar no campo da decolonialidade, os discursos de colonialidade ofuscam ou invisibilizam as histórias e lutas da negritude e dos personagens negros, como no caso os malunguinhos, visto pela historiografia eurocentrada como marginal e arruaceiro, “a decolonialidade abarca a longa tradição de resistência das populações negras e indígenas” (COSTA; TORRES, 2019, p. 9), a decolonialidade oportuniza para que possamos perceber a colonialidade do poder, do ser e do saber e nos ajuda a pensar estratégias para transformar a realidade. Para isso é necessário trazer para o primeiro plano “a luta política das mulheres negras, dos quilombolas, dos diversos movimentos negros, do povo de santo, dos jovens da periferia, da estética e arte negra” (COSTA; TORRES, 2019, p. 10). Trazer para a centralidade da narrativa histórica a luta e resistência dos povos negros, suas tradições nos espaços dos terreiros, confrontando com a modernidade/colonialidade do capitalismo ocidental, combatendo, principalmente, o racismo epistêmico.

O racismo será um princípio organizador daqueles que podem formular um conhecimento científico legítimo e daqueles que não o podem. Aqui teremos uma noção de geopolítica e corpo-política do conhecimento como crítica ao eurocentrismo e ao cientificismo ocidental. Como podemos observar na frase de Descartes, pedra angular do eurocentrismo e cientificismo “Penso, logo existo”. Descartes inaugura uma tradição de pensamento que se imagina produzindo um conhecimento universal, ou seja, passa-se a acreditar que o conhecimento produzido dentro dessa tradição tem validade universal. Desta forma, Descartes refere-se ao homem europeu. A subjetividade do homem europeu expressa no “ego cogito”, não emerge como um ato descolado do contexto histórico-político, “mas é o resultado de 150 anos de domínio, exploração, escravização e desumanização praticada

---

<sup>12</sup> Expressão utilizada pela escritora nigeriana Chimamanda Adichie.

pelo ego conquiro<sup>13</sup> contra os diversos povos indígenas e africanos” (COSTA; TORRES, 2019, p. 12). Por trás do “(eu) penso” podemos ler “outros não pensam” ou não pensam adequadamente para produzir juízo científico, desprezando outras formas de conhecimento relacionado aos diferentes que fogem do padrão universal do pensamento ocidental, branco europeu, no caso o conhecimento afrodiaspórico e indígenas, tido como saberes não cientificista.

Consequentemente, inicia-se com Descartes, uma divisão entre aqueles que se auto intitulam capazes de produzir conhecimento válido e universalizável e aqueles incapazes de produzi-lo, assim, o “Penso, logo existo” não esconde somente que “os outros não pensam”, mas que os “outros não existem”, o privilégio do conhecimento de uns tem como corolário a negação do conhecimento de outros, como que fora da modernidade-colonialidade não há conhecimentos.

A partir da elaboração cartesiana, fica clara a ligação entre o conhecimento e a existência. O privilégio do conhecimento de uns resulta na negação do conhecimento de outros, da mesma forma que a afirmação da existência de uns tem como lado oculto a negação do direito à vida de outros, a desqualificação epistêmica se converte em instrumento privilegiado da negação dos conhecimentos dos negros e indígenas, ou seja, epistemicídios, silenciamentos e apagamento da memória e história de negros e indígenas, numa tentativa de desqualificar e folclorizar formas de conhecimento da tradição afrodiaspórica e indígenas.

A longa tradição do cientificismo e do eurocentrismo dá origem a uma ideia de universalismo que marca de maneira decisiva a produção do conhecimento, em toda essa esfera, nesses mais de 500 anos de história colonial/moderna, os modelos advindos da Europa e de seu filho dileto, o modelo norte-americano após a Segunda Guerra Mundial, são encarados como o ápice do desenvolvimento humano, “enquanto as outras formas de organização são tratadas como atrasadas e equivocadas” (COSTA; TORRES, 2019, p. 12).

O projeto decolonial assume a necessidade de afirmação das tradições epistêmicas africanas, indígenas e latino-americanas para a produção do conhecimento como estratégia para desarmar as epistemes da colonialidade-modernidade, trata-se aqui de afirmar a existência como ato de qualificação epistêmica. Desconstruindo narrativas das perspectivas de subalternidades afro-indígenas. Exemplo disso está na construção do conceito de “quilombismo” formulado por Abdias Nascimento, em que a ideia de reexistência é expressa

---

<sup>13</sup> O ego conquiro é o pensamento de levar o status de humanidade (a tecnologia, as formas europeias de vida) aos que não são considerados humanos, mas selvagens, bárbaros, portadores de mão de obra bestial.

como “afirmação humana, étnica e cultural”, na qual “a população negra integra uma prática de libertação e assume o comando da própria história” (Nascimento, 2002, p. 264). Busca-se o protagonismo das narrativas de negritude tirando-a da periferia da História.

Em meados da década de 1970 o filósofo argentino Enrique Dussel (2016) formulou o conceito de transmodernidade entendida como uma ruptura com a lógica monológica da modernidade/colonialidade e seu universalismo, permitindo a afirmação da existência e o conhecimento daqueles que foram apagados, invisibilizados e negados pela colonialidade.

A transmodernidade baseia-se na pluriversalidade, que busca como horizonte a diversidade epistêmica sem o relativismo epistêmico, o pluriversalismo rejeita a universalidade de soluções, onde um define pelo outro qual é a solução. “A transmodernidade clama por uma pluralidade de soluções, onde muitos decidem por muitos” (GROSFOGUEL, 2016, p. 43). A transmodernidade, a pluriversalidade e o quilombismo podem ser encarados como projetos que dialogam entre si, que tem em comum, a afirmação da existência e o conhecimento das tradições culturais e filosóficas que foram desprezadas pela modernidade.

Como a história do quilombo do Catucá e seus personagens a partir das tradições dos povos dos terreiros, memórias vivas da existência das histórias negras e suas culturas como forma de resistência as tentativas de apagamentos históricos, não subalternizando estes, mas protagonizando personagens como Malunguinho, mitificado nas cerimônias e festas no Toré indígena e nos terreiros de umbanda e da Jurema Sagrada. Assim, constitui-se como uma necessidade urgente o diálogo e a afirmação de perspectivas do conhecimento e de povos que foram subalternizados dentro da modernidade colonial.

Firmei meu ponto sim  
No meio da mata sim  
Salve a coroa de rei  
Malunguinho

... Minha língua é ponta de  
espinho  
Meu olhar é varanto como  
lança  
Tem cavalo manco no samba  
A rasteira quem lhe dá sou eu  
Capoeira e ginga pai me deu  
Não atravesse estrepe no  
caminho  
Porque se não você vai  
experimental

As músicas das tradições dos terreiros mostram-se como uma forma de resistência e reexistência que se confundem a história de seus ancestrais e a sua religiosidade a partir da cosmopercepção dos terreiros no nordeste brasileiro, berço do Catimbó e da Jurema Sagrada. Notória na música do grupo Bongar da comunidade Xambá em Olinda-PE.

É útil distinguir colonialismo, colonialismo moderno e colonialidade. Colonialismo pode ser compreendido como a formação histórica dos territórios coloniais;

Colonialismo moderno pode ser entendido como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a “descoberta”; e colonialidade pode ser compreendida como a lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais (TORRES, 2019, p. 36).

Para isso a necessidade de decoloniar, já que, decolonialidade se refere à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos. Algo que é notável, no universo da cosmopercepção dos povos de terreiro, seus símbolos, lutas e histórias de resistência e reexistência, muitas vezes estando no imaginário das populações da zona da mata norte de Pernambuco, como no caso, a fumaça da queima dos canaviais antes do corte manual da cana de açúcar nos municípios da Zona da Mata pernambucana, denominado de Malunguinho.

A subjetividade é importante para os estudos de decolonialidade, as tradições orais falam aquilo que os documentos não mostram, dada a importância do seu diálogo entre as narrativas escritas e as experiências das memórias das tradições dos terreiros.

Construir novas narrativas epistêmicas que possam disputar o campo da história com a colonialidade, a fim de construir novas histórias de protagonismos das ancestralidades negras. Possibilitar outras narrativas além das narrativas “oficiais”. A memória como formas de resistências as tentativas de apagamentos históricos. Colonialidade é uma lógica que está embutida na modernidade, e decolonialidade é uma luta que busca alcançar não uma diferente modernidade, mas alguma coisa maior do que a modernidade. Lutar pela criação de um mundo onde muitos mundos possam existir, e onde, portanto, diferentes concepções de tempo, espaço e subjetividade possam coexistir e também se relacionar. Assim, combater de todas as formas as narrativas de dominação e desumanização implícita nos discursos da colonialidade. Quebrar as hierarquias das diferenças impostas pelos discursos da

---

<sup>14</sup> Trechos da música Malunguinho do Grupo Bongar (quilombo urbano de Xambá. Olinda-PE).

modernidade/colonialidade, percebendo que são possíveis múltiplas narrativas, já que, a história é plural.

Para descolonizar é preciso construir uma consciência histórica dos sujeitos que venham a questionar as narrativas de colonialidade que impõem para esses sujeitos lugares de “subalternidades”, através da escrita os sujeitos constroem identidades e libertam-se das amarras dos discursos de poder da colonialidade/modernidade, assim, os sujeitos, a partir das suas subjetividades, transformam-se em agentes de mudança.

O projeto decolonial é coletivo, as conscientizações de grupos mostram-se fundamentais para a construção de escritas e atitudes decoloniais. “A luta é para a construção de um Estado brasileiro descolonizado e que seja de fato democrático e igualitário na justiça e no acesso aos recursos materiais, plurinacional, com equidade na sua diversidade étnica e racial, e deveras pluricultural e pluriépistêmico” (CARVALHO, 2014, p. 79).

A discriminação racial, o imaginário racista, o genocídio contra negros e indígenas, a acumulação por despossessão e o roubo de terras dos povos tradicionais são práticas seculares e que se reproduzem na sociedade brasileira negando o acesso à educação, a justiça seletiva e o abandono do poder público nas comunidades populares, principalmente com a marginalização das periferias e o racismo ambiental tão em voga na nossa sociedade.

Se de fato a formação universitária molda a mentalidade dos estudantes, então o racismo e o genocídio certamente poderão ser confrontados com maior eficácia se uma nova geração de estudantes universitários brancos adquirirem uma formação antirracista, descolonizadora e sensível à diversidade dos saberes não ocidentais criados e reproduzidos pelos negros, indígenas e demais povos tradicionais. Daí a necessidade do aumento de estudantes e pesquisadores negros e indígenas nas universidades brasileiras. Necessário o aumento de mestres e mestras negra(os) e indígenas em nossos centros acadêmicos a fim de ampliar as epistemes e romper com o modelo eurocentrado bastante presente nas nossas universidades, é preciso criar cotas epistêmicas e quebrar a ideia de que povos tradicionais quando alcançam o meio acadêmico estaria para aprender com os saberes dos brancos. Isso vale também para as necessárias mudanças nos currículos de história na educação básica brasileira.

É preciso frisar que toda nossa tradição acadêmica é francófona, ocidentalizante e cristã, são essas influências francesa, cristã e greco-romana que formou nossa elite acadêmica ao longo dos anos, faz-se necessário descolonizar nossos saberes e construir, de fato, narrativas de protagonismos quilombolas e indígenas produzindo um espaço de

produção de conhecimentos diversos, ou seja, pluriepistêmicos. Para isso, a necessidade do aumento de doutores quilombolas, indígenas e dos demais povos tradicionais.

Percebemos essas mudanças no perfil dos juremeiros, nos espaços de pesquisa que visitei onde boa parte dos entrevistados ocupam ou ocuparam os espaços acadêmicos. Muitos são historiadores, pedagogos, sociólogos, mestrandos, contribuindo para novas epistemologias e debates nas universidades. Temos a consciência que a luta contra o racismo religioso e estrutural continua nos dias atuais, afinal sou apenas um interlocutor da história dos Malunginhos. Vocês são memórias vivas da pesquisa que contam as suas histórias. São na verdade os malungos da contemporaneidade.

O espaço institucional racista de base intensificou o modelo colonizado de conhecimento, e a colonização epistêmica, uma vez instalada, trouxe novo estímulo para a continuação da exclusão racial. Construiu-se, ao longo do tempo, uma colonização mental, já que, quando as universidades se instalaram no Brasil era inteiramente branca e tinha como modelo a elite acadêmica europeia. Estabeleceu um padrão de fundação subalternizante e dependente.

Dada à importância de aproximarmos os conhecimentos ligados as tradições ancestrais, vinculado à corporalidade, aos sentidos e à organicidade do mundo, aqueles que eram vistos como a “pré-história das ciências”, comecem a ganhar legitimidade e possam ser tomados como pares iguais no diálogo de saberes, dessa forma, criando a possibilidade de diversas formas culturais de conhecimento podendo conviver no mesmo espaço de produção de conhecimento, tarefa nada fácil no campo das disputas de narrativas.

Nos últimos anos percebemos uma invisibilidade histórica das histórias dos povos tradicionais provocada pelas narrativas eurocentradas, colocando as histórias dos povos negros e indígenas na subalternidade dos discursos históricos, estas histórias vistas sempre como pano de fundo das histórias das elites brancas, apenas com papéis secundários no campo da História. Como a História dos Malunginhos e o quilombo do Catucá sob a sombra das Revoluções liberais do século XIX em Pernambuco.

Difícil construir espaços de pertencimento dos povos negros em Pernambuco a partir das narrativas predominantes produzidas na academia. Por este motivo, dada à importância de ouvir as vozes da ancestralidade nos terreiros onde o personagem histórico Malunginho se confunde ao mito do mesmo, dentro da cosmo percepção dos povos da jurema e umbanda, dada a importância de Malunginho como entidade espiritual e rei para estes descendentes da ancestralidade quilombola, afinal “Malunginho é rei das matas”, um verdadeiro líder e “herói” para estas comunidades. Onde a história de Malunginho tem continuidade e não



está acabada, para que novas narrativas possam ser construídas descolonizando saberes, e colocando a história do Malunguinho no seu devido lugar no campo da historiografia dos quilombos, construindo pertencimento e seu respectivo espaço no campo da história a partir das memórias destes povos.

Descolonizar seria um duplo movimento. Primeiro desvincular-se do mandato introjetado de repetir o padrão epistêmico ocidental como única referência de conhecimento (científico, artístico, tecnológico). Ou seja, desobrigar-se de reproduzir o eurocentrismo compulsório. Descolonizar significaria desvincular-se. “Nós nos desvinculamos da expectativa estabelecida, e com esse gesto nos desvencilhamos da camisa de força do eurocentrismo compulsório” (CARVALHO, 2014, p. 90). Perceber a existência dos mais de trezentos povos e nações indígenas do Brasil, das inúmeras tradições afro-brasileiras, das culturas populares, dos quilombos e dos demais povos tradicionais, que produzem conhecimentos, memórias e histórias de lutas, resistências e protagonismos das suas ancestralidades. Combatendo os discursos de colonialidade, de referências europeias e construir novas epistemologias negras e indígenas.

Para combater o racismo epistêmico e a exclusão étnica racial é preciso a maior presença de mestras e mestres nos espaços educacionais para ensinar os conteúdos das leis 10.639/03 e 11.645/08, destinadas respectivamente ao ensino de história da África e da cultura afro-brasileira e das culturas indígenas.

A reformulação dos livros didáticos é de suma importância para este combate. A presença de alunos negros e indígenas nas universidades criou um movimento para a reformulação da lógica de funcionamento das universidades, uma vez que o discurso racista é cada vez mais questionado, não apenas nas relações interpessoais, mas também nos conteúdos passados pelos professores em sala de aula (CARVALHO, 2014, p. 103),

Visto a importância da presença destes para o combate ao racismo e uma educação antirracista. Começa-se a se mover a base, a estrutura de cursos, os currículos, as ementas. Buscar esses novos paradigmas contribuem para a presença de um currículo pluriepistêmico.

No campo educacional faz-se a importância da atuação do movimento negro, que traria um diferencial significativo para a perspectiva negra decolonial brasileira. Suas lutas é parte integrante no processo de descolonização dos currículos e do conhecimento no Brasil. Para isso, torna-se muito importante a presença de intelectuais negros cuja militância no movimento negro estaria presente durante a década de 1990, intensificaram as discursões em torno da presença do pensamento negro na educação, naquela época eram tematizados,

“além da questão racial brasileira, a questão africana, o colonialismo, o racismo, o machismo, a situação da mulher negra, a juventude, as questões afroreligiosas, a cultura, a educação, a política, os direitos reprodutivos, a sexualidade, a deficiência, as identidades, o sofrimento, a coragem, a fé e o amor” (GOMES, 2020, p. 224). Pesquisadores negros discutiam como retirar os conhecimentos produzidos pela população negra brasileira e as discussões sobre África e diáspora africana do lugar da marginalidade e da subalternidade epistemológica que lhe eram impostas.

O movimento negro brasileiro e a produção engajada da intelectualidade negra, entendidos como integrantes do pensamento e das práticas decoloniais latino-americanas, explicitam nas suas análises e reflexões a crítica aos padrões coloniais de poder, de raça, de trabalho e de conhecimento. Assim, questionam a primazia da interpretação e da produção eurocentrada de mundo e do conhecimento científico. Sua produção de conhecimento não surgiu nos meios acadêmicos e sim nas periferias, na experiência da pobreza, na ação cotidiana, nas vivências sociais, na elaboração e reelaboração intelectual de sujeitos negros e negras, muitos dos quais nem sequer foram reconhecidos como pesquisadores, intelectuais e produtores de conhecimento. Uma luta para a legitimação desses conhecimentos não academicistas, por isso questiono a expressão “saberes negros”, estabelecendo, de forma ocidentalizante, uma hierarquia entre saberes e conhecimento. Partindo desta perspectiva consideramos Conhecimentos negros e não “saberes negros”.

Dentro do campo da intelectualidade, verificamos certa dificuldade de reconhecimento dos trabalhos de intelectuais negros em sua trajetória das lutas antirracistas, são eles, Lima Barreto, Guerreiro Ramos, Milton Santos, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Conceição Evaristo, entre outros. O fato de hoje suas obras serem mais lidas e conhecidas não significa que sempre receberam esse mesmo reconhecimento público, político e intelectual durante sua trajetória. Se olharmos para a sociedade brasileira, encontraremos o protagonismo negro denunciando o colonialismo e sua colonialidade, ele está no clamor de negros e negras cujas vozes ecoaram contra a escravidão e no corpo dos que lutaram e ainda lutam pela nossa humanidade “contra o racismo, as ditaduras, a pobreza, a violência racial e de gênero, a violência religiosa, contra a hegemonia do padrão estético branco-europeu e o conhecimento eurocentrado” (GOMES, 2020, p. 225). Segundo Gomes (2020),

O racismo nas Américas e, claro, o racismo ambíguo brasileiro é um dos pulmões por meio do qual se exala a colonialidade e o colonialismo

presentes no imaginário e nas práticas sociais, políticas e epistemológicas brasileiras.

É preciso que essa descolonização venha com uma ruptura epistemológica, social, que se realiza também pela presença negra nos espaços de poder, ou seja, romper as barreiras do colonialismo. A descolonização deve alcançar as estruturas sociais e de poder da sociedade brasileira. Algo que o movimento negro busca através do reconhecimento e das ações afirmativas, lutas permanentes que buscam romper com as estruturas raciais da sociedade brasileira e o reconhecimento das epistemologias negras.

Ouvir as vozes dos terreiros, suas histórias, angustias, alegrias e simbologias, tornam-se de suma importância nesta luta permanente por reconhecimento e legitimidade dos saberes presentes nas memórias passadas oralmente, protagonizando seus “heróis” e “mitos”, histórias onde os negros possam estar representados na busca por uma identidade histórica e enquanto sujeitos sociais de transformação da sociedade, combatendo os racismos ainda bastante presente na sociedade brasileira. Protagonizar histórias negras como forma de luta contra as diversas formas de racismo, buscando uma sociedade multicultural e com equidade. Para isso, a história de Malunguinho a partir das memórias e tradições orais, deve ser visibilizada na construção de um currículo pluriépistêmico.

## 4 METODOLOGIA, MEMÓRIA E A HISTÓRIA DOS “ESQUECIDOS”

Enquanto os leões não  
contarem suas próprias  
Histórias, os caçadores serão  
sempre os vencedores.  
Provérbio africano

### 4.1 CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Sobre a metodologia, o trabalho consistirá em uma análise indutiva, pois ao fazer a escolha de tal método partimos de fontes orais em torno da História dos Malunginhos a partir das comunidades de terreiros da jurema e os juremeiros, para um maior aprofundamento da história do Catucá e os malunginhos, suas trajetórias, campo de atuação e lutas na perspectiva daqueles que vivenciam o mito Malunginho, que, de fato, foram personagens históricos tirando-o da posição secundária das narrativas históricas. Segundo Alessandro Portelli (2006, p. 121) “Um mito não é necessariamente uma história falsa ou inventada; é isso sim, uma História que se torna significativa na medida em que amplia o significado de um acontecimento individual, transformando-o na formalização simbólica e narrativa das autorepresentações partilhadas por uma cultura”. Construir narrativas de protagonismo dos povos negros na ótica dos espaços de negritude como é os terreiros de jurema e umbanda. No que concerne o método técnico, o trabalho será observacional, a pesquisa partirá da observação do pesquisador em torno dos cultos a Malunginho, através das entrevistas, performances e cantos nos terreiros de jurema.

A pesquisa será exploratório-descritiva, pois irá além das fontes documentais, das teorias que tratam da abordagem do respectivo tema, emergindo no universo das pesquisas da História Oral em torno do Catucá e da atuação dos malunginhos, iremos explorar o universo dos lugares de memória, ou seja, os agentes da jurema e umbanda, fazendo uso dos saberes dos povos de terreiros e confrontando com as fontes documentais, sobretudo, das narrativas escritas dos historiadores sobre o quilombo do Catucá e Malunginho. Assim, a pesquisa fará uso de trabalhos de campo por meio de uma averiguação qualitativa, não apenas em dados documentais e teóricos, mas também com levantamentos coletados por meio de entrevistas e vivências no universo cosmogônico dos cultos à Malunginho e suas toadas cantadas nos terreiros.

A pesquisa se debruçará sobre a microhistória, percebendo a relação entre a história dos quilombos, especificamente o Catucá, suas redes de relações sociais, políticas, econômicas e culturais desses agentes históricos. Ao fazer o diálogo entre as fontes orais e escritas, realiza-se uma análise a qual possibilita fazer a narrativa dos quilombos a partir das vivências e heranças históricas dos espaços de memórias dos grupos, ainda à margem na história das lutas de negros, indígenas e quilombolas no processo histórico dos seus povos e suas respectivas histórias, relegados através das narrativas oficiais ao papel secundário e de “subalternidades”. Ocupando-os na escrita da história o papel de protagonistas do processo históricos das suas próprias histórias.

Possibilitando constituir um lugar na História de uma população que, geralmente, não deixa registros refletindo sobre suas lutas, sentimentos, modos de pensar, agir, ou seja, o seu fazer histórico. É pela memória e seus arquivos que se tem a oportunidade de conhecer acontecimentos que acabam por construir sua História. A construção da narrativa histórica, principiando pela tradição oral abre novas possibilidades de análises. A valorização das fontes orais proporciona explicitar aspectos do passado, moldando-os, que não está explícita nas narrativas das fontes documentais. Entendendo como caminho de compreensão inseridos num contexto social, político, religioso e cultural.

O direcionamento da pesquisa é trabalhar na perspectiva da história oral, nas quais se edifica a conjuntura em que as pessoas estão inseridas, ou seja, segundo Montenegro (2010, p.14), “Um dialogo da memória com a História”. Trabalhar sobre a história de vida desses grupos religiosos nos leva a dar vida a estes personagens que trazem consigo suas próprias histórias, através dos seus relatos e experiências de um personagem histórico, ainda, invisibilizado pela história tradicional e o currículo escolar.

As entrevistas são uma forma de história oral, permitindo o acesso direto às memórias individuais e coletivas das lideranças religiosas (pais e mães de santo, juremeiros/as, entre outros/as) e seus devotos. Esses relatos ajudam a reconstruir experiências históricas que muitas vezes não estão em documentos escritos, como perseguições religiosas, estratégias de resistência, práticas de cura, cosmologias e territorialidades sagradas.

A oralidade é um pilar das tradições afro-indígenas. Os saberes são transmitidos de geração em geração por meio da fala, dos cantos (pontos, toadas), dos rituais e da convivência no terreiro. As entrevistas, nesse sentido, não apenas recolhem dados, mas respeitam e se inserem na lógica cultural desses povos, que historicamente têm seus modos de saber desvalorizados por epistemologias eurocêntricas.

Ao incluir as vozes dos terreiros como sujeitos produtores de conhecimento, o trabalho com entrevistas contribui para a descolonização da História. A pesquisa deixa de olhar apenas para os arquivos coloniais ou documentos oficiais e passa a valorizar outras formas de narrar o passado, que nascem da experiência cotidiana, da espiritualidade e da ancestralidade.

As falas recolhidas nas entrevistas ajudam a identificar formas de resistência histórica, seja contra o racismo religioso, as políticas de criminalização dos cultos ou os processos de apagamento cultural e histórico. Ao narrar suas vivências, os entrevistados revelam estratégias de luta, reexistência e preservação de saberes, muitas vezes invisibilizadas nas fontes hegemônicas.

A realização de entrevistas em contextos religiosos exige respeito, escuta atenta e diálogo ético. Os pesquisadores devem reconhecer o terreiro como espaço sagrado e os entrevistados como detentores de conhecimentos legítimos, evitando qualquer postura extrativista. A relação precisa ser construída com confiança, reciprocidade e compromisso com as comunidades envolvidas. Algo que aprendi nas sucessivas etapas quando, inicialmente, tive dificuldade para a coleta das entrevistas por não ser conhecido nos espaços do sagrado. Precisei conquistar credibilidade e confiabilidade com os entrevistados, mostrando a seriedade da pesquisa e sob a promessa da devolutiva do resultado da pesquisa. Alguns se negaram a conceder as entrevistas, tive que adentrar no universo da jurema convivendo, experienciando suas vivências, algo que foi bastante significativo para meu aprendizado e construção desse trabalho.

O primeiro contato com sacerdotes, sacerdotisas e devotos deu-se numa aula de campo da disciplina sobre quilombos ministrada pela prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Luiza Nascimento dos Reis a qual fui colaborador, fizemos um convite ao sacerdote Sandro de Jucá e Ronnei Prado e o devoto, liderança cultural e política da jurema sagrada João Monteiro. A aula de campo ocorreu no engenho pitanga II no município de Abreu e Lima, antigo reduto dos malunguinhos. Na ocasião o que chamou atenção na fala do Sandro de Jucá é que as narrativas que estão nas escritas acadêmicas sobre o quilombo do Catucá não correspondiam as suas falas e vivências.

Adentramos o universo da jurema participando das festas, celebrações, cultos, reuniões e eventos quando convidado para entender a lógica do sagrado, sempre buscando fazer uma associação ao Malunguinho histórico que no meu entender se confunde ao Malunguinho sagrado, percebendo que os terreiros são os guardiões que salvaguarda a memória de Malunguinho. É possível perceber a potencia dessas falas com uma narrativa

que descoloniza os discursos, colocando Malunguinho enquanto rei, sujeito histórico e herói para aquele povo. Tais visitas foram realizadas com muito respeito, ética profissional, escuta observação e saudação, o que garantiu confiabilidade dos devotos ao pesquisador. O perfil dos entrevistados foi de juremeiros e umbandistas (mãe/pai de santo, juremeira/o). As entrevistas ocorreram em vários espaços desde terreiros, em residências, no Google meet e até praça de alimentação de shopping, sempre acatando a escolha do entrevistado, sempre pedindo a permissão aos entrevistados. As imagens utilizadas no e-book foram sempre de domínio público ou sob permissão do sacerdote da casa, buscando sempre a ética da pesquisa.

As entrevistas nos terreiros são mais do que ferramentas metodológicas: são atos de valorização da ancestralidade do sagrado e da memória viva dos povos de terreiro. Elas ajudam a ampliar os horizontes da pesquisa histórica, tornando-a mais inclusiva, crítica e coerente com os desafios contemporâneos de enfrentamento ao racismo epistêmico e à intolerância religiosa.

Compreender a evidência oral como uma forma de produzir uma narrativa histórica, procura proporcionar uma análise sobre ela, tomando esses estudos como um veículo da experiência concreta histórica. Assim, a História Oral se mostra crucial para conhecer e entender a História desses grupos afrodescendentes e suas tradições. Segundo Certeau (2002, p. 70) “Não é possível tratar dela sem questionar o próprio discurso historiográfico”, o que demonstra a relevância dos depoimentos para a compreensão desta narrativa histórica. É nessa perspectiva da metodologia da História Oral que se compreende a memória como fonte histórica. Mesmo diante de sua complexidade que levanta discussões sobre sua confiabilidade, mas que não a desmerece. Os testemunhos que serão trabalhados serão analisados enquanto construção social, entendendo, assim, a História Oral como método e formas de dados. Tais fontes serão entendidas como representações do passado, de um grupo inserido em seu tecido social, pois são eles que determinam o que são memoráveis e as formas pelos quais serão sempre lembrados.

Daí, “pode-se descrever a memória como construções do passado” BURKE (2000, p.70). Aquele acontecimento que está na vivência do grupo; são reminiscências situadas nas redes de sociabilidade que nos envolvem. É a memória coletiva que está inserida em uma espacialidade que permanecem com essas impressões que se sucedem uma a outra. Um passado que se sucede no espírito comunitário e suas redes sociais. A narrativa oral tem sido analisada tanto como evidência sobre o passado quanto como evidência sobre a construção social do presente, é nesses espaços de memórias coletivas que irão constituir as

experiências do passado nas lutas sociais do presente, ou seja, abordar a História Oral é trabalhar na perspectiva da história do tempo presente. A tradição oral vincula o presente ao passado. “O pesquisador é contemporâneo de seu objeto e divide com os que fazem a História, seus atores, as mesmas categorias e referências. (...) a História do tempo presente constitui um lugar privilegiado para uma reflexão sobre as modalidades e os mecanismos de incorporação do social pelos indivíduos de uma mesma formação social” (FERREIRA, 1996, P. 18-19).

Essa perspectiva que explora as relações entre memória e história, ao romper com uma visão determinista que limita a liberdade dos homens, coloca em evidência a construção dos atores de sua própria identidade e reequaciona as relações entre passado e presente ao reconhecer, de forma inequívoca, que o passado é construído segundo as necessidades do presente, chamando a atenção para os usos políticos do passado. (ALBERTI, 1990, p.16)

Levamos em consideração que a história africana, desde os primórdios, se serviu de fontes orais, como a história das comunidades afrodescendentes no Brasil, nos terreiros constitui-se a memória dos seus ancestrais e mitos através da oralidade, dos cantos aos mestres, caboclos e orixás. A presença da estética do corpo e sua performance é algo a ser observado nesses espaços. Os gestos, as danças e reverências as entidades espirituais apresentam muitas informações sobre a vida destes.

Malunguinho, entidade que demonstra força, resistência, símbolo de luta contra um passado escravocrata, a fim de resistir e combater o racismo presente até os dias atuais.

A performance corporal foi o que chamou a atenção do pesquisador numa observação em um ritual de jurema. Uma memória que se apresenta presente nas danças e nas expressões do corpo durante uma manifestação em um filho de santo. Segundo Phillipe Joutard, “Há uma corrente da história oral interessada nas “populações sem história”, situada na fronteira da antropologia” (FERREIRA; AMADO, 2006, p. 44). Buscamos esta linha de pesquisa no campo da História Oral, afinal, A melhor homenagem à memória dos “vencidos” é ainda fazer dela uma História. Assim, temos duas dimensões no campo da História Oral, invocar a memória a fim de subverter as afirmações da História ortodoxa e os estudos históricos que ganham impulso pela sua capacidade de subverter as categorias, as suposições e as ideologias das memórias culturais aceitas e dominantes.

Segundo Thomson, a memória coletiva vem se convertendo cada vez mais em objeto de estudo: “ela vem sendo entendida como uma dimensão da História com uma História própria que pode ser estudada e explorada” (FERREIRA, 2006, p. 75). Lembrando que toda



a memória é por definição coletiva, constituindo um elemento essencial de identidade. A história da memória é uma manifestação da memória coletiva que fortalece laços de identidade nos terreiros, entendido como espaço de memória coletiva, campo de resistência e existência numa sociedade, infelizmente, racista principalmente em suas estruturas.

Resgatar as memórias dos terreiros, quilombos na contemporaneidade, é construir as histórias de vida dos seus ancestrais que continuam na luta através dos seus descendentes representados nas populações dos terreiros que mantem viva a memória de Malunguinho. A história oral é inovadora por seus objetos, pois dá atenção especial aos “dominados”, aos excluídos da História, suas abordagens dão preferência a uma “História vista de baixo”, dando ênfase ao campo das subjetividades, assim, como na história dos Malunguinhos, cantadas nos terreiros de jurema, se constitui enquanto História do tempo presente, História viva daqueles que ocupam esses espaços de resistência até os dias atuais, ou seja, as comunidades de terreiros. Segundo Jorge Eduardo (2006, p. 17), “fazer história oral significa produzir conhecimentos históricos, científicos e não simplesmente fazer um relato ordenado da vida e da experiência dos outros”.

Partindo da perspectiva da história oral como método de pesquisa que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram ou vivenciaram, no caso o mito Malunguinho, nos espaços coletivos de memória, ou seja, as comunidades de terreiros, entendido como quilombos contemporâneos destacando o papel social da pesquisa, buscando fortalecer as identidades desses povos e suas memórias de luta e resistência a fim de enfrentar todas as formas de racismo na sociedade.

A história oral privilegia grupos sociais deslocados, migrantes e imigrantes, parcelas minoritárias, excluídas, marginalizadas, e se vale de suas narrativas para propor uma “outra história” (MEIHY, 2003, p. 52). Ela possibilita que indivíduos pertencentes a segmentos sociais geralmente excluídos da História oficial possam ser ouvidos, deixando registros para análises futuras de sua própria visão de mundo e aquela do grupo social a que pertencem, ou seja, “oportuniza ao povo que se movimenta e fale por si mesmo. É a oralidade assumindo e conferindo ao sujeito o seu direito e seu papel de centralidade no ato de narrar uma história (...)” (Oliveira, 1997, p. 3). Assim, partir para estas fontes é privilegiar a história de povos que, para o sistema, estão nos espaços de subalternidades, valorizando suas culturas, suas relações sociais e suas lutas cotidianas, principalmente, valorizando a história dos seus ancestrais, símbolos de lutas e resistências, como Malunguinho que, “na mata é Rei”.

Em termos de memória, é preciso distinguir o que é memória oral do que é memória escrita, às camadas pobres, analfabetas, resta à transmissão oral, a grande linha de separação

de classes se estabeleceu a partir da oficialização da escrita e do uso que dela os poderosos fizeram. A institucionalização dos arquivos como lugares de guarda documental históricos tem muito a ver tanto com o progresso de um tipo de história quanto com o distanciamento de registros orais, que passavam a ser considerados como “memória”.

Observamos que a narrativa escrita se constituiu como uma forma de poder estabelecendo uma hierarquização e legitimação em que seja “História” ou “memória histórica” em relação às tradições orais, uma clara demonstração de poder dos poderosos em relação às histórias produzidas pelos ditos subalternizados. O domínio da escrita, em muitos casos, virou critério de divisão social. As fontes orais tornaram-se sinônimo de subalternidade diante daqueles que detinham o código escrito. A íntima relação com aqueles que não detêm ou não podem ostentar o código escrito é uma das marcas mais fortes da história oral. Formas de construir a história de sujeitos comuns, de histórias cotidianas, de grupos às margens da história oficializada.

A história oral surgiu vinculada à necessidade do registro de experiências que tinham repercussão pública. É válido creditar à história oral um caráter revolucionário, pois se tornou razão de ser de fatos locais de interesses coletivos (MEIHY, 2003, p. 105). Diante disso, a história oral possibilitou a melhoria da autoestima de comunidades que passaram a se ver também como parte da História.

Buscando a memória de um povo vale ressaltar o potencial das fontes orais para a construção da história de Malunguinho e das comunidades de terreiros, verdadeiros quilombos contemporâneos, tendo um caráter identitário e de empoderamento para as lutas contemporâneas destes povos, “A identidade não é algo dado, mas uma construção” (BENTO, 2018, P. 74). Para os devotos da jurema, incorporar uma determinada entidade, como Malunguinho, ali está presente sua ancestralidade, sua história, suas memórias, suas raízes. Buscar essas narrativas só é possível pelos conhecimentos passado através da oralidade, algo não encontrado nas narrativas escritas. A partir das subjetividades, a História oral passa a ser um componente da expressão coletiva, assim, toda a memória é por definição coletiva, representa as causas e lutas de um povo. “A história da memória é antes de tudo uma manifestação da memória coletiva” (ROUSSO, 2001, p. 95).

Ao longo da história social no Brasil as culturas africanas e afro-brasileiras foram relegadas ao campo do folclore, isso em decorrência de uma estrutura racista da sociedade brasileira que demonizava as religiosidades de matrizes africanas, “a cultura cristã traz consigo, no processo de colonização a demonização dos diferentes, seja negros ou indígenas,

num processo de hegemonia cristã na sociedade brasileira, com o propósito de confinar ao gueto fossilizado da memória” (OLIVEIRA, 2009, p.1).

Esse processo de folclorização reduz a cultura dos ditos “subalternizados” ao conjunto de representações estereotipadas, uma estratégia de dominação efetiva a fim de alienar sujeitos culturais a possibilidade de produzir os significados sobre seus próprios signos.

Nas comunidades de juremeiros observamos que seus signos que perdura há séculos através das tradições litúrgicas uma forma de resistência cultural e social, das suas respectivas lutas para resistir e, conseqüentemente, existir. “Cada cultura produz seu próprio regime de signo, e que eles podem ser mais ou menos desterritorializados de acordo com o contexto em que surgiram e multiplicaram-se” (OLIVEIRA, 2009, p.1). A universalidade do conhecimento nega as tradições e os conhecimentos de povos indígenas e negros, lembrando que a jurema inicia-se dentre os povos indígenas no Brasil desde o século XVI sendo ressignificados pelos povos da diáspora.

Temos nas religiosidades de matrizes africanas e na Jurema Sagrada o significado da ancestralidade como um princípio regulador das práticas e representações dos povos de terreiros. Esta ancestralidade é um elemento de resistência afrodescendente as tradições cristãs, escravocrata, e das epistemologias eurocentradas e perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil. Como os mitos na jurema que faz dispor do repertório de uma cultura e, ao mesmo tempo, significa-las.

A história dos Malunguinhos e suas manifestações nas liturgias da jurema sagrada é uma representação do mito que abre caminhos e fecha como nas matas onde esse personagem histórico “rei das matas”, aterrorizou o poder instituído das forças “legalistas” da província de Pernambuco no século XIX.

Escrever a história do Catucá e dos Malunguinhos na ótica dos devotos da jurema sagrada é buscar uma reparação histórica aos povos negros no Brasil, tirando-o das sombras da história e protagonizando seus líderes, os Malunguinhos, verdadeiros heróis para os juremeiros, lutando contra toda forma de opressão atribuída a estes povos. Como na música do Grupo Bongar, “Não atravesse estrepe no caminho porque se não você vai experimentar o poder e o dendê de Malunguinho”.

## 4.2 AS ORIGENS DO CATIMBÓ/JUREMA NO NORDESTE BRASILEIRO

Sobre as origens da Jurema sagrada temos o município de Alhandra no litoral sul da Paraíba principal referencia para a formação do Catimbó no Nordeste do Brasil. Nesta região habitavam, desde antes da colonização, os indígenas Tabajaras. Em 1585 foi fundada a cidade de Nossa Senhora das Neves, que viera ser chamada posteriormente de João Pessoa, capital do Estado. Logo depois deste estabelecimento colonial, fundam-se os aldeamentos indígenas de Araguaty e Jacoca, que, respectivamente, darão origem aos atuais municípios vizinhos de Alhandra e Conde.

A igreja de Nossa Senhora da Assunção foi construída em 1740 e, logo em 1746, administrada pelos padres oratorianos, foi registrada como aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Arataguí, pertencendo à freguesia de Taquara. Foi em 1758 que o aldeamento foi elevado à categoria de vila, passando-se a chamar de Alhandra (GRÜNEWALD, 2020, p. 147).

É nessa mesma ocasião que é criada o diretório dos Índios, instituindo que os aldeamentos indígenas fossem transformados em vilas, nas quais deveriam ser alocados e ficar concentrados o maior número de indígenas, teria sido nessa ocasião que a Jurema teria surgido entre os indígenas próximos ao litoral, pois muitas populações do semiárido foram deslocadas para essas aldeias litorâneas em função da expansão colonial para os sertões. Isso se deu quando os indígenas do interior sobreviviam ao extermínio e era escravizados e levados para tais aldeias, como a de Alhandra, para servirem de mão de obra escravizada na atividade canavieira, essa situação criou um ambiente propício para a interação de etnias distintas havendo trocas culturais que resultaram em reconstruções das religiosidades.

É a partir do século XVIII, que se encontram indícios mais fortes do uso da Jurema no litoral nordestino. Deve-se também considerar a influência de escravizados africanos que igualmente passaram a conviver com indígenas e brasileiros mestiços, nos tempos dos quilombos da zona da Mata nordestina, Malunginhos e outros tiveram contato com os indígenas durante o século XIX. Vale salientar que a tradição da jurema em Alhandra está ligada às famílias remanescentes da antiga aldeia Arataguí, especialmente a Inácio Gonçalves e seus descendentes. Dentre estes, destaca-se sua filha, Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, conhecida como Maria do Acais, mestra falecida na década de 1930, cujo prestígio ultrapassou as fronteiras do Estado.

As terras dos Acais parece ser a mais famosa quando se fala em Catimbó, como se denominava o culto praticado pela família na localidade e como continuou a ser chamado até

os anos de 1970 em Alhandra. Inácio Gonçalves de Barros, que era pajé e regente dos indígenas, teria ensinado o preparo da jurema a sua irmã Maria Gonçalves de Barros, conhecida como a primeira Maria do Acais, a bebida da jurema era muito semelhante a dos indígenas, mas com uma ênfase muito exacerbada nos “mestres” (espíritos de juremeiros já presentes nos trabalhos indígenas conduzidos por mestre Inácio) que passaram a nortear todo o trabalho espiritual e que eram invocados através das “linhas”, isto é, seus cantos privativos.

Para a preparação da Jurema, Maria do Acais ia até uma árvore de Jurema preta, saldava o mestre a ela relacionado e retirava as cascas da raiz e contava a linha do mestre. Dois famosos mestres do Catimbó eram mestre Carlos e Zé Pelintra, grandes apreciadores da cachaça. Esta bebida só era servida nas sessões quando o mestre chegava e pedia, observa-se, contudo, que a cachaça jamais era misturada com a jurema.

De qualquer forma, esses novos mestres que foram introduzidos para o panteão da jurema por intermédio do Catimbó parecem provir de uma transformação dos antigos ritos indígenas de jurema, com expressividade coletiva e étnica. Embora esses antigos mestres dos Acais tivessem total consciência da origem indígena da sua religiosidade, os trabalhos eram realizados apenas para os mestres juremeiros. Não se batia tambor para a jurema, os tambores que atualmente são tocados em juremas decorrem da entrada da umbanda nessa religiosidade primeira, descaracterizando-a em sua pureza (GRÜNEWALD, 2020, p. 153), apesar de a ideia de pureza na religiosidade ser sempre questionável. Assim, observamos a presença dos elementos negros, cristãos, espíritas e, claro, da pajelança indígena. É com o processo de umbandização do Catimbó que os elementos pretensamente de origem africana adentram no universo da jurema.

Essa forma de xamanismo com a jurema no Nordeste começou, e não se sabe por que, a ser chamada de catimbó. Alguns autores como Mota e Barros (2002), “sustentam que a palavra ‘catimbó’ possivelmente significa ‘cachimbo’”, referindo-se mais exatamente ao fumo usado pelos indígenas para propiciar um estado de proteção espiritual e de êxtase divinatório, colocado no cachimbo do mestre ou pajé, com o qual defumava as pessoas presentes. No caso da árvore da jurema há um sentido místico, segundo Bastide (1945):

Os índios não conheciam antigamente as virtudes miraculosas da jurema; antigamente, isto é, antes do nascimento de Deus. É porque então a jurema era uma árvore como todas as outras. Mas quando a virgem, fugindo de Herodes, no seu êxodo para o Egito, escondeu o menino Jesus num pé de jurema que fez com que os soldados romanos não o vissem, imediatamente, ao contato com a carne divina a árvore encheu-se de

poderes sagrados. Assim, a força da jurema não é uma força material, a do suco da planta, e sim uma força espiritual; a dos espíritos que passam a habitá-la. (pp. 207-208).

Dessa forma, a árvore é a encarnação da verdadeira ciência, e a iniciação torna-se uma iniciação vegetal, a do segredo da bebida mágica. O catimbozeiro pode dar um revestimento cristão ao seu culto, mas sabe que essa ciência lhe foi ensinada pelos indígenas.

Sabemos que o Catimbó é uma forma de expressão religiosa característica do Nordeste do Brasil, tendo Alhandra como referência para sua origem, podendo ser encontrada em todo o litoral do Nordeste, especialmente de Natal (RN) a Maceió (AL), e adentrando expressivamente a Zona da Mata paraibana e pernambucana. Para Cascudo, o Catimbó tem origem em fontes negra, indígena e branca.

Há uma relação espiritual do Catimbó/Jurema com o fumar do cachimbo, segundo Bastide, “o fumo é a planta sagrada e é sua fumaça que cura as doenças, proporciona o êxtase, dá poderes sobrenaturais, põe o pajé em comunicação com os espíritos (p. 203)”, para os juremeiros da atualidade, eles afirmam que, não é o princípio ativo da jurema que interessa nessa religião, mas os preparos dos fumos dos cachimbos.

Deve-se salientar que a jurema se constitui num complexo sistema de crenças fundamentado no ‘Reino dos encantados’ e nas cidades da jurema as quais se chamariam: Jurema, Vajucá, Junça, Angico, Aroeira, Manacá e Catucá. Enquanto a umbanda seria oriunda do sudeste brasileiro, que viria a espalhar por todo o território brasileiro, a Jurema e o Catimbó se pretendem religiosidades regionais nordestinas. Com relação à região de Alhandra (PB), a umbanda vai encontrar o Catimbó ali existente, o qual lhe entregará um importante “legado mítico e simbólico, advindo da tradição local dos mestres juremeiros” (Salles 2004, p. 101).

As entidades louvadas durante as sessões rituais da jurema costumam ser agrupadas em três módulos: as das matas, referentes aos caboclos e indígenas; os Mestres, considerados os donos da ciência da jurema e os Pretos-Velhos (GRÜNEWALD, 2020, p. 165).

Exu é entidade do panteão dos orixás, que foi reinterpretada no culto a jurema. Há um universo simbólico vinculado ao mundo sobrenatural da jurema mais próxima das tradições indígenas, tratam-se dos reinos ou cidades, espaços onde habitam os espíritos (entidades) da jurema, embaixo das quais os adeptos realizam o culto do catimbó/jurema. As

entidades juremeiras teriam passado pela existência humana, tendo após sua morte os seus espíritos resididos nos reinos encantados da jurema.

Em relação à planta/bebida jurema utilizada nos terreiros, há uma maior valorização da jurema preta, estando associada aos mestres. Os vinhos da jurema seriam feitos com raízes e tronco da planta e bebidos ritualmente pelos adeptos nas quais acreditam no poder curador e místico da planta, antes de consumir a bebida passada pelos mestres faz-se uma oração pedindo a cura material e espiritual. As entidades da jurema são consideradas espíritos de mortos – eguns, almas de mortos – pessoas que viveram, morreram e se incorporam nos fiéis, tendo como sustentação mística a interpretação kardecista da reencarnação.

São as entidades da jurema que efetivamente executam os trabalhos, curas, através das consultas. Destacam-se também na jurema os caboclos e caboclas identificados em referência aos indígenas paraibanos. Podemos considerar como afirma Santos (2007),

Que Jurema é um conhecimento realizado a partir de elementos da natureza, são elementos centrais da Jurema Sagrada, primeiro, a planta de sentido sacral, seria fundamental para a tradição, além disso, a bebida jurema, mesmo que misturada a outras ervas e bebidas alcoólicas também é fundamental.

Os cachimbos recheados com ervas diversas são também essenciais para o trabalho com a fumaça.

Podemos considerar na religiosidade da jurema um duplo aspecto místico, um duplo vínculo: o culto às entidades, como exus e pombas-gira, e o culto aos antepassados, semelhantes aos Eguns. Assim, “espíritos ancestrais vivem na jurema e um juremeiro espera também nela viver quando deixar o mundo físico” (GRÜNEWALD, 2020, p. 197). Se essas são considerações sobre aspectos místicos da jurema sagrada, há que se considerarem as políticas discursivas de manutenção e fortalecimento, como o evento Kipupa Malunguinho de muita importância para os povos juremeiros e das lutas cotidiana da jurema sagrada e seus adeptos, onde os juremeiros de vários estados e localidades do nordeste se deslocam em vários carros e ônibus para confraternizar e realizar seus trabalhos e oferendas na mata, além de cantar, dançar (especialmente cocos) e homenagear Malunguinho no engenho pitanga II, possível local onde Malunguinho transitou nas matas do Catucá.

Outro momento importante de manifestação dos juremeiros é a caminhada dos terreiros de Pernambuco, que congrega a jurema, a umbanda e o candomblé, em cortejo pelas ruas centrais do Recife. No ano de 2024 foi celebrado o primeiro ano do celebra

Malunguinho nas matas de São Bento no município de Abreu e Lima, quando foi realizado o assentamento da jurema nas ruínas de um forno de cal, possivelmente. Festa com muitos cantos aos mestres e danças do coco de jurema, mostrando a força e a luta dos povos da jurema sagrada por representatividade e reconhecimento de suas religiosidades.

Manter a ancestralidade e as memórias de seus antepassados numa luta de resistência contra os valores euroncentrados e cristãos da sociedade brasileira e pernambucana contra toda e qualquer forma de racismo religioso, visibilizando seus ancestrais principalmente no ano que antecede o desfile da Escola de Samba Unidos do Viradouro no carnaval carioca de 2025 que estará homenageando Malunguinho e a Jurema sagrada.

Diante das lutas dos povos das religiosidades afro-indígena na atualidade, por visibilidade, reconhecimento e contra qualquer forma de preconceito, seja racial ou religioso, recorro de uma toada cantada nas casas de umbanda que sintetiza bem o combate ao racismo religioso e a união das comunidades de axé, “Na terra de preto, todo mundo é preto calunga”<sup>15</sup>. Uma luta que ultrapassa o tempo passado e encontra-se nos dias atuais como História viva, e que se torna permanente, resistindo e mantendo as raízes ancestrais dos sujeitos históricos como Malunguinho, tornando-se presente nos dias atuais. Kipupa é um termo quimbundo e significa agregação de pessoas, ou seja, o Kipupa Malunguinho significa agregação de pessoas em volta da figura de Malunguinho, ali se fazem rituais em matas fechadas e dançam-se os cocos, que é o ritmo que os mestres dançam. Num espaço simbólico onde numa época existiu o quilombo dos Malunguinhos, locais de força espiritual e da presença das lutas do passado e do presente.

Vale lembrar, que o culto a Malunguinho é a simbologia viva do Malunguinho histórico que caminhou, lutou, resistiu e existiu nessas terras na Zona da Mata Seca Norte pernambucana pela liberdade do seu povo. Aspecto que se manifesta na identidade daqueles que fazem o culto a Malunguinho sagrado, guardião da jurema sagrada.

---

<sup>15</sup> Ponto cantado para Malunguinho, na Tenda de Umbanda Caminhoneiros do Bem, no bairro do Cordeiro, no Recife.



### 4.3 CATUCÁ E A MEMÓRIA DOS “ESQUECIDOS”

Exu matou um  
pássaro ontem com  
uma pedra que só jogou  
hoje.  
Provérbio Africano

O Catucá na perspectiva dos povos de terreiros que vivenciam o “mito” Malunguinho em celebrações nos terreiros busca construir a história da ancestralidade dando continuidade às lutas de resistência e pela liberdade do passado a contemporaneidade, a partir da história do tempo presente, ou seja, uma história reconhecidamente viva. Ela se constitui como parte integrante do debate sobre a função do conhecimento social e atua na linha que questiona a tradição historiográfica centrada em documentos oficiais, uma percepção do passado como algo que tem continuidade hoje e cujo processo histórico não está acabado.

A experiência oral nos trás para o campo da “História Viva”, que dá continuidade a História de Malunguinho e o Catucá, estando associada à consciência de cidadania, desta forma, sabemos que o campo da história e seu movimento são realizados pelas pessoas comuns, com sentimentos, paixões, idealizações, qualidades e defeitos, buscando sempre a compreensão das identidades e dos processos de suas construções narrativas. “Todos são personagens históricos, e o cotidiano e os grandes fatos ganham equiparação na medida em que se traçam para garantir a lógica da vida coletiva” (MEIHY, 2005, p. 25). Nesta entrevista com Mãe Lia Preta, sacerdotisa e pedagoga, verificamos tais lutas cotidianas que tem em Malunguinho sagrado/histórico o protetor dos povos oprimidos.

*O Malunguinho tem como se fosse um protetor da jurema um guardião da jurema. Então, tudo que a gente recorre, quando se abre a mesa, a primeira, o primeiro entidade que a gente invoca, depois de abrir a mesa, a gente invoca o Malunguinho. Que ele é o protetor e quando a gente recorre a ele é para as missões impossíveis, pra resolver os problemas tirando os atrapalho do caminho. Malunguinho para mim é um mestre é um caboclo, é um africano. Eu sei muito bem como é a vida, como foi a vida do Malunguinho, mas na minha jurema ele é o guardião dos três mundos, ele habita esta parte. E isso é muito importante pra mim, essa mistura entre índios e negros, africanos, na formação da Jurema. A Jurema só teve a lucrar também com isso, porque um mostrou a sua magia. Ensinou sua magia e os índios também ensinaram a deles pra*

*Malunguinho. E isso foi muito, muito bom. Houve uma junção de forças e de energias que deu muito certo*<sup>16</sup>.

São vários relatos que mantem a experiência passada viva, busca-se fazer outra história tendo sua origem diferenciada do conjunto estabelecido oficialmente.

Temos na história oral uma aliada da democracia na luta pelo reconhecimento de grupos antes afogados pelos direitos dos vencedores, dos poderosos, daqueles que podiam ter suas histórias reconhecidas graças aos documentos emanados de seus poderes (MEIHY, 2005, p. 37).

Dando visibilidade à história dos seus antepassados que sofrem as tentativas de apagamento histórico, como o caso da história do quilombo do Catucá e os Malunguinhos. Tendo aí uma via de inclusão social pela via das narrativas históricas, dimensionando o papel das minorias analfabetas, silenciadas, dos pobres, dos anônimos e de tantos grupos “marginais” ou “marginalizados”.

A jurema sagrada por meio da história oral, movimentos das minorias culturais e discriminadas têm encontrado espaço para abrigar suas palavras, vozes, dando sentido social as experiências vividas diante de diferentes circunstâncias.

Fazer história oral é adentrar no universo das memórias de um povo ou grupo, ela promove uma mediação significativa entre a memória e a história, construindo a memória coletiva das comunidades que simbolizam Malunguinho como personagem importante tanto na história como na religiosidade da jurema sagrada e umbanda.

Todo trabalho de história oral procura dá sentido a um aspecto da vida, situações que levem a suposição de fatores identitários que se constituem na comunidade. Durante o ritual de jurema foi observado que está assentado representa as raízes e identidade do povo que cultua seus encantados (mestres e caboclos), lembrar-se dos seus antepassados, sua ancestralidade, viva na memória deste povo. Segundo José Carlos Meihy (2005, p.74),

Toda memória é um produto social e não individual. A memória pessoal é uma retomada de outras memórias, anteriores, projetadas na vida comunitária de uma coletividade.

A memória é fundamental para confirmar o presente, pois sem ela não podemos garantir as regras da vida social que se baseiam em repetições de atitudes definidas pelo passado. Há, porém, esquecimentos forçados que podem ser considerados “apagamentos”, realizados pelas narrativas dos grupos dominantes, categorizando o que é “história

<sup>16</sup> Entrevista com Libanuzia Menezes Silva (Lia Preta).

verdadeira”, ou seja, aquelas que identificam as elites, a memória equivaleria ao esforço de recuperação de coisas que ficaram fora do enquadramento registrado por escrito. Uma forma de recuperar aquilo que tentam apagar das narrativas históricas. Vale lembrar que não é possível separar a questão da identidade e da memória, ambas são indissociáveis, o estudo da identidade resgata o caráter humano da sociedade. Bem observado nesta entrevista com Mãe Lia Preta.

*Eu acho que sem malunguinho a Jurema não seria como é. Malunguinho é tudo dentro da Jurema. É o nosso protetor. É como se fosse dentro do candomblé tem exú e sem exu não se faz nada. Eu acho que sem malunguinho na Jurema não tem sentido. O malunguinho é muito forte. É um espírito bom de proteção, de ajuda, de abertura de caminhos, de orientação espiritual. O malunguinho tem essas coisas. Quando a gente chama o malunguinho, canta para o malunguinho, pede um serviço e a gente vê aquilo acontecer. Então é essa segurança que a gente tem em malunguinho é isso. A gente tem um protetor tão representante também da Jurema. E que ele sabe os caminhos que tem que conduzir as pessoas. Por isso que malunguinho, tem o malunguinho sentado, e eu faço toda a vez isso, quando vou abrir a jurema, eu canto muito para o malunguinho, peço muito a malunguinho. Já resolver muitos problemas através de Malunguinho, de curas, muita cura, de problemas de saúde, de problemas de... ou pessoas que estavam com problemas de justiça. O Malunguinho também cai muito nisso, entendeu? Ele foi muito forte nesse sentido. Então, nenhum juremeiro nunca, jamais, sem Malunguinho, Não existe jurema, não. Tem que ter ele no caminho<sup>17</sup>.*

Temos que pensar na prática da memória como prática política que pode ajudar a construir uma sociedade mais igualitária e justa. Tirar Malunguinho da condição do silenciamento histórico é uma prática social e de consciência das lutas das populações afrodescendentes, que os discursos de colonialidade insistem em invisibilizar suas histórias. No Brasil, nomes de ruas, memórias e monumentos estão ainda dentro da lógica monumentalista e colonial herdada do século XIX, andando pelo Recife, não encontramos referências a personagens que representam a luta negra, a cidade está cheia de monumentos e nomes de ruas a ícones da história libertária pernambucana manchada pela escravidão, difícil encontrar alguma referência ligada a História dos povos negros. Praça Frei Caneca, Avenida Cruz Cabugá, Rua Imperador Pedro II, Avenida Bernardo Vieira de Melo, Rua da Imperatriz Tereza Cristina, Conde da Boa Vista e outros. Não encontramos nenhuma referência de monumentos ou ruas à Malunguinho.

---

<sup>17</sup> Entrevista com Libanuzia Menezes Silva (Lia Preta).

Políticas identitárias são construídas na trama da memória e do esquecimento, todo ato de lembrar encerra atos de esquecer. Desta forma, buscamos trazer para as luzes das narrativas históricas o quilombo do Catucá, segundo maior quilombo da História de Pernambuco, apenas atrás de palmares, esquecido pela história pernambucana e a atuação dos Malunguinhos, líderes do quilombo do Catucá que aterrorizaram as elites pernambucanas no século XIX. Aquele que abre e fecha os caminhos, que tira as estrepes do caminho, e não tem piedade com os inimigos, um verdadeiro símbolo de luta e combate ao racismo e as desigualdades entre brancos e negros neste país.

É no silenciamento daqueles ditos “subalternizados”, que encontramos tentativas de apagamento das suas respectivas histórias, buscar essas memórias através das entrevistas orais dos povos de terreiro é trazer à tona a história dos seus heróis, através do universo simbólico dos seus encantados (mestres, caboclos e trunqueiros), como no caso de Malunguinho, um verdadeiro herói para as populações afrodescendentes e indígenas de Pernambuco, um guerreiro, símbolo da liberdade para essas pessoas comuns, que buscam na energia do sagrado força para as lutas do cotidiano. É notório nas entrevistas o papel exercido por Malunguinho, de líder, protagonista, herói, guerreiro, que lutou e luta até hoje, distante das narrativas de sujeitos subalternos. Um outro olhar para a historiografia dos quilombos e da escravidão. Como na saudação a Malunguinho, “Sobô Nirê Mafá, Reis Malunguinho”. Nos terreiros da umbanda e Jurema Sagrada há sempre reverência à Malunguinho enquanto rei das matas, “Ele é preto é bem pretinho, salve a coroa do Rei Malunguinho”<sup>18</sup>, algo que contraria a História oficial, protagonizando este personagem histórico, não como “fora da lei”, mas um verdadeiro rei para as comunidades devotas a Jurema Sagrada e Umbanda, e porque não falar, nossos quilombos contemporâneos. Como na fala de Herbert Carlos Pereira de Lima,

*O rei das matas. Enquanto juremeiro, eu acredito pelo seguinte, pelo conhecimento de adentrar na mata, naquele espaço nativo e saber por onde anda, saber onde pisa. Então, quando um homem é dotado desse conhecimento, mesmo que ele não tenha, não seja dotado de dinheiro, tu dá moeda, mas ele é dotado do conhecimento. O conhecimento de adentrar na mata e de saber por onde você tem que andar. Então, quando a gente relaciona, pelo menos eu acredito dessa forma, quando a gente relaciona ele ao reinado da mata, é que você entra dentro da mata, você pede o apoio de um Malunguinho, pede a bênção pra ele, ele abre a porta da mata e você anda por dentro dela sem medo. Você sabe entrar e você sabe que você vai sair. Por isso que ele é o rei da mata*<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Toadas cantadas em centros de Jurema e Umbanda em Pernambuco.

<sup>19</sup> Entrevista com Herbert Carlos Pereira de Lima.

É sabido que a memória ganha um caráter emblemático, sempre sendo vista pela ótica social, para a história dos Malunginhos, busca-se tirar tal personagem das sombras da História, invisibilizados pelas narrativas das elites, estando, segundo essas narrativas de colonialidade na condição de silenciados.

É nas festas aos encantados, nas lutas do cotidiano e nos espaços do sagrado que Malunginho é lembrado e reverenciado como um dos grandes heróis para as comunidades de axé. Devemos promover tal personagem à condição de protagonista das histórias de luta pela liberdade em Pernambuco, este que simboliza liberdade, justiça, diversidade cultural e étnica de uma sociedade moldada, também, na herança cultura indígena e africana. Vozes que não devem se calar perante as injustiças sociais e racismo religioso. “As políticas do esquecimento precisam ser enfrentadas, já que elas sustentam quadros de memória que balizam a repetição da exploração e da violência” (SELIGMAMM-SILVA, 2023, p. 19).

A memória ancestral é de suma importância para a preservação dos respectivos personagens negros e indígenas, que no cotidiano enfrentam as narrativas colonialistas, e mantem viva suas tradições, histórias e consciência identitária, resistindo às todas as formas de adversidades e tentativas de silenciamentos. Segundo Rufino (2019),

A ancestralidade como sabedoria pluriversal ressemantizada por essas populações em diáspora emerge como um dos principais elementos que substanciam a invenção e a defesa da vida. Combater o esquecimento é uma das principais armas contra o desencante do mundo. O não esquecimento é substancial para a invenção de novos seres, livres e combatentes de qualquer espreitamento do poder colonial (RUFINO, 2019, p. 15-16).

Resistir, transgredir, tornar-se sinônimo de existência, apesar das duras tentativas de apagamento histórico e genocídio cultural das minorias. Os povos de axé mantem a chama das suas tradições não deixando que outros, conforme padrões ocidentais e universalizantes apaguem.

O principio ancestral dos povos da diáspora e das matas andam vivo nas suas memórias e nas tradições orais, ensinada aos seus descendentes. Essa estratégia de luta tem como principio fundamental atacar a supremacia branca e denunciar seus privilégios, apresentando outros caminhos dos referenciais subalternizados e do cruzo desses com os historicamente dominantes. “Na simbologia de Malunginho enquanto rei das matas, temos a compreensão que a mata é lugar de encantamento, é lá que serão armadas as operações que

tacarão fogo no canavial” (RUFINO, 2019, p. 15-16). Malunguinho, aquele que toca fogo nos seus inimigos. Nesta entrevista com Toninho de Malunguinho é notória a simbologia de Malunguinho enquanto ser ancestral. Representatividade de lutas, resistência-existência e liberdade. Contra o saber hegemônico da branquitude. Uma luta contra o racismo epistêmico e as injustiças raciais e sociais da sociedade brasileira, buscando caminhos para diversidade de saberes. Afinal, “toda pretensão de verdade única é germe de violência” (SODRÉ, 2017, p. 24). Observamos nesta fala de Pai Toninho de Malunguinho, a mudança de significado simbólico de Malunguinho como protagonista de todas as formas de opressão instituída as camadas populares que lutam até hoje, numa guerra permanente, contra o sistema elitista que busca massacrar os menos favorecidos,

Entrevistador: você considera Malunguinho antissistema?

Entrevistado: *Sim, sim, porque ele veio para quebrar justamente isso, para quebrar os preconceitos, para mostrar que a voz do índio e do negro existe, temos vozes, temos voz, temos o direito de sobreviver, então ele quebrou o sistema de opressão, quebrou o sistema da escravidão, ele ajudou a montar um sistema sim, um sistema da liberdade, da libertação, um sistema do reconhecimento, então, acho que Malunguinho, ele foi assim um precursor, e de dizer assim “depois de mim, muitos virão!”. E é esse trabalho que a gente tem que continuar sempre no dia a dia, sempre em busca do reconhecimento, da liberdade. Eu acho que Malunguinho deixou para todo mundo aqui, e deixa para todo mundo essa mensagem de que, todos nós somos malungos, todos nós buscamos a liberdade de alguma forma, seja a liberdade de expressão, a liberdade social, a liberdade cultural, a liberdade financeira, a liberdade amorosa, enfim, a liberdade de diversas formas, liberdade sentimental, do ser humano ser livre pra ter suas escolhas, não ser sua escolha material, mas religiosa também e cultural. Eu acho que ele diz tudo sobre isso aí, realmente a quebra do sistema, do sistema opressor, que a gente tem que cada vez mais lutar pela quebra disso, sempre, porque a opressão, infelizmente ainda existe, mas estamos vivos junto com Malunguinho<sup>20</sup>.*

Creio que a educação, da forma que é conduzida, podemos aprender e desaprender. Num processo de afirmação de certas culturas e do seu apagamento através duma interpretação enviesada no sentido de um domínio intelectual que corresponde em outros planos ao poder de colonização europeu, ou seja, através de saberes eurocentrados, numa relação de domínio do saber, já que, “se é única à origem, única será o poder” (SODRÉ, 2017, p. 8).

Assim, acredito que a educação é um ato político e filosófico comum a todas as pessoas. Apesar do lastro colonialista e senhorial da universidade brasileira, políticas

---

<sup>20</sup> Entrevista com Luiz Antônio Rodrigues de Andrade (Toninho de Malunguinho).

públicas das últimas duas décadas levaram o Estado a não só assumir o racismo que estrutura nossas relações sociais, mas também a articular, principalmente no campo da educação, políticas de inclusão de segmentos étnico-raciais negros e indígenas, tradicionalmente excluídos de espaços de poder, como é a universidade (FERREIRA, 2021, p. 16).

As lutas do Movimento negro e outros segmentos sociais de combate ao racismo e às desigualdades pressionaram as instâncias públicas a dar respostas concretas aos dados flagrantes sobre desigualdades raciais levantados pelos órgãos oficiais do instituto de pesquisa aplicada (IPEA). A partir de diálogo entre a sociedade civil e governos sensíveis a tais reivindicações criou-se uma conjuntura favorável para a implementação de uma série de políticas afirmativas nas esferas administrativas federais, estaduais e municipais, bem como no campo jurídico e legislativo no decorrer das duas últimas décadas. Dentre elas, a Lei 10.639/03 que tornou obrigatório o ensino de História e cultura africana e afro-brasileira nas escolas de educação básica, atualizada pela Lei 11.645/08 que incluiu a obrigatoriedade do ensino da História e cultura indígena; a Lei 12. 288/10 que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial; a Lei 12.711/12 das políticas de cotas para ingresso no Ensino Superior de estudantes autodeclarados pretos, pardos e indígenas; a Lei 12.990/14, que reserva 20% das vagas oferecidas a candidatos negros nos concursos públicos no âmbito da administração pública federal, promoveram mudanças significativas no cenário do Ensino superior brasileiro.

Apesar de muitos acadêmicos questionarem a queda do nível das universidades públicas e as desenvolturas dos estudantes cotistas, as pesquisas dizem o contrário. Hoje encontramos centros acadêmicos mais coloridos e mudança no perfil estudantil. Muito ainda a se conquistar, principalmente as políticas de manutenção dos estudantes mais pobres, como políticas de ampliação de bolsas de auxílio estudantil e permanência nos centros acadêmicos. Além de cursos elitistas como Direito e Medicina, que infelizmente as políticas de cotas ainda não chegaram lá.

De acordo com Nina Lino Gomes em diferentes artigos, a entrada de novos sujeitos do conhecimento na universidade pública brasileira com a política de cotas, levando em consideração, sobretudo estudantes, mas também docentes, tem exigido mudança no currículo e, por conseguinte, nas práticas ensinar e aprender, que consideram o contexto de epistemicídio próprio da colonialidade constituída na nossa dinâmica histórica enquanto nação sul americana. Já para Boaventura de Sousa Santos, ao refletir sobre o *modus operandi* do sistema colonial, “demonstra como o apagamento da legitimidade de formas de

conhecimento de grupos subjugados durante e depois do colonialismo é a mais eficaz e duradoura maneira de dominação racial produzida pela expansão colonial europeia” (FERREIRA, 2021, p. 18).

Assim, observamos que a violência inerente ao silenciamento das epistemes de grupos subalternizados tem se mostrado prática intelectual corrente na tradição euro-ocidental hegemônica do sistema educacional brasileiro, desde a educação infantil a superior. Numa lógica de colonialidade do saber, estabelecendo como conhecimento “verdadeiro” a tradição ocidental-cristã.

O que chama a atenção é que minha experiência na educação básica em Pernambuco, pouquíssimos estudantes e docentes conhecem o personagem Malunguinho e a existência histórica do quilombo do Catucá, silenciado e invisibilizado pelo currículo escolar.

Enquanto professor da rede básica de ensino pretendo buscar propostas e práticas pedagógicas contracoloniais na perspectiva de romper as amarras da colonialidade. Assim, propomos criar possibilidades do encontro (dis)tenso entre várias epistemologias negro-brasileiras, em perspectiva desierarquizadora em relação aos saberes de matrizes europeias. Desta forma, busca-se uma reflexão sobre as lutas contínuas em torno do combate a violência racial, incluindo o racismo epistêmico reproduzido em nosso sistema educacional, e as diferentes formas de combatê-lo em termos curriculares, passando pelas Leis 10. 639/03 e 11.645/08, buscando possibilidades de repensar o sistema educacional brasileiro marcado por valores eurocentrado da colonialidade do saber, do poder e do ser.

Transgredindo currículos eurocentrados a partir das aprendizagens dos terreiros, espaços de salvaguarda de conhecimentos através das tradições juremeiras, lugar de ancestralidades, saberes e memórias, quebrando a lógica linear das escolas tradicionais.

Nesse caminho, é possível conhecer práticas de ensino-aprendizagem incluindo saberes afroreferenciados no sistema educacional brasileiro contribuindo para concepções pedagógicas pluriepistêmicas e desestabilizadoras da colonialidade na educação, buscando a simbologia de Malunguinho e seus mártires nas tradições da Jurema e umbanda sagrada. Como nessa fala de João Monteiro líder das lutas dos povos da Jurema e devoto,

*Entrevistador: Dentro dessa [...], a gente vê que ele protagoniza o líder, e aí muitas das toadas e cantos, canta Malunguinho enquanto Rei das Matas. Por que Rei das Matas?*

*Entrevistado: Sim. Porque, como você acabou de dizer, ele protagonizou a luta do povo negro aqui e, protagonizou onde? Em todas as matas que partia de Linha do Tiro, Dois Unidos, ali Rio Morno, até Alhandra, lá na*



*Paraíba, é uma mata que era, até a década de 60, 50, eram conectadas, era uma mata que era conectada, até Goiana, e aí, ele protagonizou isso, nessa trilha toda, são lugares que até hoje os mais velhos que margeiam as matas de Recife até Goiana, fala de Malunguinho, “oh cuidado”, diz pro menino, reproduz pros meninos, sem precisar ser de santo, sem precisar ser de Jurema, “oh, cuidado, não vá pra mata não, que Malunguinho tá aí”, usando a pessoa de Malunguinho como o boi tatá da história. A usina, quando toca fogo, a fuligem, a fuligem da cana vai entrando nas casas, fecha as portas que Malunguinho tá vindo<sup>21</sup>.*

Joao Monteiro continua falando da visão construída pela colonialidade do poder e do saber, visões estereotipadas e negativas de Malunguinho produzida pelos grupos dominantes e incorporadas no imaginário coletivo da sociedade.

*Entrevistador: As pessoas nem sabem quem foi Malunguinho e aí...*

*Entrevistado: E o pior que eles sabem, mas eles tem uma imagem negativa que a polícia e o Estado passou, que era um marginal, que era uma coisa ruim, é feito caipora, em Limoeiro, por exemplo, em Limoeiro e região, se você quer chamar uma pessoa de ruim, de chata, perversa, esse caipora, esse caipora fez isso, esse caipora fez aquilo, aquele cara é um caipora, mas não entendem que caipora é uma divindade indígena, que é o protetor das matas, então a gente, vamos fazer uma ligação entre caipora e Malunguinho, sabe então Malunguinho começou a ocupar o lugar do caipora, e Malunguinho passou a ser também um caipora, dentro dessa definição que as pessoas, que a população começou a ter, pra caipora e pra Malunguinho, devido ao que o Estado, difundiu aqui e re-escreveu na documentação, sempre tratando ele como marginal<sup>22</sup>.*

Desta forma, vemos nas tradições de terreiros, suas memórias e seus conhecimentos guardados nesses espaços um grande potencial na luta contra discursos eurocentrados, oportunizando novas abordagens no ensino de História, dando visibilidade aqueles que a narrativa de colonialidade insiste em silenciar, na perspectiva de criar pedagogias pluriépistêmicas, como nas palavras de Leonardo Boff, “todo ponto de vista é à vista do todo”. Assim, torna-se urgente criar formas de em-sinar e aprender negro-africanas, buscando novas possibilidades de concepções educacionais que respondam a realidade social pluriétnica e intercultural do Brasil. Laroyê! Giraê! Salve Malunguinho, Reis das Matas pernambucanas!

<sup>21</sup> Entrevista realizada no dia 13/09 com João Monteiro.

<sup>22</sup> Entrevista realizada no dia 13/09 com João Monteiro.

## 5. MALUNGUINHO NA ESCOLA É REI: RESISTÊNCIA, CULTURA E EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA

### 5.1 O MOVIMENTO NEGRO E A EDUCAÇÃO

Eu trago quilombos e vozes bravias dentro de mim.  
Linhagem, Carlos Assunção, 1998.

O movimento negro brasileiro é de suma importância para as políticas de educação voltada para as relações étnico-raciais. Desde o início do século XX, no pós-abolição, temos registros de organizações negras que lutaram para inserção de políticas educacionais voltadas para o povo negro. A Frente Negra Brasileira (FNB), fundada em 1931 em São Paulo, é considerado o primeiro movimento de massa no período pós-abolição, tinha como objetivo a luta contra o racismo, a inserção do negro na política, a defesa de uma sociedade mais justa e uma educação para os negros e negras, que até então viviam à margem da sociedade letrada, desta forma, a necessidade de frequentar uma sala de aula entrou na pauta como algo indispensável. “A FNB defendia uma sociedade mais justa e igualitária, bem como, uma educação para os negros (as) do país” (FERNANDES, 2008, p. 85). Este movimento, de acordo com o contexto da época, tinha forte caráter nacionalista e uma estrutura que lembrava organizações com inclinações fascistas, em seu estatuto de 12 de outubro de 1931, previa um “grande Conselho” e um “Presidente” que era a máxima autoridade e o supremo representante da “Frente Negra Brasileira”, “serviu como referência na luta contra o racismo no Brasil e no exterior” (PEREIRA, 2012, p. 99-106).

Vale salientar que até o final do século XIX, o Brasil registrava a existência de leis que proibiam o acesso de negros e negras, livres ou libertos, à escola de qualquer nível. Assim, esses grupos passaram a organizar salas de alfabetização para os filhos e filhas dos trabalhadores e trabalhadoras negras em diversas localidades do país, criando espaços onde estes pudessem estudar e ser alfabetizados, tendo em vista que na maioria das vezes eram impedidos de frequentar uma escola, por sua condição racial e social.

Até meados do século XX as escolas permaneceram como espaço reservado às pessoas que tivessem alguma condição social para frequentá-las. Era uma escola excludente, onde era obrigatório às famílias comprarem os materiais didáticos e os fardamentos que seriam usados pelos filhos. Assim, boa parte da população negra não tinha acesso à escola. O Estado, também, não era obrigado a ofertar vagas na educação básica nem oferecer condições para que esses pudessem permanecer nas escolas.

Diante dessa realidade, um dos objetivos da FNB era a inserção dos filhos e filhas dos negros e negras do país na sociedade, a partir do conhecimento escolar. Um dos grandes percussores desse movimento foi Abdias Nascimento que, além de criar essas salas de aulas, criou o Teatro Experimental Negro (TEN) em 13 de outubro de 1944, no Rio de Janeiro. O TEN foi fundamental para dar visibilidade a atores negros e atrizes negras, visando à superação de estereótipos de personagens negros e negras.

Assim, o TEN surgiu com o intuito de criticar os variados papéis subalternizados que eram impostos pela sociedade à população negra, muito visto na produção artística da época, a exemplo o teatro de revista, com estereótipos racistas, que reforçavam o racismo em meio a um divulgado imaginário sobre a harmonia racial no Brasil. O TEN terá um papel importante nesse processo de desvincular os negro(a)s de visões negativas, positivando e empoderando a negritude, segundo Rocha,

As peças do TEN se desvinculavam daquelas que se restringiam a apresentar o afro-brasileiro em tipos como o escravo, o moleque da fazenda, o malandro avesso ao trabalho, o capoeirista encenqueiro, a mulata sensual e assanhada, a “mãe-preta”/ama de leite, rompendo, deste modo, com as representações estereotipadas do negro difundidas nos meios artísticos e intelectuais de sua época. As personagens também deixaram de ter como características principais a preguiça, a postura desastrada e atrapalhada, a burrice ou a libido exagerada. O TEN não apenas incluiu os negros como protagonista nos palcos como também ampliou as possibilidades de atores trabalharem sua dramaticidade, para além dos limitados papéis que até então eram reservados a eles (ROCHA, 2017, p. 46).

Percebemos que o TEN surgiu com a finalidade de criticar os variados papéis subalternizados, intervindo politicamente e pedagogicamente na questão do preconceito e da discriminação racial. “O Teatro Experimental Negro (TEN) foi a mais alta expressão de luta e conscientização dos negros pela luta contra o racismo, sua posição crítica em face do racismo e de suas práticas, seu trabalho concreto de alfabetização, informação, formação de atores e criação de peças que apontam para a questão racial, significou um grande avanço no processo de organização da comunidade” (GONZALEZ; HASENBALG, 2022, p. 32-33).

O grupo de Abdias Nascimento investiu na discussão sobre o papel da população negra na cultura nacional, algo discutido também por outros intelectuais como Beatriz Nascimento, Guerreiro Ramos, Lélia Gonzalez e outros, promovendo e participando de eventos políticos, artísticos, publicando livros e criando sua própria imprensa, como o jornal “O Quilombo”. O respectivo jornal mostrava a realidade vivenciada pela população negra e discutia os variados temas de interesse da negritude, um grande instrumento contra a

imprensa “branca”, que divulgava o pensamento de branquitude nos meios de comunicação da época, onde era hegemônico. O TEN mostra que seus objetivos não eram apenas artísticos, o seu intuito era também criar uma organização na qual pudesse aumentar o nível cultural e intelectual da população negra, perante uma sociedade excludente e racista que, infelizmente, se perpetua até hoje.

Aquilo a que o professor Abdias Nascimento se propunha não era encenar autos de natalinos iguais aos que os negros promoviam no século XVI [...] Não era encenar peças folclóricas como congadas, taieiras ou o bumba meu boi [...] Não se tratava de dar continuidade a uma tradição teatral vigente nos séculos XVIII e XIX, quando havia no país muitas companhias com um elenco formado predominantemente por negros e mulatos, escravos ou libertos, que representavam personagens brancas com o rosto e as mãos pintados [...] Também não se tratava de seguir a dramaturgia do início do século XX, quando o teatro brasileiro se revigorava não só como espetáculo, mas, sobretudo, como fonte de renda e expressão cultural da elite, e o negro saiu de cena, dando lugar ao branco e ficando com um espaço secundário, como negrinho exótico e cômico, de fala estridente, animalesco, naquela antiestética preconceituosa e alienante (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 130).

Nas novelas, filmes, e imprensa em geral, os papéis reservados a população de cor são de subalternizados, que geralmente não assumem função de protagonistas, mas papéis secundários. Muitas vezes são trabalhadores/as que ocupam cargos de menor relevância. Assim, deixa implícito que o negro tem menor capacidade para realizar certas funções que são por excelência da branquitude.

Nos próprios espaços sociais é visível a distinção onde nos grandes centros urbanos há a prevalência de pessoas brancas e nas periferias e morros há a prevalência de negros. Esse desenho geográfico reafirmam os papéis que, ao longo do tempo, foram destinados aos negros colocando-os na margem da sociedade, com menos oportunidades educacionais e de mercado de trabalho, sobrando para os negros e negras as funções menos remuneradas.

Um campo de estudo atual que denuncia a marginalização das populações periféricas é o racismo ambiental, entendido como uma forma de discriminação ambiental acontece quando as políticas ambientais e os projetos de desenvolvimento são implementados de forma a prejudicar deliberadamente as populações vulneráveis. Os mais afetados são as populações de morros e favelas e as minorias étnicas como indígenas e quilombolas. Atualmente, a falta de investimentos em regiões de vulnerabilidade social, a grilagem e a exploração de terras pertencentes a povos locais são exemplos da manifestação do racismo ambiental.

No local do antigo quilombo do Malunguinho está prevista a construção de uma escola de sargento que prevê a destruição de cerca de 90 hectares de áreas historicamente ocupadas por comunidades indígenas e quilombolas, cuja às lutas são ignoradas e apagadas pelas elites locais. O desmatamento nessa área ameaça não apenas a fauna e flora locais, mas também a qualidade de vida das comunidades vizinhas, que dependem do equilíbrio ambiental para o abastecimento de água e a regulação do clima, além do apagamento histórico desse respectivo espaço de memória que um dia foi morada dos habitantes do quilombo do Catucá.

Outro instrumento de comunicação que surge na esfera do movimento negro são os Cadernos Negros, tendo como representante o poeta Solano Trindade. Vejamos o que diz esse manifesto que é a apresentação dos Cadernos Negros, em sua edição de lançamento, datada de 25 de novembro de 1978:

A África está se libertando! Já dizia Bélsiva, um dos nossos velhos poetas. E nós, brasileiros de origem africana, como estamos? Estamos no limiar de um novo tempo. Tempo de África-vida nova, mais justa e mais livre e, inspirados por ela, renascemos arrancando as máscaras brancas, pondo fim à imitação. Descobrimos a lavagem cerebral que nos poluía e estamos assumindo nossa negrura bela e forte. Estamos limpando nosso espírito das ideias que nos enfraquecem e que só servem aos que nos querem dominar e explorar (GONZALEZ; HASENBALG, 2022, p. 34).

No intuito de mudar essa realidade imposta pela branquitude à população negra através dos movimentos organizados por pessoas negras vão ganhando visibilidade, a partir do surgimento de outros grupos representativos como o Movimento Negro Unificado (MNU) e o Movimento de Mulheres negras (MMN) criado na década de 1970, em plena ditadura militar. Assim, passam a reivindicar melhores condições de vida e o direito ao reconhecimento de sua importância para o desenvolvimento da sociedade brasileira e a efetiva participação de negros e negras que, até o momento, estavam excluídas dos mais variados setores da sociedade, inclusive da escola.

Essa necessidade de unificar forças para a luta contra a discriminação racial e a camuflagem da democracia racial usada pelos poderes institucionais constituídos é percebida na carta convocatória de fundação do MNU, esse documento trata-se da carta convocatória para o ato público contra o racismo,

Nós, entidades negras, reunidas no Centro de Cultura e Arte Negra no dia 18 de junho, resolveram criar um movimento no sentido de defender a

comunidade afro-brasileira contra a secular exploração racial e desrespeito humano a que a comunidade é submetida. Não podemos mais calar. A discriminação racial é um fato marcante na sociedade brasileira, que barra o desenvolvimento da comunidade afro-brasileira, destrói a alma do homem negro e sua capacidade de realização como ser humano (GONZALEZ; HASENBALG, 2022, p. 34).

Em 18 de junho de 1978, grupos e entidades se reúnem na sede do Cecan para deliberar sobre as políticas a serem implementadas contra os atos racistas como a discriminação de quatro garotos expulsos do time juvenil de basquete do Clube de Regatas Tietê e o assassinato seguido de tortura de Robson Silveira da Luz nas dependências da 14ª delegacia de Polícia da Capital, esses acontecimentos causaram indignação no interior da comunidade negra.

Nessa reunião foi fundado o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), que seria lançado no dia 7 de julho em um ato público contra o Racismo. Ao anoitecer do dia 7 de julho de 1978, cerca de duas mil pessoas, a grande maioria negros e negras, concentraram-se na Praça Ramos de Azevedo, em frente ao Teatro Municipal de São Paulo. O ato que contou com a participação de militantes de associações negras do Rio de Janeiro, além de moções de apoio do Rio Grande do Sul, de Minas Gerais e da Bahia, culminou com o apelo à criação de uma entidade nacional que unificasse as lutas contra a discriminação racial.

A grande repercussão nacional e internacional da manifestação colocava o movimento em um novo patamar. “A realização desse ato escancarava a falácia da afirmação insistentemente feita pelos governos e pela diplomacia do Brasil de que o país é um paraíso racial, ao mesmo tempo em que demonstra o anseio da população negra de encontrar caminhos para combater de maneira mais incisiva o racismo e suas consequências” (ALMADA; NASCIMENTO, 2009, p. 114). E era exatamente contra esse discurso da democracia racial brasileira que se colocava o movimento negro. Os ativistas passaram a questioná-lo, apontando e denunciando suas incoerências, uma vez que os negros não apenas tinham as piores condições de vida, mas também eram sistematicamente discriminados.

Lélia Gonzalez e outros intelectuais negros e alguns intelectuais brancos, como Florestan Fernandes e Carlos Hasenbalg, que eram radicalmente contrários ao discurso da democracia racial produziram diversos textos nos quais apresentavam a realidade social e econômica do país no que se refere à população negra. Florestan Fernandes questionava e denunciava, desde os anos 1950, a democracia racial como ideologia social, sem vazão para

uma igualdade concreta das condições de vida dos negros brasileiros. Para o autor, estes eram privados de uma real integração na vida moderna do país devido à persistência do preconceito de cor na sociedade. Lélia Gonzalez faz o seguinte pronunciamento na marcha Zumbi dos Palmares, no dia 20 de Novembro de 1988, contra a democracia racial,

O nosso herói nacional foi liquidado pela traição das forças colonialistas. O grande líder do primeiro estado livre de todas as Américas, coisa que não se ensina em nossas escolas para nossas crianças. E quando eu falo de nossas crianças, estou falando das crianças negras, brancas e amarelas que não sabem que o primeiro Estado livre de todo o continente americano surgiu no Brasil e foi criado pelos negros que resistiram à escravidão e se dirigiram para o sul da capitania de Pernambuco, atual estado de Alagoas, a fim de criar uma sociedade livre e igualitária. Uma sociedade alternativa, onde negros e brancos viviam com o maior respeito, proprietários da terra e senhores do produto de seu trabalho. Palmares é um exemplo livre e físico de uma nacionalidade brasileira, uma nacionalidade que está por se constituir. Nacionalidade esta em que negros brancos e índios lutam para que este país se transforme efetivamente numa democracia (RATTS; RIOS, 2010, p. 94).

Em seu livro *O Quilombismo*, ainda sobre o discurso da democracia racial, Abdias Nascimento coloca:

O escritor afro-brasileiro é um ser quase inexistente, já que umas raras exceções só confirmam a regra. Os motivos? A resposta é simples: devido ao racismo. Um racismo de tipo especial, exclusiva criação luso-brasileira: difuso, evasivo, camuflado, assimétrico, mascarado, porém tão implacável e persistente que está liquidando os homens e mulheres de ascendência africana que conseguiram sobreviver ao massacre praticado no Brasil. Com efeito, essa destruição coletiva tem conseguido se ocultar da observação mundial pelo disfarce de uma ideologia de utopia racial denominada “democracia racial”, cuja técnica e estratégia têm conseguido, em parte, confundir o povo afro-brasileiro, dopando-o, entorpecendo-o interiormente; tal ideologia resulta para o negro num estado de frustração, pois que lhe barra qualquer possibilidade de autoafirmação com integridade, identidade e orgulho (MASCIMENTO, 2009, p. 34-35).

No mês de julho, foi realizada uma reunião de avaliação do ato e a primeira assembleia. Nesse momento, por sugestão de Abdias Nascimento, a palavra “negro” é incluída no nome da organização, que passa a se chamar Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), estaria nascendo ali o Movimento Negro Unificado (MNU). Segundo Lélia Gonzalez o MNU se define como:

Um movimento político de reivindicação sem distinção de raça, sexo, educação, crença política ou religiosa e sem fins lucrativos. Seu objetivo é

a mobilização e a organização da população negra brasileira em sua luta pela emancipação política, social, econômica e cultural, que tem sido obstada pelo preconceito racial e suas práticas. Ao mesmo tempo, o MNU também se propõe a denunciar as diferentes formas de opressão e exploração do povo brasileiro como um todo. Tendo como ponto de partida seu programa de ação, tenta articular o problema específico dos negros com os problemas gerais do povo brasileiro (GONZALEZ; RIOS, 2020, p. 119).

Desta forma, o MNU difere da FNB por não ter um líder com o poder de controlar o destino da organização; São os órgãos coletivos que tem o poder de decisão. O MNU se coloca como um movimento mais abrangente e com um diferencial, o poder de decisão não é de um líder. As decisões são tomadas em conjunto com os associados e líderes através de assembleias. Diante do papel que o MNU passa a exercer em busca de uma sociedade mais justa, o movimento passa a organizar associações como a de moradores de favelas, cursos de artes criativas para crianças das periferias das grandes cidades, participando das lutas do Movimento pela Anistia e em Defesa da Amazônia, se solidarizando com os movimentos de trabalhadores e dando apoio às lutas pelos direitos dos presidiários, que ainda é em sua maioria compostos por negros e negras.

Em 1991, em entrevista concedida por Lélia Gonzalez a Jônatas Conceição, poeta e integrante do MNU e do bloco Ilê Ayê, Lélia fez a seguinte avaliação do movimento:

Eu acho que a contribuição do MNU foi muito positiva, no sentido de que nós conseguimos sensibilizar a sociedade como um todo, levamos a questão negra para o conjunto da sociedade brasileira (jornal do MNU, 1991. P. 9).

Podemos dizer que o Movimento Negro contribui para ampliar o espectro cultural e político dos brasileiros, e, é claro, para a ocupação de negros (as) nos centros acadêmicos, numa mudança epistemológica nos estudos sobre as minorias étnicas. Sabemos que há muito em conquistar, mas tira da invisibilidade determinados temas antes silenciados. Creio que as universidades brasileiras devem muito ao Movimento Negro e sua luta por justiça social e equidade de raças.

Outra conquista do Movimento Negro foi à efetivação do dia 20 de Novembro como dia da consciência negra, data da morte de Zumbi dos Palmares. “Graças ao MNU o vinte de novembro transformou-se num ato político de afirmação da história do povo negro, justamente naquilo em que demonstrou sua capacidade de organização e de proposta de uma sociedade alternativa” (GONZALEZ; HASENBALG, 2022, p. 72). Verificamos na carta do MNU no dia 4 de Novembro de 1978:



Ao Povo Brasileiro

Manifesto Nacional do Movimento Negro Unificado contra a discriminação racial

A Zumbi

20 de Novembro: Dia Nacional da Consciência Negra

Nós, negros brasileiros, orgulhosos por descendermos de ZUMBI, líder da República Negra de Palmares, que existiu no estado de Alagoas, de 1655 a 1695, desafiando o domínio português e até holandês, nos reunimos hoje, após 283 anos, para declarar a todo o povo brasileiro nossa verdadeira e efetiva data: 20 de Novembro, DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA!

Dia da morte do grande líder negro nacional, ZUMBI, responsável pela PRIMEIRA E ÚNICA tentativa brasileira de estabelecer uma sociedade democrática, ou seja, livre, e em que avanço político e social. Tentativa esta que sempre esteve presente em todos os quilombos.

Hoje estamos unidos numa luta de reconstrução da sociedade brasileira, apontando para uma nova ordem, onde haja a participação real e justa do negro, uma vez que *somos os mais oprimidos dos oprimidos*; não só aqui, mas em todos os lugares onde vivemos. Por isto, negamos o Treze de Maio de 1988, dia da abolição da escravatura, como um dia de libertação. Por quê? Porque nesse dia foi assinada uma lei que apenas ficou no papel, encobrindo uma situação de dominação sob a qual até hoje o negro se encontra: JOGADO NAS FAVELAS, CORTIÇOS, ALAGADOS E INVASÕES, EMPURRADO PARA A MARGINALIDADE, A PROTISTUIÇÃO, A MENDICÂNCIA, OS PRESÍDIOS, O DESEMPREGO E O SUBEMPREGO, tendo sobre si, ainda, o peso desumano da VIOLÊNCIA E REPRESSÃO POLICIAL. Por isto, mantendo o espírito de luta dos quilombos, GRITAMOS contra a situação de *exploração* a que estamos submetidos, lutando contra o RACISMO e toda e qualquer forma de OPRESSÃO existente na sociedade brasileira, e pela MOBILIZAÇÃO E ORGANIZAÇÃO da comunidade, visando a uma REAL emancipação política, econômica, social e cultural. Desde o dia 18 de junho somos o MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL, movimento que se propõe a ser um canal das reivindicações do negro brasileiro e que tem suas bases nos CENTROS DE LUTA, formados onde quer que o negro se faça presente.

É preciso que o MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL se torne forte, ativo e combatente; mas, para isso é necessária a participação de todos, afirmando o Vinte de Novembro como DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA.

PELO DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA  
PELA AMPLIAÇÃO DO MNUCDR  
POR UMA VERDADEIRA DEMOCRACIA RACIAL  
PELA LIBERTAÇÃO DO POVO NEGRO

(GONZALEZ; HASENBALG, 2022, p.73-74)

Apesar das conquistas ao longo da história de lutas do Movimento Negro, ainda, persiste tentativas de invisibilidade e silenciamento das memórias dos povos afro-indígenas,

o discurso da população negra, frequentemente, é impedido de chegar a lugares tradicionalmente dominados pela branquitude, nas escolas não seria diferente, com o currículo etnocentrado, existem barreiras em torno de temas voltados para as relações étnico-raciais, como no caso dos quilombos e especificamente O Catucá e os Malunguinhos. Lembramo-nos da lei Nº 13.298/07, Lei Estadual de Vivências e Práticas da Cultura Afro-Pernambucana, mais conhecida como Lei Malunguinho, que ainda não foi implementada no Estado, caindo no esquecimento do calendário do Estado de Pernambuco, uma luta que continua dentre os povos afrodescendentes e os devotos das religiões afro-indígenas. Concordamos com Grada Kilomba a esse respeito quando ela diz que,

Não é que não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido; ou então representadas por pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se “especialistas em nossa cultura, e mesmo em nós” (KILOMBA, 2019, p. 51).

Essa tentativa de silenciamento e apagamento da memória de minorias étnicas tornam-se muito comum em sociedades pautadas na colonialidade, onde fomos formados a partir do pensamento de uma supremacia branca. Esse silenciamento foi tão eficiente na formação da sociedade brasileira que, mesmo sendo professores, não conseguimos perceber os desmandos e efeitos que o ensino voltado para uma história única (eurocentrado), tem causado a população geral e, em especial, a negra. Pois, muitas vezes, as temáticas em torno dos conteúdos colonialistas não tem o menor significado para os estudantes negros e negras na sala de aula, provocando, muitas vezes, a evasão escolar. Nesses ambientes os estudantes afrodescendentes acabam enfrentando todos os tipos de racismo e estigmatização nos espaços da escola. Segundo Eliane Cavalleiro,

Desde a educação infantil a criança negra aprende a ser discriminada e a não reagir quando é agredida, cria-se um modelo de sociedade que pune os que não se enquadram, tudo gira em torno da opressão do branco, do livro didático e dos professores mal preparados para lidar com a questão racial, discriminando e excluindo sistematicamente as crianças negras, num violento e perverso processo de diminuição da identidade e autonomia negra (CAVALLEIRO, 2001, p.53).

No Brasil, “vivenciamos um problema sério da variável de cor onde a elite branca se aproveita do mito da democracia racial para invisibilizar e naturalizar o racismo e as respectivas hierarquias raciais” (CAVALLEIRO, 2001, p.53), isso se reflete na educação, ela não atua como agente de integração cultural, mantendo uma estrutura segmentada e uma

hierarquia social na qual as “barreiras definidas pela cor da pele foram reforçadas por novos mecanismos de exclusão social, advindos da implantação do capitalismo industrial na América Latina” (CAVALLEIRO, 2002, p.53). Assim, desconhece a discriminação de raça e credo e a mestiçagem é compreendida como a força de nossa sociedade, o elemento cristão torna-se hegemônico no espaço escolar. Numa entrevista com Libanuzia Menezes Silva (Lia Preta), juremeira e ialorixá fala:

*Malunguinho devia ser estudado em escola, eu sou pedagoga, e acho que as escolas pelo menos aqui no nordeste deveriam falar de Malunguinho e saber quem era Malunguinho e saber qual o objetivo de Malunguinho, não como bandido, como um herói mesmo, entendeu, um revolucionário, um homem que teve assim a inteligência de dizer vamos lutar, se a gente se juntar a gente vence essa, a gente está junto nessa história, e lutou por um ideal, porque não, então porque não se estudar Malunguinho, porque, você vê aqui no nordeste poucas pessoas sabem, só quem é da jurema sabe quem é Malunguinho, mas as pessoas não sabem que é Malunguinho, entendeu e devia estudar em escola também, no se estuda Zumbi, porque não estudar Malunguinho, a importância de Malunguinho tem no Nordeste<sup>23</sup>.*

O resultado desses silenciamentos, mesmo com a Lei 10639/03, é a tentativa de manutenção do Status-quo que vem, ao longo do tempo, desqualificando boa parte daquilo que representa a população negra, como é o caso das religiões de matrizes africanas, “onde a figura de Exu, por exemplo, é representada como a figura do diabo cristão” (ARAÚJO; MOURA, 2022, p.327-348). O que contribui bastante, também, são os diversos momentos de proselitismo religioso vivenciados nas escolas de Pernambuco, como os intervalos bíblicos, na qual no ano de 2024, foi tema de denuncia e audiência pública no Ministério Público de Pernambuco (MPPE). Professores, comunidades de terreiros vêm enfrentando uma batalha contra membros de religiões neopentecostais que estão invadindo os espaços escolares e praticando proselitismo e racismo religioso nas escolas públicas do Estado de Pernambuco, sendo empoderados por parlamentares desta esfera religiosa, descumprindo a lei do ensino laico e das respectivas leis 10639/03 e 11645/08.

Esse é um dos fatos que vem afetando diretamente o ensino/aprendizagem, essa desvalorização dos diferentes grupos sociais em detrimento à valorização de outros, sobretudo no que concernem as questões religiosas, a presença cada vez maior de educadores e educadoras vinculados às diferentes correntes do pentecostalismo nas escolas públicas têm ajudado a manter os estereótipos negativos criados ao longo do tempo, que

<sup>23</sup> Entrevista com Lia Preta, juremeira e Ialorixá.

desvaloriza quase tudo que é ligado à cultura afro-brasileira e africana, segundo Nilma Lino Gomes:

O currículo escolar com o ensinamento de dogmas religiosos, fundamentalistas e judaico-cristãos, discriminando, não somente a discursão sobre gênero e sexualidade, mas também tudo aquilo que consideram “do mal” e do “diabo”, nesse cenário de extremismos os (as) estudantes, os (as) docentes e famílias vinculados às religiões de matriz africana têm sofrido perseguição, agressão, preconceito e violência dentro e fora da escola (GOMES; COSTA, 2020, p. 252).

Outra dimensão das desigualdades raciais se constitui através do acesso a educação e as oportunidades de escolarização. Considerando-se as pessoas de cinco anos de idade ou mais, a proporção de não brancos analfabetos (40%) é quase o dobro da de brancos (22%). O grau de desigualdade educacional experimentado por pretos e pardos aumenta rapidamente quando são considerados os níveis mais altos de instrução. “O grupo branco tem uma oportunidade 1,55 vezes maior que os não brancos de completar entre cinco e oito anos de estudo e uma oportunidade 3,5 vezes maior de cursar nove ou mais anos de estudo” (GONZALEZ; HASENBALG, 2022, p. 115).

Outro intelectual do movimento negro de suma importância para entender a realidade do negro no Brasil foi Guerreiro Ramos, este vai trazer uma sociologia mais engajada para os negros, observava o negro como sujeito histórico e atuante na produção do conhecimento. A partir da sociologia engajada de Guerreiro Ramos, o movimento negro começa a denunciar o descaso que a sociedade brasileira possuía com a população negra. A educação passa a ser um instrumento significativo para a luta contra a discriminação racial e a respectiva exclusão do negro na sociedade.

Diante desse quadro, o movimento negro se empenhou em denunciar esses descasos que a sociedade brasileira possuía e possui em relação à população negra. Para Guerreiro Ramos, “o homem de pele escura seja, ele próprio, um ingrediente, contanto que este sujeito se afirme de modo autêntico como negro” (RAMOS, 2003, p. 181). Essa identificação da negritude torna-se importante para enfrentar as diversas formas de racismo na sociedade brasileira, lembrando, que na conjuntura brasileira todos querem ser brancos.

Atribuir à cor é uma forma de sustentar sua valorização, onde o ser possa construir suas identidades e orgulho pessoal. Assumir uma estética negra torna-se importante para a construção identitária e o enfrentamento do problema do negro no Brasil. desconstruir padrões de branquitude na luta contra o discurso da democracia racial e da miscigenação. A estética de corpos performáticos nas cerimônias religiosas dos cultos afro indígenas, os

cantos, as danças, as expressões são instrumentos de orgulho do “Sou Negro”<sup>24</sup>, contribuindo para o protagonismo histórico e sociológico de sujeitos que participam destas cerimônias, Malunguinho visto como herói, ícone de luta, sujeito histórico, não como objeto, principalmente na representação da ideia de liberdade. Como nas palavras de Luíz Antônio Rodrigues de Andrade (Toninho de Malunguinho), Juremeiro e Pai de Santo.

*Malunguinho foi um grande guerreiro, é um grande guerreiro, foi um grande homem, é um grande homem, um grande homem em vida, um grande homem em espírito, uma ancestralidade nossa, nosso antepassado, nossa raiz, ele é um homem a frente do tempo, sempre foi um homem a frente do seu tempo, aquele lutou pela liberdade, aquele que viu a sua família, seu povo ser escravizado e não aceitou aquilo, que viu a sua família ser torturada e não aceitou aquilo, que brigou, que lutou pela liberdade do seu povo e que luta até hoje pela nossa liberdade, então Malunguinho é nossa representatividade, nos representa, ele representa todo o nosso povo, toda Jurema Sagrada, todo indígena, todo negro, todo branco, todo amarelo, todo encarnado, vermelho, seja a cor que for, porque ser humano não tem cor*<sup>25</sup>.

O negro é povo, no Brasil. Não é um componente demográfico. Ao contrário, é a sua mais importante matriz demográfica. “E esse fato tem de ser erigido à categoria de valor, como erigem a nossa dignidade e o nosso orgulho de povo independente” (RAMOS, 2003, p. 182). Observamos o potencial das religiões afro indígena na educação brasileira como forma de valorizar a cultura e a história dos povos afro-brasileiro e indígena no Brasil.

Vale lembrar que os movimentos sociais e suas lutas são produtores e articuladores dos saberes construído pelos grupos não hegemônicos e contra hegemônicos da nossa sociedade. “Atuam como pedagogos nas relações políticas e sociais” (GOMES, 2017, p. 16). Desta forma, o campo emancipatório da sociologia, antropologia e educação no Brasil deve bastante ao papel educativo desempenhado por esses movimentos, que questionam saberes científico, fazendo emergir novas temáticas, questionam conceitos e dinamizam o conhecimento.

Sabemos que os estudos para as relações étnico-raciais no Brasil também é político, tendo o papel de denunciar as injustiças impostas pelas narrativas de poder na luta contra as diversas formas de desigualdades na sociedade brasileira. As suas atuações trouxe diversas discussões sobre racismo, discriminação racial, desigualdade racial, crítica à democracia racial, ações afirmativas, gênero, igualdade racial, saúde da população negra, educação das

<sup>24</sup> Expressão usada por Guerreiro Ramos.

<sup>25</sup> Entrevista realizada com Toninho de Malunguinho no dia 19/09/24.

relações étnico-raciais, africanidades, racismo religioso contra as religiões afro-brasileiras, questões quilombolas e antirracismo, para o cerne das discussões teóricas e epistemológicas das Ciências Humanas, e das demais áreas do conhecimento, inclusive as produções teóricas do racismo científico do século XIX, tão encrustada no imaginário da sociedade brasileira. Percebemos a potência do movimento negro para trazer ao debate questões antes invisibilizadas no meio acadêmico e na educação básica no Brasil.

Assim, as populações afro-brasileira e indígena terão na educação um grande mote para as suas reivindicações. Cobrando a inserção nos currículos escolares a História da África e Afro-Brasileiras, defendendo a importância do professor e da professora no processo de descolonização do ensino. Trazer o negro para o campo do protagonismo da História. Assim, tirar as narrativas de negros enquanto objeto e sim sujeitos de sua própria história, com ênfase na história de luta e resistência dessa população que ao longo do tempo ficou fadada à invisibilidade.

Foi dentro desse ambiente de contestação e reivindicações que, durante as décadas de 1990 e 2000, foram aprovadas algumas Leis como a Lei de obrigatoriedade do Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira (10639/03), segundo Claudilene Silva, essa obrigatoriedade “foi fruto do embate histórico empreendido por este movimento em busca de caminhos possíveis para a construção e o fortalecimento de uma identidade étnico-racial positiva para a população negra no Brasil” (SILVA, 2015, p. 28). A luta continua nos dias atuais e temos na educação afroreferenciada um grande instrumento de combate contra o racismo institucional, estrutural e religioso buscando uma educação antirracista, protagonizando histórias e lutas sociais dos povos negros e indígenas neste país.

## 5.2 MALUNGUINHO E A LEI 10639/03: RESGATANDO MEMÓRIAS E RESISTÊNCIAS AFRO-BRASILEIRAS

Educação é resistência: conhecer nossa história é um ato revolucionário.

Nas últimas décadas vivenciamos a intensificação dos debates, propostas e políticas visando o combate a desigualdades historicamente perpetuadas. Nesse processo, tem-se apostado na valorização da diversidade sociocultural que caracteriza a sociedade brasileira, buscando o caminho para o reconhecimento e maior visibilidade da história e cultura de grupos socialmente marginalizados. Há a necessidade da valorização da diversidade e combate às desigualdades de grupos marginalizados pelas narrativas históricas reconhecendo sua importância nos discursos perpetrados nas escolas brasileiras e,

respectivamente, promovendo o debate na sociedade brasileira a fim de construir uma sociedade equânime e capaz de promover a justiça social.

Para isso o presidente Luiz Inácio Lula da Silva sancionou em 09 de janeiro de 2003 a Lei 10.639/03 que obriga as escolas brasileiras abordarem o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana alterando a lei 9.394/96, das Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB) ao introduzir os artigos 26<sup>a</sup> e 79B, incluindo também o dia 20 de novembro, data do aniversário de Morte de Zumbi dos Palmares, como “Dia Nacional da Consciência Negra” no calendário escolar. Nesses artigos foram incluídos os conteúdos e áreas do conhecimento nos quais devem ser vivenciados:

Os estudos da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas, social, econômica e política, pertinentes à História do Brasil (Art. 26-A, § 1º). Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística, de Literatura e História Brasileiras (Art. 26-A, §2º)<sup>26</sup>.

Valem lembrar, que a Lei 11.645/08 incluiu também a questão indígena como conteúdo curricular obrigatório, elas, ambas as Leis, são exemplos de legislação educacionais surgida nos últimos anos e voltados a este propósito. “Ambas as Leis se inserem em um movimento mais amplo, vivenciado pela sociedade brasileira atual, em prol da ampliação de direitos sociais e conquista de cidadania” (SANTOS, 2013, p. 58).

Assim, desde a constituição de 1988 até a legislação mais recente há um progressivo reconhecimento em promover maior justiça social a partir da valorização e afirmação de culturas e identidades tradicionalmente negadas e silenciadas. Tais respectivas Leis contemplam reivindicações históricas do movimento negro no Brasil, dada à importância das lutas dos movimentos sociais no âmbito da sociedade e educação brasileira. Essas lutas e conquistas denotam numa reorientação curricular e demanda a constituição de novos saberes e práticas escolares docentes. De acordo com Gomes,

Esses documentos, do cumprimento legal, questionam a concepção de educação e propõem uma mudança estrutural, conceitual, epistemológica e política que abranja, de forma positiva, a sociedade com o incremento de propostas comprometidas com a superação do racismo vigente no seio da sociedade brasileira (GOMES, 2012, p. 98-109).

---

<sup>26</sup> BRASIL. Lei Darcy Ribeiro (1996). Lei das diretrizes e bases da educação. 3. Ed., Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2006. P. 26.

Ao introduzir esse novo componente curricular, nos exige levar em consideração toda a complexidade da questão racial no Brasil, considerando a condição de ser um país que se estruturou em torno da experiência de mais de 300 anos de escravidão em que a participação dos africanos e seus descendentes na constituição da sociedade brasileira se deram a partir dessa condição inicial de escravizados.

Exige, ainda, o reconhecimento de que o processo de abolição da escravidão pouco ou nada contribuiu para alterar a condição de marginalidade social dos ex-escravizados e seus descendentes, situação perpetuada ao longo dos séculos XX e XXI.

A intencionalidade de introduzir tais leis é também promover o debate e o enfrentamento de currículos, no Brasil há uma tradição de discursos eurocêntricos no âmbito das escolas brasileiras e na formação de professores, levando em consideração que a maioria das universidades se apegam a currículos que predominam o eurocentrismo. Trata-se de colocar em pauta, no contexto escolar, uma discussão recorrentemente negada pela sociedade brasileira, de apostar no embate curricular, levando em consideração que os currículos escolares podem se constituir em veículos de enfrentamento das desigualdades sociais e raciais presentes em nossa sociedade, com potencialidade para alterar hierarquias, desestabilizar relações de poder, fomentar a reorganização de forças e contribuir para o questionamento de valores e certezas historicamente construídas.

Diante das dificuldades de introduzir a Lei 10.639/03 nos currículos das escolas regulares no Brasil, infringindo a respectiva legislação, foi emitido, tempo mais tarde, dois documentos do Conselho Nacional de Educação (CNE) a fim de nortear e direcionar a implementação dessa Lei: o Parecer CNE/CP 03/2004 e a Resolução CNE/CP 01/2004.

Procura oferecer uma resposta, entre outras, na área de educação, à demanda da população afrodescendente, no sentido de políticas de ações afirmativas, isto é, de políticas de reparações, e de reconhecimento e valorização de sua história, cultura, identidade. Trata, ele, de política curricular, fundada em dimensões históricas, sociais, antropológicas oriundas da realidade brasileira, e busca combater o racismo e as discriminações que atingem particularmente os negros. Nesta perspectiva, propõe à divulgação e produção de conhecimentos, a formação de atitudes, posturas e valores que eduquem cidadãos orgulhosos de seu pertencimento Etnicorracial – descendentes de africanos, povos indígenas, descendentes de europeus, de asiáticos para interagirem na construção de uma nação democrática, em que todos, igualmente, tenham seus direitos garantidos e sua identidade valorizada<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> BRASIL. Parecer CNE/CP nº 03/2004. Aprovado em 10 de março de 2004.



O parecer propõe espaços de empoderamento aos afrodescendentes, oferecendo a oportunidade aos estudantes de reconhecerem enquanto negro, conscientizando outras etnias a lutar contra o racismo através de uma educação antirracista. Assim, a educação para as relações étnico-raciais se fundamenta como uma política de reconhecimento que necessita de políticas públicas de valorização à diversidade, bem como de reparar historicamente, através da educação, as desigualdades e injustiças raciais na sociedade brasileira. Sendo assim, o documento busca “[...] a valorização do patrimônio histórico-cultural afro-brasileiro, da aquisição das competências e dos conhecimentos tidos como indispensáveis para continuidade nos estudos”<sup>28</sup>, levando em consideração que o ensino, historicamente no Brasil, sempre foi voltado para a branquitude.

Através da análise das respectivas leis e pareceres, buscamos problematizar as tentativas de invisibilidade do lugar histórico e político dos Malunginhos na construção de conhecimento e da pressuposição da neutralidade de um “sujeito universal”. Percebendo que o discurso filosófico brota de uma “razão universal” que tem como referência o mundo ocidental, a qual GROSFOGUEL (2010) denomina como “egopolítica do conhecimento”, o que permitiu ao homem ocidental representar o seu conhecimento como o único capaz de alcançar consciência universal, bem como dispensar o conhecimento não ocidental por ser particularístico e, portanto, incapaz de alcançar a universalidade.

Levando em consideração que esse homem é ocidental, branco, civilizado, adulto, heterossexual, culturalmente cristão. Assim, criam-se injustiças epistemológicas, já que, tal discurso é visto como conhecimento universal e os demais são rústicos com menos valor acadêmico. Entendemos que o racismo é um elemento decisivo para o entendimento do epistemicídio e seus efeitos. Como frisou Gonçalves e Silva,

Uma sociedade cuja herança da colonização europeia é valorizada, não como um dos componentes da cultura nacional, mas como aquele em que todos deveriam privilegiadamente se pautar, os descendentes de europeus estão convencidos de que os valores, conhecimentos, tradições que herdaram de seus avós migrantes são universais (GONÇALVES E SILVA, 2013, p. 2).

Pensamento que se perpetua até os dias atuais, infelizmente, diversos grupos, principalmente os mais abastados tem defendido essas ideias e se posicionando contra as

---

<sup>28</sup> BRASIL, Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CP 3/2004. Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 19 mai. 2004a. P. 6.

políticas de reparação fomentadas pelos governantes. Invisibilizando e naturalizando situações de racismo na sociedade.

Desta forma, acreditamos que a educação pode se tornar uma ferramenta poderosa para desconstrução de alguns mitos e estereótipos criados ao longo do tempo. Para isso, acreditamos que para se concretizarem tais políticas afirmativas é necessária a mobilização da sociedade civil para que o direito a diversidade étnico-racial seja garantido nas escolas, nos currículos, nos projetos-pedagógicos, formação dos professores e nas políticas educacionais. Esses documentos rompem com as estruturas sociais e nos convida a discutir um tema que ao longo do tempo foi deixado no campo do esquecimento. Assim segundo Silva,

[...] A educação das relações étnico-raciais tem por alvo a formação de cidadãos, mulheres e homens empenhados em promover condições de igualdade no exercício de direitos sociais, políticos, econômicos, dos direitos de ser, viver, pensar, próprios aos diferentes pertencimentos étnico-raciais e sociais. Em outras palavras, persegue o objetivo precípua de desencadear aprendizagens e ensinamentos em que se efetive participação no espaço público. Isto é, em que se formem homens e mulheres comprometidos com e na discussão de questões de interesse geral, sendo capazes de reconhecer e valorizar visões de mundo experiência históricas, contribuições dos diferentes povos que têm formado a nação, bem como de negociar prioridades, coordenando diferentes interesses, propósitos, desejos, além de propor políticas que contemplem efetivamente todos (SILVA, P. B. G., 2007, p. 499).

Para isso é preciso que todos os que fazem o cotidiano pedagógico nas escolas possam se desprender das amarras coloniais do racismo e estereótipos, temos a compreensão que não será fácil por causa das estruturas raciais que perduram há séculos no nosso país, Segundo Nogueira (2014),

Racismo epistêmico remete a um conjunto de dispositivos, práticas e estratégias que recusam a validade das justificativas feitas a partir de referenciais filosóficos, históricos, científicos e culturais que não sejam ocidentais (NOGUEIRA, 2014, p. 27).

Diante de nossas vivências nos ambientes escolares, percebemos que a maioria dos professores e professoras mesmo diante das leis ainda são resistentes ao ensino e aceitação de tais temáticas, o que interfere significativamente sua aplicabilidade e a desconstrução de preconceitos e estereótipos criados ao longo do tempo. Além de estarem inseridos nesses lugares, os professores e professoras são frutos de formações acadêmicas pautadas no currículo eurocêntrico, com primazia dos conteúdos da branquitude colonialista, onde há

pouco ou quase nenhum conteúdo que vise à primazia negra, o que acaba contribuindo com a perpetuação do pensamento dos grupos dominantes.

“A colonização implicou na desconstrução da estrutura social, reduzindo os saberes dos povos colonizados à categoria de crenças ou pseudossaberes sempre a partir da perspectiva eurocêntrica” (NOGUERA, 2014, p. 27). Faz-se urgente e necessário a efetivação das leis nos variados espaços da sociedade a fim de oportunizar aos grupos sociais que, ao longo do tempo, sofreram com o processo de desconstrução de suas identidades culturais, assumir a identidade. Como no caso da população negra e indígena que sofreram e ainda sofrem com a estigmatização.

Assim, para o enfrentamento no cotidiano escolar, ainda marcado pelas narrativas de colonialidade, temos no currículo um território a ser disputado no chão da escola. Para Marlucy Alves, “ele é determinante para a escola se movimentar, acontecer, existir, e é fundamental para a sociedade que se deseja construir” (PARAÍSO, 2003, p. 7). Pela sua importância na escola um currículo é também um projeto de sociedade, desta maneira, é e sempre será um território a ser disputado.

Somos nós educadores que devemos selecionar o que ensinar, ele pode ser mínimo na expressão “currículo mínimo” e “pode ser máximo na expressão “currículo Nacional”. Podendo ser também municipal e estadual. Pode ser menor, produzido de modo padronizado por agentes do Estado e pode ser menor produzido por educadores, em processo de exterioridade ao Estado, fazendo embates com o currículo-maior e sua sede de prescrição, padronização, homogeneização” (PARAISO, 2003, p.8). Ele é constituído sempre por relações de poder, ao mesmo tempo em que exerce poder.

O currículo abre margem para relações de disputas, enfrentamento, a fim de buscar a formação de sujeitos que contribuirão para a construção de um projeto de sociedade, um currículo afro-referenciado contribui para o combate ao racismo, seja ele estrutural, sistêmico, racial. A partir de uma educação antirracista que busca combater as injustiças raciais e sociais, na perspectiva de alcançar uma sociedade equânime. Como nas palavras de Paulo Freire, “educar é um ato político”. Não há currículo neutro, mesmo aqueles que buscam essa pseudoneutralidade, constroem narrativas ideológicas de poder, algo vivenciado, infelizmente, pela ideologia da “Escola sem partido”.

Currículo se constitui, também, como uma disputa política no campo das relações sociais. Assim, ele é eminentemente político e ético; é um artefato cultural disputado; um campo de luta; um território contestado, debatido e almejado. Ele é um território de luta por representações e por significados, tal a importância dos povos de axé, considerados

“malungos da modernidade”, na construção de representações simbólicas de poder, orgulho e empoderamento negro.

Abordar “novas narrativas históricas” no ensino, como Malunguinho e o quilombo do Catucá, a partir dos olhares dos devotos da Jurema Sagrada, por muito silenciados e invisibilizados pelos discursos de colonialidade, tem um papel preponderante para tais disputas de território. Oportuniza a possibilidade de novas narrativas históricas rompendo as barreiras do colonialismo, tão presente na historiografia brasileira.

O currículo afro-referenciado pode efetivar estratégias de descolonização, tendo esse papel pedagógico, político e social, na medida em que busca o enfrentamento com o currículo tradicionalmente eurocêntrico. Uma poderosa ferramenta de enfrentamento e de construção identitária.

Através do currículo em ação ou currículo real temos a possibilidade de transpor o currículo formal, é a partir de sua compreensão, de seu entendimento, de como estabelece relação entre currículos oficial e formal e aquilo que conhece, defende e vive que o professor faz o currículo em ação nas escolas. Ele é constituído por todos os tipos de aprendizagens que os estudantes realizam como consequência de estarem escolarizados. Ele possibilita o acesso a encontros com culturas distintas que possibilitam aprendizagens não planejadas no currículo oficial e no formal, possibilitando o contato com determinados conhecimentos, valores, saberes, relações, comportamentos, experiências. É nele que podemos criar o currículo-menor que, por sua vez, vira as costas ao currículo-maior.

A experiência do universo sagrado da Jurema tem uma função pedagógica significativa na construção de identidades, vivências e histórias de vida de “malungos do presente” contribuindo para o combate ao racismo em suas diversas esferas, seja institucional, sistêmico, estrutural e religioso.

São características do currículo-menor, o rompimento com a representação por meio da desterritorialização, “o entendimento de que tudo nele é político e a busca de seu valor coletivo contagiado pelo campo político, manifestando-se como uma comunidade em vias de desagregação” (PARAÍSO, 2003, p. 15). Traz consigo a singularidade, a multiplicidade e o acontecimento, de modo a promover uma desterritorialização do currículo-maior para realizar o processo de criação na educação. Ele torna-se um valioso instrumento de construção da cidadania e conscientização dos estudantes em relação às lutas sociais do cotidiano. Desbravando as diversas formas de desigualdades na sociedade e tentativas de negação dos aspectos culturais das minorias, combatendo o que denominamos de currículo turístico, que folcloriza a história e cultura dos povos afrodescendentes, muitas vezes apenas

lembradas no dia da consciência negra, ensinando apenas aspectos banais e sem importância desta cultura e de forma caricaturada e estereotipada, na maioria do ano costumam ser negadas e silenciadas na seleção de conteúdos.

O que vivenciamos são abordagens desconectadas tanto da própria história e luta desta cultura quanto do restante do currículo escolar. É a privação de um conhecimento, de um saber, de uma cultura. É um calar imposto de um tema que incomoda; um não problematizar, não explorar e não explicar algo.

É importante que docentes possam entender esse território, como o Catucá e Malunginho, como espaço de afirmação de elementos das diferentes culturas e lutas do povo negro. Perceber a história do povo negro como elemento de luta e resistência é fundamental para as disputas do território do currículo.

Há nessa associação uma luta por um currículo anticolonialista, antirracista e antieurocêntrico, buscando superar o racismo e o etnocentrismo. “É necessário problematizar a “branquitude” oferecendo respostas para o combate ao privilégio do branco, produzido como modelo cultural” (PARAÍSO, 2003, p. 98). O currículo, território de luta por representação, é visto como um texto racializado, etnicizado e colonizado, ele está cheio de narrativas nacionais, étnicas, raciais que celebram algumas nações, povos e etnias, afirmando privilégios de grupos dominantes e tratam de povos e culturas das nações colonizadas e que não exercem poder como inferiores, folclóricas ou exóticas.

Há a necessidade de combater currículos eurocentrados, buscando descolonizá-los e construir perspectivas em torno da história, cultura e resistência dos povos quilombolas, indígenas, ou seja, das minorias étnicas. Ouvir os povos dos terreiros, seus olhares e suas narrativas é importante para produções de histórias do protagonismo de seus ancestrais, tido como verdadeiros heróis para este povo, como foi Zumbi para o movimento negro e Malunginho para a comunidade juremeira em Pernambuco. Dada à importância no campo simbólico e das representações trazer para o currículo de Pernambuco as narrativas dos grupos subalternizados, colonizados, dominados, fazendo com que outros significados culturais entrem na disputa do discurso, entendendo como espaço de grande importância para as lutas por representação dos grupos negros e indígenas em Pernambuco e no Brasil.

Vale salientar que as leis não garantem, por si só, o trabalho no currículo que essas temáticas demandam e necessitam, elas são conquistas importantes no campo das representações e por produção de significados. Nessa luta por representação são reconhecidos os aspectos herdados da história do povo negro africano e dos indígenas nativos, fatores que contribuem para que os currículos possam contar outras narrativas,

outras histórias que se contrapunham às narrativas eurocêntricas que por tanto tempo dominaram as teorias e práticas curriculares.

Segundo Ary Banto, devoto da jurema, em entrevista,

*Vamos avante fazer essa consciência nacional e também essa reparação histórica, porque você sabe que os povos que colonizaram a nossa terra, a nossa mesoamérica hoje chamada de Brasil, que ali já habitavam os mesoamericanos, os nativos que são chamados de índios hoje, e sabemos que o nome daquela terra que hoje nós habitamos, era chamada de Pindorama, dentro da linguística tupi guarani, Pindorama quer dizer Terra das Palmeiras, mas o colonizador ele foi atroz, ele desconstruiu tudo que existia, e reconstruiu da forma deles, com uma consciência de separatismos, e de apagamento e de genocídio histórico de uma consciência ancestral<sup>29</sup>.*

Como visto, a consciência de ancestralidade é muito importante para construção de novas narrativas no campo do ensino de história e do currículo, conhecimentos guardados na oralidade que encontramos nos terreiros e no universo do sagrado, a Jurema trabalha com personagens sociais que viveram neste mundo e nos seus cantos encontramos muitas histórias escondidas e guardadas pelos devotos, histórias de protagonismo, resistências e lutas ancestrais, como Malunguinho, personagem sagrado e histórico ao mesmo tempo, onde ambos se cruzam. É na ancestralidade, na fé, na consciência histórica deste povo que podemos ter acesso a novas narrativas que se confrontam com as narrativas eurocentradas. Ainda Ary Banto fala,

*Os antigos juremeiros, de Jurema Traçada, ou Jurema de Raiz, ou Jurema de Caboclo, isso vai muito da vertente, da linhagem de cada casa, a casa de Jurema é um grande celeiro, de vertente. Da rama que eu vim, Malunguinho representa, um grande defensor, certo, de proteção, um mestre de tamanho conhecimento, por conta da vivência desses homens que se tornaram malungos dentro das matas, líderes de proteção dos povos que também era flagelados pelos governos portugueses até na época, porque na época eram capitânias, e passou a ser divinizado, passaram a ser divinizado e cultuado dentro da Jurema, os antigos, os antigos cultuadores de Malunguinho dentro da Jurema Traçada, Malunguinho é uma entidade extremamente entronizada, por isso, quando se começa um ritual de Jurema, dentro da Jurema Traçada, se canta-se pra Malunguinho, de abertura, Malunguinho minha fi meu ponto, Malunguinho me abra a mesa, Malunguinho minha fi meu ponto, Malunguinho me abra a mesa, quero um ponto nessa casa, quero um ponto de defesa, Malunguinho minha fi meu ponto, Malunguinho me abra os*

<sup>29</sup> Entrevista com Ari Banto no dia 15/09/2024.

*caminhos, e assim sucessivamente vai se cantando esses pontos de firmação, até chegar os próximos rituais da Jurema, pra depois se cantar pra caboclo, e daí vai seguindo seu ritual dentro de um conceito de mestria, até cantar para os senhores mestres. Mas Malunguinho, é um dos primeiros a se louvacionado dentro da Jurema Traçadas e antigas dentro dos terreiros de Recife<sup>30</sup>.*

A vivência nos espaços dos terreiros empoderam estes povos para as lutas do cotidiano, porque não ampliar tais saberes para o universo escolar onde tantos dos nossos alunos têm na sua ancestralidade a negritude. Como forma de construir uma consciência histórica levando em consideração a importância das religiões de matrizes afro-indígena, na possibilidade de fazer uma educação transgressora contra todas as formas de padrões de branquitude, buscando uma sociedade com justiça social e racial, um elixir para as lutas cotidianas contra toda e qualquer forma de opressão.

Assim, os estudantes possam, de fato, se verem representados nas narrativas históricas. “Tais contribuições possam ser usadas para a criação de novas epistemologias e outras leituras sobre as complexas conexões entre saber, subjetividade/identidade e poder estabelecidas no contínuo processo da história de dominação colonial” (PARAÍSO, 2003, p. 94).

As teorias pós-colonialistas, étnicas e raciais do currículo no Brasil explicitam a importância de entrar no jogo da representação e trazer para o currículo as narrativas dos grupos ditos subalternizados, colonizados, dominados, fazendo com que outros significados culturais entrem na disputa pela produção do discurso verdadeiro. Afinal, a colonização diz respeito não somente ao processo de invasão direta, mas também à destruição do imaginário do outro e às inúmeras estratégias usadas para a ocidentalização do pensamento, da cultura e das pessoas. É preciso, também, descolonizar o pensamento e os saberes ditos “verdadeiros e irrefutáveis”. Combater as amarras ideológicas da branquitude é de suma importância para a libertação do pensamento voltado para os padrões ocidentalizante da branquitude, buscando a libertação do pensamento eurocentrado.

No processo de continuidade da colonização, naturaliza-se a invasão europeia e a subalternidade epistemológica do não europeu, produz-se um “esquecimento” dos processos históricos dos povos colonizados antes da invasão direta, desconsidera-se a pilhagem que foi e continua sendo feita da natureza e do conhecimento dos países colonizados, hierarquiza-se pessoas por raça, religião, cultura, local e tipo de moradias, etc.

---

<sup>30</sup> Entrevista com Ari Banto no dia 15/09/2024.

No Brasil o currículo continua operacionalizando a colonização do pensamento, mesmo após as leis 10639/03 e 11649/08. Continuam fazendo subjugações, subalternizações, destruições, hierarquizações, culpabilizações, conformações de povos e suas culturas, muitas vezes folclorizando-as. Pessoas negras, indígenas, nordestinas, das periferias, do campo e da floresta continuam sendo preteridas e/ou inferiorizadas nos materiais curriculares, apesar de todas as resistências que articulam para impedir a expropriação de seus saberes e modos de vida.

As teorias pós- colonialistas étnicas e raciais do currículo subsidiam a formulação de perguntas problematizadoras desses materiais que podem contribuir para descolonizar o currículo, entendendo os materiais curriculares como umas linguagens produtivas podem interroga-los sobre seus “dizeres”, seus “quereres” e seus “fazerres”.

Trazer a história de Malunguinho e do quilombo do Catucá a partir das narrativas dos devotos, cuja sua ancestralidade está marcada na trajetória da Jurema Sagrada, desde os indígenas nordestinos, torna-se de suma importância para elaboração de perguntas que indaguem as narrativas supremacistas da branquitude a fim de desconstruí-las e contribuir em libertar as amarras do colonialismo no ensino de história e no currículo escolar. Encorajando e unindo forças para as lutas por cidadania e igualdade de direitos dos nossos alunos das escolas públicas, em suas maiorias habitantes das periferias cuja sua ancestralidade é negra não sendo representados nos currículos escolares.

Uma verdadeira educação libertária e transgressora, principalmente no campo do pensamento. Segundo Freire, “a educação só pode ser libertadora quando todos tomam posse do conhecimento como se este fosse uma plantação em que todos têm de trabalhar, ou seja, uma pedagogia na “práxis”, agir e refletir sobre o mundo a fim de modificá-lo” (HOOKS, 2017, P. 26). Os alunos devem ser participantes ativos, ligue à consciência a prática, percebendo que eles são sujeitos transformadores da vida social, cidadãos do mundo. Tal a importância dos estudos ancestrais e das memórias coletivas, como as vivências dos terreiros, fazendo perceber a historicidade implícita nos centros de jurema e umbanda, as memórias ancestrais e as narrativas de positividade dos personagens divinos que são, também, sujeitos históricos de transformação social. Como nessa fala de Toninho de Malunguinho, sacerdote da umbanda.

*Malunguinho, ele é um ícone a ser seguido, exemplo a ser seguido, o homem que enfrentou, acredito que enfrentou até a própria morte, ele [...], quando se fala dos pontos dele, que Malunguinho tira estrepes do caminho, o que são estrepes são os empecilhos na vida da gente, são as*



*amarras, são aquilo que prende a gente, então seu Malunguinho tirava os estrepes do caminho, também fazia os estrepes para se defender né, então ele colocava estrepes nas estradas, colocava armadilhas, colocava [...] fazia, vamos dizer assim, armadilhas em si para defender o povo, para que a polícia, para que as autoridades não chegassem até eles. Ele passou a ser procurado por ser invasor das senzalas, por ser a pessoa que estava ali pra ser temido, todo senhor de engenho, todo senhor de terra, passou a temer de Malunguinho, “olha, tem um camarada aí invadindo as terras e libertando o povo, a gente tem que pegar ele”, então ele passou a ser procurado, teve, vamos dizer assim, o que a gente chama hoje no dito popular, cabeça à prêmio, muita gente queria a cabeça de Malunguinho, mas enquanto Malunguinho não era encontrado, Malunguinho era sempre escondido pelo povo indígena, pelos africanos, pelos negros que foram libertos por ele, Malunguinho ele sempre conseguia de alguma outra forma, invadir, arrebentar portões, senzalas, para libertar o povo, isso era muito importante também<sup>31</sup>.*

Malunguinho é um personagem sagrado e ao mesmo tempo histórico que representa as lutas cotidianas dos povos de axé, um sujeito histórico e icônico, símbolo de liberdade, principalmente às minorias que encontramos entre indígenas, povos de axé, contra todas as adversidades e formas de racismo. Um instrumento para a luta antirracista.

Segundo Rufino (2019) “a descolonização deve emergir não somente como um mero conceito, mas também como uma prática permanente de transformação social na vida comum, é, logo, uma ação rebelde, inconformada, em suma, um ato revolucionário” (RUFINO, 2019, p. 11). Construir esta consciência de negritude e o papel dos seus ancestrais, é de suma importância para as lutas cotidianas, assim, vejo a importância de descolonizar o pensamento rompendo com narrativas eurocêntricas no ambiente escolar protagonizando histórias de negritude, como a dos Malunguinhos e do quilombo do Catucá, uma luta que extrapola o tempo presente, com as lutas cotidianas contra o racismo e as injustiças sociais.

“Se a colonialidade emerge como o carregamento colonial que nos espreita, obsedia e desencanta a descolonização ou decolonialidade emerge como as ações de desobsessão dessa má sorte” (RUFINO, 2019, p. 13). Aí o grande desafio que esse trabalho propõe é descolonizar a História de Pernambuco pautada em eventos e personagens do século XIX amarrado a colonialidade e os feitos de senhores de engenhos, liberais e escravocratas, trazendo à tona a importância do quilombo do Catucá no século XIX, ofuscado e silenciado pelas narrativas dos grupos dominantes e da representação de branquitude. Construindo

---

<sup>31</sup> Entrevista com Luiz Antônio Rodrigues de Andrade (Toninho de Malunguinho) no dia 12/09/24.

consciência de historicidade das lutas dos povos negros e indígenas nas escolas de Pernambuco. Segundo Rufino:

O fenômeno da colonialidade, que prefiro chamar de marafunda ou carregio colonial, compreende-se como sendo a condição da América Latina submetida às raízes mais profundas do sistema mundo racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno europeu e às suas formas de perpetuação de violências e lógicas produzidas na dominação do ser, saber e poder (RUFINO, 2019, p. 12-13).

Quebrar as amarras da colonialidade é de suma importância para combater a dominação ocidentalizante, não só territorial, mas de pensamento. É preciso descolonizar o pensamento, assim, buscando protagonizar novos personagens, a exemplo de Malunguinho, no campo da História. “A escola ainda está assentada numa ideologia racial que faz do predado branco, da brancura, o “sujeito universal e essencial” e do sujeito branco um predado contingente e particular” (GOMES; CAVALLEIRO, 2001, p. 92). Essa forma de pensar está muito arraigada no pensamento pedagógico e na prática escolar. Ao branco atribui-se a cultura confundida como ilustração. Ao negro atribui-se a cultura confundida como exotismo e/ou primitividade.

Apesar das diversas conquistas negras no campo da educação caímos no erro de retratá-la apenas no 20 de Novembro, mostrada na maioria das vezes de forma folclorizada e exótica. Explorando apenas respectivas manifestações culturais de maneira equivocada, ou seja, apresentações de maracatu, afoxé, comidas típicas, lendas, sem associar as lutas cotidianas das populações negras, exotizando tais manifestações culturais. Ainda, construindo a sensação do que seja superior/inferior, ou seja, a “Ciência” é de branco e a “cultura” é de negro.

Os efeitos da prática racista são tão perversos que, muitas vezes, o próprio negro é levado a desejar, a introjetar, a invejar e projetar uma identificação com o padrão hegemônico branco, negando a história do seu grupo étnico-racial e dos seus antepassados. Esse é um dos meios pelo qual a violência racista se manifesta.

As histórias dos terreiros passam a ter muita importância nesta luta contra os mecanismos racializados da sociedade. Os terreiros, entendido como espaços de educação não formal, suas narrativas, e tradições ancestrais nos propõe construir novas narrativas no campo da historiografia e da educação. Como nos diz Herbert Carlos Pereira de Lima:

*Olha, Malunguinho... O que eu compreendo por Malunguinho é esse homem aguerrido, esse negro, que a gente pode usar o termo à frente do*

*tempo, porque ele brigou pelas questões que ele achava pertinentes dentro da sociedade enquanto pessoa social, socialmente falando, na sua vivência, e que queria libertar o seu povo. A luta de Malunguinho diária foi por libertação. Entendeu? Libertação que eu acredito que ainda hoje a gente vive todos os dias, e vou além. É uma libertação que muitas vezes nós, enquanto praticantes da religião, da jurema sagrada, a gente se coloca numa posição inferior, pelos nossos próprios atos. E a Jurema, infelizmente, ela está muito distorcida, Entendeu? Porque a gente pode até não usar esse termo, mas existe um padrão jurema, tá? Vivência jurema, e que as pessoas distorcem. Então, Malunguinho, ele é um homem aguerrido que luta todos os dias para que essa essência seja mantida, tá? Então, porque Malunguinho é um homem que ele não tem a... ele é despido de vaidade, eu enxergo o Malunguinho dessa forma, o mestre, o homem que é despido de vaidade, mas ele tem uma força descomunal, ele está na porteira. Você entra e você sai com a permissão dele. Então, as pessoas é que não tem esse entendimento, mas enquanto espiritualidade, eu enxergo da seguinte forma o Malunguinho. Existiu o Malunguinho, que veio, que trabalhou, que fez todo, viveu todo o processo espiritual. Mas hoje, o que a gente vê dentro de jurema sagrada, são os espíritos que foram resgatados por Malunguinho. Eu posso até estar blefando para as pessoas que são autoconhecedores. Mas eu não acredito hoje que você vai ter um Malunguinho lá de 1800 e vai vir falar de um contexto. Ele tem sim, ele vai ter que ter esse contexto, porque quem acolheu ele dentro da jurema da espiritualidade foi Malunguinho. Mas ele não é mais aquele negro que enfrentou, ele é o negro que da década, do começo do século, dos anos 20, dos anos 30, que também tem esse sofrimento. Entendeu? Que passou por esse processo de libertação à frente do seu tempo até pra que Ele se encaixe no processo espiritual de ser o Malunguinho, mas ele não é mais o negro de 1.800 e... o primeiro Malunguinho, porque a gente entende Jurema dessa forma, mas ele tem, sim, um contexto, ele é o Malunguinho<sup>32</sup>.*

Nesta entrevista Herbert, juremeiro e filho de santo, nos dá uma mostra da potência simbólica de Malunguinho, como ser divino e ao mesmo tempo símbolo das lutas cotidianas dos negros no Brasil contra toda e qualquer forma de racismo e discriminação. Algo que poderia ser explorado no campo da educação. Entender a beleza, a sensibilidade e a radicalidade da cultura de tradição africana, impregnada de norte a sul deste país e não somente no segmento negro da população, é um aprendizado a ser incorporado pelos que cuidam das políticas educacionais.

Assim, compreenderemos o significado e a abrangência da cultura de tradição africana na construção e na constituição da nossa sociedade, construindo uma sociedade de respeito à diversidade, com equidade no campo do saber escolar e na construção da cidadania plena.

Infelizmente os desafios são grandes no combate ao racismo e ao seu respectivo silenciamento nos currículos escolares no Brasil, num contexto social, em que as diferenças

---

<sup>32</sup> Entrevista com Herbert Carlos Pereira de Lima.

raciais significam desigualdade de oportunidades, “ao silenciar, a escola grita inferioridade, desrespeito e desprezo”, para uns (negros e indígenas) e, conseqüentemente, superioridade e valorização para outros (brancos) (SANTOS; CAVALLEIRO, 2001, p. 97).

A cultura do branqueamento permanece nas escolas no Brasil, apesar das conquistas do movimento Negro como as leis e pareceres para a educação étnico-racial, a jornada é grande e é preciso descolonizar o pensamento. A academia tem sua parcela de culpa, ao silenciar temáticas raciais, promovendo o racismo epistemológico, colocando numa escala hierárquica o que deve ser estudado nos centros acadêmicos.

Intelectuais negros que constantemente não são vistos em seus programas numa tentativa de silenciá-los. Componentes curriculares para as relações étnico-raciais, que são oferecidos apenas como eletivas e não obrigatórias em alguns programas, à luta é política e ocupar esses espaços de “poder” é de suma importância para a continuidade das lutas negras e indígenas.

É preciso construir a sociologia das ausências e das emergências, tese inspirada pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos.

A sociologia das ausências consiste numa investigação que visa demonstrar que aquilo que não existe é, na realidade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não credível ao que existe, seu objetivo é transformar ausências em presenças. A sociologia das emergências consiste em substituir o vazio do futuro segundo tempo linear por um futuro de possibilidades plurais, concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que vão construindo no presente mediante atividades de cuidado (GOMES, 2017, p. 40-41).

O que há, de fato, são produções de não existência que invisibiliza determinadas narrativas “não desejáveis”, criando hierarquias de saberes, ou seja, a ocidentalização das ciências.

É preciso, através das leis 10639/03 e 11645/08, construir propostas de polidialógo<sup>33</sup>, objetivando ensinar e promover relações étnico-raciais equânimes através do estudo de História e cultura Afro-Brasileira e Africana, um esforço em favor da visibilidade da História e Cultura africana e afro-brasileira, afrodiaspórica para uma educação antirracista.

---

<sup>33</sup> Por polidialógo se deve entender, tal como diz o filósofo Mogobe Ramose (1999), um campo policêntrico para um intenso debate intercultural, profícuo em favor do entendimento mútuo e de saídas coletivas

No ano de 2025 a escola de samba Unidos do Viradouro homenageou Malunguinho cujo tema foi “Malunguinho: Mensageiro dos três mundos”, ações pedagógicas em torno do personagem Malunguinho e o quilombo do Catucá é importante para que haja sequência na luta pela reparação histórica de temas tão relevante para a História pernambucana, contribuindo para que não caia no esquecimento epistemológico, dando visibilidade aqueles que, merecidamente, devem ocupar seu lugar na História de Pernambuco e nos currículos escolares, ou seja, negros e indígenas, através dos seus aspectos históricos e culturais.

*“Malunguinho lá na Jurema, Malunguinho é o Rei da Mata, Rei da Mata é Malunguinho, lá nas Matas tem um caboclo, todo vestido de pena, este caboclo é Malunguinho, ele é Rei lá na Jurema, este caboclo é Malunguinho, ele é Rei lá na Jurema, Onirê, onirê, onirê bo Malunguinho sobonirê bo”.*

*Viva os reis Malunguinho, amigo, defensor e guerreiro dos menos favorecidos, salve os reis Malunguinho, amigo e guerreiro daqueles que precisam entender e conhecer a consciência nacional salve os reis Malunguinho, salve os seus caminhos e que Malunguinho ainda continue perpetuando a nossa consciência, o nosso imaginário, até às décimas e quintas gerações do povo etíope, e o povo mesoamérica, e o povo indígena, da nossa ancestralidade<sup>34</sup>.*

Desafio que teremos que enfrentar na sociedade e no ambiente escolar, inclusive, com o avanço das ideologias religiosa dos segmentos neopentecostais, muitos envolvidos no ambiente escolar, tornando a luta mais árdua. É uma realidade nas escolas brasileiras o proselitismo com os intervalos bíblicos que atacam outras formas de religiosidades, intimidando professores e alunos.

As maiores vítimas desse avanço reacionário são as religiões de matriz afro-brasileiras e afro-indígenas, um verdadeiro ataque a liberdade religiosa e ao estado laico, assim, é preciso criar estratégias para o combate ideológico nas escolas. Em 2024, por iniciativa do historiador e juremeiro João Monteiro foi criada uma comissão (comalungos) para dialogar com as redes municipal e estadual de educação em Pernambuco a fim de incluir no calendário escolar a comemoração dos 190 anos do martírio de João Batista que acontecerá em 2025, as conversas continuam e as lutas também.

Mais que merecido lembrar a vida e a morte daquele que foi o ultimo dos malunguinhos, assassinado em 1835. Colocá-lo no rol dos grandes personagens da História pernambucana como Frei Caneca, Cruz Cabugá, Abreu e Lima, Bernardo Vieira de Melo é uma reparação histórica com os povos negros, indígenas e pardos do nosso Estado, já

---

<sup>34</sup> Ponto cantado em entrevista com Ari Banto no dia 15/09.

reconhecido e admirado pelos povos que compõem as comunidades de axé. Um reconhecimento das lutas dos menos privilegiados por justiça social, equidade, cidadania e, direitos negados pela elite ao longo dos anos. Como nesse trecho da Unidos do Viradouro,

Acenda tudo que for de acender  
Deixa a fumaça entrar  
Sobô nirê mafá, sobô nirê  
Evoco, desperto nação coroada  
Não temo o inimigo, galopo na estrada  
A noite é abrigo  
Transbordo a revolta dos mais oprimidos

Eu sou caboclo das matas do Catucá  
Eu sou pavor contra a tirania  
Das matas, o Encantado  
Cachimbo já foi facão amolado  
Salve a raiz do juremá<sup>35</sup>

Malunguinho simboliza a luta dos mais oprimidos, negros, indígenas, ciganos, mulheres, transexuais, trabalhadores, favelados, sem tetos, camponeses e outros. Espaços sociais ocupados pela maioria dos nossos alunos das escolas públicas que não conseguem se enxergar nos arautos da História pernambucana.

É preciso construir, urgentemente, uma consciência de historicidade, conscientizando-os para as lutas sociais, fazendo que eles percebam que são cidadãos de direitos. Entretanto, Por causa do racismo ainda existente no Brasil, muito direito não têm sido respeitados: “o direito ao trabalho, à permanência na escola, moradia digna e outros, o que em muitos momentos põe em xeque a democracia brasileira. Ideologias, estereótipos e práticas discriminatórias continuam influenciando nossa realidade” (CAVALLEIRO, 2001, p. 142).

Vale salientar que toda experiência social produz conhecimento, através de suas respectivas vivências sociais vão adquirindo novos saberes para construção de novas epistemologias. Não existe conhecimento sem práticas e atores sociais.

Os conhecimentos são como orixás, forças cósmicas que montam nos suportes corporais, que são feitos cavalos de santos; os saberes, uma vez incorporados, narram o mundo através da poesia, reinventando a vida enquanto possibilidade. Assim, ato meu ponto: a problemática do saber é imanente à vida, às existências em sua diversidade (RUFINO, 2019, p. 9).

<sup>35</sup> Samba enredo da Unidos do Viradouro no Carnaval de 2025.

Desta forma, a experiência dos terreiros e suas vivências sociais e culturais, suas memórias, guardam saberes que não estão na escrita e sim na oralidade, histórias de lutas, tradições guardadas nas suas crenças. História viva dos protagonismos sociais que a colonialidade tenta apagar e silenciar, contribuindo para novas narrativas, novas abordagens e epistemologias diferentes a qual conhecemos. Adentrar no universo do combate das narrativas históricas, como nos diz Rufino (2019),

Não assumiremos o repertório dos senhores colonizadores para sermos aceitos de forma subordinada em seus mundos; o desafio agora é cruzá-los, “imacumbá-los”, avivar o mundo com o axé (força vital) de nossas presenças (RUFINO, 2019, p. 10).

Não há enfrentamento e transgressão ao colonialismo que não assuma posições contundentes e comprometidas com o combate ao cárcere racial e às suas produções de injustiça cognitiva. A descolonização deve emergir como uma prática permanente de transformação social na vida comum. É uma ação rebelde, inconformada, um ato revolucionário. Conseguimos observar tais possibilidades de novas narrativas a partir do relato de Mãe Lia preta,

*O Malunguinho realmente foi um guerreiro para mim. O Malunguinho é muito bom a gente saber que é uma pessoa de luta, é um homem de luta, um homem que não deixou de se abater. Só em saber que existe uma pessoa, existe uma resistência muito grande, da que ninguém acreditava, entendeu? Força, porque ele foi de frente e bateu de frente com muita gente. Eu nunca vi o Malunguinho como um delinquente, não. Ele foi um guerreiro muito forte. Um homem que foi a luta, que não baixou a cabeça para ninguém, entendeu? E que movimentou muito. Com os índios também, foi um homem que se juntou e teve uma força muito grande, como defendeu muita gente, defendeu os índios principalmente, que precisavam de ajuda. E eles também precisavam de ajuda. Então, para mim, o Malunguinho, ele nunca foi um delinquente. É evidente que as pessoas iriam colocar ele assim. Comparar ele com outros, que ele matava gente, ele fazia isso. Eu já vi gente falando isso. Ele era um arruaceiro, ele era um homem perigoso. Não, o Malunguinho como um... Não vejo isso. O Malunguinho... eu vejo uma pessoa que tem aquele objetivo de luta, o que não é fácil de você considerar, porque é difícil... Eu vejo uma pessoa que tem aquele objetivo de luta, que não é fácil você ter uma vida, que eles viviam, e não lutar por ali os seus ideais, entendeu? De uma vida melhor, de uma igualdade, entendeu? Porque Malunguinho ele lutou por isso. E ele tem o direito também de viver nesse mundo, e tá ali de igual um tempo, entendeu? E a polícia, que era toda ingrata, tão podre, tão nojenta, que a ponto de querer acabar com a pessoa, botar a cabeça dessa criatura a prêmio. Caçar essa pessoa onde era um homem que lutava pelos seus ideais. Então, pra mim, ele é um mito. Não nunca seria um bandido. Entendeu? E tudo que foge às convenções das pessoas em relação a isso aí*

*se torna marginal. Como outros outros que a gente teve, que também foram à luta, e que também estão no mesmo patamar*<sup>36</sup>.

Sendo assim, é nossa responsabilidade assumir a emergência e a credibilização de outros saberes, diretamente comprometidos com o reposicionamento histórico daqueles que praticam, ou seja, as vozes dos terreiros, que lutam todos os dias pela visibilidade das suas histórias e contra todas as formas de discriminação racial e religiosa. Enfrentando, inclusive, a baixa estima provocada por narrativas de colonialidade, empoderando os povos de axé e acumulando forças para o enfrentamento do mundo dos “brancos”, enfrentando no dia a dia os sabores do racismo. “A ancestralidade é a vida enquanto possibilidade, de modo que ser vivo é estar em condição de encanto, de pujança, de reivindicação da presença como algo credível” (RUFINO, 2019, p. 15). Como na máxima de seu tranca rua das almas, “tem muito vivo que tá morto e muito morto que tá mais do que vivo!”, somos resistência ancestral, apesar das duras tentativas de silenciamento e apagamento histórico, sempre transgredindo ao pensamento ocidentalizante, num processo de descolonização dos saberes. Luta esta que abraçamos com os povos de axé, “Os malungos da contemporaneidade”.

### 5.3 CONSTRUÇÃO DE UM PARADIDÁTICO COM NARRATIVAS HISTÓRICAS DO QUILOMBO DO CATUCÁ E AS MEMÓRIAS ANCESTRAIS DOS POVOS DE TERREIROS

Um dos desafios na escolha do produto da nossa dissertação foi encontrar um material didático que pudesse abordar as narrativas históricas sobre o quilombo do Catucá e os Malunginhos, assim, partimos das vozes dos povos de axé comparando com o que já foi escrito sobre a História do quilombo do Catucá e as atuações dos Malunginhos, visando contribuir para a discussão das relações étnico-raciais no ensino da educação básica.

A elaboração de um livro paradidático temático atendeu as expectativas nesse sentido, por um produto de fácil divulgação e com distribuição gratuita em PDF, no formato e-book. Buscando fazer uso de uma escrita de fácil compreensão, com imagens informativas e atrativas com qualidade gráfica integrada ao texto, o intuito de produzir um paradidático foi procurar dar voz à população negra dos terreiros, que por muito tempo foi silenciada ao longo de seu processo histórico. Ao mesmo tempo, procuramos ofertar subsídios

---

<sup>36</sup> Entrevista com Libanuzia Menezes Silva (Lia Preta).



importantes às atividades pedagógicas a serem trabalhadas nas etapas da educação básica, estimulando a discussão das relações étnico-raciais em sala de aula.

Este paradidático nasce do compromisso com uma educação crítica, inclusiva e plural. Ele foi idealizado com o objetivo de promover o diálogo entre saberes escolares e os conhecimentos ancestrais, históricos e culturais dos povos tradicionais, em especial os de matriz afro-indígena. Ao longo da sua construção, buscamos articular conteúdo curricular às vivências, memórias e territorialidades dos sujeitos históricos frequentemente invisibilizados nos materiais didáticos convencionais.

Acerca do processo de elaboração do livro paradidático, Ribeiro (2020) nos orienta a compreender sua construção, não apenas em relação ao ensino e aprendizagem, mas a trabalhar os assuntos escolhidos sob diferentes prismas, partindo de espaços e contextos específicos, a exemplo dos quilombos e das comunidades de quilombos. Segundo o autor, o intuito de produzir um material paradidático é atingir lugares onde as publicações didáticas não conseguem alcançar dentro do ambiente escolar, principalmente envolvendo temáticas que abordam o protagonismo negro e propostas educativas, envolvendo a discussão sobre as relações étnico-raciais. São orientações importantes que se alinham às determinações trazidas pelas Leis nº 10.639/2003 e 11.645/2008, assim como as orientações presentes no texto das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Incluímos nesse bojo as ações sugeridas pelo manual de Orientações e Ações Práticas para a Educação das Relações Étnico-Raciais, por contemplarem atividades diversificadas embasadas numa educação antirracista aplicada à educação básica.

Cientes da empreitada em elaborar algo ainda não produzido no contexto escolar, buscamos apoio nas orientações de Thomson (2016) sobre o assunto, para a qual as produções didáticas não podem envolver apenas o acúmulo de informações da pesquisa bibliográfica, produzindo um produto de caráter conteudista de temas e fatos relacionados à história e cultura afro-brasileira e africana. Segundo o autor, devemos estabelecer análises conceituais sobre o assunto, com seleção de temas e adequação de linguagem para o público alvo dentre outros aspectos relevantes. Do mesmo modo, acerca do processo de construção do livro paradidático, Jesus (2013) nos orienta a articular os conhecimentos adquiridos pelos estudantes, mesmo de maneira simples e ligados aos aspectos do seu cotidiano, buscando apresentar elementos sobre o assunto estabelecendo correlação com a sua realidade. Nesse sentido, acolhemos todas essas orientações e na sequência passamos a apresentar as etapas percorridas do nosso produto.

Na elaboração do paradidático foram realizadas visitas a terreiros, centros culturais e arquivos orais, com entrevistas a mestres e mestras de tradição, griôs, lideranças espirituais e educadores populares. Essa etapa permitiu colher narrativa, toadas, imagens e relatos que compõem a base simbólica e afetiva do livro. A oralidade foi respeitada como fonte histórica legítima e potente. Os textos foram redigidos com linguagem acessível, sem abrir mão do rigor conceitual. Procuramos usar uma escrita sensível, dialogada e acolhedora, respeitando a diversidade linguística e cultural dos públicos envolvidos. Imagens, mapas, ilustrações e grafismos foram cuidadosamente escolhidos ou produzidos com base em elementos da cultura visual afro-indígena, promovendo uma estética coerente com o conteúdo. Tal trabalho se fundamenta em uma epistemologia pluriversal, decolonial e ancestral. Ele reconhece a importância dos saberes de terreiro, dos modos de vida quilombolas, das cosmologias indígenas e das pedagogias do encantamento como formas legítimas de produzir conhecimento histórico e crítico. Assim, valoriza a escuta, a experiência e o corpo como territórios de aprendizagem.

O livro paradidático foi dividido em três partes: no primeiro capítulo intitulado “Do quilombo ao presente: A força da resistência ancestral” trazem discussões sobre as definições dos conceitos de quilombos adotados na trajetória histórica brasileira, desde a abordagem inicial nos registros da Coroa Portuguesa que buscaram associar a redutos de escravizados fugitivos, passando pela experiência ‘quilombo’, enquanto instituição africana transplantada para o outro lado do Atlântico. A elaboração do subcapítulo sobre a historiografia dos quilombos no Brasil partiu da necessidade de analisar criticamente como os quilombos foram representados ao longo do tempo pela produção histórica e como essas representações refletem disputas de poder, memória e identidade. A proposta metodológica considerou a historiografia como campo em constante transformação, influenciado por paradigmas teóricos, contextos políticos e pelo protagonismo de diferentes sujeitos sociais.

Para isso, foi realizado um mapeamento das principais correntes historiográficas que trataram dos quilombos, desde os relatos coloniais até os estudos contemporâneos. Inicialmente, a análise centrou-se nos registros dos cronistas e autoridades coloniais, que descreviam os quilombos sob a ótica da repressão e da criminalização. Essa abordagem foi fundamental para evidenciar como a historiografia tradicional reproduziu, por muito tempo, uma visão eurocêntrica e racista sobre os espaços de resistência negra.

Em seguida, foram incluídas contribuições da história social e da chamada "nova historiografia" brasileira, que emergiram a partir da segunda metade do século XX, com ênfase nos estudos de intelectuais como Clóvis Moura, Beatriz Nascimento, Carlos Eugênio

Libano Soares, Marcus Carvalho, João José Reis e Flávio Gomes. Esses autores foram fundamentais para desconstruir os estigmas associados aos quilombos e valorizar sua dimensão política, cultural e territorial. O trabalho de Beatriz Nascimento, em especial, foi destacado por propor uma leitura do quilombo como espaço de autonomia e identidade negra, vinculando-o às lutas contemporâneas das comunidades quilombolas.

A construção do texto também envolveu uma abordagem interdisciplinar, dialogando com a antropologia, a geografia, os estudos culturais e os saberes produzidos dentro das próprias comunidades quilombolas. Valorizou-se, nesse sentido, o uso de fontes plurais — como relatos orais, memória coletiva, documentos oficiais, mapas históricos e fontes visuais — para enriquecer a compreensão sobre os quilombos como fenômenos históricos complexos.

Outro aspecto importante na construção do subcapítulo foi à escolha de uma linguagem acessível, sem abrir mão do rigor conceitual. O objetivo foi garantir que o conteúdo fosse compreensível a estudantes do ensino básico e médio, ao mesmo tempo em que apresentasse elementos que provocassem a reflexão crítica sobre as diferentes formas de narrar à história.

A construção do subcapítulo sobre a história do Quilombo do Catucá partiu do reconhecimento da importância de narrar e valorizar experiências de resistência localizadas, muitas vezes silenciadas ou marginalizadas pela historiografia tradicional. A escolha por abordar o Catucá se fundamenta na necessidade de destacar a centralidade dos territórios quilombolas no processo de formação do Brasil, especialmente no contexto da zona da mata pernambucana, região marcada por intensas lutas contra a escravidão e o colonialismo.

O processo de elaboração do subcapítulo envolveu uma abordagem que integra história local, história oral, fontes documentais e memória coletiva, buscando construir uma narrativa que reconheça os sujeitos históricos que constituíram e mantêm viva a presença do Catucá como símbolo de resistência. A metodologia adotada considerou tanto os registros escritos disponíveis — como mapas coloniais, inventários, relatos de missionários, documentos administrativos — quanto os saberes transmitidos pelas comunidades locais, como cantos, toadas, tradições religiosas e relatos de anciãos.

Nesse sentido, a história do Quilombo do Catucá foi abordada não apenas como um evento do passado, mas como uma experiência histórica viva, cujos desdobramentos se projetam no presente por meio da luta pelo território, da preservação da espiritualidade da Jurema Sagrada, das práticas culturais de matriz Afro-indígena e da organização comunitária dos povos de terreiro da região.

A escrita do subcapítulo também procurou refletir criticamente sobre os limites e ausências da historiografia oficial, que por muito tempo invisibilizou os quilombos fora dos grandes centros narrativos, como Palmares. Assim, optou-se por uma perspectiva que valoriza a história cont

ra-hegemônica, comprometida com a escuta das vozes negras, indígenas e populares, e com a valorização da territorialidade como categoria histórica fundamental.

A presença de Malunguinho — figura central na religiosidade da Jurema e símbolo da resistência no Catucá — serviu como fio condutor da narrativa, conectando o passado à espiritualidade e à luta por justiça no presente. Essa escolha foi metodológica e política, pois permitiu articular a história com a cosmologia dos povos de terreiro, mostrando que a memória do Catucá não pode ser dissociada de suas práticas sagradas, de suas árvores encantadas, seus pontos cantados e seus espaços de axé.

O segundo capítulo intitulado “Memória ancestral e resistência: A herança de Malunguinho nos terreiros” partiu de um compromisso com a valorização das cosmologias afro-indígenas e da centralidade dos terreiros como espaços de preservação da memória, da espiritualidade e da resistência política dos povos de matriz africana e indígena no Brasil.

O capítulo foi estruturado com base em uma abordagem pluriétnica, pluriepistêmica e transdisciplinar, combinando elementos da história oral, da antropologia, da religiosidade, da pedagogia decolonial e da memória coletiva. O objetivo foi evidenciar como a figura de Malunguinho — entidade da Jurema Sagrada e símbolo da luta dos povos do Catucá — permanece viva nos terreiros, não apenas como mito, mas como guia ético, espiritual e político.

A pesquisa que fundamenta esse capítulo envolveu o diálogo com mestres e mestras de saberes dos terreiros, mães e pais de santo, juremeiros e juremeiras, além do estudo de pontos cantados, rituais e símbolos sagrados da Jurema. Nesse processo, foram consideradas as vozes e práticas ancestrais como fontes legítimas de produção de conhecimento histórico, rompendo com a visão tradicional que restringe a história às fontes escritas e aos arquivos coloniais.

A escrita foi orientada pela escuta respeitosa e pela valorização dos saberes enraizado na oralidade, na corporeidade e na espiritualidade. Assim, elementos como os encantados, os toantes, as árvores sagradas, as folhas, os altares e os rituais foram tratados

como documentos vivos da memória coletiva e como expressões da resistência histórica e cultural dos povos de terreiro.

A escolha do título do capítulo reforça essa perspectiva. “Memória ancestral” refere-se à herança transmitida entre gerações, não apenas como lembrança, mas como força espiritual que sustenta as lutas atuais. “Resistência” diz respeito à continuidade da luta contra o racismo religioso, o apagamento histórico e as violências territoriais. E “a herança de Malunguinho nos terreiros” aponta para a presença contínua desse líder e encantado como figura orientadora das práticas de cuidado, organização comunitária e espiritualidade.

Além disso, o capítulo foi construído com a intenção pedagógica de quebrar estigmas e preconceitos que ainda recaem sobre as religiões afro-indígenas. Por isso, adotou-se uma linguagem acessível, sensível e didática, capaz de atingir estudantes, professores e o público em geral, ao mesmo tempo em que se preserva a profundidade e a dignidade dos conteúdos abordados.

Esse capítulo também atua como uma ponte entre passado e presente, entre história e fé, entre o terreiro e a sala de aula, propondo que a educação seja um instrumento de valorização da diversidade cultural e do reconhecimento das lutas ancestrais como parte do nosso patrimônio histórico e espiritual.

No terceiro capítulo intitulado “As festas da Jurema – Resistência, fé e luta em Malunguinho” nasceu do reconhecimento de que as festas sagradas da Jurema Sagrada são muito mais do que manifestações religiosas ou culturais: elas são práticas vivas de resistência histórica, afirmação de identidade e continuidade das heranças afro-indígenas no Brasil, especialmente no Nordeste.

A proposta do capítulo foi unir história, religiosidade e vivência comunitária, a partir de uma perspectiva decolonial, antirracista e centrada nos saberes dos terreiros. Assim, sua construção metodológica envolveu escuta ativa a mestres(as) juremeiros(as), visitas a terreiros, registros de celebrações, análise de toadas, rezas, objetos sagrados e observação participativa em festas dedicadas a Malunguinho, o encantado-rei da floresta e das matas do Catucá.

A escolha por abordar as festas da Jurema como eixo estruturante do capítulo foi estratégica e pedagógica: essas festas são momentos de grande densidade simbólica, nos quais se atualiza a memória dos encantados, se celebra a ancestralidade e se exercita a coletividade. Elas revelam, por meio da música, da dança, do preparo das comidas sagradas, das folhas, da organização dos altares e da incorporação dos guias, a resistência cotidiana dos povos de terreiro frente ao racismo religioso, à intolerância e ao apagamento histórico.

No processo de escrita, buscou-se dar centralidade à dimensão política da fé. A presença de Malunguinho nas festas foi tratada como expressão da continuidade de uma luta que vem desde os quilombos – especialmente o Quilombo do Catucá – até os terreiros urbanos e rurais de hoje. Sua figura representa uma espiritualidade negra e indígena que se recusa a ser silenciada, e que resiste, também, através da alegria, do canto, do tambor e da partilha.

O capítulo foi construído com base em fontes orais e práticas vividas, mas também em diálogo com autores e autoras que refletem sobre a Jurema Sagrada, como Roberta d'Albuquerque, Gildeci Cerqueira, Giovana Xavier, Beatriz Nascimento e Clóvis Moura. A intenção foi articular o conhecimento acadêmico com os saberes tradicionais, sem hierarquizar essas formas de produção de sentido, mas tratando-as como complementares e igualmente válidas.

A linguagem foi pensada para ser acessível e sensível capaz de acolher tanto estudantes quanto praticantes da Jurema. O objetivo principal foi tornar visível o papel das festas enquanto espaços de pedagogia ancestral, onde se aprende sobre história, ética, território, corpo e espiritualidade de forma integrada.

Ao abordar as festas da Jurema como resistência, fé e luta, o capítulo reafirma o lugar do sagrado como parte fundamental da experiência histórica dos povos de terreiro. A celebração de Malunguinho, nesse contexto, não é apenas um rito, mas uma afirmação contínua de que a floresta, o quilombo e o terreiro são territórios de vida, memória e liberdade.

Mais do que um material de apoio, este paradidático é uma ferramenta de transformação. Ele nasce do chão da escola, das vozes da floresta, dos tambores da resistência, das folhas sagradas e da memória viva dos povos de terreiro. Esperamos que ele inspire caminhos pedagógicos mais justos, inclusivos e poéticos, onde todas as histórias possam ser contadas e celebradas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando entrei no mestrado do ProfHistória me despertou a possibilidade de aprofundar uma área de conhecimento a qual tinha muito interesse, que são os conteúdos direcionados para o ensino das relações étnico raciais, tendo em vista que tal temática ainda está invisibilizada nas universidades e no ensino básico no Brasil por conta das narrativas eurocêntricas, visto que há pouco espaço para estas discursões tão importante para o ensino de História e para a sociedade brasileira, arraigada de discursos racistas no âmbito estrutural e institucional. Objetivando preencher uma lacuna na minha formação deixada ao longo da graduação, e por outro lado trazer para o chão da escola uma pesquisa de um quilombo de Pernambuco do século XIX, pouco conhecido pelos nossos estudantes e pela sociedade pernambucana, muitas vezes ofuscada pelas Revoluções liberais do século XIX e seus respectivos personagens que representam o passado escravocrata de Pernambuco. Há de fato uma tentativa de silenciamento histórico de histórias que representem as minorias como negros, indígenas, mulheres, e outros. Como Malunguinho e o quilombo do Catucá suas histórias, culturas, crenças. Personagem negro que representa a maioria dos nossos estudantes das escolas públicas que não se reconhecem nas narrativas históricas, tendo em vista que a maioria dos nossos estudantes são negros e pardos negros, habitantes das periferias.

Assim, partimos das vivências e narrativas dos terreiros, grande espaços de memórias e que guarda um potencial para problematizar o campo da teoria da história, no meu ponto de vista, lugares de educação não formal que pode contribuir de forma significativa na educação formal. Buscando empoderar corpos negros e o combate ao racismo seja religioso como estrutural. Outro fator que nos levou a escolher esta temática partiu das aflições e das dificuldades de vivenciarmos de maneira efetiva uma educação que valorize as relações étnico-raciais e da necessidade de produzirmos materiais didáticos que estejam mais conectados com a realidade dos nossos estudantes, e que possam tornar as aulas de História mais prazerosas, principalmente quando se trata de temática que ao longo do tempo foram desprestigiadas nos variados materiais que fazem parte da cultura escolar.

Percebemos a importância de trabalhar tais temáticas que ao longo do tempo ficaram esquecidas nos porões da história, mas que pelas entrevistas podemos perceber que as Histórias do quilombo do Catucá e de Malunguinho continuam vivas nas memórias de terreiros e porque não trazer essas memórias para o chão da escola a fim de tencionar o debate sobre as abordagens em torno das relações étnico-raciais. Tendo em vista que

objetivamos levar para a sala de aula o estudo de uma temática que figura os livros didáticos que são os quilombos, fugindo do tradicional quilombo dos Palmares que já faz parte da tradição escolar, para construir narrativas de espaços de memórias e trazer para o chão da escola a possibilidade de trabalhar com outros fatos históricos como o quilombo do Catucá, tão importante para a historiografia pernambucana do XIX. Como uma continuidade das lutas de negros e indígenas nos dias atuais. Já que, consideramos os terreiros territórios políticos e ancestrais de resistências. Estudar o quilombo do Catucá se faz necessário pela influência que este teve na formação da população da Mata Norte de Pernambuco, porém quase desconhecido para a maioria da população pernambucana e inclusive para os professores e professoras do nosso Estado.

No primeiro capítulo transcorremos sobre as discursões historiográficas sobre quilombos desde os primeiros estudiosos no final do século XIX até os dias atuais através de uma revisão historiográfica, buscando os vários sentidos da palavra quilombos e as várias correntes sobre o significado e as atuações dos quilombos no Brasil.

No segundo Capítulo, transcorremos pela História do Catucá, mostrando a sua importância na História de Pernambuco no século XIX, momento em que os ânimos das elites estavam acirrados na disputa e manutenção do poder, mas partimos também das nossas narrativas históricas em torno das lutas e resistências dos malungos e de suas respectivas lideranças. Buscamos entender também a importância de Malunguinho enquanto sujeito divino e histórico que muitas vezes nas memórias não estão separados a partir do procedimento teórico decolonial, descolonizando saberes e reconstruindo a História do quilombo na perspectiva dos povos de axé.

Para o terceiro capítulo construímos o referencial metodológico a partir das referências epistemológicas e vivências, entrevistas orais nos terreiros de Jurema e umbanda. Buscamos as origens do Catimbó/jurema no nordeste, partindo da cidade de Alhandra no litoral sul da Paraíba, e a proximidade do território do Catucá, sua força e resistência ao longo do tempo. As experiências das memórias em torno de Malunguinho e sua importância para a historiografia e ensino de História.

No último capítulo, discorremos sobre as lutas dos movimentos negros sua importância e conquistas como marco referencial para o ensino de História, inclusive as respectivas leis 10.639/03 e 11.645/08, como conquistas do movimento negro entendendo a escola como campo de atuação das narrativas orais e seu potencial para o ensino de história, entendendo que a luta dos quilombos continuam na resistência e lutas políticas dos terreiros de Jurema sagrada e umbanda na contemporaneidade. Verdadeiros quilombos



contemporâneos combatendo o racismo estrutural e religioso. Quilombos estes que são territórios de resistências, de ancestralidade e de Histórias que resistem ao longo do tempo ao eurocentrismo no espaço escolar.

Assim, como material propositivo almejamos a produção de um paradidático para as escolas tanto para os professores como para os alunos a fim de instrumentalizá-los nas lutas permanente contra o racismo religioso e de combate as narrativas eurocentradas, dando espaços de forma multicultural as Histórias dos diversos povos e etnias.

## REFERÊNCIAS

ALMADA, Sandra. **Abdias Nascimento**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

ARAÚJO, Sandra Simone Moraes de; MOURA, Carlos André Silva de; SANTOS, BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **O Saber Histórico na Sala de Aula**. São Paulo: Contexto, 2012.

BRASIL, Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CP 3/2004. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana**. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 19 mai. 2004<sup>a</sup>

BRASIL. Lei Darcy Ribeiro (1996). **Lei das diretrizes e bases da educação**. 3. Ed., Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2006.

BRASIL. **Lei nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003**. D.O.U de 10/01/2003.

BRASIL. **Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008**. D.O.U de 11 de março de 2008.

BRASIL. **Parecer CNE/CP nº 03/2004**. Aprovado em 10 de março de 2004.

BRASIL. **Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura 111 Afrobrasileira e Africana**. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Brasília: MEC, SECADI, 2013.

BRASIL, Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico Raciais**. Brasília: SECAD, 2006.

CARNEIRO, Edson. **O quilombo dos Palmares**. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

CARVALHO, José Jorge. **Encontro de saberes e descolonização: para uma refundação étnica e, racial e epistêmica das universidades brasileiras**. Brasília, 2010.

CARVALHO, Marcus de. **O quilombo do Catucá em Pernambuco**. Caderno CHR, n. 15 p. 5-28, jul./dez, 1991.

CARVALHO, Marcus J. M. "A Praieira e a Nacionalização do Comércio a Retalho", Anais da XV Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica. Rio de Janeiro, 1995.

CARVALHO, Marcus J. M. . **“O Outro Lado Da Independência: Quilombolas, Negros e Pardos Em Pernambuco (Brazil), 1817-23.”** Luso-Brazilian Review, v. 43, n. 1, University of Wisconsin Press, 2006, p. 1–30. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4490641>. Acesso em: 10 jan. 2022.

CARVALHO, Marcus J. M. **Liberdade: Rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822- 1850**. 2. ed. Recife: Editora Universitária UFPE, 2010.

CAVALLEIRO, Eliane. **Racismo e anti-racismo na educação: Repensando nossa escola**. São Paulo: Selo Negro. 2001.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lurdes Meneses; revisão técnica de Arno Vogel. 2.ed. Rio de Janeiro: Florence Universitária, 2002.

COSTA, Joaze Bernadino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSGOUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspóricos**. 2. ed. 3ª Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Coleção Cultura Negra e Identidade).

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classe**: No limiar de uma nova era. São Paulo: Ática. 1978ª.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. **Usos e abusos da História Oral**. Ed. FGV. 8ª edição. Rio de Janeiro. 2006.

FERREIRA, Tássio. **Pedagogia da circularidade: ensinagens de terreiro**. Rio de Janeiro: Telha, 2021.

FREITAS, Dércio. **O escravismo brasileiro**. Porto Alegre: Mercado aberto, 1982.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hydra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil**. 1997. 773 p. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.

GOMES, Flávio dos Santos; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GOMES, Flávio dos Santos. Schuwartez, Lilia Moritz (Org.). **Enciclopédia Negra**. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José (Orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. 1ª Ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Nilma Lino. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão**. In: Educação anti-racista: caminhos abertos pela lei 10.639/03, Brasília: Ministério da Educação, 2005.

GOMES, Nilma Lino. **Diversidade Étnico-Racial, Inclusão e Equidade na Educação Brasileira: Desafios, Políticas e Práticas**. Trabalho apresentado no I Congresso Ibero-LusoBrasileiro de Política e Administração da Educação, Portugal e Espanha, 2010a.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador: Saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos**. Belo Horizonte, Autêntica, 2018.

GOMES, Nilma Lino. **Relações Étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos**. *Currículos sem fronteiras*, v. 12, n. 1, p. 98-109, jan./abr. 2012.

GONÇALVES E SILVA, Petronilha Beatriz, Lei 10.639/03 – 10 anos. **Revista Interfaces de Saberes**, Caruaru, V. 1, n. 13, p. 1 -13, 2013.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. In: RIOS, Flávia, LIMA, Márcia (org.) 1. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Jurema**. Campinas. Mercado das Letras, 2020.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins, **Lugares de Memória da escravidão e da Cultura Negra em Pernambuco**. Editora CEPE, Recife, 2023.

HOOKE, Bell. **Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade**. 2ª Ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2017.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódio de racismo cotidiano**. 1.ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LARA, Silvia Hunold. **Palmares e Cucaú: O aprendizado da Dominação**, 1ª Edição, São Paulo, Edusp, 2022.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom, Fabiola Holanda. **História oral como fazer, como pensar**. 2ª edição. São Paulo. Editora Contexto, 2003.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 5ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MOTTA, José Flávio. **A escravidão brasileira à época da Independência**. *Revista USP* nº 132 p. 37-58. Jan/Fev/Março de 2022. São Paulo.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: fundação Mauricio Grambois; Anita Garibaldi, 2014.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5. Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

MOURA, Clóvis. **Resistência ao escravismo**, 1ª Edição, São Paulo, Ed.expressão popular, 2020.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala**. 4. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988<sup>a</sup>.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de militância pan-africana**. 3. Ed. Ver. São Paulo: Editora perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeatro, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. O Conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTS, Alex. **Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014.

OLIVEIRA, Eduardo. **Epistemologia da ancestralidade**. Revista Entrelugares – Revista de sociopoética e abordagens afins, ISSN 1984-1787, Florianópolis, 2009.

PARAISO, Marlucy Alves. **Currículos, teorias e políticas**. São Paulo: Contexto, 2023.

PEREIRA, Amilcar Araujo. O movimento negro no Brasil Republicano. In: Dantas, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe; ABREU, Martha (org.). **O Negro no Brasil: Trajetórias e lutas em dez aulas de história**. 1 ed. Rio de Janeiro; Objetiva, 2012.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Negro Sou: A questão étnico-racial e o Brasil: ensaios, artigos e outros textos**. 1ªed. Rio de Janeiro. Zahar, 2003.

RAMOS, Arthur. **Aculturação Negra no Brasil**. São Paulo. Companhia Editora nacional. 1942.

RAMOS, Arthur. **O Negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro. Editora da casa do estudante do Brasil, 1971. 252 p. v. 1.

RATTS, Alex (Org.). **Beatriz Nascimento: O negro visto por ele mesmo: ensaios, entrevistas e prosa**. São Paulo. UBU Editora, 2022.

RATTS, Alex. RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez**. São Paulo; Selo Negro, 2010.

REIS, João José. GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**. São Paulo, Companhia das Letras. 1996.

REIS, João José. **Quilombos e revoltas escravas no Brasil**. Revista USP, São Paulo, n. 28, dez. 1995 fev. 1996.

ROCHA, Carolina. **A culpa é do diabo: o que li, vivi e senti nas encruzilhadas do racismo religioso**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2025.

ROCHA, Gabriel dos Santos. Sankofa. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**. ano X, n. XX, dezembro/2017.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. 8. Ed. Brasília: ed. UnB, 2004.

ROUSSO, Henry. **A memória não é mais o que era**.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SALLES, Sandro Guimarães de. **A sombra da Jurema Sagrada: Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra**. Recife, Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SCHWARTZ, Lilia Moritz (org). **Dicionário da escravidão e liberdade**. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHWARTZ, Stuart. **Mocambos, quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil Colonial**. Estudos Econômicos. São Paulo: IPE-USP. V. 17, n. esp. 1987.

SEMOG, Éle; NASCIMENTO, Abdias. **O griot e as muralhas**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SILVA, Claudilene Maria da. **Práticas pedagógicas de valorização da identidade, da memória e da cultura negras: a volta inversa na árvore do esquecimento e nas práticas de branqueamento**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação, 2015

SILVA, Emanuela. **Africanidades em sala de aula: a construção da narrativa historiográfica da história da África e da cultura afro-brasileira**. XVIII Simpósio Nacional de História, Anpuh, Florianópolis. 2016.

SILVA, José Bento Rosa da. **Família Cazumbá: as peculiaridades dos descendentes de africanos nos últimos anos da escravidão e no pós-abolição [Recôncavo da Bahia – c. 1879 – 2015]**. Itajaí, SC: Casa Aberta; Recife: Ed. UFPE, 2018.

SILVA, P. B. G. **Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil**. Educação, Porto Alegre, v. 30, n. 3, p. 489-506, set/dez. 2007.

SILVA, Severino Jaime. **Ensinando a História da resistência dos escravizados através de histórias em quadrinhos sobre o quilombo do Catucá**. Dissertação profhistória. UPE. Agosto/2022.

SELIGMAMM-SILVA, Márcio. **A virada testemunhal e decolonial do saber histórico**, Editora da Unicamp, São Paulo, 2023.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

TORRES, Nelson Maldonado. **Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas**. Belo Horizonte, editora autêntica; 2019.

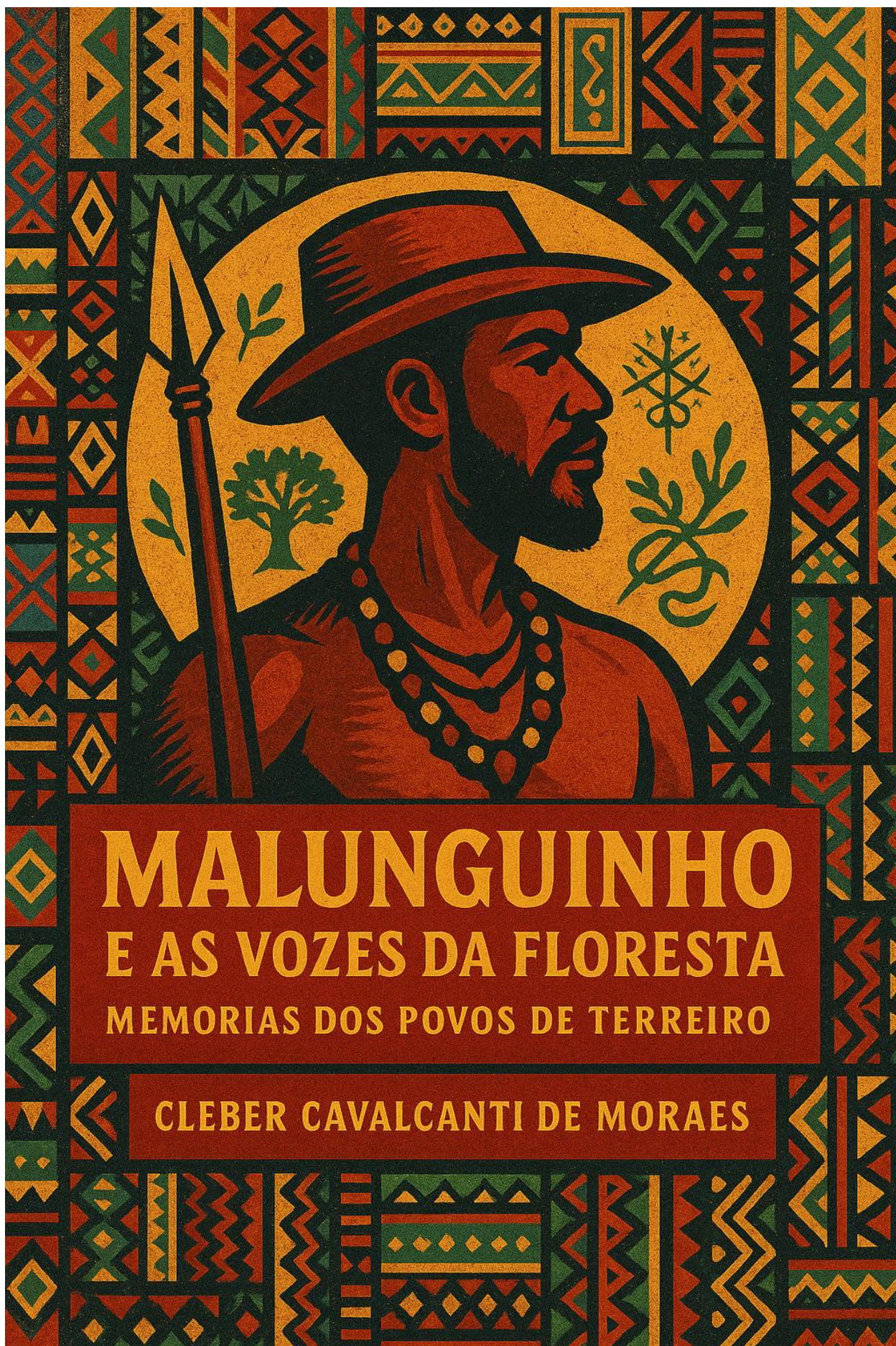
VASCONCELOS, Diogo de. **História média de Minas Gerais**, Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado, 1918.

**Entrevistas:**

|   |   |  |
|---|---|--|
| Ary Banto   | Devoto da Jurema Sagrada  | Entrevista realizada via google meet, na ocasião Ary estava em Portugal no dia 15/09/24                          |
| Luiz Antônio Rodrigues de Andrade<br>(Toninho de Malunguinho) | Sacerdote da Umbanda e Técnico em enfermagem  | Entrevista realizada na Tenda de Umbanda Caminhoneiros do Bem. No bairro do Cordeiro, em Recife no dia 12/09/24. |
| João Monteiro   | Devoto da Jurema Sagrada, historiador e liderança do movimento dos povos da Jurema. | Entrevista realizada em sua residência no bairro de Cardeal e Silva em 13/09/24.                                 |
| Célia Cabral da Costa A<br>(Célia de Malunguinho).            | Devota da Umbanda e professora aposentada da rede estadual de Pernambuco.           | Entrevista realizada em sua residência no bairro de Jardim São Paulo em 20/09/2024.                              |
| Leandro Tavares   | Sacerdote da Jurema Sagrada e pedagogo e mestrando em educação.                     | Entrevista realizada na praça de alimentação do shopping Boa Vista em 30/09/24.                                  |
| Herbert Carlos Pereira de Li                                  | Devoto da Jurema Sagrada  | Entrevista realizada via google meet na ocasião Herbert estava em Brasília-DF no dia 24/09/24.                   |
| Libanuzia Menezes Silva Preta)                                | Sacerdotisa da Jurema Sagrada e pedagoga.   | Entrevista realizada em sua residência no bairro de Afogados no dia 07/10/24.                                    |

## APÊNDICE





# MALUNGUINHO

## E AS VOZES DA FLORESTA

MEMORIAS DOS POVOS DE TERREIRO

CLEBER CAVALCANTI DE MORAES



**CLEBER CAVALCANTI DE MORAES**

**MALUNGUINHO E AS VOZES DA FLORESTA:**

**Memórias dos povos de terreiro**

Copyright © Cleber Cavalcanti de Moraes, 2025.

Todos os direitos reservados.

Proibida a reprodução parcial ou integral da obra.

Ilustração de capa

chatgpt.com

Revisão e diagramação

O autor

Este livro foi desenvolvido como produto do Mestrado Profissional em Ensino de História, na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Luiza Nascimento dos Reis. O material didático foi pensado para o formato E-book destinado a professores e estudantes da educação básica com o propósito de contribuir com a educação para as relações étnico-raciais, a partir de narrativas históricas sobre o quilombo do Catucá e o universo de Malunguinho na Jurema sagrada partindo do potencial da religiosidade de matriz afro-indígena no ensino de História, demonstrando a relevância sobre o conhecimento da trajetória histórica da população negra por muito tempo silenciada nos manuais didáticos escolares.

.....

Moraes, Cleber Cavalcanti de. Malunguinho e as vozes das florestas: Memórias dos povos de terreiro/ Cleber Cavalcanti de Moraes. Recife/PE, 2025. 74 p.

1. Decolonialidade. 2. Currículo. 3. Ensino de História. 4. Religiosidade afro-indígena. 5. Quilombo do Catucá. 6. Malunguinho.

.....

## **APRESENTAÇÃO**

Esse material tem por objetivo construir ferramentas didáticas para auxiliar professores e estudantes do ensino básico em torno da História do quilombo do Catucá e suas lideranças o(s) Malunguinho(s) a partir das vivências dos terreiros, explorando o potencial desses espaços políticos e de resistências contra todas as formas de injustiças sociais e de combate ao racismo, seja estrutural ou religioso. Ao explorar a temática em sala de aula, com discussões sobre as relações étnico-raciais dentro do ambiente escolar, podemos empreender ações e práticas pedagógicas afirmativas de valorização do legado africano e afro-indígena.

No primeiro capítulo intitulado “Do Quilombo ao Presente: A força da Resistência Ancestral”, você vai conhecer as definições dos conceitos de quilombos adotados na trajetória histórica brasileira. Ainda neste capítulo, ao evidenciar a organização e a resistência da população negra, sobretudo os povos de terreiros, convidamos a conhecer a História do Quilombo do Catucá, suas lutas e sua importância na primeira metade do século XIX em Pernambuco, período de atuação das revoluções liberais na província pernambucana que marcam o processo de silenciamento e tentativas de apagamento histórico do quilombo do Catucá pelas narrativas da historiografia pernambucana do XIX. É notória a atuação do Catucá e suas lideranças, ofuscadas pelas revoluções liberais naquela província. Lembrando que o conceito de liberdade transpassa as concepções atribuídas pelos ilustrados do “século das luzes”.

No segundo capítulo iremos transitar pelas lutas dos descendentes quilombolas principalmente nos espaços de territorialidades dos terreiros de umbanda e jurema, suas festas, cerimoniais, espaços de afirmação da ancestralidade e memórias, entendendo esses espaços como territórios políticos e ancestrais de resistência. Observando a potencialidade dos povos de terreiros para o ensino de História. Espaços estes que consideramos como lugares de educação não formal que pode contribuir bastante para as escolas na construção de uma educação descolonizada. Esses povos que são malungos da contemporaneidade dando continuidade às lutas contemporâneas.

No terceiro e último capítulo abordaremos as festas de celebrações a Malunguinho, como o Kipupa Malunguinho e o Celebra Malunguinho, uma verdadeira festa de preto que simboliza as lutas e a resistência dos juremeiros no Estado de Pernambuco, na perspectiva de manter viva a memória dos malunguinhos tanto do

passado como do presente. Também iremos lançar sugestões de atividades e recursos didáticos para trabalhar as relações étnico-raciais sugeridas pelo manual de Orientações e Ações Práticas para a Educação das Relações Étnico-Raciais, aplicadas a cada etapa de ensino da educação básica, contribuindo para o conhecimento do ensino da história e da cultura afro brasileira e africana na sala de aula.

Por conta do silêncio envolvendo produções didáticas sobre as trajetórias históricas das comunidades de quilombo do espaço pernambucano, nosso objetivo maior é fazer com que você perceba a riqueza que envolve essas narrativas, no intuito de valorizar, divulgar e respeitar o percurso histórico dessa população negra, evidenciando os quilombolas como sujeitos históricos, em seu processo de luta e sobrevivência, diante do contexto multiétnico da diáspora africana em território brasileiro.

Esperamos que durante a leitura e atividades, você possa lançar novos olhares sobre a história dessas comunidades quilombolas, no intuito de melhor conhecer e compreender o legado da população negra para a história deste país.

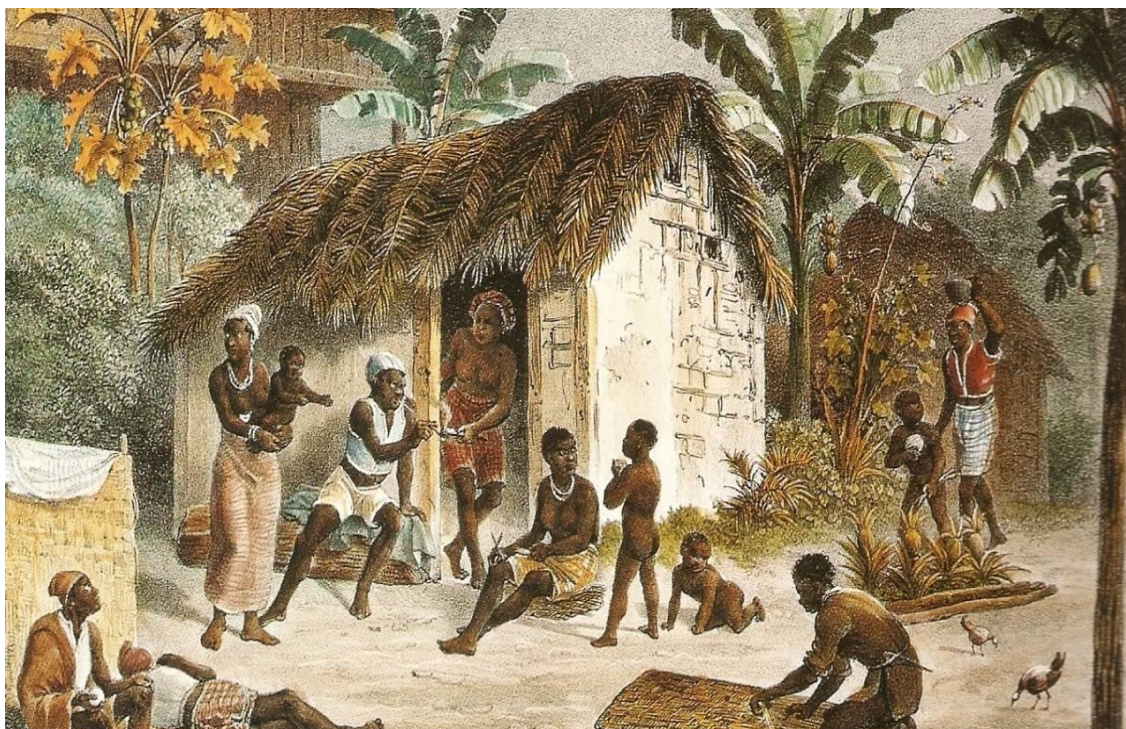
Tenham uma boa leitura e reflexão!

## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>APRESENTAÇÃO .....</b>   | <b>4</b>  |
| <br><b>CAPÍTULO 1 – Do quilombo ao presente: A força da resistência ancestral .....</b>                   | <b>7</b>  |
| Definições sobre o conceito de quilombos .....  | 8         |
| Historiografia dos quilombos no Brasil .....  | 15        |
| O quilombo do Catucá .....  | 25        |
| <br><b>CAPÍTULO 2 – Memória ancestral e resistência: A herança de Malunguinho<br/>nos terreiros .....</b> | <b>35</b> |
| Malunguinho: resistência ancestral e a força dos povos de terreiro .....                                  | 36        |
| Desafios atuais e lutas contemporâneas .....  | 44        |
| <br><b>CAPÍTULO 3 – As festas da Jurema – Resistência, fé e luta em Malunguinho .....</b>                 | <b>56</b> |
| É festa de Malungo .....  | 57        |
| Samba-Enredo 2025 - Malunguinho: O Mensageiro de Três Mundos .....  | 61        |
| <br><b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>   | <b>65</b> |
| <br><b>SUGESTÕES DE ATIVIDADES .....</b>  | <b>66</b> |
| <br><b>REFERÊNCIAS .....</b>  | <b>68</b> |

## **CAPÍTULO 1**

### **DO QUILOMBO AO PRESENTE: A FORÇA DA RESISTÊNCIA ANCESTRAL**



Autor: RUGENDAS, Johann Moritz. HABITATION DE NÈGRES. Domínio Público (1835)  
 Pintura do século XIX mostrando Casa de pau-a-pique coberta de palha, tendo em frente negros, homens, mulheres e crianças, repousando e trabalhando.  
<https://www.brasilianaiconografica.art.br/obras/19947/habitation-de-negres>.  
 Acessado em: 07/05/2025

## DEFINIÇÕES SOBRE O CONCEITO DE QUILOMBOS.

Olá pessoal sou João e esta é minha irmã Joana, vamos ao longo de E-book explica o significado de algumas palavras como: **Mocambos:** que é uma unidade menor, tipo uma vila ou povoado de escravizados fugitivos e **Quilombos:** uma organização maior, formada por vários mocambos unidos.



Os quilombos no Brasil tem sido objeto de estudo de vários intelectuais ao longo do tempo, desde o século XIX estudiosos brasileiros buscam entender a dinâmica dessas comunidades que resistiram ao escravismo e construíram comunidades alternativas e de resistência à escravidão. No Brasil essas comunidades eram denominadas de **mocambos** e depois **quilombos**, Ambos os termos teriam migrado da África Central, usados para designar acampamentos improvisados, utilizados para guerras ou mesmo apresamentos de escravizados. No século XVII a palavra quilombo estava associada aos guerreiros **imbangalas (jagas)** oriundos da atual



Angola, principalmente, nos rituais de iniciação desses guerreiros africanos Mocambo, ou mukambu tanto em kimbundu como em kicongo, significava pau de fieira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer **choupana** nos acampamentos.

**Imbangalas ou jagas são:** grupo de guerreiros africano que teve grande influência na região da atual Angola entre os séculos XVI e XVII; **Choupana:** construção rústica e simples, geralmente feita com materiais naturais disponíveis localmente; **Quilombolas:** descendentes de africanos escravizados que resistiram à escravidão formando comunidades chamadas quilombos e **Mocambeiros:** habitantes de mocambos, que eram pequenas comunidades de escravizados fugidos.



Entretanto, sabemos pouco como os termos africanos se difundiram no Brasil, uma explicação seria utilizada para caracterizar acampamentos, na África pré-colonial como aquelas da resistência à escravidão na América portuguesa, vale salientar que a palavra quilombo só aparece no Brasil após o século XVII, antes desse período a terminologia utilizada é mocambo. Assim, mocambos (estrutura para erguer casas) teriam se transformado em quilombos (acampamentos). E seus membros no Brasil eram chamados de **quilombolas, calhambolas ou mocambeiros**.



Área da comunidade quilombola Kalunga localizada na região da Chapada dos Veadeiros no Estado de Goiás

<https://escolaeducacao.com.br/quilombo/>

Acessado em 06/05/2025.

Em outros lugares do continente americano o fenômeno quilombo adquiriu nomenclaturas próprias, de acordo com suas conjunturas. Mesmo apresentando

similaridades à experiência brasileira, esta instituição adquiriu bases econômicas e estruturas sociais próprias nesses locais. Sobre o assunto, o historiador Flávio Gomes nos informa que,

Nas Américas se desenvolveram pequenas, médias, grandes, improvisadas, solidificadas, temporárias ou permanentes comunidades de fugitivos que receberam diversos nomes, como cumbes na Venezuela ou palenques na Colômbia. Na Jamaica, no restante do Caribe inglês e no sul dos Estados Unidos foram denominados maroons. Na Guiana holandesa – depois Suriname – ficaram também conhecidos como bush negroes. No Caribe francês o fenômeno era conhecido como maronage; enquanto em parte do Caribe espanhol – principalmente Cuba e Porto Rico – se chamava cimaronaje (GOMES, 2015, p. 09-10)

No Brasil, o uso da palavra **quilombo**<sup>1</sup> consta nos registros da documentação colonial feitos pela Coroa Portuguesa desde o ano de 1559. No decorrer do século XVII sua menção se tornou constante nos documentos oficiais em decorrência de palmares, em referências aos quilombos o conceito que predominou nos documentos e na historiografia oficial estava associado à definição dada pelo rei D João V, em resposta à consulta do conselho ultramarino datada de 2 de dezembro de 1740, definia quilombos como, “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”.

Eles eram vistos como sinais de protesto de negros escravizados às condições desumanas e alienadas que estavam sujeitos. Marginalizados por aquele modelo de sociedade, os quilombolas apareciam como sinal de rebeldia permanente contra o sistema que o escravizava, ou seja, onde tínhamos escravidão vamos encontrar resistências. Para os cronistas as narrativas sobre os quilombos atendiam a visão do colonizador, lugares de arruaceiros, marginais, bandidos dentro da perspectiva do branco colonizador. Nessa produção iremos nos ater à **perspectiva decolonial**, destacando o processo de resistência da população negra, seus espaços de negociação e de continuidades históricas. Sendo assim, as narrativas de fontes orais serão levadas em consideração, para melhor conhecermos as histórias desses quilombos. Herdadas através das gerações, essas memórias constituem registro importante da ancestralidade africana

---

<sup>1</sup> A palavra quilombo é originária da língua banto umbundo, falada pelo povo ovimbundo, que se refere a um tipo de instituição sociopolítica militar conhecida na África Central e, mais especificamente, na área formada pela atual República Democrática do Congo (antigo Zaire) e Angola. Apesar de ser um termo umbundo, constitui um agrupamento militar composto dos jagas ou imbangalas (de Angola) e dos lundas (do Zaire) no século XVII (MUNANGA, 2016, p.71).

e do legado cultural afrodescendente, sob a forma de depoimentos, contos, canções, danças, tradições etc.

**Perspectiva decolonial:** trata-se de uma linha de pensamento que se desprende da visão única de mundo possível, geralmente eurocentrado, que se permite a uma pluralidade de vozes e caminhos, com respeito às diferenças e a abertura para outros pensamentos; **Zumbi dos Palmares:** último grande líder dos quilombos dos palmares; **Malunguinho(s):** líder quilombola e figura espiritual afro-indígena que



O primeiro agrupamento de africanos fugitivos que se tem notícia no Brasil surgiu na Bahia por volta de 1573. O que nos permite afirmar que desde os primeiros anos da chegada dos seres humanos escravizados do continente africano, mesmo sem conhecer o território, eles escapavam buscando a sua liberdade, alguns fugiam antes mesmo de serem negociados. Segundo Gomes (2015, p. 34), havia diferentes tipos de quilombos:

Havia aqueles que procuravam constituir comunidades independentes com atividades camponesas integradas à economia local, existia o quilombamento caracterizado pelo protesto reivindicatório dos escravos em relação aos seus senhores e havia os pequenos grupos de fugitivos que se dedicavam a razias e assaltos às fazendas e povoados próximos.

Havia vários tipos de quilombos que eram formados e praticavam variadas formas de sobrevivência. Os mais duradouros conseguiam se reproduzir ao longo do tempo e organizar uma economia mais estável, cultivando para sua subsistência e até produzindo excedentes que poderiam ser trocadas ou armazenadas.

No Brasil temos o exemplo de **Zumbi dos Palmares**, capturado e morto em 1695 e em Pernambuco **Malunguinho(s)**, liderança(s) que aterrorizavam e ameaçavam as estruturas do sistema escravista, atacando engenhos, praticando saques, e contribuindo na fuga de **malungos** dos engenhos de açúcar, consolidando-se no imaginário da escravidão. Era a “onda negra” que amedrontava as elites escravocratas no Brasil. O quilombo marcou presença durante o período escravista e existiu praticamente em toda a extensão do território nacional.

Na medida em que eles apareciam a sua negação também surgia, tidos como fora da lei, marginais, arruaceiros ou meliantes, construíam-se narrativas de marginalidade

pela documentação oficial, tal era o medo das elites com esta forma de organização antiescravista. Os jornais e outros documentos oficiais dos opressores trazem diversos relatos de prisões e de procurados comprovando a tese da sujeitabilidade dos **escravizados** e a sua não objetivação. Misto de resistência e luta essas organizações eram marginalizadas construindo toda uma narrativa estereotipada dessa forma de organização social, principalmente pela propaganda das elites, era preciso, imediatamente, promover campanhas de destruição dos quilombos, a fim que não proliferassem por todo o território, inflamando e incentivando fugas de negra(os) e revoltas escravas. Eles manifestam-se como afirmação da luta contra o escravismo e as condições em que os escravizados viviam pessoalmente.



**Escravizados:** tornado escravo à força, contra sua vontade; **Estratificar:** dividir algo em camada, níveis ou classe; **Negro aquilombado:** resgata a história de resistência dos quilombos. Está organizado coletivamente, com outros negros e negras, pela valorização da cultura afro-brasileira e pelos direitos do povo negro; **Colonos:** pessoas que migram para um território com o objetivo de ocupa-lo, explorá-lo e povoá-lo, geralmente em nome de um Império ou Estado colonizador e **Negros da Guiné:** expressão usada pelos colonizadores portugueses para se referir, de forma genérica e imprecisa, aos africanos escravizados trazidos para o Brasil, principalmente daqueles embarcados pela costa oeste da África.

O quilombo foi à unidade de resistência dos escravizados. Eles se espalharam por todo o território nacional, ou seja, onde quer que o trabalho escravo se **estratificasse**, surgia os quilombos ou mocambos de negros fugidos, oferecendo resistência, lutando, desgastando em diversos níveis às forças produtivas escravistas, onde existia escravidão, existia o **negro aquilombado**, temos registros de quilombos em Minas Gerais, Goiás, Pará, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Maranhão, Rio Grande do Sul, Bahia, Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro. Os quilombos e mocambos se formavam quase sempre de escravos fugitivos seja das fazendas ou engenhos de açúcar, seja da fuga no desembarque nas praias, data de 1575 o primeiro registro de um mocambo, formado na Bahia.

O rei de Portugal argumentava que os **colonos** estavam ficando pobres, pois não conseguiam impedir as sucessivas escapadas de seus cativos. Em resposta, as autoridades coloniais garantiam que havia, de fato, obstáculos- considerados inimigos da colonização, sendo o principal deles os “**negros da Guiné**”, como eram chamados em geral os africanos escravizados no Brasil, fugitivos que viviam em algumas serras e faziam assaltos às fazendas e engenhos. Esses tipos de comunidades na América atraíam



cada vez mais fugitivos das fazendas e engenhos fomentando as diversas fugas, tanto que as autoridades os chamavam de “contagioso mal”. Já no final do século XVII cronistas coloniais destacavam a resistência quilombola e as dificuldades para erradicá-la. Foram várias as reclamações dos lavradores que diziam não aguentar mais as **deserções**, mas mesmo assim, os quilombos continuavam a atraí-los. Muitas destas fugas eram planejadas e não ações aleatórias ocorriam, muitas vezes, no momento de conflitos com a corte, como na ocasião do fortalecimento do quilombo do Catucá, em Pernambuco durante as revoluções liberais, como a Revolução Pernambucana de 1817, a Cabanada (1832-1834) e a Confederação do Equador de 1824. Os escravos percebiam que os senhores estavam divididos e as tropas, desmobilizadas para a repressão, havendo maior possibilidade de escapadas, ou seja, os quilombolas se aproveitavam da desarticulação das elites políticas pernambucana durante as disputas pela independência e a confederação do equador. O que causava grande preocupação as autoridades locais era a proximidade do quilombo do Catucá com o Recife e os engenhos que se encontravam em seu entorno.



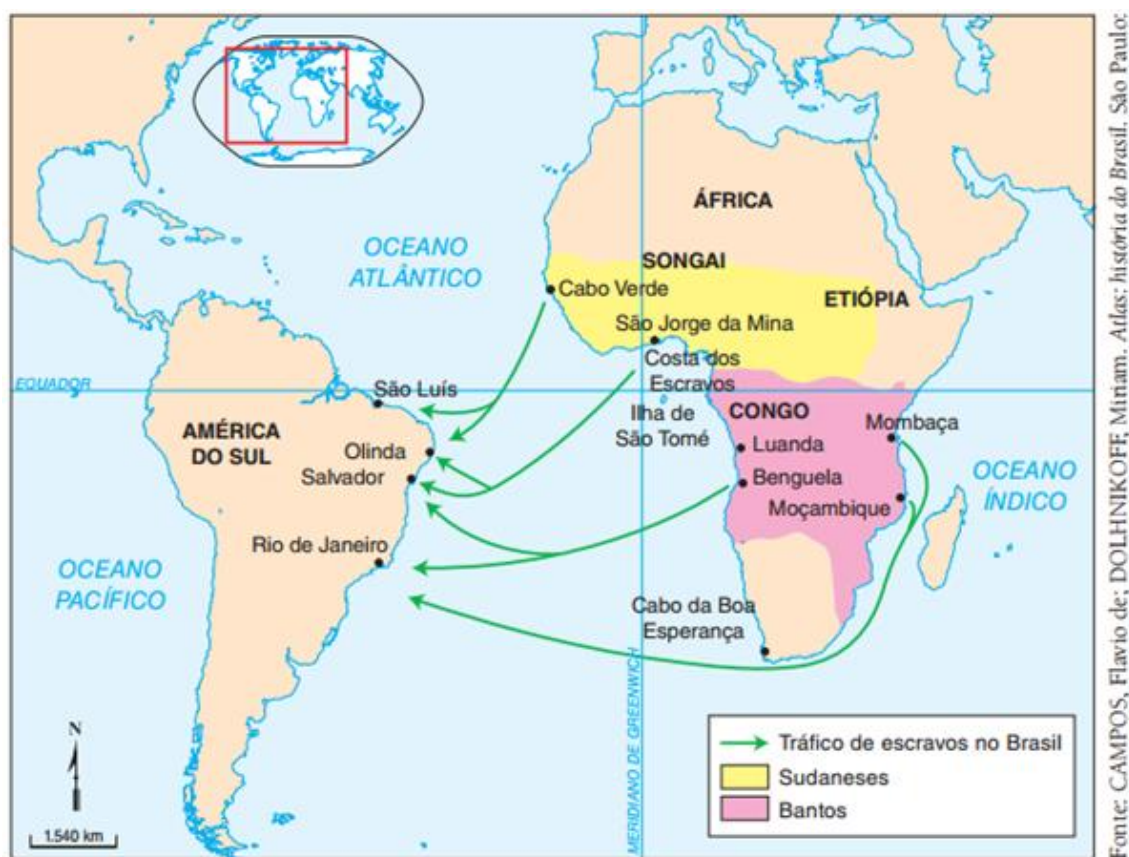
Os quilombolas dos Palmares resistiram bem a vários ataques das tropas coloniais por utilizarem técnicas de defesa táctica, que consistia em surpreender o inimigo empreendendo uma guerra de guerrilhas.

<https://alchetron.com/palmares> – (quilombo) **Acessado em:** 06/05/2025



**Deserções:** ato de abandonar um compromisso ou obrigação, especialmente fugir de um exército, grupo ou autoridade, muitas vezes sem permissão; **Acoitadores:** pessoas que escondiam, protegiam ou ajudavam a fugir aqueles que estavam sendo perseguidos, especialmente escravizados fugidos; **Quilombos móveis:** grupos de pessoas negras escravizadas fugidas que não se fixavam em um único lugar e **Eugenia:** é uma ideologia pseudocientífica (falsa ciência) que surgiu no século XIX e propunha “melhorar geneticamente a humanidade” por meio do controle da reprodução.

O século XIX é marcado como o que mais recebeu cativos da África, milhares de negros cruzaram o atlântico forçadamente, aumentando consideravelmente o contingente de escravizados, foram cerca de 2.580.000 o número de escravizados desembarcados no Brasil entre os anos de 1781 a 1860, 53% do total de negros desembarcados, contribuindo para o aumento de deserções no território brasileiro, vale salientar que as questões geográficas favoreceram as fugas e a formação de quilombos.



Fonte: CAMPOS, Flavio de; DOLHNIKOFF, Miriam. Atlas: história do Brasil. São Paulo:

Rotas do tráfico transatlântico de escravizados entre o continente africano e o território brasileiro  
Disponível em: <https://historiadobrasilqueixadas.blogspot.com/2018/04/mapa-da-diaspora-africana-america.html> Acessado em 07/05/2025

A natureza era aliada dos quilombolas, pois, áreas de planaltos, montanhas, pântanos, manguezais, planícies, cavernas, morros, serras, rios, matas eram transformados em refúgios. O Catucá, próximo da região portuária do Recife e vizinho dos engenhos de açúcar da zona da mata seca ao norte era uma ameaça aos senhores e autoridades locais, inclusive recebia ajuda de **acoitadores** eventuais e a solidariedade de outros escravizados dos engenhos e usava de estratégias para permanecer oculto o maior

tempo possível. Eram **quilombos móveis** que adentravam a mata dificultando a sua captura. Havia uma grande capacidade de articulação com as lógicas econômicas da região, mantinham trocas econômicas com variados setores da população, tais trocas significaram experiências que conectavam toda a sociedade escravista, tanto aquela que reprimia como a que acobertava os quilombolas e suas práticas.

Diante da violência do aparelho de dominação militar, ideológico e político os quilombos reagiam, eles tinham que organizar um sistema permanente de defesa, assim, os negros tiveram que entrar em contato com outras camadas, grupos ou segmentos oprimidos nas regiões onde atuavam, sejam indígenas, os ditos “marginais” pelo sistema, que lhe forneciam armas, pólvora, facas e outros objetos. Os quilombos não estavam isolados e mantinham uma rede de cooperação sejam de indígenas, fugitivos das autoridades coloniais e imperiais como também de senhores de engenhos que temiam as ações dos quilombolas. Como dito, os quilombos não estavam isolados e mantinham um complexo sistema de redes de colaboradores estabelecendo alianças, negócios, comércios e os mais variados esquemas de cooperação contra o sistema escravocrata e opressor dificultando o seu respectivo aprisionamento.

## **HISTORIOGRAFIA DOS QUILOMBOS NO BRASIL**

Sobre essa temática está havendo uma revisão no que diz respeito à importância dos quilombos na dinâmica da sociedade brasileira. É sabido que ao longo dos estudos sobre quilombos e as atuações dos quilombolas, teve, durante longo período, o esforço de vários historiadores e pensadores das ciências humanas de compreender esta forma de organização e resistência à sociedade escravocrata no Brasil. Boa parte da historiografia dos quilombos tem como ponto de referência Palmares, tido, durante muitos anos, “Uma república africana fora da África”. Na perspectiva de Edson Carneiro (LARA, 2022, p. 16), seria, “Um Estado negro à semelhança dos muitos que existiram na África, no século XVII”, uma espécie de reação do homem negro contra a escravidão.

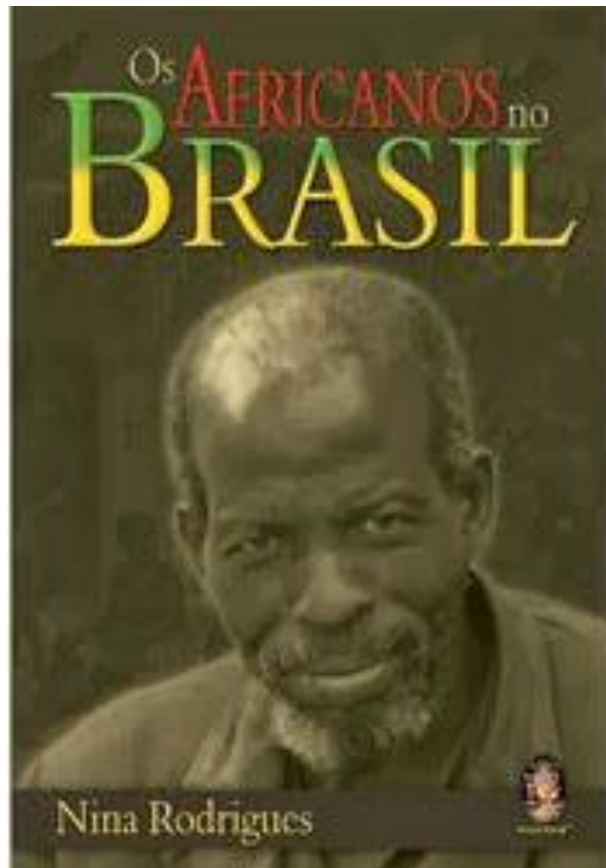
Muitos textos de historiadores até meados da segunda metade do século XX tinha essa percepção sobre quilombos. Os quilombos tornaram-se, durante muito tempo um símbolo de reação dos cativos à escravidão, tendo como destaque à sua resistência as estruturas da sociedade escravocrata. Como nas obras de Clóvis Moura (LARA,

2022, p. 16) que diante das estruturas econômicas e de exploração desta sociedade, os quilombos tornou-se, “Um fenômeno social e econômico dos mais relevantes da vida nacional”.

Desde o final do século XIX o quilombo passou a ser objeto de estudo dos intelectuais, dos variados campos do conhecimento. Nesse período, os estudos sobre quilombos no Brasil viveram dois momentos distintos, o primeiro tem início na virada do século XX, quando os estudos sobre os africanos e afro-brasileiros são desenvolvidos pelos “*homens de ciencia*”, ou seja, autodidatas de formação bacharelesca da medicina e do direito, que interpretariam a teoria do racismo científico, influencia do positivismo e das teorias racialistas do século XIX, **eugenia**, antropologia criminal, craniometria das escolas europeias, principalmente a escola de antropologia da França. Eles procuravam explicar a realidade do negro e do mestiço brasileiro pela ciência racialista.

O médico e antropólogo Nina Rodrigues (1862-1906), influenciado pelas teorias eugênicas e da antropologia criminal, defendia uma visão de quilombo, e consequentemente do negro, um tanto preconceituosa. Para ele, Palmares foi considerado “a maior das ameaças à civilização do futuro do povo brasileiro” e frisa que “...em liberdade os negros de Palmares se organizaram em um estado equivalente aos que atualmente se encontram por toda a África ainda inculta”. Segundo ele, a “tendência geral dos negros é se constituírem em pequenos grupos, tribos ou estados em que parcela variável de autoridade e poder cabe a cada chefe ou potentado” uma perspectiva de quilombos como um projeto restauracionista, em que os fugitivos desejavam restaurar a África arcaica neste lado do Atlântico. Visão de uma África romantizada representado nos quilombos e seus habitantes quilombolas. Entretanto, para este, não era o modelo a ser seguido e sim o europeu. Nina conhecia a cultura africana dos povos brasileiros mais defendia que ao longo do tempo, no contato com outra cultura esta seria suplantada pela cultura de origem europeia. O quilombo era visto como lugar de uma raça inferior, pois, diferentes das sociedades desenvolvidas que tinham governantes os negros tinham chefes. É notório no pensamento de Nina Rodrigues a inferiorização dos povos africanos e afro-brasileiros e a valorização da cultura europeia, uma cultura que para ele era superior, modelo a ser seguido.





Livro: Africanos no Brasil que trata dos valores e cultura dos africanos desembarcados no Brasil. retrata o negro como uma ameaça a civilização brasileira.

<https://angeloflesch.wordpress.com/2003/10/26-os-africanos-no-brasil/>

Acessado em: 07/05/2025

O segundo momento, a partir de 1930, procuravam explicar a realidade dos negros no Brasil através das teorias baseadas na antropologia cultural norte-americana trazendo diversas mudanças **epistemológicas** para os estudos sobre os negros/as brasileiros/as. Essa visão ganhou força no Brasil até a primeira metade do século XX, onde se pensou os quilombos, como resistência cultural. As fugas para os quilombos eram uma forma de resistir culturalmente perante a sociedade escravista, seriam nos quilombos que os negros/as preservariam suas identidades étnicas. Uma visão romantizada e homogeneizada. Assim, os quilombos eram representados como o oposto das senzalas, uma vez que recriavam a África no Brasil, enquanto a senzala representava o sistema de aculturação imposto pelo sistema escravista.

No segundo momento temos os estudos do antropólogo Arthur Ramos (1903 – 1949) que em seu livro As culturas negras no Novo Mundo (1937), diferente de Nina Rodrigues, não veem como negativo a mistura racial, porém acreditava que a cultura

mais desenvolvida suplantaria a menos. Para ele, o quilombo dos Palmares foi uma reação à aculturação imposta aos escravizados.

Na visão de Ramos, os quilombos foram à reação ao processo de **aculturação**, os escravizados fugiam para manter a sua herança cultural. Vale salientar que o conceito de aculturação era definido por Ramos (RAMOS, 1942, p. 75) como o “fato de duas ou mais culturas se porem em contato, tendendo a mais adiantada a suplantar a mais atrasada”. É perceptível que Ramos ainda está preso a ideia de superioridade e inferioridade de raças e culturas onde no processo de aculturação a mais desenvolvida suplantaria a menos. É a partir dessa hierarquia que também era explicada a substituição da mão de obra indígena pela africana, pois, segundo o pesquisador, “O Negro se adaptou maravilhosamente ao trabalho agrícola, consequência de seu estágio de cultura, superior ao do índio” (RAMOS, 1971, p. 47). Para Ramos o negro era superior ao índio, já era mais habituado ao trabalho agrícola, porém inferior ao branco europeu. Assim, os negros aquilombados resistiam ao processo de aculturação, como forma de proteger a sua cultura, assim, Palmares passou a história brasileira como uma grande tentativa negra de organização de Estado.

**Epistemologia:** área da filosofia que estuda o conhecimento; **aculturação:** transformação cultural que acontece quando culturas diferentes entram em contato, voluntária ou forçadamente; **Estereótipos:** ideias fixas, generalizações simplificadas e repetidas sobre um grupo de pessoas. São imagens ou opiniões pré-formadas, muitas vezes injustas, exageradas ou negativas, sobre pessoas ou grupos sociais e **Revisionismo:** é o ato de revisar, reinterpretar ou reavaliar versões oficiais ou tradicionais da história ou de qualquer narrativa consolidada.



Uma diferença entre Nina Rodrigues e Arthur Ramos no que concerne ao quilombo dos Palmares é que, para o primeiro, Palmares era a reconstituição de um Estado africano no Brasil, já para o segundo era uma reação cultural de povos africanos ou descendentes, as imposições culturais europeias através da escravização. Para diferenciar de Nina Rodrigues, Ramos chama Palmares de Estado Negro e não Estado africano, era um Estado Negro Brasileiro, no qual havia a predominância da cultura africana. Talvez essa brasilidade dado ao quilombo esteja relacionada à tentativa de construção de uma identidade nacional, típica dos anos 1930. Dessa forma, tanto Nina Rodrigues como Arthur Ramos reforçaram **estereótipos** em relação aos quilombos e aos negros que permeiam na sociedade brasileira nos dias atuais. Ao escreverem sobre negros (as) aquilombados, os trataram como objetivo de pesquisa e não como sujeitos produtores de histórias. Tais

pensamentos acabaram reproduzindo uma concepção de quilombo enquanto comunidades isolacionistas, que pretendia recriar a África nas Américas, ou uma sociedade alternativa brasileira com predominância africana à sociedade escravocrata, onde todos seriam livres e possivelmente iguais, tal como teriam sido na África, uma visão romântica sobre os quilombos no Brasil. Não levando em consideração a diversidade de grupos humanos que teriam ocupado e trocado experiências nesses espaços de resistência, luta e sobrevivência.

Nos anos de 1950 e 1970 surge uma visão materialista dos quilombos nas análises dos historiadores marxistas, que criticavam a tese da benevolência da população negra defendida por Gilberto Freyre e seus seguidores. A principal característica da visão materialista é a resistência dos grupos menos favorecidos contra a classe opressora. Estudiosos como Décio Freitas, Clóvis Moura, entre outros, dialogam nessa direção. Décio Freitas via o fenômeno dos quilombos como forma de resistência e exemplo de luta para a militância atual. Nessa perspectiva o quilombo passará da visão de uma resistência voltada para a manutenção da cultura africana, para a questão da dominação de classe e da resistência contra o sistema escravagista imposto pelo grupo dominante. Na mesma linha de Carneiro, Freitas alarga e aprofunda o caráter épico da História dos quilombos, entendido como “a manifestação mais eloquente do discurso antiescravista dos negros brasileiros nos quase três séculos da escravidão” (LARA, 2022, p. 17).



*Clóvis Steiger de Assis Moura (1925-2003) em seu escritório em 1961.*

<https://mst.org.br/2020/07/14/clovis-moura-os-95-anos-do-pensador-negro-e-comunista/>  
Acessado em 08/05/2025

Clovis Moura vai colocar os estudos dos quilombos mais estritamente numa perspectiva marxista, essas ideias vieram confrontar com a visão culturalista dos estudiosos dos anos 30 na historiografia dos quilombos, principalmente, a visão sistematizada por Gilberto Freyre de relações harmônicas da escravidão. Clóvis Moura teria sido influenciado pelo **revisionismo** da Escola paulista da USP, tendo como estudiosos, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Octávio Ianni, com estes, a resistência escrava foi posta em plano secundário com o intuito de enfatizar a coisificação do escravo, Clóvis Moura e posteriormente Luís Luna, José Alípio Goulart e Décio Freitas, entre outros, irão privilegiar essa resistência (REIS, 1996, p. 13). Para essa corrente os quilombos e os quilombolas tomam destaque, principalmente, com as táticas de guerrilhas e as lutas e resistência à escravidão, mas volta-se à tese da marginalização e isolamento, tomando por base o modelo palmarino e apontando a incapacidade dos quilombolas de propor a destruição do regime escravocrata como um todo. Para eles, os rebeldes não teriam alcançado o nível de consciência de classes desejável para dar um passo definitivo na luta. Para Moura, “o quilombo era a unidade básica de resistência dos escravizados, e existiu enquanto durou a escravidão” (MOURA, 1996, p. 80).

Também foi um crítico a posição de alguns abolicionistas como Joaquim Nabuco alegando que,

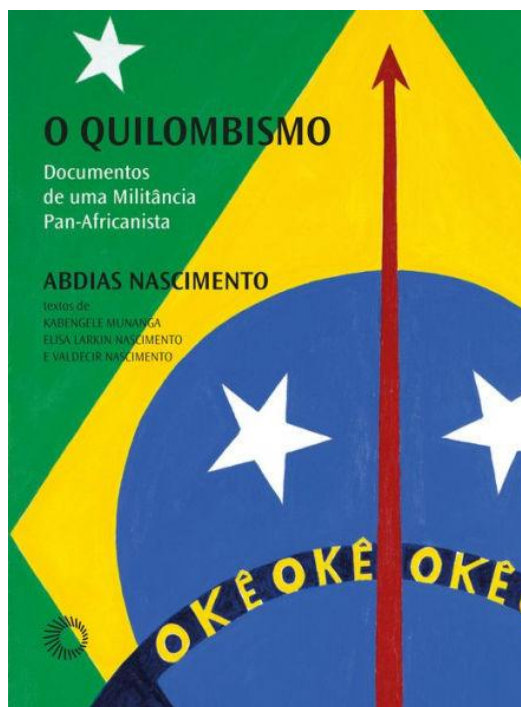
“Como da maioria dos abolicionistas moderados, a de ver o problema como uma simples substituição de mão-de-obra”. [...] o negro devia ser excluído, como agente histórico, pelos próprios abolicionistas. Esta atitude tem continuidade nos nossos dias atuais, com o discurso liberal, que não aceita as lutas dos escravos como um fato político, mas como simples manifestação de homens que, “até hoje mantidos a níveis de animais”, jamais poderiam participar do processo de mudança social no qual eram os principais interessados (MOURA, 1996, p. 80).

Ao final da década de 1970 as discussões conceituais sobre quilombos tomaram novos impulsos quando o quilombo, enquanto fenômeno, foi ressignificado pelo Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, intitulado de MNU. Assim, os estudos sobre quilombos tomam uma nova perspectiva a de continuidade histórica, num movimento que ficou conhecido como **Quilombismo**<sup>2</sup>, ao propagar a

---

<sup>2</sup> Conceito defendido por Abdias Nascimento como proposta sociopolítica de construção de uma sociedade sob inspiração na experiência histórica dos quilombos no Brasil e nas culturas de matrizes

força e o olhar negro sobre o quilombo, este movimento trouxe outra versão da história, bem diferente daquela interpretada na perspectiva do colonizador e concebida pela historiografia tradicional de base eurocêntrica.



Quilombismo livro de Abdias Nascimento

<https://www.barnesandnoble.com/w/o-quilombismo-abdias-nascimento/1135935138>

Acessado em 08/05/2025

Contribuições foram dadas por uma gama de intelectuais negros cuja militância estava no seu cerne, a exemplo dos trabalhos de Clóvis Moura, Edison Carneiro, Abdias Nascimento, Beatriz Nascimento, Joel Rufino dos Santos, Lélia Gonzalez entre outros. Esses intelectuais colaboraram significativamente com a ressignificação do conceito de quilombo, considerando sua ancestralidade africana. As pesquisas feitas por Beatriz Nascimento, por exemplo, têm nos revelado que nos territórios deste lado do Atlântico a instituição quilombo adquiriu novas configurações. Esse fenômeno se estabeleceu como marco representativo da experiência do povo negro em terras brasileiras, demonstrando sua capacidade de organização e resistência para a manutenção da identidade pessoal e histórica.

---

africanas. Compreende um projeto de combate ao racismo e de luta da população negra com base na sua própria história e de sua cultura, em confronto com as narrativas colonialistas eurocentradas que negam a importância do legado africano, reduzindo o fenômeno quilombo a um imaginário exótico e generalista.



A historiadora Beatriz Nascimento dedicou seu trabalho as pesquisas sobre o quilombo <https://cartacapital.com.br/opinião/beatriz-nascimento-uma-intelectual-que-todo-mundo-precisa-reconhecer/> Acessado em 08/05/2025.

Ainda, para Beatriz Nascimento, oficialmente o quilombo termina com a abolição, mas continua enquanto recurso de resistência e sobrevivência, enfrentando a sociedade oficial que se instaura, a partir de outras formas de repressão que tentam calar e silenciar as sociedades negras no Brasil, onde negros e oprimidos continuam nas favelas, periferias, morros, principalmente, pela marginalização racial. Diante disso, penso as áreas periféricas enquanto quilombos, que resistem as mais variadas formas de violência, sejam físicas, simbólicas ou psicológicas e as condições de abandono do poder público. Inclusive, sendo vítima do **racismo ambiental**, buscando desprezar e marginalizar os morros e favelas nos diversos discursos das elites instituídas e da imprensa a serviço do poder. Assim podemos afirmar que, “o quilombo, embora transformado, perdura”. O quilombo representa um instrumento importante no processo de reconhecimento de uma identidade negra brasileira. Daí dada à importância de entender a luta do povo negro e do conceito de quilombismo, a partir da perspectiva das narrativas do movimento negro, ou seja, ouvir as suas vozes, o lugar de fala. Abdias nos faz refletir sobre o projeto de sociedade diferente da que temos, enfatizando que:

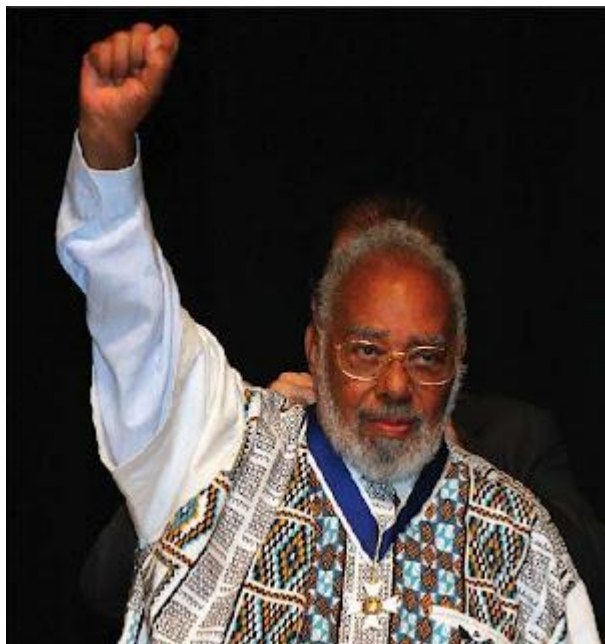
Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. (...) Cumpre aos negros atuais manter e ampliar a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação da sua verdade. O quilombismo expressa a ciência do sangue escravo, do suor que este derramou enquanto pés e mãos edificadores da economia desse país. Um futuro de melhor qualidade para a população afro-brasileira só poderá ocorrer pelo esforço enérgico de organização e mobilização coletiva, tanto da população negra como das suas inteligências e capacidades escolarizadas, para a enorme batalha no front da criação teórico-científica. Há de ser uma teoria científica inextricavelmente fundida à nossa prática histórica que efetivamente contribua à salvação da comunidade negra, a qual vem sendo inexoravelmente exterminada, seja pela fome, seja pela miscigenação compulsória, seja pela assimilação do negro aos padrões e ideais ilusórios do lucro ocidental. (...) Assegurar a condição humana do povo afro-brasileiro, há tantos séculos tratado e definido de forma humilhante e opressiva, é o fundamento ético do quilombismo (NASCIMENTO, p. 2019, 289-291).

São nas lutas cotidianas das comunidades periféricas e morros que percebemos formas de resistência das mais diversas contra um sistema que oprime negros e pardos no Brasil, num processo de negação as suas histórias, culturas, crenças e espaços de ocupação. Lutas estas que se tornam permanentes e muitas vezes desleais. A partir dessa perspectiva e a contribuição das lutas do movimento negro e a presença de intelectuais negros e negras que passam a mostrá-los como sujeitos da história e não como objetos de estudos dos brancos. “Os negros e negras intelectuais”, por possuir ascendência negra, carregam em si o antirracismo, às suas visões de mundo e as suas trajetórias acadêmicas segundo a “ética da convicção antirracista”. Está aí a importância da presença de negros e negras nos variados espaços de poder, para poder falar por si.

**Quilombismo:** é a proposta de usar a experiência histórica dos quilombos como base para um projeto de organização social e política afrocentrado, voltado à liberdade, igualdade e justiça; **Racismo ambiental:** é a injustiça ambiental que atinge de forma desigual grupos racializados e vulneráveis, como negros, indígenas e comunidades tradicionais e **Périplo:** é uma jornada longa, marcada por desafios, descoberta ou sofrimento.







Abdias Nascimento: intelectual/negro/ativista/militante.

<https://culturaafrobrasil.blogspot.com/2013/05/abdias-do-nascimento-heroi-nacional.html>

Acessado em 08/05/2025

O quilombo exerceu um papel importantíssimo na consciência histórica dos negros e negras do país. O quilombo representa um instrumento importante no processo de reconhecimento de uma identidade negra brasileira. Manifesta-se ainda nos diversos espaços de resistências, seja nas favelas, nos terreiros, nas lutas antirracistas e no reconhecimento da história e cultura negra deste país, eles estão presentes, como formas de lutas contra o racismo estrutural, a violência institucional e na alegria dos terreiros e suas festividades, estaremos presentes. Como nos cantos dos diversos terreiros de jurema, muito na área norte do Recife, onde habitam remanescentes do quilombo do Catucá, “Na mata só tem um, É Rei. O rei da mata é Malunguinho!”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Ponto cantado nos terreiros de jurema e umbanda nos terreiros em Pernmabuco.



## O QUILOMBO DO CATUCÁ

**Malunguinho na mata é rei**

**Malunguinho na mata é rei**

**Malunguim na mata é rei**

**Com sua foice amolada<sup>4</sup>.**

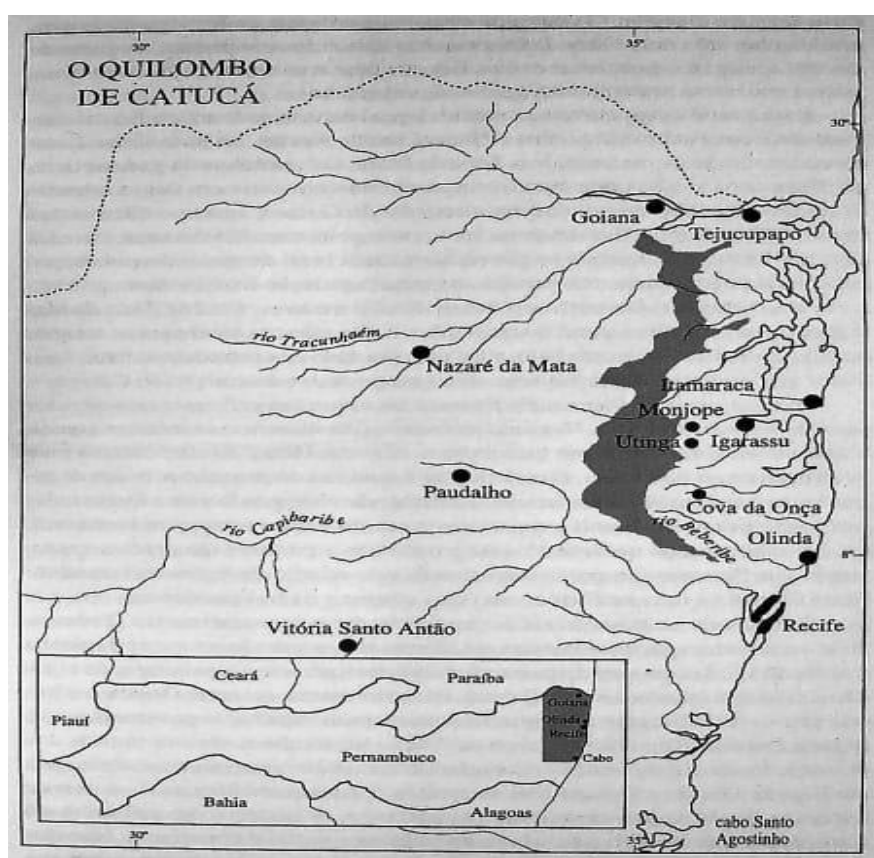
A história das lutas quilombolas em Pernambuco perpassa pelos estudos do quilombo do Catucá, existente na zona da mata seca norte da província pernambucana, quilombo que existiu e resistiu na primeira metade do século XIX. Diferente de Palmares que se encontrava distante das áreas dos engenhos, situava-se próximo do porto do Recife e áreas urbanas da capital da província, tinha característica de quilombo móvel e estabelecia uma rede de conexões comerciais e de colaboradores, não estando isolado. Segundo Carvalho (1996), os quilombos são parte de um conjunto mais largo de estratégias de sobrevivência e resistência escrava. Por essa razão eles são fenômenos dinâmicos que mudam com o tempo. O quilombo dos palmares localizava-se numa área bem além da fronteira canavieira. O quilombo do Catucá margeava a fronteira agrícola da zona da mata norte, começava quase num subúrbio do Recife.

Era grande a dimensão do quilombo do Catucá, iniciando nos matagais e morros na saída das cidades irmãs de Recife e Olinda para o interior, entre os açudes de Apipucos e Dois irmãos, passando pelo rio Morno, até a beira do rio Beberibe, a partir daí a mata se lançava para dentro do continente, adentrando-se para o norte na altura de Macacos, Cova da Onça e Paratibe, seguindo para regiões hoje do município de Camaragibe na estrada de aldeia, Abreu e Lima, Igarassu, Goiana até a fronteira com a Paraíba. Nesse trajeto havia vários engenhos de açúcar, vale salientar que no século XIX Pernambuco era um grande produtor de algodão e o comércio do açúcar havia se recuperado dando surgimento a diversos engenhos na região, como o Mussupinho, o Monjope, o Utinga, o Araripe, o Pau Amarelo, e outros tantos, num total de mais de cem, que beiravam os rios e riachos, hoje córregos, e esses rios eram chamados de “rios do açúcar”, dada a importância desses como rota do comércio de

---

<sup>4</sup> Ponto cantado nos terreiros de Jurema e umbanda em Pernambuco.

açúcar para a região portuária do Recife. Por ali também passavam as estradas que levavam gado e algodão dos distritos de Bom Jardim, Limoeiro e Nazaré para o Recife, ou para Goiana importante entreposto comercial na Zona da Mata. O gado abriu caminhos e estradas para os diversos locais de comércio na província de Pernambuco, entre Recife-Olinda e a zona da mata norte. Da área canavieira circundando Goiana, Igarassu e Itamaracá seguia açúcar para o Recife. Essas comunicações comerciais entre o Porto do Recife e o interior da mata seca passavam perto do quilombo, situação ideal para os ataques dos quilombolas, causando o “terror” à elite aristocrática e escravista de Pernambuco.



Mapa com a localização do território que compreendia o quilombo do Catucá feito pelo historiador Marcus Carvalho

Reprodução do livro Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil

Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Quilombo\\_do\\_Catuc%C3%A1](https://pt.wikipedia.org/wiki/Quilombo_do_Catuc%C3%A1). Acessado em 08/05/25

A história do quilombo do Catucá está relacionada à história política e social da província, seu surgimento ocorre durante a Revolução de 1817 e adentra o tempo das revoluções liberais em Pernambuco, como a Confederação do Equador (1824) e a Cabanada (1832), vale salientar que essas revoluções libertárias teve ampla participação

de indígenas e escravizados. Fontes indicam a sua existência entre os anos de 1817 até 1835, ano da morte de João Batista, o último dos malunguinhos.

Foi durante esse período das revoluções libertárias em Pernambuco que o quilombo do Catucá mais se fortaleceu, a divisão das elites pernambucana levou a desorganização dos aparelhos de repressão contribuindo para as diversas fugas mata adentro contribuindo para a formação de quilombos na província. As fugas em massa foram constantes, dificultando a repressão e o combate aos quilombos. Dessa forma os quilombos renasciam sempre que as elites se dividiam e sofreu as maiores derrotas quando as classes senhoriais estavam unidas. Ele cresceu com as disputas pela independência (1822) e a Confederação do Equador (1824), mas foi duramente combatido na segunda metade da década de 1820.

Os quilombolas parece que tiraram proveitos das guerras intra-elites como a Confederação do Equador em 1824, sob a ameaça da tomada do Recife pelas tropas aliadas ao Rio de Janeiro, o presidente confederado necessitava de todas as tropas disponíveis para tentar parar o exército imperial na costa sul de Pernambuco, os quilombolas apareceram com mais força, atacando, matando e roubando gente “diariamente”, segundo uma autoridade. Esse foi o momento de maior ação dos quilombolas das matas do Catucá. Só depois da Confederação do Equador, em 1825 foi que a classe senhorial conseguiu exercer uma repressão com maior eficácia sobre o quilombo.

O General Lima e Silva, presidente da província, mandado por Pedro para debelar a Confederação lidera missões com o objetivo de destruir os quilombos, o que seria alto o custo da destruição. Só com os recursos do Estado, utilizando armas do Exército e pagamento de soldo às ordenanças e milicianos, e às vezes até tropas de primeira linha, seriam possíveis as diligências de maior envergadura entre 1826 e 1837. Um dos grandes problemas para as tropas das classes senhoriais e da província era o nível de organização dos quilombolas que naquele momento, no ano de 1826, tramavam um ataque a Recife.

A capacidade de mobilidade dos quilombolas era outro fator de dificuldade para as tropas provinciais. Após 1826 eles se tornam mais móveis, andando em grupos menores, onde há indícios de participação de mulheres dentre as quadrilhas de quilombolas. Inclusive nas lideranças do referido quilombo, segundo o historiador Josemir Melo havia dentre as lideranças do Catucá personagens femininas como Joana, Luzia, Maria, Genoveva, mas apesar da participação de lideranças femininas no Catucá,

ao que parece a sua chefia era patrilinear e se dividiam entre grupos, com um grupo predominando sobre outro. Havia vários líderes masculinos como Manoel Galo, Leandro Carumbá, Antônio Cabundá, Paulo, Francisco de Paiva, dois líderes de nome João, Miguel, Raimundo, Domingos, José Mobunda, José Brabo, três líderes de nome Antônio, José, João, Joaquim, José Angico, Francisco, Caetano, Antônio Moçambique, João Cacará, José Quinto, José Molenga, Antônio Campona, Francisco de Olanda, sendo esses três últimos escravizados dos padres carmelitas.

No território das matas, lugares de fugas de escravizados e do quilombo do Catucá encontravam-se os plantadores de algodão e engenhos de açúcar, alguns pertencentes do levante da Confederação do Equador na qual os quilombolas “aterrorizavam” com ataques aos engenhos e as lavouras de algodão, ou seja, nesse percurso entre Recife, Olinda e Goiana viviam muitos rebeldes liberais, muitos “donos” de escravizados. Segundo Carvalho (1996), A história do quilombo do Catucá está ligada à história política e social das províncias. Enquanto as elites pernambucas lutavam na tentativa de construir um governo local, o quilombo já surgia causando problemas.

Já no ano de 1822 foram feitas expedições a fim de destruir os quilombos no **périple** de florestas entre Recife, Olinda e Igarassu. Numa delas chegou-se a empregar duzentos homens contra os fugitivos. A fama do quilombo era grande na primeira metade do século XIX que segundo Pereira da Costa, frei Caneca chamou pejorativamente de Catucá às tropas realistas que iriam atacar a Confederação do Equador, as quais estavam estacionadas na fronteira entre Pernambuco e Alagoas, portanto, bem longe do quilombo.

Além das sucessivas tentativas de destruição com uso de aparatos do governo, havia outros problemas para barrar as ações quilombolas como o nível de organização dos malungos, que faziam emprego de canais informais de comunicação bastante complexos, como as informações do levante de escravizados em Salvador. Essa rede de comunicações contribuiu para que fomentassem rebeliões quilombolas em Pernambuco, como a preparação para um possível ataque de quilombolas ao Recife no ano de 1827. Segundo Carvalho (1996), Essa consciência da luta antiescravagista em outras províncias se deve à existência de canais informais de comunicação entre os escravizados. Para as elites era algo bastante perigoso e que dava grandes dores de cabeça para a classe senhorial pernambucana.



Aula de campo na graduação de História-UFPE. Eletiva ministrada pela prof<sup>a</sup> (dr<sup>a</sup>) Luiza Nascimento dos Reis no território do quilombo do Catucá – Abreu e Lima (PE), Engenho Pitanga II. Acervo pessoal Cleber Moraes.

**Crioulos:** pessoas negras nascida no Brasil, já dentro do sistema escravista;  
**Estrepes:** peças de ferro com pontas afiadas, usadas como armadilhas para ferir quem pisa nelas e **Topônimos:** nomes próprios dados a lugares como cidades, bairros, rios, montanhas, ruas, vilas, estradas, etc.



A certa estabilidade dos quilombos, com alguns mocambos nas florestas fez criar certa hierarquia dentre os quilombolas, o mais conhecido líder quilombola foi o negro Malunguinho, famoso a tal ponto que os espaços de resistência negra ficaram conhecido como quilombo de Malunguinho. O terror do governo provincial era tal que foi oferecido um prêmio de 100 mil réis pela captura ou morte de

Malunguinho, isso no ano de 1827. Mesmo assim, não existem fontes sobre a captura ou morte do negro Malunguinho. Segundo Pereira da Costa,

Malunguinho era o líder quilombola mais temido de Pernambuco, afirmando também que os próprios quilombolas eram conhecidos por malunguinhos. Esse dado permite-nos especular que talvez o quilombo tenha se originado de uma fuga de escravos vindos de um mesmo navio negreiro. Posteriormente, todos os novos membros do



quilombo tornavam-se malunguinhos (CARVALHO; GOMES, 1996, p. 414).

Possivelmente, até 1827, no seu período de formação, havia uma predominância de africanos no quilombo do Catucá, vale salientar que entre o final do século XVIII e início do XIX houve o apogeu do tráfico de escravizados em Pernambuco, segundo Carvalho (1996), possivelmente o início do quilombo do Catucá teria sido composto por escravizados vindos de um mesmo navio negreiro, estes eram denominados de Malungos. Naquele período a província de Pernambuco vivia o apogeu algodoeiro que se expandiu com rapidez tornando-se o principal produto da balança de exportação da província superando o açúcar. O próprio açúcar tirou proveito para renascer na província a sua produção para o mercado internacional, necessitando cada vez mais de braços escravos. Esse desenvolvimento da economia agrário exportadora em Pernambuco contribuiu para o aumento do tráfico negreiro na província. Também aumentaram os ataques as fazendas.



Campanha promovida pela APA ALDEIA-BEBERIBE contra o desmatamento da mata em aldeia para a construção do quartel da escola de sargento das armas (ESA) em aldeia-PE. Território Malunguinho. Acervo pessoal Cleber Moraes.

Vale salientar que o termo Malungo pode ser uma referência aos irmãos que vinham nos navios negreiros nas diásporas africanas. Malungo é termo banto, mas o “inho” inserido a palavra foi uma forma de abasileiramento dando origem ao termo Malunguinho. É possível que o quilombo tivesse iniciado com fugas de negros africanos no porto do Recife, mas com o tempo teríamos a presença de **crioulos** no Catucá e

habitantes que estavam à margem da sociedade escravista, como indígenas, ciganos, foragidos da justiça. O que se sabe é que havia uma rede de comunicação e colaboradores das senzalas e centros urbanos, muitos avisavam das futuras diligências das tropas provinciais e das elites senhoriais as matas do Catucá.

Eram vários os ataques aos engenhos, em 1828 eles não só atacaram o engenho Guruguza como chegaram a queimar o engenho Utinga, o que levou as autoridades a organizarem mais uma expedição punitiva, muitos foram mortos e capturados. O que dificultava as ações das diligências promovidas pelas elites e o governo provincial era uma rede de comunicação e colaboradores que avisavam aos líderes quilombolas antes de acontecer. Havia uma cumplicidade entre escravos de engenhos, quilombolas e a população livre e liberta local.

O Catucá era um quilombo móvel, dividido em vários grupos no meio da floresta, tendo por meio de vida não só a agricultura de subsistência, mas também furtos nos engenhos e assaltos nas estradas, além da prática de algum comércio e contrabando, havendo uma rede de cooperação de pessoas fora do quilombo. Além dos escravizados de engenhos vizinhos essa rede de cooperação contava com homens brancos, possivelmente, ocasionado pelo medo dos ataques as suas propriedades. Não só os moradores dos engenhos, mas mesmo os senhores recusavam-se a ajudar as tropas do Estado por temerem a vingança dos quilombolas. Eles também faziam negócios com os rebeldes como o tráfico de armas, fornecimento de pólvora e proporcionando-lhe abrigos, de acordo com Carvalho (1996),

Essas populações foram identificadas pelas autoridades como “negros”, “cabras” e sócios dos quilombolas. O medo dos quilombolas era tal que dois líderes capturados os irmãos Cosme da Ora e Manuel da Ora foram soltos pelas autoridades locais, pois temiam a reação dos quilombolas.

Em 1829, havia um predomínio de dois grupos nas matas do Catucá, um chefiado por João Pataca, considerado “mais manso”, e outro por João Bamba que sempre agiam em comum acordo. João Pataca fazia batuques nas matas, em alguns engenhos da área e até mesmo dentro de casas no vilarejo de Tejucupapo (CARVALHO, 1996, p.420). Inclusive seu bando passara a véspera de Santo Antônio batucando na senzala do Engenho Macaco, sem ser importunado. Prova de que estes transitavam entre engenhos e senzalas acordados com proprietários dos respectivos

engenhos. Outro evento curioso foi o de uma escravizada do Engenho Macaco que teria denunciado outra quadrilha quilombola por assaltar sua senhora. Pataca agiu, então, como uma autoridade oficial: capturou dois assaltantes e, diante da recusa das autoridades legais em conferir-lhes algum tipo de punição, espaldeirou-os destinando um deles à morte na “roda de pau”<sup>5</sup>.

Outra dificuldade era a facilidade de deslocamentos dos rebeldes nas matas e conhecimento dos caminhos dentro da floresta, nos momentos das diligências eles se escondiam não só na mata fechada, mas também nas grotas, nos mangues próximos à costa e nas ilhotas dos rios da área. Havia duas quadrilhas lideradas por João Pataca e outra comandada por João Bamba, ambos agiam em comum acordo. Pataca era um líder que negociava com o mundo externo ao quilombo e lidava com a mente dos escravizados ainda na senzala, liderava cultos e festas religiosas. Segundo Carvalho (1996), isso revela a busca dos quilombolas para se integrarem na sociedade como pessoas livres.

A aliança com a população pobre do lugar e até com alguns senhores como Dona Helena, do engenho Macaco, era parte da estratégia mais ampla de sobrevivência. Tanto João Pataca como João Bamba era respeitados pela população local. Para a repressão provincial, era preciso abrir estradas mata adentro a fim de capturar os rebeldes e destruir os quilombos, isso acontecia desde o ano de 1826, como foi necessária a construção de estradas como a de aldeia que liga o município de Camaragibe à Araçoiaba. No final dos anos 1820 foram abertas várias estradas na floresta, era preciso abrir as matas para que elas não servissem mais como esconderijo e criação de aldeias (1829-1831) como a colônia Amélia de imigrantes alemães que receberam do governo de Pernambuco terras nas matas próximo as áreas dos quilombos.

Essa colônia germânica era composta por 103 pessoas, perdurando entre 1829 e 1831, quando já somavam 750 colonos e colonas. Estes foram ludibriados pelo governo, que o fez trabalhar sob o pretexto de formação de uma colônia, mas o propósito era tomar as terras quilombolas. O objetivo era acabar com o quilombo do Catucá, já que, o governo deu aos colonos alemães terras que tinham de ser arrancadas dos quilombolas. Como resultado, os colonos deixaram Pernambuco por causa dos sofrimentos que lhe foram causados. Os colonos queimaram boa parte da floresta para fazer carvão abrindo

---

<sup>5</sup> Roda de pau, roda de despedaçamento ou roda de Santa Catarina, instrumento de execução e tortura. O condenado era atado ou disposto sobre uma grande roda de madeira (semelhante à roda de carroça). Em muitos procedimentos o carrasco quebrava os membros da vítima com marretas/maças – geralmente começando nas pernas e subindo – causando mutilação e morte lenta.



caminhos dentro da mata. Boa parte da floresta desapareceu com essa prática dos colonos, seu principal meio de vida. Essa destruição da floresta dificultaria a formação de quilombos no Catucá posteriormente. Os colonos alemães foram fundamentais para a repressão aos quilombolas. Esse período coincide com a destruição final do quilombo.

Devemos destacar a força e a coragem dos grupos de quilombolas, há um relato de um ataque, segundo Carvalho, a um senhor importante da época, o Barão de Cimbres, atacado por uma “quadrilha” de quilombolas, entre eles haviam 4 (quatro) mulheres, demonstrando a participação de mulheres tendo um papel importante dentro do quilombo e nos ataques de defesa. A presença feminina pode ter sido muito além daquilo que imaginamos em dias atuais, elas tiveram papel de destaque na rede de proteção criada nesses espaços, onde muitas vezes, ocuparam papel de liderança.

Os documentos mostram que o último dos Malunginhos foi João Batista que possuía um filho chamado Francisco Ferreira que, após a morte do seu pai, assumiu o comando do quilombo. Ele também possuía uma filha de 14 anos e uma esposa chamada Maria Ignácia, que foram presas junto com ele. Uma das formas de defesa utilizada pelos quilombolas era as **estrepes** e várias armadilhas colocadas ao longo da mata, o que resultou vários aleijamentos dos membros das diligências que atacaram os quilombos.

Eles mantinham uma rede de solidariedade de pessoas externas que avisavam das possíveis diligências contra os quilombos, que demonstra o grau de organização dos quilombolas, se não fosse essa rede de articulação seria difícil à sobrevivência do quilombo nessa região que era na época uma das mais desenvolvidas da província e tão perto de Recife. Muitas vezes essa ajuda ocorria por medo das ações quilombolas, ou seja, ocorria sob ameaças, os quilombolas praticavam pequenos furtos e/ou ameaças na região, intimidando os plantadores próximos a colaborarem com os quilombolas, garantindo proteção aos colaboradores. Não só os moradores dos engenhos, mas mesmo os senhores recusavam-se a ajudar as tropas do Estado por temerem a vingança dos quilombolas, “os senhores preferiam manter os seus negócios com os rebeldes, a quem vendiam pólvora e cartuchame” (CARVALHO, 1991, p. 13). Desta forma podemos perceber que mesmo os senhores mais abastados temiam os negros aquilombados.

Após a Cabanada em 1835, começaram novas diligências a fim de destruir o quilombo do Catucá e capturar Malunginho, João Batista, os quilombolas possuía muita mobilidade nas matas o que dificultavam a sua captura, eles atacavam tanto nas imediações de Igarassu e Goiana, como nas proximidades de Recife, o que deixava a

população branca assustada com as atividades dos quilombolas. Assim, os senhores da mata norte pernambucana passaram a requerer ajuda do governo para pôr fim ao quilombo de uma vez por toda. Com o fim da Cabanada o governo estava com um grande contingente de soldados e guardas nacionais que foram deslocados para a mata norte a fim de destruir o Catucá, além de contar com uma tropa de índios e caboclos de Barreiros que haviam sido usados contra os Cabanos. Uma grande operação foi organizada para conter Malunguinho, a ajuda dos índios de Barreiros foi de fundamental importância para a captura e morte de João Baptista, ultimo líder Malunguinho, em 18 de setembro de 1835. E, posteriormente, a captura de seu filho e sucessor foi determinante para o fim do quilombo do Catucá.

Assim, o quilombo do Catucá entrou para a História de Pernambuco como foco de resistência contra a sociedade imposta pelos donos do poder, tentando sobreviver de forma alternativa. Malunguinho o líder maior desse quilombo, entrou na cultura popular como entidade no culto a jurema sagrada, o senhor dos três mundos, já que, representa as três falanges, exu, caboclo e mestre, sendo adorado em centros localizados entre Recife e Goiana. Inclusive no Toré, cerimônia religiosa dos Xucurus de ororubá, em Pesqueira.

Atingir o panteão das divindades é, assim, a maior homenagem que um povo pode fazer a seus heróis, fazendo viver a sua ancestralidade. A significação de Malunguinho foi de tamanha importância que prevaleceu no tempo: se faz presente nos **topônimos** e enquanto entidade espiritual nos terreiros da jurema sagrada e da umbanda, conectando as presenças materiais, espirituais e simbólicas quilombolas. Sobrevive no quilombo cultural Malunguinho, localizado em Olinda; que todos os anos promovem uma festa chamada Kipupa Malunguinho nas matas de uma antiga fazenda na cidade de Abreu e Lima (nos meses de setembro ou Outubro) em comemoração ao aniversário da morte do último Malunguinho João Batista. Sobrevive em cada negro e negra da mata norte pernambucana que busca ser valorizado e respeitado perante a sociedade, nos povos indígenas xukurus de Ororubá, que embora o branco tenha tentado apagar da memória aqueles que lutaram por uma melhor condição de vida perante a sociedade, este apagamento resistiu ao tempo e, atualmente, permanece mais vivo do que nunca, na religiosidade, nas manifestações culturais, na memória do povo de terreiro, nos “oprimidos”, como símbolo de resistência e luta contra todas as formas de opressão colonizadora, seu legado continua vivo e forte como personagem histórico, protagonizando a luta do povo negro que continua nos dias atuais.

## **CAPITULO 2**

### **MEMÓRIA ANCESTRAL E RESISTÊNCIA: A HERANÇA DE MALUNGUINHO NOS TERREIROS.**



**Malunguinho: Rei das Matas de Pernambuco**

<https://orixaensina.blogspot.com/2023/09/a-historia-de-malunguinho-e-oquilombo.html>

Acessado em 09/05/2025

## MALUNGUINHO: RESISTÊNCIA ANCESTRAL E A FORÇA DOS POVOS DE TERREIRO

**“Malunguinho, portão de ouro,  
Malunguinho, portão de espinho,  
Corta, corta, Malunguinho,  
Os espinhos do meu caminho.  
Firmei meu ponto, sim,  
No meio da mata, sim,  
Salve a coroa, sim,  
Rei Malunguinho.  
Malunguinho na mata é rei”<sup>6</sup>.**

---

<sup>6</sup> Ponto cantado para Malunguinho, na Tenda de Umbanda Caminhoneiros do Bem, no bairro do Cordeiro, no Recife.

**Catimbó:** Prática religiosa e espiritual popular presente principalmente no Nordeste do Brasil; **História Oral:** Estudo e registro das memórias e experiências das pessoas por meio de entrevistas, depoimentos e relatos orais; **Colonialidade:** conceito que vai além da colonização formal (domínio político e territorial), para entender as formas permanentes e estruturais de poder, conhecimento e cultura que permanecem após o fim da colonização oficial; **Pluriepistêmica:** refere-se à valorização e reconhecimento de múltiplos sistemas de conhecimento, especialmente aqueles que foram historicamente marginalizados pelo conhecimento dominante ocidental e **Pluriétnica:** existência ou convivência de múltiplos grupos étnicos em um mesmo território, região ou país.

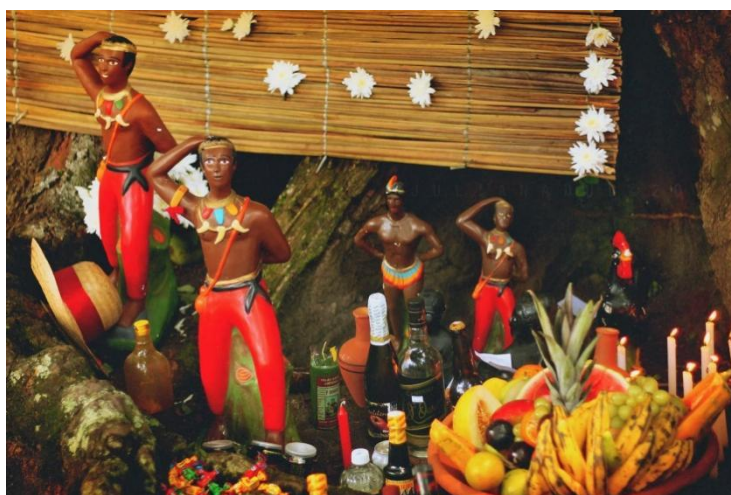


Malunguinho é reverenciado no nordeste nas casas de jurema e umbanda como entidade de grande importância na cosmovisão de mundo destas duas práticas religiosas. A Jurema, de origem afro-indígena, tem sido cultuada dentre as populações indígenas e os povos de ancestralidades afro-brasileiras, principalmente em Pernambuco e Paraíba, oriunda do **Catimbó**, cuja origem é o município de Alhandra na Paraíba, região que era habitada antes da colonização pelos indígenas Tabajara, temos a incorporação de elementos cristãos pelos indígenas durante o processo de catequização destes, mostrando uma mistura variada em termo de raças. É possível que no ano de 1758 os aldeamentos indígenas do litoral paraibano, como a aldeia de Nossa Senhora de Assunção, fundada pelos padres oratorianos tenha sido elevado à categoria de Vila, passando-se a se chamar Alhandra. Teria sido nessa ocasião quando os aldeamentos indígenas foram transformados em vilas que a Jurema teria surgido.

A partir do contato dos indígenas do sertão com os do litoral havendo trocas culturais entre diferentes etnias indígenas resultando em reconstruções das religiosidades vigentes, há também que considerar a influência de escravizados africanos que igualmente, passaram a conviver com indígenas e brasileiros mestiços, contribuindo para as transformações e rearrumações cosmológicas locais e suas práticas derivativas. É bem sabido que, nos tempos dos Quilombos da zona da mata nordestina, Malunguinho e outros negros tivessem contatos com os indígenas durante o século XIX. Percebe-se que o culto da Jurema apresenta elementos cristãos, indígenas e africanos em sua composição, resultado de uma hibridação cultural de diversos elementos de raças e etnias diferentes. Segundo Grünewald (2020),

As influências advindas do candomblé, Umbanda, Kardecismo e catolicismo popular são reelaborados de forma a dar “origem a um processo de criação de uma nova prática da jurema, onde os elementos religiosos de outros cultos coexistem de forma dinâmica, reformulando o espaço religioso tradicional, assimilando-o e transformando-o em uma nova prática”.

No culto da Jurema faz-se uso de elementos indígenas como a bebida feita com partes da Jurema, o uso do tabaco, o transe de possessão por seres encantados, além da crença em um mundo espiritual onde as entidades sagradas residem. A fumaça tem uma expressiva representatividade no universo espiritual da jurema. Na zona da mata norte de Pernambuco, quando ocorre a queima da cana, a fumaça é chamada de Malunguinho. Sabemos que o uso da queima e da fumaça na mata do Catucá era uma maneira dos quilombolas se tornarem invisíveis no meio da mata para se protegerem das diversas diligências contra os quilombos da Mata do Catucá.



Altar de Malunguinho mestre na Jurema Sagrada

<https://qmalunguinho.blogspot.com/2013/10/viii-kipupa-malunguinho-triunfando-na.html>

Acessado em 09/05/2025

A jurema se faz presente nos folguedos pernambucanos como o cavalo-marinho, e dos carnavalescos como os caboclinhos, no âmbito do qual se faz, em Goiana (PE), Maracatu Nação da área urbana (metropolitana do Recife) e Maracatu Rural, nos quais a jurema é usada no calçamento (fortalecimento mágico) dos caboclos de lança, adereços, alegorias dos grupos. Esse traçado geográfico identifica o local ou proximidade da mata do Catucá e o quilombo dos malunguinhos. Malunguinho incorpora-se no imaginário coletivo das populações da zona canavieira da zona da mata, tal qual seu simbolismo na vida desses trabalhadores da cana, que um dia habitou as matas secas da zona da mata norte poernambucana. Pessoas simples, trabalhadores braçais, que ouve falar, de alguma

forma, sua importância para aquela região, como nas casas de jurema e seus mestres, entidades que têm o conhecimento da ciência da jurema, geralmente, pessoas pobres e simples que tinham, quando encarnados, relações próximas com a natureza. Como Malunguinho, que lutou contra um sistema de opressão, aristocrata e escravista, tendo grande conhecimento das matas, seu espaço de liberdade e de construção de comunidades alternativas numa sociedade de poder aristocrático e escravocrata. Segundo Leandro Tavares Sacerdote da Jurema e educador,

*“Precisamos imprimir o ritmo revolucionário de Malunguinho, para nos reafirmarmos numa sociedade racista. Esse país tem uma dívida histórica. Malunguinho foi subversivo, mexeu nas estruturas. E é isso que precisamos fazer também: colocar nosso povo e nossas religiões em evidência como agentes de cultura, educação, dignidade. Temos que nos reafirmar cada vez mais para transpor o preconceito e o racismo existente.”*

São vários relatos que mantêm a experiência passada viva, busca-se fazer outra história tendo sua origem diferenciada do conjunto estabelecido oficialmente. Temos na **história oral** uma aliada da democracia na luta pelo reconhecimento de grupos antes afogados pelos direitos dos vencedores, dos poderosos, daqueles que podiam ter suas histórias reconhecidas graças aos documentos emanados de seus poderes, dando visibilidade a história dos seus antepassados que sofrem as tentativas de apagamento histórico, como o caso da história do quilombo do Catucá e os Malunguinhos. Tendo aí uma via de inclusão social pela via das narrativas históricas, dimensionando o papel das minorias analfabetas, silenciadas, dos pobres, dos anônimos e de tantos grupos “marginais” ou “marginalizados”. Os povos de terreiros, em sua maioria, enquadram-se nesses perfis.

Por meio da história oral, movimentos das minorias culturais e discriminadas têm encontrado espaço para abrigar suas palavras, vozes, dando sentido social as experiências vividas diante de diferentes circunstâncias. Diante das lutas dos povos das religiosidades afro-indígena na atualidade, por visibilidade, reconhecimento e contra qualquer forma de preconceito, seja racial ou religioso, recordo de uma toada cantada nas casas de umbanda que sintetiza bem o combate ao racismo religioso e a união das comunidades de axé, “Na terra de preto, todo mundo é preto calunga”.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Cantado na casa de toninho de Malunguinho no bairro do Cordeiro em Recife.

É sabido que a memória ganha um caráter emblemático, sempre sendo vista pela ótica social, para a história dos Malunginhos, busca-se tirar tal personagem das sombras da História, invisibilizados pelas narrativas das elites, estando, segundo essas narrativas de poder na condição de silenciados. É nas festas aos encantados, nas lutas do cotidiano e nos espaços do sagrado que Malunginho é lembrado e reverenciado como um dos grandes heróis para as comunidades de axé. Devemos promover tal personagem à condição de protagonista das histórias de luta pela liberdade em Pernambuco, este que simboliza liberdade, justiça, diversidade cultural e étnica em uma sociedade moldada, também, na herança cultural indígena e africana. Vozes que não devem se calar perante as injustiças sociais e o racismo religioso.

Fazer história oral é adentrar no universo das memórias de um povo ou grupo, ela promove uma mediação significativa entre a memória e a história, construindo a memória coletiva das comunidades que simbolizam Malunginho como personagem importante, tanto na história como na religiosidade da jurema sagrada e umbanda. Todo trabalho de história oral procura dá sentido a um aspecto da vida, situações que levem a suposição de fatores identitários que se constituem na comunidade. Durante o ritual de jurema foi observado que está assentado representa as raízes e identidade dos povos que cultuam seus encantados (mestres e caboclos), lembrar-se dos seus antepassados, sua ancestralidade, viva na memória deste povo. Segundo José Carlos Meihy (2005, p. 74) “toda memória é um produto social e não individual. A memória pessoal é uma retomada de outras memórias, anteriores, projetadas na vida comunitária de uma coletividade”.

A memória é fundamental para confirmar o presente, pois sem ela não podemos garantir as regras da vida social que se baseiam em repetições de atitudes definidas pelo passado. Há, porém, esquecimentos forçados que podem ser considerados “apagamentos”, realizados pelas narrativas dos grupos dominantes, categorizando o que é “história verdadeira”, ou seja, aquelas que identificam as elites. A memória equivaleria ao esforço de recuperação de coisas que ficaram fora do enquadramento registrado por escrito. Uma forma de recuperar aquilo que tentam apagar das narrativas históricas. Vale lembrar que não é possível separar a questão da identidade e da memória, ambas são indissociáveis, o estudo da identidade resgata o caráter humano da sociedade. Como no relato da juremeira Mãe Lia Preta sacerdotisa da Jurema e educadora,



*“Eu acho que sem malunguinho a Jurema não seria como é. Malunguinho é tudo dentro da Jurema. É o nosso protetor. É como se fosse dentro do candomblé tem exú e sem exu não se faz nada. Eu acho que sem malunguinho na Jurema não tem sentido. O malunguinho é muito forte. É um espírito bom de proteção, de ajuda, de abertura de caminhos, de orientação espiritual. O malunguinho tem essas coisas. Quando a gente chama o malunguinho, canta para o malunguinho, pede um serviço e a gente vê aquilo acontecer. Então é essa segurança que a gente tem em malunguinho é isso. A gente tem um protetor tão representante também da Jurema. E que ele sabe os caminhos que tem que conduzir as pessoas. Por isso que malunguinho, tem o malunguinho sentado, e eu faço toda a vez isso, quando vou abrir a jurema, eu canto muito para o malunguinho, peço muito a malunguinho. Já resolver muitos problemas através de Malunguinho, de curas, muita cura, de problemas de saúde, de problemas de... ou pessoas que estavam com problemas de justiça. O Malunguinho também cai muito nisso, entendeu? Ele foi muito forte nesse sentido. Então, nenhum juremeiro nunca, jamais, sem Malunguinho, Não existe jurema, não. Tem que ter ele no caminho.”*

Temos que pensar na prática da memória como prática política que pode ajudar a construir uma sociedade mais igualitária e justa. Tirar Malunguinho da condição de silenciamento histórico é uma prática social e de consciência das lutas das populações afrodescendentes, que os discursos de **colonialidade** insistem em invisibilizar suas histórias. No Brasil, nomes de ruas, memórias e monumentos estão ainda dentro da lógica monumentalista e colonial herdada do século XIX, andando pelo Recife, não encontramos referências a personagens que representam a luta negra, a cidade está cheia de monumentos e nomes de ruas a ícones da história libertária pernambucana manchada pela escravidão, difícil encontrar alguma referência ligada a História das lutas negras. Praça Frei Caneca, Avenida Cruz Cabugá, Rua Imperador Pedro II, Avenida Bernardo Vieira de Melo, Rua da Imperatriz Tereza Cristina, Conde da Boa Vista, Rua André Vidal de Negreiros e outros. Não encontramos nenhuma referência de monumentos ou ruas à Malunguinho.

Políticas identitárias são construídas na trama da memória e do esquecimento, todo ato de lembrar encerra atos de esquecer. Desta forma, buscamos trazer para as luzes das narrativas históricas o quilombo do Catucá, pela sua importância no cenário histórico pernambucano no século XIX, esquecido pela história pernambucana e a atuação dos Malunguinhos, líderes do quilombo do Catucá que aterrorizaram as elites pernambucanas nos oitocentos. Aquele que abre e fecha os caminhos, que tira as

estrepes do caminho, e não tem piedade com os inimigos, um verdadeiro símbolo das lutas de combate ao racismo e as desigualdades entre brancos e negros neste país.



Mesa de Jurema sagrada: elemento ancestral das religiões afro-indígena  
<https://marceloalban.com/juremo-sagrada/> Acessado em 09/05/2025

É no silenciamento daqueles ditos “subalternos”, que encontramos tentativas de apagamento das suas respectivas histórias, buscar essas memórias através das entrevistas orais dos povos de terreiro é trazer à tona a história dos seus heróis, através do universo simbólico dos seus encantados (mestres, caboclos e trunqueiros), como no caso de Malunguinho, um verdadeiro herói para as populações afrodescendentes e indígenas de Pernambuco, um guerreiro, símbolo da liberdade para essas pessoas comuns, que buscam na energia do sagrado força para as lutas do cotidiano. Como na saudação a Malunguinho, “Sobô Nirê Mafá, Reis Malunguinho”. Nos terreiros da umbanda e Jurema Sagrada há sempre reverência à Malunguinho enquanto rei das matas, “Ele é preto é bem pretinho, salve a coroa do Rei Malunguinho”<sup>8</sup>, algo que contraria a História oficial, protagonizando este personagem histórico, não como “fora

<sup>8</sup> Toadas cantadas em centros de Jurema e Umbanda em Pernambuco.

da lei”, mas um verdadeiro rei para as comunidades devotas a Jurema Sagrada e Umbanda, e porque não falar, nossos quilombos contemporâneos. Nas palavras de Leandro Tavares,

*“Malunguinho foi um líder quilombola, um vibrador de grandes movimentos em defesa das tradições, dos saberes, dos costumes do seu povo. Para além da sua existência física, ele retorna como espírito. Ele é um grande revolucionário. Lutou contra o sistema escravocrata, patriarcal, capitalista. Mesmo não estando mais fisicamente, ele ainda está presente espiritualmente. Ele nos inspira a resistir, a combater, a manter a luta viva”.*

Nos terreiros da Jurema sagrada e da umbanda Malunguinho vai além da espiritualidade, ele é um símbolo de luta, resistência, reexistência e existência. Sua memória, apesar das tentativas de apagamento histórico, está salvaguardada nas casas de axé. Percebemos nas falas dos filhos de santo narrativas de descolonização das histórias cujas epistemologias são universais e eurocentradas, esses espaços constituem-se como territórios de lutas, resistências e ancestralidades.

Encontramos as continuidades das lutas quilombolas que é permanente, numa sociedade ainda sob os pilares do patriarcalismo, escravismo e cristianismo. Um potencial que pode contribuir de maneira significativa para o ensino de História. Novos olhares que possibilitam outras narrativas, já que a História é plural. Os povos de terreiros lutam uma guerra permanente, são malungos da contemporaneidade, verdadeiros guardiões da memória de Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco. Observamos esse aspecto de luta pela liberdade e justiça social nas palavras de Leandro Tavares,

*“Porque a mata era um espaço de fuga e sobrevivência. E Malunguinho conhecia esse espaço. Ele transitava com habilidade, sem ser notado. A mata é refúgio e liberdade. Também é, segundo os antigos, onde se agrega a ciência, onde estão as divindades da Jurema. Malunguinho está ligado a esse lugar”.*

Vemos nas tradições de terreiros, suas memórias e seus conhecimentos guardados nesses espaços um grande potencial na luta contra discursos eurocentrados, oportunizando novas abordagens no ensino da História dando visibilidade aqueles que a narrativa de colonialidade insiste em silenciar, na perspectiva de criar pedagogias **pluriepistêmicas**, como nas palavras de Leonardo Boff, “todo ponto de vista é a vista do todo”. Assim, torna-se urgente criar formas de em-sinar e aprender negro-africanas,

buscando novas possibilidades de concepções educacionais que respondam a realidade social **pluriétnica** e intercultural do Brasil. Laroyê! Giraê! Salve Malunguinho, Reis das Matas pernambucanas.

## DESAFIOS ATUAIS E LUTAS CONTEMPORÂNEAS

O Quilombo Cultural Malunguinho nasceu há mais de 15 anos, como forma de resistência e significação das lutas do povo de terreiro, buscando protagonizar os personagens históricos, líderes quilombolas, especificamente, os Malunguinhos formado pelos historiadores e membros das religiões de matrizes afro-indígenas Alexandre L'Omi L'Odô, João Monteiro e Hildo Leal Rosas. Estes também fundaram o Grupo de Estudo Malunguinho, no Arquivo Público do Estado, onde promoviam discussões sobre o tema com base em pesquisas do historiador Marcus Carvalho, compondo mesas de debate com intelectuais e representantes de terreiro.



**Xamã:** liderança espiritual e curandeira em muitas culturas indígenas e tradicionais. Ele atua como mediador entre o mundo humano e o mundo espiritual, realizando rituais, curas, orientações e práticas de conexão com a natureza e os ancestrais; **Eguns:** espíritos dos ancestrais que já partiram, mas que continuam influenciando, protegendo ou se comunicando com os vivos; **Eurocentrismo:** visão de mundo que coloca a Europa (ou o “ocidente”) como centro, modelo e medida de tudo, tratando as culturas europeias como superiores e universais, enquanto desvaloriza ou inferioriza outras culturas, como a africanas, indígenas, asiáticas e latino-americanas e **Educação transgressora:** é aquela que quebra os limites impostos por sistemas opressivos, como o racismo, o sexismo, o eurocentrismo e a colonialidade. Ela valoriza os saberes marginalizados, promove o pensamento crítico e busca transformar a sociedade a partir da sala de aula.

Para estes historiadores o Quilombo Cultural Malunguinho é uma continuidade simbólica da luta do Quilombo do Catucá, buscando tirá-los dos lugares de subalternidade das narrativas da historiografia tradicional e do que estariam escritos nos documentos oficiais do século XIX.

Tais estudos estariam inspirados na força e no legado cultural-religioso afro-indígena desse quilombo, ou seja, a Umbanda e a Jurema Sagrada, no ano de 2006 houve a organização da celebração do Kipupa Malunguinho, evento importante que reúne vários juremeiros de vários estados e localidades do Nordeste que para ele se dirigem em vários ônibus e carros, para confraternizar e realizar seus trabalhos e oferendas na mata, além de cantar, dançar e homenagear Malunguinho. Quando

juremeiros, umbandistas, povo de terreiros e interessados em geral visitam todos os anos as matas do Engenho Pitanga II, em Abreu e Lima, onde possivelmente houve grande resistência do quilombo do Catucá, a fim de convocar a força espiritual de Malunguinho, com o intuito de vivenciar as práticas culturais e religiosas afro-indígenas.

O respectivo evento tem o intuito de homenagear um grande líder do quilombo, João Batista, o ultimo dos Malunguinhos que morreu em 18 de setembro de 1835. Kipupa é um termo quimbundo e significa agregação de pessoas em volta da pessoa do Malunguinho. Segundo L'Omi L'odò, “todo roteiro da festa é feito para poder experienciar a vida daqueles negros e negras que ali lutaram, viveram e morreram”. Vale salientar que o culto a jurema é tido como uma prática **xamã**, uma ciência da natureza. Para Santos (2007), “é um “conhecimento” realizado a partir de elementos da natureza, logo, saberes da tradição oral”. Seria a ciência, fundada nas possibilidades oferecidas pela natureza, os mestres seriam “as entidades que têm o conhecimento da ciência da jurema”. É possível identificar na espiritualidade da jurema um duplo aspecto místico, um duplo vínculo: o culto às entidades, como exus e pombas-gira, e o culto aos antepassados, semelhante ao culto aos **Eguns**. Assim, espíritos ancestrais vivem na jurema, como Malunguinho que se consolidou como entidade de suma importância nos rituais da jurema sagrada representado pelas três falanges: exu, caboclo e mestre, tido no imaginário da espiritualidade da jurema sagrada e nas memórias dos terreiros, a continuidade dos quilombos, o Rei das Matas. Figura mítica que se mistura ao personagem histórico, símbolo de lutas e resistências à sociedade escravocrata do século XIX em Pernambuco.

Outro momento importante de manifestação dos juremeiros é a caminhada dos terreiros de Pernambuco, que congrega a jurema, a umbanda e o candomblé, em cortejo pelas ruas centrais do Recife. A rede de articulação da caminhada dos terreiros de Pernambuco (REDE ACPT) surgiu em setembro de 2007 fortalecendo a luta negra e os terreiros de matriz africana contra o preconceito e a discriminação religiosa, exemplo da continuação dos quilombos e suas lutas por representatividade, como comunidade alternativa contras as diversas formas de preconceitos e discriminação.



17ª caminhada dos terreiros de Pernambuco no dia 1/11/2023 com o tema: “Contra a Discriminação Religiosa e o Racismo”.

<https://www.folhade.com.br/noticias/em-sua-17a-edicao-caminhada-dos-terreiros-luta-contra-a/299539/> Acessado em 14/05/2025.

Uma das conquistas por reconhecimento das lutas e resistências dos ancestrais quilombolas ocorreu no ano de 2007 que, juntos com políticos, o Movimento Negro e representante do povo de terreiro, o Quilombo Cultural Malunguinho conquistou a Lei Nº 13.298/07, Lei Estadual de Vivências e Práticas da Cultura Afro, mais conhecida como Lei Malunguinho, proposta pelo deputado Isaltino Nascimento.

Essa Lei instituiu no calendário oficial do Estado a semana entre os dias 12 e 18 de setembro para a promoção de vivências e práticas da cultura afro-pernambucana, da História da África e afro-brasileira, da História dos quilombos em Pernambuco e no Brasil e da História das religiões e resistências de matrizes africanas, contra a discriminação e o preconceito racial<sup>9</sup>. Infelizmente, no ano de 2017, numa manobra do Deputado Diogo Moraes, do Partido Socialista Brasileiro, a lei Malunguinho foi revogada pelo inciso LVI do artigo 426 da Lei nº 16.241/2017.

Essa lei criou o Calendário Oficial de Eventos e Datas Comemorativas do Estado de Pernambuco, além de definir, fixar critérios e consolidar as leis que instituíram datas comemorativas e eventos estaduais. A referida lei tentou resumir/reduzir pontos importantes em uma única lei, negando todo o processo de luta e desmerecendo a importância de cada singularidade histórico-cultural afro-indígena

<sup>9</sup> Destacamos o artigo 1º da Lei: “Fica instituída a semana do dia 18 de setembro como a Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana, como reconhecimento do resgate histórico do líder quilombola Malunguinho, morto em combate em 18 de setembro de 1835”.



desse Estado. Uma tentativa de ofuscar a história de luta e resistência dos quilombolas e suas memórias tão presentes nos espaços religiosos o que na contemporaneidade são quilombos, como nas palavras de Beatriz Nascimento, “A terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou” assim, O quilombo é o espaço que ocupamos. A luta dessas organizações como o Quilombo Cultural Malunguinho, evidencia a relevância da consciência histórica para a promoção de ações sociais legítimas e positivas. Focos de resistência e reconhecimento do Quilombo do Catucá na História de Pernambuco e do Brasil.



Cartaz do quilombo cultural Malunguinho sobre a Lei 13.298/07 instituindo a Semana Estadual da Vivência e da Prática da Cultura afro Pernambucana conhecida como Lei Malunguinho.

<https://alexandrelomilodo.blogspot.com/2011/09/malunguinho-no-imaginario-dos.html>

Acessado em 14/05/2025.

A luta dos quilombos continua na contemporaneidade, no cotidiano das comunidades dos terreiros, consideradas quilombos urbanos e nas periferias, morros e

favelas. Buscando construir novas narrativas e histórias de personagens do passado, protagonizando as histórias do povo negro, tirando-os dos espaços de subalternidade.

A umbanda e a jurema sagrada nos deixa um legado místico e simbólico de antepassados, como a figura dos malunguinhos que dialoga com o personagem histórico representado na tradição oral e nas experiências dos terreiros, construindo uma consciência de historicidade de líderes que lutaram e continuam a lutar e resistir às sociedades conforme os padrões aristocrata, cristão e de legado escravocrata. Percebe-se que outras histórias são possíveis, buscando fugir do “perigo de uma história única”<sup>10</sup>.

O Catucá na perspectiva dos povos de terreiros que vivenciam o “mito” Malunguinho em celebrações nos terreiros busca construir a história da ancestralidade, dando continuidade às lutas de resistência e pela liberdade do passado na contemporaneidade, a partir da história do tempo presente, ou seja, uma história reconhecidamente viva. Ela se constitui como parte integrante do debate sobre a função do conhecimento social e atua na linha que questiona a tradição historiográfica centrada em documentos oficiais, uma percepção do passado como algo que tem continuidade hoje e cujo processo histórico não está acabado.

A experiência oral nos trás para o campo da “História Viva”, que dá continuidade a História de Malunguinho e o Catucá, estando associada à consciência de cidadania, desta forma, sabemos que o campo da história e seu movimento são realizados pelas pessoas comuns, com sentimentos, paixões, idealizações, qualidades e defeitos, buscando sempre a compreensão das identidades e dos processos de suas construções narrativas. Todos são personagens históricos, e o cotidiano e os grandes fatos ganham equiparação na medida em que se traçam para garantir a lógica da vida coletiva. Nesta entrevista com Mãe Lia verificamos tais lutas cotidianas que tem em Malunguinho sagrado/histórico o protetor dos povos oprimidos.

*O Malunguinho tem como se fosse um protetor da jurema um guardião da jurema. Então, tudo que a gente recorre, quando se abre a mesa, a primeira, o primeiro entidade que a gente invoca, depois de abrir a mesa, a gente invoca o Malunguinho. Que ele é o protetor e quando a gente recorre a ele é para as missões impossíveis, pra resolver os problemas tirando os atrapalho do caminho. Malunguinho para mim é um mestre é um caboclo, é um africano. Eu sei muito bem como é a vida, como foi a vida do Malunguinho, mas na minha jurema ele é o guardião dos três mundos, ele habita esta parte. E isso é muito importante pra mim,*

---

<sup>10</sup> Frase da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie.



*essa mistura entre índios e negros, africanos, na formação da Jurema. A Jurema só teve a lucrar também com isso, porque um mostrou a sua magia. Ensinou sua magia e os índios também ensinaram a deles pra Malunguinho. E isso foi muito, muito bom. Houve uma junção de forças e de energias que deu muito certo.*

Resistir, transgredir, tornar-se sinônimo de existência, apesar das duras tentativas de apagamento histórico e genocídio cultural das minorias. Os povos de axé mantem a chama das suas tradições, não deixando que outros conforme padrões ocidentais e universalizantes apaguem. O princípio ancestral dos povos da diáspora e das matas andam vivo nas suas memórias e nas tradições orais, ensinada aos seus descendentes. Essa estratégia de luta tem como princípio fundamental atacar a supremacia branca e denunciar seus privilégios, fragilidades apresentando outros caminhos dos referenciais subalternos e do cruzo desses com os historicamente dominantes.

Na simbologia de Malunguinho enquanto rei das matas, temos a compreensão que a mata é lugar de encantamento, é lá que serão armadas as operações que tacerão fogo no canavial. Malunguinho, aquele que taca fogo nos seus inimigos. Nessa entrevista com Toninho de Malunguinho é notória a simbologia de Malunguinho enquanto ser ancestral. Representatividade de lutas, resistência-existência e liberdade contra o saber hegemônico da branquitude. Uma luta contra o racismo epistêmico e as injustiças raciais e sociais da sociedade brasileira, buscando caminhos para diversidade de saberes. Afinal, toda pretensão de verdade única é germe de violência. Observamos nesta fala de Pai Toninho de Malunguinho, a mudança de significado simbólico de Malunguinho enquanto protagonista de todas as formas de opressão instituída as camadas populares que lutam até hoje, numa guerra permanente, contra o sistema burguês que busca massacrar os menos favorecidos,

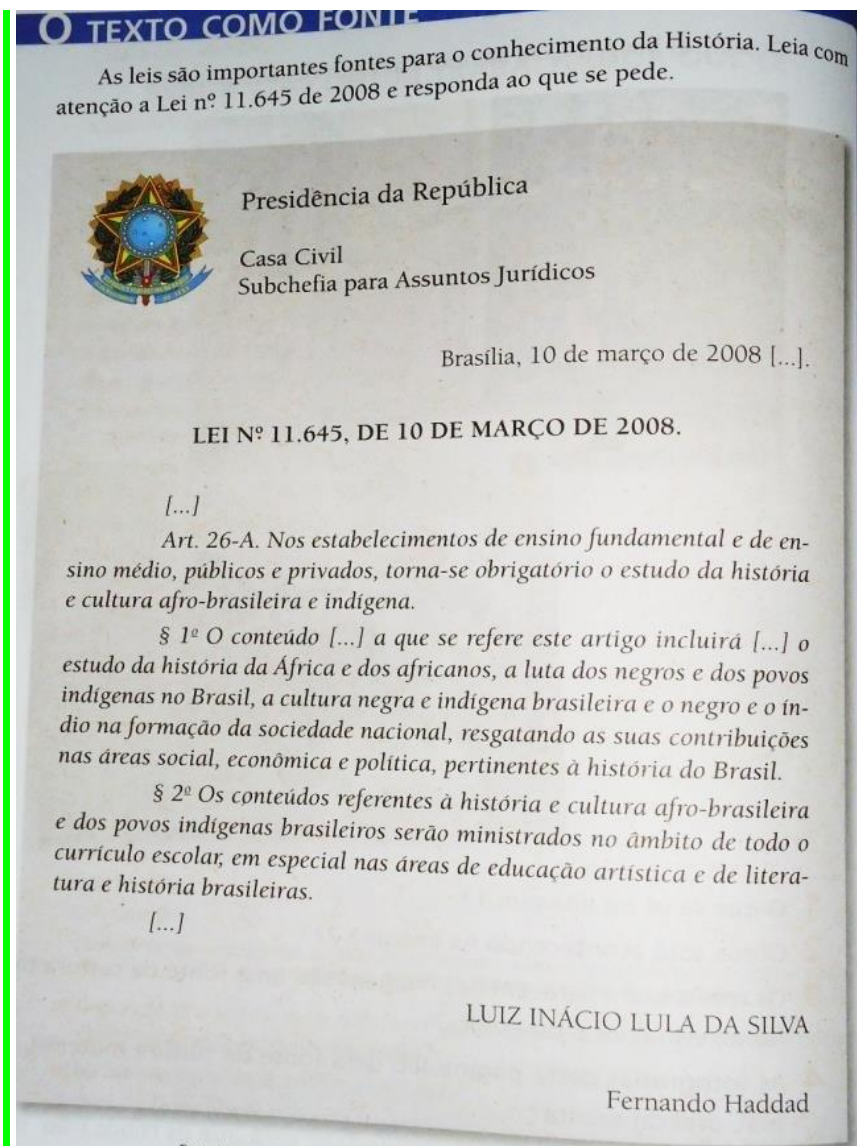
**Entrevistador:** *you consider Malunguinho antissistema?*

**Entrevistado:** *Sim, sim, porque ele veio para quebrar justamente isso, para quebrar os preconceitos, para mostrar que a voz do índio e do negro existe, temos vozes, temos voz, temos o direito de sobreviver, então ele quebrou o sistema de opressão, quebrou o sistema da escravidão, ele ajudou a montar um sistema sim, um sistema da liberdade, da libertação, um sistema do reconhecimento, então, acho que Malunguinho, ele foi assim um precursor, e de dizer assim “depois de mim, muitos virão!”. E é esse trabalho que a gente tem que continuar sempre no dia a dia, sempre em busca do reconhecimento, da liberdade. Eu acho que Malunguinho deixou para todo mundo aqui, e deixa para todo mundo essa mensagem de*

*que, todos nós somos malungos, todos nós buscamos a liberdade de alguma forma, seja a liberdade de expressão, a liberdade social, a liberdade cultural, a liberdade financeira, a liberdade amorosa, enfim, a liberdade de diversas formas, liberdade sentimental, do ser humano ser livre pra ter suas escolhas, não ser sua escolha material, mas religiosa também e cultural. Eu acho que ele diz tudo sobre isso aí, realmente a quebra do sistema, do sistema opressor, que a gente tem que cada vez mais lutar pela quebra disso, sempre, porque a opressão, infelizmente ainda existe, mas estamos vivos junto com Malunguinho.*

As lutas do Movimento negro e outros segmentos sociais de combate a o racismo e às desigualdades pressionaram as instâncias públicas a dar respostas concretas aos dados flagrantes sobre desigualdades raciais levantados pelos órgãos oficiais do instituto de pesquisa aplicada (IPEA). A partir do diálogo entre a sociedade civil e governos sensíveis a tais reivindicações criou-se uma conjuntura favorável para a implementação de uma série de políticas afirmativas nas esferas administrativas, federais, estaduais e municipais, bem como no campo jurídico e legislativo no decorrer das duas últimas décadas. Dentre elas, a Lei 10.639/03 que tornou obrigatório o ensino de História e cultura africana e afro-brasileira nas escolas de educação básica, atualizada pela Lei 11.645/08 que incluiu a obrigatoriedade do ensino da História e cultura indígena; a Lei 12. 288/10 que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial; a Lei 12.711/12 das políticas de cotas para ingresso no Ensino Superior de estudantes autodeclarados pretos, pardos e indígenas; a Lei 12.990/14, que reserva 20% das vagas oferecidas a candidatos negros nos concursos públicos no âmbito da administração pública federal, promoveram mudanças significativas no cenário do Ensino superior brasileiro.

Apesar de muitos acadêmicos questionarem a queda do nível das universidades públicas e as desenvolturas dos estudantes cotistas, as pesquisas dizem o contrário. Hoje encontramos centros acadêmicos mais coloridos e mudança no perfil estudantil. Muito ainda a se conquistar, principalmente as políticas de manutenção dos estudantes mais pobres, como políticas de ampliação de bolsas de auxílio estudantil e permanência nos centros acadêmicos. Além de cursos tidos como aristocráticos, que infelizmente as políticas de cotas ainda não chegaram lá.



Lei 11.645/08 de 10 de Março de 2008 torna obrigatório o ensino de história e cultura africana, afro brasileira e indígena

<https://www.researchgate.net/figure/figura-1-A-Lei-11645-de-2008-fig1-351060985>

Acessado em 14/05/2025

Ao introduzir esse novo componente curricular, nos exige levar em consideração toda a complexidade da questão racial no Brasil, considerando a condição de ser um país que se estruturou em torno da experiência de mais de 300 anos de escravidão em que a participação dos africanos e seus descendentes na constituição da sociedade brasileira se deram a partir dessa condição inicial de escravizados. Exige, ainda, o reconhecimento de que o processo de abolição da escravidão pouco ou nada contribuiu para alterar a condição de marginalidade social dos ex-escravizados e seus descendentes, situação perpetuada ao longo do século XX e XXI.

A intencionalidade de introduzir tais leis é também promover o debate e o enfrentamento de currículos, no Brasil há uma tradição de discursos eurocêntricos no âmbito das escolas brasileiras e na formação de professores, levando em consideração que a maioria das universidades se apegam a currículos que predominam o **eurocentrismo**. Trata-se de colocar em pauta, no contexto escolar, uma discussão recorrentemente negada pela sociedade brasileira, de apostar no embate curricular, levando em consideração que os currículos escolares podem se constituir em veículos de enfrentamento das desigualdades sociais e raciais presentes em nossa sociedade, com potencialidade para alterar hierarquias, desestabilizar relações de poder, fomentar a reorganização de forças e contribuir para o questionamento de valores e certezas historicamente construídas. Diante das dificuldades de introduzir a Lei 10.639/03 nos currículos das escolas regulares no Brasil, infringindo a respectiva legislação, foi emitido, tempo mais tarde, dois documentos do Conselho Nacional de Educação (CNE) a fim de nortear e direcionar a implementação dessa Lei: o Parecer CNE/CP 03/2004 e a Resolução CNE/CP 01/2004.

Procura oferecer uma resposta, entre outras, na área de educação, à demanda da população afrodescendente, no sentido de políticas de ações afirmativas, isto é, de políticas de reparações, e de reconhecimento e valorização de sua história, cultura, identidade. Trata, ele, de política curricular, fundada em dimensões históricas, sociais, antropológicas oriundas da realidade brasileira, e busca combater o racismo e as discriminações que atingem particularmente os negros. Nesta perspectiva, propõe à divulgação e produção de conhecimentos, a formação de atitudes, posturas e valores que eduquem cidadãos orgulhosos de seu pertencimento Etnicorracial – descendentes de africanos, povos indígenas, descendentes de europeus, de asiáticos para interagirem na construção de uma nação democrática, em que todos, igualmente, tenham seus direitos garantidos e sua identidade valorizada.

O parecer propõe espaços de empoderamento aos afrodescendentes, oferecendo a oportunidade aos estudantes de se reconhecerem enquanto negro, conscientizando outras etnias a lutar contra o racismo através de uma educação antirracista. Assim, a educação para as relações étnico-raciais se fundamenta como uma política de reconhecimento que necessita de políticas públicas de valorização à diversidade, bem como de reparar historicamente, através da educação, as desigualdades e injustiças raciais na sociedade brasileira. Sendo assim, o documento busca “[...] a valorização do patrimônio histórico-cultural afro-brasileiro, da aquisição das competências e dos

conhecimentos tidos como indispensáveis para continuidade nos estudos”<sup>11</sup>, levando em consideração que o ensino, historicamente no Brasil, sempre foi voltado para a branquitude. Através da análise das respectivas leis e pareceres, buscamos problematizar as tentativas de invisibilidade do lugar histórico e político dos Malunguinhos na construção de conhecimento e da pressuposição da neutralidade de um “sujeito universal”. Percebendo que o discurso filosófico brota de uma “razão universal” que tem como referência o mundo ocidental.

Como visto, a consciência de ancestralidade é muito importante para construção de novas narrativas no campo do ensino de história e do currículo, conhecimentos guardados na oralidade que encontramos nos terreiros e no universo do sagrado, a Jurema trabalha com personagens sociais que viveram neste mundo e nos seus cantos encontramos muitas histórias escondidas e guardadas pelos devotos, histórias de protagonismo, resistências e lutas ancestrais como Malunguinho, personagem sagrado e histórico ao mesmo tempo, onde ambos se cruzam. É na ancestralidade, na fé, na consciência histórica deste povo que podemos ter acesso a novas narrativas que se confrontam com as narrativas eurocentradas. Para Ary Banto,

*“Os antigos juremeiros, de Jurema Traçada, ou Jurema de Raiz, ou Jurema de Caboclo, isso vai muito da vertente, da linhagem de cada casa, a casa de Jurema é um grande celeiro, de vertente. Da rama que eu vim, Malunguinho representa, um grande defensor, certo, de proteção, um mestre de tamanho conhecimento, por conta da vivência desses homens que se tornaram malungos dentro das matas, líderes de proteção dos povos que também era flagelados pelos governos portugueses até na época, porque na época eram capitâneas, e passou a ser divinizado, passaram a ser divinizado e cultuado dentro da Jurema, os antigos, os antigos cultuadores de Malunguinho dentro da Jurema Traçada, Malunguinho é uma entidade extremamente entronizada, por isso, quando se começa um ritual de Jurema, dentro da Jurema Traçada, se canta-se pra Malunguinho, de abertura, Malunguinho minha fi meu ponto, Malunguinho me abra a mesa, Malunguinho minha fi meu ponto, Malunguinho me abra a mesa, quero um ponto nessa casa, quero um ponto de defesa, Malunguinho minha fi meu ponto, Malunguinho me abra os caminhos, e assim sucessivamente vai se cantando esses pontos de firmação, até chegar os próximos rituais da Jurema, pra depois se cantar pra caboclo, e daí vai seguindo seu ritual dentro de um conceito de mestria, até cantar para os senhores mestres. Mas*

---

<sup>11</sup> BRASIL, Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CP 3/2004. Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília,DF, 19 mai. 2004a. P. 6.

*Malunguinho, é um dos primeiros a se louvacionado dentro da Jurema Traçadas e antigas dentro dos terreiros de Recife.*

A vivência nos espaços dos terreiros empoderam estes povos para as lutas do cotidiano, porque não ampliar tais saberes para o universo escolar onde boa parte dos nossos alunos tem na sua ancestralidade a negritude. Como forma de construir uma consciência histórica da importância das religiões de matrizes afro-indígena em produzir uma **educação transgressora** contra todas as formas e padrões de branquitude, buscando uma sociedade com justiça social e racial, um elixir para as lutas cotidianas contra toda e qualquer forma de opressão.

Malunguinho é um personagem sagrado e ao mesmo tempo histórico que representa as lutas cotidianas dos povos de axé, como nas palavras de Toninho de Malunguinho, juremeiro e pai de santo, “um sujeito histórico e icônico”, símbolo de liberdade, principalmente às minorias que encontramos entre indígenas, povos de axé, contra todas as adversidades e formas de racismo. Um instrumento pela luta antirracista. Segundo Rufino (2019) “a descolonização deve emergir não somente como um mero conceito, mas também como uma prática permanente de transformação social na vida comum, é, logo, uma ação rebelde, inconformada, em suma, um ato revolucionário”. Construir esta consciência de negritude e o papel dos seus ancestrais, é de suma importância para as lutas cotidianas, assim, vejo a importância de descolonizar o pensamento rompendo com narrativas eurocêntricas no ambiente escolar protagonizando histórias de negritude, como a dos Malunguinhos e do quilombo do Catucá, uma luta que extrapola o tempo presente, com as lutas cotidianas contra o racismo e as injustiças sociais. Os terreiros, entendido como espaços de educação não formal, suas narrativas e tradições ancestrais nos propõe construir novas narrativas no campo da historiografia e da educação. Como nos diz Herbert Carlos Pereira de Lima Juremeiro e devoto,

*“Olha, Malunguinho... O que eu compreendo por Malunguinho é esse homem aguerrido, esse negro, que a gente pode usar o termo à frente do tempo, porque ele brigou pelas questões que ele achava pertinentes dentro da sociedade enquanto pessoa social, socialmente falando, na sua vivência, e que queria libertar o seu povo. A luta de Malunguinho diária foi por libertação. Entendeu? Libertação que eu acredito que ainda hoje a gente vive todos os dias, e vou além. É uma libertação que muitas vezes nós, enquanto praticantes da religião, da jurema sagrada, a gente se coloca numa posição inferior, pelos nossos próprios atos. E a Jurema, infelizmente, ela*

*está muito distorcida, Entendeu? Porque a gente pode até não usar esse termo, mas existe um padrão jurema, tá? Vivência jurema, e que as pessoas distorcem. Então, Malunguinho, ele é um homem aguerrido que luta todos os dias para que essa essência seja mantida, tá? Então, porque Malunguinho é um homem que ele não tem a... ele é despido de vaidade, eu enxergo o Malunguinho dessa forma, o mestre, o homem que é despido de vaidade, mas ele tem uma força descomunal, ele está na porteira. Você entra e você sai com a permissão dele. Então, as pessoas é que não tem esse entendimento, mas enquanto espiritualidade, eu enxergo da seguinte forma o Malunguinho. Existiu o Malunguinho, que veio, que trabalhou, que fez todo, viveu todo o processo espiritual. Mas hoje, o que a gente vê dentro de jurema sagrada, são os espíritos que foram resgatados por Malunguinho. Eu posso até estar blefando para as pessoas que são autoconhecedores. Mas eu não acredito hoje que você vai ter um Malunguinho lá de 1800 e vai vir falar de um contexto. Ele tem sim, ele vai ter que ter esse contexto, porque quem acolheu ele dentro da jurema da espiritualidade foi Malunguinho. Mas ele não é mais aquele negro que enfrentou, ele é o negro que da década, do começo do século, dos anos 20, dos anos 30, que também tem esse sofrimento. Entendeu? Que passou por esse processo de libertação à frente do seu tempo até pra que Ele se encaixe no processo espiritual de ser o Malunguinho, mas ele não é mais o negro de 1.800 e... o primeiro Malunguinho, porque a gente entende Jurema dessa forma, mas ele tem, sim, um contexto, ele é o Malunguinho”.*

Nessa entrevista Herbert nos dá uma mostra da potência simbólica de Malunguinho, como ser divino e ao mesmo tempo símbolo das lutas cotidianas dos negros no Brasil contra toda e qualquer forma de racismo e discriminação. Essa luta continua na contemporaneidade, na sociedade brasileira que, infelizmente, ainda é marcada pelo racismo estrutural, institucional, ambiental e religioso. Os terreiros são territórios políticos e ancestrais e tem o papel fundamental de salvaguardar a memória de seus ícones, como Malunguinho, um Rei para os povos de axé.

### **CAPÍTULO 3**

#### **AS FESTAS DA JUREMA – RESISTÊNCIA, FÉ E LUTA EM MALUNGUINHO**





12ª edição do Kipupa Malunguinho em 24/09/2017

<https://oxerecife.com.br/kipupa-malunguinho-movimenta-catuca/>

Acessado em 14/05/2025

## É FESTA DE MALUNGO

Um dos instrumentos de luta dos juremeiros encontram-se nas festas e celebrações aos seus mestres, caboclos e trunqueiros, elementos em torno da entidade Malunguinho que possui as três falanges: caboclo, mestre e trunqueiro. Percebe-se que suas celebrações é uma ação política que clama por visibilidade e uma ferramenta de luta contra o racismo religioso, uma apoteose de seus ancestrais. Como o Kipupa Malunguinho, evento importante que reúne vários juremeiros de vários estados e localidades do Nordeste que para eles se dirigem em vários ônibus e carros, para confraternizar e realizar seus trabalhos e oferendas na mata, além de cantar, dançar e homenagear malunguinhos, quando juremeiros, umbandistas, povo de terreiros e interessados em geral visitam todos os anos as matas do Engenho Pitanga II, em Abreu e Lima, onde se deu a grande resistência de Catucá, a fim de convocar a força espiritual de Malunguinho, com o intuito de vivencia nas práticas culturais e religiosas afro-indígenas.

Tal evento tem o intuito de homenagear um grande líder do quilombo, João Batista, o ultimo dos Malunguinhos que morreu em 18 de setembro de 1835. Kipupa é um termo quimbundo e significa agregação de pessoas em volta da pessoa do

Malunguinho. Segundo L'Omi L'odò, *“todo roteiro da festa é feito para poder experimentar a vida daqueles negros e negras que ali lutaram, viveram e morreram”*.

O Kipupa Malunguinho é um evento que ocorre todos os anos desde 2006, trata-se de uma grande festa em que praticantes e fieis da Jurema Sagrada podem fazer suas obrigações e trabalhos na mata ao mesmo tempo ocorrem diversas atividades culturais nos palcos montados na proximidade. No dia do Kipupa Malunguinho, juremeiros se reúnem para cantar, dançar e homenagear Malunguinho e outras entidades da jurema. Isso inclui não só as atividades religiosas, mas também diversas apresentações culturais de coco. Durante todo o dia, enquanto na mata ocorrem às celebrações religiosas, há no palco uma sequência de apresentações culturais. O encontro consegue levar para a mata do Catucá milhares de pessoas, que partem do Recife em ônibus colocados à disposição dos participantes pela organização do evento. O Kipupa Malunguinho é o evento mais importante da Jurema sagrada da região metropolitana do Recife. Segundo Toninho de Malunguinho, sacerdote da umbanda,

*“a palavra Kipupa já se diz isso, o encontro, a união, era muito bom estar junto, era muito bom, aquele clima, aquela união, todos os juremeiros vindo não só da região Nordeste, do Nordeste do país, como de outras, região Sul, como São Paulo, gente de Porto Alegre, veio prestigiar, veio fazer parte do Kipupa e isso era muito interessante, era muito bom, muito positivo”*.

Observamos tal evento como a possibilidade de encontros, união de forças em torno da Jurema Sagrada e de cultuar Malunguinho e os mestres da Jurema. Uma forma de salvaguardar a memória dos ancestrais, Malunguinho é considerado o guardião da Jurema, aquele que tem as chaves do mundo espiritual e, claro, que tira e coloca as estrepes no caminho.

Podemos considerar também uma manifestação política da presença das religiões de matriz afro-indígena em Pernambuco, buscando combater todas as formas de racismo, seja estrutural, institucional e religioso. Visibilizar Malunguinho em suas manifestações culturais é de suma importância para combater as várias tentativas de apagamento histórico de personagens negros e indígenas. Ele é sinônimo de Liberdade e luta e continua vivo na memória dos povos de axé, que buscam energia no sagrado para as lutas do cotidiano. Percebemos a força de Malunguinho e sua simbologia nesse depoimento de Toninho de Malunguinho,

*“Porque foram as terras que Malunguinho andou em carne. Seu Malunguinho andou por aquelas terras ali, pisou, terras que vão dali de Abreu e Lima, Terra do Engenho Pitanga, até a Paraíba, até fronteira da Paraíba, enfim, outras regiões também, porque, na época que não era povoado, então seu Malunguinho andou por todo esse mundo de Deus, então ele sempre esteve ali com seu povo, sempre buscando, sempre libertando, em busca de libertação, invadia as fazendas, invadia as senzalas para libertar o povo que estava sendo escravizado, então ele sempre procurou isso, foi sempre em busca disso, não só dos índios e negros também”.*

Outro elemento simbólico nos cultos e festas da Jurema Sagrada é a fumaça que tem poder de cura espiritual e dos males do mundo, representa limpeza, cura, fortalecimento e proteção. Algo que é notável, no universo da cosmopercepção dos povos de terreiro, seus símbolos, lutas e histórias de resistência e reexistência. O cachimbo e sua fumaça tem um significado simbólico e religioso de poder, empoderando os devotos nas lutas de resistência e reexistência, daí percebe-se a consciência histórica dos juremeiros a partir de suas crenças e mitos.



Devoto soltando fumaça para o mundo, símbolo de força ancestral.

<https://fotodoc.com.br/portfolio/minha-trunqueira-sagrada/>

Acessado em 16/05/2025.

A fumaça é símbolo de força ancestral que resiste, existe e reexistem para os Malungos de hoje e do amanhã. Na Jurema Sagrada, a fumaça, proveniente do tabaco

sagrado queimado em cachimbos, é um elemento fundamental e carregado de significado. Ela representa a comunicação com o mundo espiritual, a purificação, a conexão com os mestres e ancestrais, e a força para realizar trabalhos rituais. O Cachimbo é o elemento importante da vida de um Juremeiro, pois é através da fumaça e da força do pensamento que ocorre o trabalho no mundo espiritual. A fumaça derruba, cura e levanta. Um bom Juremeiro sabe preparar o fumo certo para cada finalidade. Um bom Juremeiro sabe mandar o seu recado por meio da fumaça.

**Salve! A Jurema Sagrada!**  
**Salve! Rei Malunguinho!**  
**Salve! A fumaça na Jurema Sagrada!**

Kipupa é um termo quimbundo e significa agregação de pessoas, ou seja, o Kipupa Malunguinho significa agregação de pessoas em volta da figura de Malunguinho, ali se fazem rituais em matas fechadas e dançam-se os cocos, “que é o ritmo que os mestres dançam”. Num espaço simbólico onde numa época existiu o quilombo dos Malunguinhos, local de força espiritual e da presença das lutas do passado e do presente.

Infelizmente, tivemos o ultimo Kipupa Malunguinho no dia 23 de setembro de 2018. No ano de 2024 aconteceu a primeira edição do Celebra Malunguinho nas ruínas de uma estrutura de forno de Cal na mata de São Bento em Abreu e Lima cujo objetivo é celebrar a memória de Malunguinho numa grande festa da Jurema Sagrada. Esse evento ocorreu no dia 22 de setembro de 2024 e os devotos fizeram um assentamento de Malunguinho nas ruínas do forno de cal. Celebração esta que entra no calendário da Jurema Sagrada em Pernambuco no ano de 2025. Haverá vários projetos em comemoração aos 190 anos da morte de João Batista, o último Malunguinho, assassinado em 18 de setembro de 1835. Dentre as comemorações teremos a 2ª edição do Celebra Malunguinho, festa que pretende visibilizar a história e as lutas de Malunguinho e do quilombo do Catucá em Pernambuco.





Imagem do Celebra Malunguinho nas mata de São Bento - Abreu e Lima  
Arquivo pessoal de Cleber Moraes em 22/09/24.

No ano de 2025 a Escola de Samba Unidos do Viradouro homenageou Malunguinho e a Jurema Sagrada cujo tema foi Malunguinho: o mensageiro dos três mundos. O enredo sobre Malunguinho é um chamado à reflexão sobre a importância de conhecermos e valorizarmos nossa ancestralidade.

### **Samba-Enredo 2025 - Malunguinho: O Mensageiro de Três Mundos** **G.R.E.S Unidos do Viradouro (RJ)**

A chave do cativeiro, virado no Exu Trunqueiro  
Viradouro é catimbó, Viradouro é catimbó  
Eu tenho corpo fechado, fechado tenho meu corpo  
Porque nunca ando só, porque nunca ando só  
A chave do cativeiro, virado no Exu Trunqueiro  
Viradouro é catimbó, Viradouro é catimbó  
Eu tenho corpo fechado, fechado tenho meu corpo  
Porque nunca ando só, porque nunca ando só

Acenda tudo que for de acender  
Deixa a fumaça entrar  
Sobô nirê mafá, sobô nirê  
Evoco, desperto nação coroada  
Não temo o inimigo, galopo na estrada

A noite é abrigo  
Transbordo a revolta dos mais oprimidos

Eu sou caboclo da Mata do Catucá  
Eu sou pavor contra a tirania  
Das matas, o Encantado  
Cachimbo já foi facão amolado  
Salve a raiz do Juremá

Ê juremeiro, curandeiro ó  
Vinho da erva sagrada  
Eu viro num gole só  
Catiço sustenta o zeloso guardião  
Trago a força da jurema  
Não mexe comigo, não  
Ê juremeiro, curandeiro, ó

Vinho da erva sagrada  
Eu viro num gole só  
Catiço sustenta o zeloso guardião  
Trago a força da jurema  
Não mexe comigo, não

Entre a vida e a morte, encantarias  
Nas veredas da encruza, proteção  
O estandarte da sorte é quem me guia  
Alumia minha procissão  
Do parlamento das tramas  
Para os quilombos modernos  
A quem do mal se proclama  
Levo do céu pro inferno  
Toca o alujá ligeiro, tem coco de gira pra ser invocado  
Kaô, consagrado

Reis Malunguinho, encarnado  
Pernambucano mensageiro bravio  
O rei da mata que mata quem mata o Brasil  
O rei da mata que mata quem mata o Brasil

A chave do cativeiro, virado no Exu Trunqueiro  
Viradouro é catimbó, Viradouro é catimbó  
Eu tenho corpo fechado, fechado tenho meu corpo  
Porque nunca ando só, porque nunca ando só  
A chave do cativeiro, virado no Exu Trunqueiro  
Viradouro é catimbó, Viradouro é catimbó  
Eu tenho corpo fechado, fechado tenho meu corpo  
Porque nunca ando só, porque nunca ando só

Acenda tudo que for de acender  
Deixa a fumaça entrar  
Sobô nirê mafá, sobô nirê  
Evoco, desperto nação coroadada  
Não temo o inimigo, galopo na estrada

A noite é abrigo  
Transbordo a revolta dos mais oprimidos

Eu sou caboclo da Mata do Catucá  
Eu sou pavor contra a tirania  
Das matas, o Encantado  
Cachimbo já foi facão amolado  
Salve a raiz do Juremá

Ê juremeiro, curandeiro ó  
Vinho da erva sagrada  
Eu viro num gole só  
Catijo sustenta o zeloso guardião  
Trago a força da jurema  
Não mexe comigo, não  
Ê juremeiro, curandeiro, ó  
Vinho da erva sagrada  
Eu viro num gole só  
Catijo sustenta o zeloso guardião  
Trago a força da jurema  
Não mexe comigo, não

Entre a vida e a morte, encantarias  
Nas veredas da encruza, proteção  
O estandarte da sorte é quem me guia  
Alumia minha procissão  
Do parlamento das tramas  
Para os quilombos modernos  
A quem do mal se proclama  
Levo do céu pro inferno  
Toca o alujá ligeiro, tem coco de gira pra ser invocado  
Kaô, consagrado

Reis Malunguinho, encarnado  
Pernambucano mensageiro bravio  
O rei da mata que mata quem mata o Brasil  
O rei da mata que mata quem mata o Brasil

A chave do cativeiro, virado no Exu Trunqueiro  
Viradouro é catimbó, Viradouro é catimbó  
Eu tenho corpo fechado, fechado tenho meu corpo  
Porque nunca ando só, porque nunca ando só  
A chave do cativeiro, virado no Exu Trunqueiro  
Viradouro é catimbó, Viradouro é catimbó  
Eu tenho corpo fechado, fechado tenho meu corpo  
Porque nunca ando só, porque nunca ando só

Acenda tudo que for de acender

Homenagear Malunguinho é uma busca por reparação histórica negada a esse personagem que durante muito tempo foi ofuscado pela historiografia pernambucana do

século XIX. Significa o resgate e o reconhecimento da sua história, que por muito tempo foi silenciada, visando trazer à tona sua importância como líder quilombola, herói nacional e entidade espiritual, também busca a importância histórica do quilombo do Catucá ofuscado pelas revoluções liberais em Pernambuco no século XIX, assim, percebemos que é possível novas narrativas históricas que protagonizam aqueles ditos “subalternizados” e que representam, de fato, a maioria dos estudantes das escolas públicas no Brasil, que nossos alunos se sintam representados e possam se ver na escrita da História. Uma História, de fato, vista de baixo. SOBÔ NIRÊ MAFÁ!!!



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante anos a História dos quilombos sempre apresentou a trajetória da população negra a partir do olhar do colonizador branco, associados a redutos de escravizados fugitivos. Sua ressignificação ocorre a partir dos anos 1970, o movimento de intelectuais negros possibilitou outra versão dessa história, bem diferente daquela interpretada na perspectiva colonialista e referendada pela historiografia de base eurocêntrica. Esses autores ajudaram a reconhecer a ancestralidade africana deste fenômeno, como marco representativo da experiência do povo negro em terras brasileiras.

Por sua capacidade de organização e resistência o quilombo tornou-se símbolo de reivindicações da população negra brasileira, representando espaços de liberdade e de práticas de pertencimento. É bem notória essa valorização histórica e de luta encontrado nos diversos terreiros da Jurema Sagrada e umbanda em Pernambuco, considerados quilombos contemporâneos, na perspectiva de Beatriz Nascimento. Esses espaços de educação não formal, os terreiros são importantes para salvaguardar as memórias de seus personagens históricos como Malunguinho, de grande relevância histórica, cultural e religiosa para essas populações de axé. Malunguinho tido como entidade guardião da Jurema sagrada nos diversos terreiros em Pernambuco e pertencente às três falanges Exu, Caboclo e Mestre dada a sua importância no panteão do sagrado. Contribuindo e empoderando os povos de axé nas lutas do cotidiano.

Uma das formas encontradas para contribuir com a mudança desse paradigma foi trazer ao público da educação básica um pouco sobre as narrativas históricas das comunidades de quilombo de Pernambuco, por muito tempo silenciadas. Numa sociedade marcada por tantos estereótipos, essas populações desde cedo atuaram como sujeitos históricos, mesmo enfrentando obstáculos diversos no processo de existência e resistência de seu povo. Ao evidenciar a luta pela preservação de suas manifestações culturais e religiosas, além da sobrevivência da herança que remete à ancestralidade africana presente nessas comunidades, esperamos ter contribuído para a discussão sobre as relações étnico-raciais dentro do ambiente escolar, por meio de atividades e práticas pedagógicas a partir dessas narrativas, que envolve a população negra desses quilombos.

Após a leitura deste livro, esperamos ter ajudado a promover o aprendizado sobre a história do quilombo do Catucá e Malunguinho e das comunidades das religiões

de matriz afro-indígena em Pernambuco, permitindo o conhecimento pautado por uma educação antirracista, ao envolver as complexidades étnico-raciais presentes no tecido social brasileiro.

## SUGESTÕES DE ATIVIDADES

### VAMOS REFLETIR E PRATICAR?

- ✓ Porque alguns escravizados recorreram a fuga reivindicatória dentro do sistema escravista?
- ✓ Além de ser considerado um quilombo móvel, que outras características podemos evidenciar sobre quilombo do Catucá?
- ✓ Conhecido por quilombo de Malunguinho, qual o motivo do uso do termo ‘malungo’ para nomear os quilombolas deste quilombo?
- ✓ Que legado a experiência do Catucá deixou no imaginário da cultura popular entre os habitantes das religiões de matriz afro-indígena?
- ✓ Que relação podemos fazer entre o Malunguinho sagrado e o Malunguinho histórico?
- ✓ Estabeleça uma relação entre as lutas dos quilombolas do Catucá e as atuais lutas das populações negras em Pernambuco nos dias atuais.
- ✓ Quais as festas e manifestações culturais em Pernambuco em torno do personagem Malunguinho?
- ✓

### Agora vamos colocar em pratica algumas atividades?

- ✓ Escute o samba enredo Malunguinho: Mensageiro de três mundos da Unidos do Viradouro, disponível em: [Viradouro 2025 | Samba-enredo ao vivo | Clipe Apoteose Ep. 03/12 #clipeapoteose25](#). Localize os elementos que interligam com o assunto abordado.

- ✓ Assista ao documentário Malunguinho, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=shqsou-hg&t=39s>. Realize uma roda de diálogo abordando os principais pontos do vídeo refletindo sobre assunto do texto. Empreenda uma discussão sobre o racismo estrutural contra o povo negro no Brasil.
- ✓ Elabore a montagem de um lap book interativo (que consiste em cartazes com papéis colados no formato de pastas arquivo) contendo materiais de sua pesquisa sobre o Quilombo do Catucá. Como resultado do seu trabalho faça uma exposição deste material.

## REFERÊNCIAS

- BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **O Saber Histórico na Sala de Aula**. São Paulo: Contexto, 2012.
- BRASIL. **Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura 111 Afrobrasileira e Africana**. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Brasília: MEC, SECADI, 2013.
- BRASIL, Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico Raciais**. Brasília: SECAD, 2006.
- BRASIL. **Lei nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003**. D.O.U de 10/01/2003.
- BRASIL. **Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008**. D.O.U de 11 de março de 2008.
- CARNEIRO, Edson. **O quilombo dos Palmares**. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- CARVALHO, Marcus de. **O quilombo do Catucá em Pernambuco**. Caderno CHR, n. 15 p. 5-28, jul./dez, 1991.
- CARVALHO, Marcus J. M. "A Praia e a Nacionalização do Comércio a Retalho", Anais da XV Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica. Rio de Janeiro, 1995,
- CARVALHO, Marcus J. M. . "O Outro Lado Da Independência: Quilombolas, Negros e Pardos Em Pernambuco (Brazil), 1817-23." Luso-Brazilian Review, v. 43, n. 1, University of Wisconsin Press, 2006, p. 1–30. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4490641>. Acesso em: 10 jan. 2022.
- CARVALHO, Marcus J. M. **Liberdade: Rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822- 1850**. 2. ed. Recife: Editora Universitária UFPE, 2010.
- COSTA, Joaze Bernadino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSGOUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspóricos**. 2. ed. 3ª Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Coleção Cultura Negra e Identidade).
- FARIAS, Ana Maria Reis de . **Quilombos, quilombolas, hoje: sobre a reconstrução de conceitos para o ensino da história**. In: ABREUS, Marta e PEREIRA, Matheus Serva (org.). Caminhos da liberdade: História da abolição e pós-abolição no Brasil. Niterói:PPG História-UFF, 2011.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. **Usos e abusos da História Oral. Ed. FGV. 8ª edição. Rio de Janeiro. 2006.**

Caio Pinheiro. **As representações sobre o negro nos livros didáticos antes e depois da lei nº 10.639/03.**

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil.** 1ª Ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Flávio dos Santos; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **Dicionário da escravidão e liberdade.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018

GOMES, Flávio dos Santos. **A hydra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil.** 1997. 773 p. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.

GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José (Orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GOMES, Nilma Lino. **Diversidade Étnico-Racial, Inclusão e Equidade na Educação Brasileira: Desafios, Políticas e Práticas.** Trabalho apresentado no I Congresso Ibero-LusoBrasileiro de Política e Administração da Educação, Portugal e Espanha, 2010a.

GOMES, Nilma Lino. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão.** In: Educação anti-racista: caminhos abertos pela lei 10.639/03, Brasília: Ministério da Educação, 2005.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos**

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Jurema.** Campinas. Mercado das Letras, 2020

GUILLEN, Isabel Cristina Martins, **Lugares de Memória da escravidão e da Cultura Negra em Pernambuco.** Editora CEPE, Recife, 2023.

LARA, Silvia Hunold. **Palmares e Cucaú: O aprendizado da Dominação,** 1ª Edição, São Paulo, Edusp, 2022

MEIHY, José Carlos Sebe Bom, Fabiola Holanda. **História oral como fazer, como pensar.** 2ª edição. São Paulo. Editora Contexto, 2003.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala.** 4. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988ª.

MOURA, Clóvis. **Resistência ao escravismo,** 1ª Edição, São Paulo, Ed.expressão popular, 2020.

- MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: fundação Mauricio Grambois; Anita Garibaldi, 2014.
- NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de militância pan-africana**. 3. Ed. Ver. São Paulo: Editora perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeatro, 2019.
- NASCIMENTO, Beatriz. O Conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTTS, Alex. **Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- OLIVEIRA, Eduardo. **Epistemologia da ancestralidade**
- REIS, João José. **Quilombos e revoltas escravas no Brasil**. Revista USP, São Paulo, n. 28, dez. 1995 fev. 1996.
- REIS, João José. GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**. São Paulo, Companhia das Letras. 1996.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. 8. Ed. Brasília: ed. UnB, 2004
- SCHWARTZ, Stuart. **Mocambos, quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil Colonial**. Estudos Econômicos. São Paulo: IPE-USP. V. 17, n. esp. 1987.
- SILVA, Severino Jaime. **Ensinando a História da resistência dos escravizados através de histórias em quadrinhos sobre o quilombo do Catucá**. Dissertação profhistória. UPE. Agosto/2022.
- SCHWARTZ, Lilia Moritz (org). **Dicionário da escravidão e liberdade**. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- SCHWARTZ, Stuart. **Mocambos, quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil Colonial**. Estudos Econômicos. São Paulo: IPE-USP. V. 17, n. esp. 1987.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. **A virada testemunhal e decolonial do saber histórico**, Editora da Unicamp, São Paulo, 2023.
- TORRES, Nelson Maldonado. **Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas**. Belo Horizonte, editora autêntica; 2019.

**Entrevistas:**

|  |   |  |
|--|---|--|
| Ary Banto  | Devoto da Jurema Sagrada  | Entrevista realizada via google meet, na ocasião Ary se encontrava em Portugal no dia 15/09/24   |
| Luiz Antônio Rodrigues de Andrade (Toninho de Malunguinho) | Sacerdote da Umbanda e Técnico em enfermagem  | Entrevista realizada na Tenda de Umbanda Caminhoneiros do Bem, no bairro do Cordeiro, no Recife. Onde Toninho é sacerdote no dia 12/09/24. |
| João Monteiro  | Devoto da Jurema sagrada, historiador e liderança do movimento dos povos da Jurema. | Entrevista realizada em sua residência no bairro de Cardeal e Silva em 13/09/24.   |
| Célia Cabral da Costa Arruda (Célia de Malunguinho).       | Devota da Jurema Sagrada e professora aposentada da rede estadual de Pernambuco.    | Entrevista realizada em sua residência no bairro de Jardim São Paulo em 20/09/2024.  |
| Leandro Tavares  | Devoto da Jurema Sagrada e pedagogo.  | Entrevista realizada na praça de alimentação do shopping Boa Vista em 30/09/24.  |
| Herbert Carlos Pereira de Lima                             | Devoto da Jurema Sagrada  | Entrevista realizada via google meet na ocasião Herbert estava em Brasília-DF no dia 24/09/24.   |
| Libanuzia Menezes Silva (Lia Preta)                        | Sacerdotisa da Jurema Sagrada e pedagoga.   | Entrevista realizada em sua residência no bairro de Afogados no dia 07/10/24.  |

# MALUNGUINHO E AS VOZES DA FLORESTA:

## MEMÓRIAS DOS POVOS DE TERREIRO

Este paradidaticò convida estudantes e educadores a conhecerem a história e espiritualidade de Malunguinho, líder da jurema sagrada e simbolo de resistência dos povos afro-indigenas. A partir de narrativas orais, cantos, performánces e saberes ancestrais, o livro propõe reflexões críticas sobre memoria, religiosidade e justiça soçioambiental.

Uma obra plural e transgressora, que valoriza as epistemologias dos terreiròs e seus encantados.

### PÚBLICO-ALVO:

Estudantes do Ensino Fundamental II e Ensino Medio, educadores e pesquisadores interessados em História, Cultura Afro-Brasileira, Povos Tradicionais e Educação Antirracista.

### DIFERENCIAIS DA OBRA:

- Abordagem interdisciplinar
- Inclusão de fontes orais e culturais (toadas, rituais, saberes dos terreiros)
- Dialogo com a Lei 10.639/03 e 11,645/08

Editora | Ano | ISBN | Número de páginas | Contaiò (se houver)

