



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE EDUCAÇÃO – CE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES –
PPGCR
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

JOSÉ BARTOLOMEU DOS SANTOS JÚNIOR

SOBÔ NIRÊ MAFÁ MALUNGUINHO!

**Uma análise histórico-antropológica dos Malunguinhos históricos e
divinos nas vivências e práticas afro-pernabucanas na Comunidade
Quilombola Povoação de São Lourenço - PE**

JOÃO PESSOA – PB
2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE EDUCAÇÃO – CE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES -
PPGCR
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

JOSÉ BARTOLOMEU DOS SANTOS JÚNIOR

SOBÔ NIRÊ MAFÁ MALUNGUINHO!

**Uma análise histórico-antropológica dos Malunguinhos históricos e
divinos nas vivências e práticas afro-pernabucanas na Comunidade
Quilombola Povoação de São Lourenço - PE**

Tese apresentada como requisito
final para obtenção do grau de Doutor
em Ciências das Religiões pela
Universidade Federal da Paraíba,
sob a orientação da Professora
Doutora Dilaine Soares Sampaio.

JOÃO PESSOA – PB
2025

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S237s Santos Júnior, José Bartolomeu dos.
Sobô Nirê Mafá Malunguinho! : uma análise
histórico-antropológica dos Malunguinhos históricos e
divinos nas vivências e práticas afro-pernambucanas na
Comunidade Quilombola Povoação de São Lourenço - PE /
José Bartolomeu dos Santos Júnior. - João Pessoa, 2025.
293 f. : il.

Orientação: Dilaine Soares Sampaio.
Tese (Doutorado) - UFPB/CE.

1. Ciências Empíricas da Religião. 2. Comunidade
quilombola. 3. Jurema. 4. Malunguinho. 5. Pernambuco.
I. Sampaio, Dilaine Soares. II. Título.

UFPB/BC

CDU 279.224(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
SOBÔ NIRÊ MAFÁ MALUNGUINHO! Uma análise histórico-antropológica dos Malunginhos históricos e divinos nas vivências e práticas afro-pernambucanas na
Comunidade Quilombola Povoação de São Lourenço - PE.

Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas

Dilaine Soares Sampaio

(orientadora)

Sávio Roberto Fonseca de Freitas

(membro-externo/UFPB)

Regina Coeli Araujo Negreiros

(membro-externo/UFPB)

Zuleica Dantas Pereira Campos

(membro-externo/Uunicap)

Maria Lúcia Abaurre Gnerre

(membro-interno)

Aprovada em 04 de julho de 2025.

Documento assinado digitalmente



DILAINE SOARES SAMPAIO
Data: 01/08/2025 16:09:44-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Documento assinado digitalmente



REGINA COELI ARAUJO TRINDADE NEGREIROS
Data: 01/08/2025 17:15:25-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Documento assinado digitalmente



SAVIO ROBERTO FONSECA DE FREITAS
Data: 04/08/2025 10:14:11-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Documento assinado digitalmente



ZULEICA DANTAS PEREIRA CAMPOS
Data: 05/08/2025 06:13:04-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Documento assinado digitalmente



MARIA LUCIA ABAURRE GNERRE
Data: 05/08/2025 10:01:10-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Se trocamos de pele para criar outras camadas não significa que devemos menosprezar as peles descamadas e perdê-las no tempo. A pele retirada no passado é a memória do nosso corpo-território, é o entre-lugar dos acontecimentos, é o ciclo dos deveres possibilitados pela serpente das circularidades (Eduardo Oliveira Miranda, 2020, p. 159-160).

*Dedico este trabalho a memória de
Dona Cristina Rodrigues do
Nascimento, minha mãe, que se
encantou na noite do sábado de
carnaval, em 18 de fevereiro de 2023.*

AGRADECIMENTOS

Os Paralamas do Sucesso gravaram uma música de composição do Herbert Viana nominada de “Longo Caminho”. No início, ela diz: “Foi um longo caminho até aqui”! E realmente foi. O magnífico poder transformador da educação me trouxe até aqui: a educação familiar, a educação escolar, e a persistência de um taurino que busca constantemente a característica da resiliência. Em 2021, o processo seletivo do PPGCR/UFPB, assim como os de outros Programas, foi totalmente remoto por causa da pandemia Covid 19. Um misto de medo e angústia habitava em meu peito, onde estava preocupado com minha mãe acamada, vitimada de um AVC, em outubro de 2019 e, em decorrência disso, desenvolveu um quadro praticamente irreversível.

Fui vendo minha mãe morrer aos poucos, indo embora os movimentos, a fala, o olhar, que, com o tempo, não conseguia mais identificar ninguém. Além disso, passou a usar uma sonda alimentar e de urina em uma cama hospitalar com colchão de ar. Mainha morreu em uma época festiva, na noite do sábado de carnaval em 2023, em nossa casa no Engenho Ubu, mas, antes, no período em que lecionei aulas remotas, sempre começava com a música *Fazendinha*, do Mundo Bitá, e ela aprendeu direitinho, ouvindo minha interação com os estudantes na rede, no terraço de nossa casa. Ainda não tive coragem de colocar redes no terraço; a dor da falta está recente para mim, embora não goste muito de falar sobre isso.

Nessa loucura de cuidar, ser cuidado, trabalhar e estudar após a aprovação no PPGCR, tive o apoio, incentivo e afeto de seres humanos incríveis, e como dizia minha mãe, “morto e relado, não tenho como pagar”! As ações, suporte e amor da minha esposa Cinara Karoline Barboza Penha, que não solta a minha mão nas alegrias e tristezas. Minhas tias, Eliane e Elza Rodrigues; minha irmã, Rosângela Rodrigues; tia Vilma Lima Nascimento; minhas primas, Bárbara e Patrícia Nascimento; e a senhora que nos auxiliava no cuidado com mainha, Dona Alessandra (tia Sandra); as fisioterapeutas que cuidaram de mainha com tanta dedicação e amor, Dra. Jamile Rodrigues e Dra. Silvana Venceslau.

Agradeço aos docentes com quem tive a oportunidade de cumprir os créditos e por todo o conhecimento compartilhado e construído em encontros fantásticos e memoráveis: Prof^a Dra. Dilaine Soares Sampaio, Prof^a Dra. Elisa Pereira Gonsalves Possebon, Prof^a Dra. Fernanda Lemos, Prof^o Dr. Gilbraz de Souza Aragão, Prof^o Dr. Lusival Antônio Barcellos, Prof^o Dr. Marinilson Barbosa da Silva, Prof^o Dr. Thiago Antônio Avellar de Aquino, Prof^o Dra. Maria Lúcia Abaurre Gnerre, Prof^a Dra. Suelma de Souza Moraes, e o Prof^o Dr. Alírio Cardoso do PPGH/UFMA.

Gratidão por todo apoio e compreensão das ausências nas reuniões do Instituto Histórico Arqueológico e Geográfico de Goiana, especialmente na pessoa do presidente e amigo, Dr. Harlan Gadelha Filho, e a alguns amigos mais próximos como o Mestre Edilson Oliveira, Basílio Augusto de Araújo, Emília de Rodat, Welleson Barros, Anderson Cordeiro de Moura, Angelita Nascimento, Mestre Edivaldo Gadelha, Hercijane Bandeira de Melo e Mirian Dourado. Gratidão a todos os amigos e confrades da Academia de Artes e Letras de Goiana, na pessoa de sua presidente, a senhora Rose Mary Sotero Viégas.

Agradeço também a Secretaria Estadual de Educação do Estado de Pernambuco, na pessoa da professora Edvânia Arcanjo, que na época (2022) estava como titular da Gerência Regional de Educação (GRE Mata Norte) e concedeu meu afastamento para cursar o doutoramento. Ao Sodalício da Ordem Terceira do Carmo de Goiana, nas pessoas dos Priores Rafael Borba e Maria Emília Carvalho que sempre compreenderam minhas ausências devido aos compromissos acadêmicos.

Meus agradecimentos aos funcionários das escolas em que estou lotado: José Pinto de Abreu (Goiana) e Dilma Cecília da Silva (Itapissuma), por todas as conversas, apoio e incentivo e, de maneira muito especial, à Manuela Xavier Ribeiro de Souza e Jonas Clevison Pereira de Melo Júnior, por nossas parcerias. À minha querida amiga Jeane Borges de Souza Silva, que esteve como presidenta do Sindicato dos Servidores da Prefeitura de Itapissuma e eu fui seu vice no triênio 2021-2023. Com ela, aprendi muito sobre pessoas, sentimentos e lutas coletivas; ao seu filho Bruno Luiz de Souza Silva, um jovem que muito me auxiliou ao me conduzir a locais importantes para as entrevistas, e nesse sentido, também agradeço ao meu cunhado, Wibson Kassio Barboza da Silva, que me

levou e buscou para aulas, lugares na tríade Goiana-João Pessoa-Igarassu, e me ajudou na aquisição de livros.

Gratidão a minha sogra, a professora Maria José Genuína, que carinhosamente chamo de GG, por todo seu cuidado e por nossas risadas. Aos dois amigos fantásticos que o doutorado me deu, os professores Sávio Freitas e Thaís Barbosa; com eles partilho escritas, sorrisos, tristezas, congressos, saberes religiosos, acadêmicos e da vida. Eles deixaram a caminhada mais leve.

Reconheço e sou grato a Secretaria de Educação e Inovação de Goiana que me oportunizou momentos de partilha e de (re)aprender nos diálogos que tive com funcionários, professores e estudantes da rede, e de maneira especial as queridas professoras Joana Botelho, Natália Barbosa, Maria Augusta Rocha e Ana Paula Oliveira, por toda convivência, comprometimento e defesa das Malunguidades pernambucanas/goianenses.

Ao convívio com a equipe da FUNDARPE: André Cardoso, Fernando Montenegro, Aline Bomfim e ao Marcelo Renan, que prontamente atenderam aos ofícios do IHAGGO e auxiliaram a comunidade nas etapas do inventário participativo e juntos, registramos o Carrego da Lenha como Patrimônio Imaterial, e as ruínas da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, em fase de tombamento.

A querida amiga Gedália Venceslau (Dadá Quilombola), por sua história de vida, por ser resistência e por levar adiante um legado ancestral nas terras por onde andou João Pataca, João Batista e João Bamba; por ela e sua família serem expoentes das negritudes dentro e fora da comunidade. Com Dadá aprendi muito e continuo aprendendo; é uma mulher sábia, que resiste para existir. As outras lideranças da Comunidade de Povoação que sempre me trataram com carinho e consideração: Cecília Gouveia, Nareli Santos, Crislaine Andrade, Maridalva Bandeira, Amelinha Venceslau, Rivaldo Santos e Eduardo Venceslau.

Obtive importantes informações, saberes e conhecimentos através dos amigos Alexandre Oliveira, Sérgio Costa, Jéssica Marques, e Maria da Conceição Ferreira. Agradeço toda paciência, compreensão e comprometimento comigo e com a pesquisa a minha orientadora professora Dra. Dilaine Soares Sampaio, que, desde o primeiro momento, acolheu-me e me entendeu nos momentos de dificuldade/tribulação. Em uma das chamadas de vídeo nas

orientações ela me falou: Bartozinho, muitas teses são formuladas em meio a dores e sofrimento. Mais do que orientações técnicas, Dilaine encaminhou demandas para além da tese e lhe sou eternamente grato por tudo!

As queridas professoras Dra. Maria Lúcia Abaurre Gnerre e Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos, por todas as indicações e considerações realizadas no Exame de Qualificação da tese e por, novamente, terem aceitado participar da Banca de Defesa. São pesquisadoras que possuem um lugar especial em meu coração, pois nutro por elas admiração e carinho. À professora Zuleica, por exemplo, acompanhou-me na especialização, no mestrado e agora no doutorado. Grato também aos queridos professores Dr. Sávio Roberto Fonseca de Freitas e Dra. Regina Coeli Araújo Trindade Negreiros, que, por nosso convívio e envolvimento com as africanidades, prontamente aceitaram participar da Banca de Defesa.

Por fim e não menos importante, agradeço aos deuses e deusas dos mais diversos sagrados; agradeço aos Malunguinhos históricos e Encantados, que me escolheram para realizar esse trabalho de resgatar memórias individuais e coletivas da nossa região. Eles ainda têm muito para falar, cabe escutar. Tenho plena convicção de que essa pesquisa irá se desdobrar em outras frentes, outras ações, pois, a luta por respeito ao legado afro-indígena tem muita estrada e muito chão a ser resgatado e reparado. Obrigado Deus! Obrigado Zambiapungo! Estejam comigo e conosco!

RESUMO

A tese de doutoramento foi realizada a partir de investigações na Comunidade Quilombola Povoação de São Lourenço, município de Goiana-PE. As reflexões aqui expostas refletem sobre percepções históricas e religiosas afro-indígenas, que aconteceram naquele território de maneira não planejada, entrecruzando culturas. O objetivo geral é investigar as práticas e vivências étnico culturais em torno das pessoas históricas e divinas, ou seja, dos Malunguinhos que se deificaram. Os objetivos específicos da tese são: identificar e descrever a partir de referências bibliográficas os Malunguinhos deificados nos cultos afro-indígenas, em perspectiva histórica e na atualidade; identificar e expor direções decoloniais para a Área das Ciências da Religião; demonstrar a importância da visibilidade nacional para Malunguinho com o desfile carnavalesco apresentado pela Viradouro na Sapucaí; analisar e descrever o processo de (re)conhecimento quilombola, do legado afro-indígena na comunidade; identificar, analisar e descrever como as pessoas vivenciam, praticam e valorizam as crenças afro-indígenas; debater e analisar as práticas e ritualísticas do Carrego da Lenha em 10 de agosto, e da Oferenda para os Reis Malunguinhos na Mata, no dia 20 de novembro de cada ano. No que se refere ao aspecto teórico-metodológico, a tese utiliza a perspectiva etnográfica, entendendo a etnografia tanto como método como teoria, de acordo com Michael Angrosino (2009) e Mariza Peirano (2014). Entre as oito subáreas da área de Ciências da Religião e Teologia, a pesquisa situa-se no âmbito das Ciências Empíricas da Religião, em diálogo com a Antropologia das Religiões. A tese expressa as atuações dos Malunguinhos, as suas reconfigurações decoloniais e para embasar as interpretações recorri as exposições de Peter Burke e Néstor Garcia Canclini que explicam sobre misturas, sincretismos, hibridizações, acomodações e negociações, que juntamente com o conceito de entre-lugar de Homi Bhabha auxiliaram em perceber as atuações culturais de Povoação enquanto frutos de significações subalternas. Portanto, ao final, pretendo demonstrar que Malunguidade é um conjunto de práticas e vivências da comunidade que remetem aos Malunguinhos, transcendendo a questão religiosa, pois perpassam pela força política de Malunguinho considerando os Malungos históricos.

Palavras chave: Ciências Empíricas da Religião; Comunidade Quilombola; Jurema; Malunguinho; Pernambuco.

ABSTRACT

The doctoral dissertation was carried out based on investigations in the Quilombola Community of Povoação de São Lourenço, in the municipality of Goiana, Pernambuco, Brazil. The reflections presented here focus on Afro-Indigenous historical and religious perceptions that emerged in this territory in an unplanned manner, intertwining cultures. The main objective is to investigate the ethnic-cultural practices and experiences surrounding historical and divine figures, that is, the *Malunguinhos* who became deified. The specific objectives of the dissertation are: to identify and describe, based on bibliographic references, the deified *Malunguinhos* in Afro-Indigenous cults, both historically and in the present; to identify and present decolonial directions for the field of Religious Studies; to demonstrate the importance of national visibility for *Malunguinho* through the carnival parade presented by Viradouro at the Sapucaí; to analyze and describe the process of Quilombola (re)cognition and the Afro-Indigenous legacy in the community; to identify, analyze, and describe how people experience, practice, and value Afro-Indigenous beliefs; to discuss and analyze the practices and rituals of the *Carrego da Lenha* on August 10, and the Offering to the *Reis Malunguinhos* in the forest on November 20 of each year. Regarding the theoretical-methodological aspect, the dissertation employs an ethnographic perspective, understanding ethnography as both method and theory, in line with Michael Angrosino (2009) and Mariza Peirano (2014). Among the eight subfields of Religious Studies and Theology, the research is situated within the scope of the Empirical Sciences of Religion, in dialogue with the Anthropology of Religions. The dissertation highlights the actions of the *Malunguinhos*, their decolonial reconfigurations, and to support the interpretations, it draws on the work of Peter Burke (2003; 2008) and Néstor García Canclini (2019), who discuss mixtures, syncretisms, hybridizations, accommodations, and negotiations. These concepts, along with Homi Bhabha's (2013) notion of the *in-between space*, help to understand the cultural expressions of Povoação as the result of subaltern significations. Therefore, the dissertation ultimately aims to demonstrate that *Malunguidade* is a set of community practices and experiences connected to the *Malunguinhos*, transcending the religious sphere, as they also encompass the political force of *Malunguinho*, considering the historical *Malungos*.

Key Words: Empirical Sciences of Religion; Quilombola Community; Jurema; Malunguinho; Pernambuco.

RESUMEN

La tesis doctoral se realizó a partir de una investigación en la comunidad quilombola de Povoação de São Lourenço, en el municipio de Goiana-PE. Las reflexiones que se presentan aquí abordan las percepciones históricas y religiosas afroindígenas que se dieron en dicho territorio de forma improvisada, con una intersección cultural. El objetivo general es investigar las prácticas y experiencias étnico-culturales en torno a los pueblos históricos y divinos, es decir, los Malunginhos que se autodeificaron. Los objetivos específicos de la tesis son: identificar y describir, a partir de referencias bibliográficas, los Malunginhos deificados en los cultos afroindígenas, en perspectiva histórica y en la actualidad; identificar y exponer rumbos decoloniales para el Área de Ciencias Religiosas; demostrar la importancia de la visibilidad nacional para Malunginho con el desfile de carnaval presentado por Viradouro en Sapucaí; analizar y describir el proceso de (re)reconocimiento de los quilombolas, del legado afroindígena en la comunidad; identificar, analizar y describir cómo las personas vivencian, practican y valoran las creencias afroindígenas; debatir y analizar las prácticas y rituales del Carrego da Lenha, el 10 de agosto, y la Ofrenda a los Reyes Malunginhos en la Floresta, el 20 de noviembre de cada año. En cuanto al aspecto teórico-metodológico, la tesis utiliza la perspectiva etnográfica, entendiendo la etnografía como método y como teoría, según Michael Angrosino (2009) y Mariza Peirano (2014). Entre las ocho subáreas del área de Ciencias Religiosas y Teología, la investigación se sitúa en el ámbito de las Ciencias Empíricas de la Religión, en diálogo con la Antropología de las Religiones. La tesis expresa las acciones de los Malunginhos y sus reconfiguraciones decoloniales. Para fundamentar las interpretaciones, utilicé las exposiciones de Peter Burke (2003; 2008) y Néstor García Canclini (2019) que explican las mezclas, sincretismos, hibridaciones, acomodaciones y negociaciones. Esto, junto con el concepto de lugar intermedio de Homi Bhabha (2013), ayudó a comprender las acciones culturales de Povoação como fruto de significados subalternos. Por lo tanto, finalmente, pretendo demostrar que la Malunguidade es un conjunto de prácticas y experiencias de la comunidad que remiten a los Malunginhos, trascendiendo la cuestión religiosa, pues permean la fuerza política de Malunginho considerando los Malungos históricos.

Palabras Clave: Ciencias Empíricas de la Religión; Comunidad de Quilombola; Jurema; Malunginho; Pernambuco.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	21
1 CAMINHOS PERCORRIDOS.....	32
1.1 Povoação de São Lourenço de Tejucupapo: o local e pesquisas realizadas.....	32
1.2 Caminhos decoloniais aplicados às Ciências da Religião: em busca de outros olhares etnográficos.....	41
1.3 Religiões afro-brasileiras em Pernambuco: registros e considerações de alguns pesquisadores.....	46
1.4 O Catimbó-Jurema e os Malunginhos divinos/deificados - de Catucá a Sapucaí.....	61
2 DE FREGUESIA AO QUILOMBO DE POVOAÇÃO.....	83
2.1 Transformações e fatos no/do território após a chegada dos europeus.....	83
2.2 Os Quilombos das Matas do Catucá e os Malunginhos históricos em Goiana.....	105
2.3 A Comunidade Quilombola de Povoação de São Lourenço de Tejucupapo.....	122
3 VIVÊNCIAS E PRÁTICAS AFRO-BRASILEIRAS A PARTIR DE MALUNGUINHO EM POVOAÇÃO DE SÃO LOURENÇO.....	143
3.1 A Lei Estadual (13.298/2007) e Municipal (2.294/2015) de Malunguinho.....	143
3.2 Malunguidades: continuidades de Malunguinho em Povoação – Carrego da Lenha, Coco de Roda, Artesanato e outras práticas.....	159
3.3 Etnografia das Oferendas ao Reis Malunguinho na Mata: 2022, 2023 e 2024.....	192
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	223
5 REFERÊNCIAS.....	229
6 APÊNDICE.....	246
6.1 Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....	247
7 ANEXOS.....	250
7.1 Parecer Conclusivo do Carrego da Lenha.....	251
7.2 Ofício da FUNDARPE deferindo o processo de tombamento das ruínas da Igreja dos Pretos de Povoação.....	273

7.3 Diário Oficial do Estado – Registro do Carrego da Lenha como Patrimônio Imaterial de Pernambuco.....	274
7.4 Programação das atividades da Semana da Consciência Negra em 2022 – Escola Adélia Carneiro.....	277
7.5 Lei Municipal da Memória de Malunguinho.....	282

INDICE DE SIGLAS

AMPPSL – Associação das Marisqueiras/os e Pescadoras/es da Povoação de São Lourenço.

ALEPE – Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco.

EMPETUR – Empresa de Turismo de Pernambuco.

ANPTECRE – Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião.

APEJE – Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano.

AQPSL – Associação Quilombola Povoação de São Lourenço.

CEPE – Companhia Editora de Pernambuco.

CVT – Centro Vacacional Tecnológico.

FENEART – Feira Internacional de Artesanato de Pernambuco.

FUNDARPE – Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco.

IHAGGO – Instituto Histórico Arqueológico e Geográfico de Goiana.

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

JAVUC – Jovens Água Viva Ubu com Cristo.

JUNICRER – Juventude Unida Para Crescer.

PETI – Programa de Erradicação do Trabalho Infantil.

QCM – Quilombo Cultural Malunguinho.

RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação.

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

INDICE DE IMAGENS

Figura 1 – Imagem de satélite da Comunidade de Povoação.....	34
Figura 2 – Letreiro na entrada principal da comunidade.....	35
Figura 3 – Registro do sepultamento de José Cambinda em 1876.....	40
Figura 4 – Registro do sepultamento de Luzia em 1877.....	40
Figura 5 – Tela Dança dos Negros, século XVII.....	48
Figura 6 – Mesa de Jurema na Casa de Serginho da Burra.....	78
Figura 7 – Arte da Estudante Bruna Félix.....	81
Figura 8 – Atriz Érika Januza, Rainha da Bateria.....	83
Figura 9 – Carro Alegórico no desfile da Viradouro.....	84
Figura 10 – Carro Alegórico no desfile da Viradouro.....	85
Figura 11 – Obelisco na Praia de Ponta de Pedras.....	89
Figura 12 – Mapa de 1640 representando a região.....	96
Figura 13 – Rio e território da Comunidade de Ibeapicu.....	104
Figura 14 – Capela de Santo Antônio e Cruzeiro em Catuama.....	107
Figura 15 – Cruzeiro e Igreja de Nossa Senhora do Rosário na Comunidade de Tejucupapo.....	121
Figura 16 – Imagem de satélite da região e da Comunidade de Povoação...	129
Figura 17 – Placa da inauguração da Escola Basílio Machado.....	135
Figura 18 – Registro do último batismo e sepultamento na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em Povoação.....	137
Figura 19 – Imagem primitiva de São Lourenço.....	140
Figura 20 – Ruínas da Igreja dos Pretos em agosto de 2022.....	144
Figura 21 – Certificação Quilombola da Comunidade na parede de entrada da escola da comunidade.....	147

Figura 22 – Ruínas da Igreja dos Pretos após intervenção.....	157
Figura 23 – Card da SECEDI sobre o Plano de Ação e Vivência da Semana da Memória de Malunguinho.....	159
Figura 24 – Brasão da Associação União dos Terreiros de Goiana.....	160
Figura 25 – Imagem de Iemanjá da Praia de Ponta de Pedras.....	165
Figura 26 – Carrego da Lenha em 1951.....	171
Figura 27 – Família no Carrego da Lenha em 2023.....	174
Figura 28 – Imagem de São Lorenzo no retábulo principal.....	176
Figura 29 – Altar dedicado à Nossa Senhora do Rosário em 2022.....	180
Figura 30 – Carrego da Lenha em 2023.....	181
Figura 31 – Mapa de 1667 indicando a Ilha de Tiriri.....	182
Figura 32 – Painele e Baobá plantado na comunidade em 2023.....	195
Figura 33 – Igreja Assembleia de Deus na Rua da Praia na comunidade.....	200
Figura 34 – Igreja Batista Missionária na Rua da Praia na comunidade.....	201
Figura 35 – Iniciação de Dadá em 1988.....	204
Figura 36 – Membros da Associação União dos Terreiros de Goiana foram recebidos pelo bispo Dom Francisco na Igreja da Conceição.....	209
Figura 37 – Dadá após a missa no dia da Consciência Negra de 2022.....	212
Figura 38 – Alexandre L'omi incorporado com Malunguinho soltando fumaça no cruzeiro com o cachimbo invertido, 2023.....	214
Figura 39 – Símbolo Adinkra no Cruzeiro.....	215
Figura 40 – Símbolo Adinkra no Cruzeiro.....	217
Figura 41 – Bandeira de Malunguinho 2024.....	219
Figuras 42 e 43 – Oferendas aos Reis Malunguinho na Mata 2022.....	220
Figuras 44 e 45 – Oferenda aos Reis Malunguinho 2023.....	221

INTRODUÇÃO

Peço Agô, ou seja, licença para ancestralidade de líderes dos quilombos do Catucá, que foram identificados no território de Goiana nos oitocentos: João Pataca, João Bamba, Manoel Galo, Leandro Carumbá, Antônio Cabundá, José Molenga, José Brabo, José Angico, Antônio Moçambique, João Carcará, José Quinto, José Molenga, Antônio Campoma, Joana, Luzia, Antônia, Genovega, Rosa e tantos outros.

Agô aos Orixás, aos Xangôs, a Jurema Sagrada e aos juremeiros, aos Reis do Congo de São Lourenço que pediam permissão para fazer o “frogamento”, pedindo “benção de Deus, de Zambiapungo qui tirindundê, qui ti caia no cabeça bem dependurada” (Costa, 2004, p. 288) e louvo “Eu estava no meio da mata, eu estava saudando Malunguinho; pra levar todos contrários e abrir todos os caminhos; leva leva Rei Malunguinho, leva os contrários e abre os caminhos” (Burgos, 2012, p. 69).

Quando e onde Malunguinho e a Jurema chegaram em mim? Bem, essa é uma resposta complexa e que vai além da vida acadêmica universitária. De fato, foi estudando e vivenciando o cotidiano rural que fui (re)conhecendo elementos de Encantaria afro-indígenas. Nasci e me criei no Engenho Ubu, no território de Goiana-PE, que, em fins da década de 1980, decretou falência e fechou suas portas. Meus pais, Cristina Rodrigues do Nascimento e José Bartolomeu dos Santos; ela, merendeira escolar; e ele, motorista, rodaram Pernambuco e o Nordeste entregando álcool e aguardente produzida em Ubu. Ela se aposentou como funcionária pública da Prefeitura de Goiana, e ele como motorista de ônibus da Rodotur Turismo. Quem residia em Ubu, contava com conhecimentos e costumes contra males e doenças. O banho de rio por exemplo, era um deles: para curar resfriados, gripes e tosse, antes das cinco da manhã, em jejum e em silêncio, durante três dias seguidos, essa ritualística era utilizada por muitos.

Recordo de uma situação específica na minha infância: eu tinha sete para oito anos e me engasguei com uma espinha de peixe que ficou atravessada na minha garganta. Minha mãe mandou comer farinha e banana para a espinha descer e nada... Acabou que dona Cristina me levou para casa de uma senhora chamada Ana, em uma vilinha próxima da nossa casa, na rua do Rio. Eram umas

cinco casas que hoje não existem. Dona Ana mandou que eu sentasse em uma cadeira e pegou do fogão de lenha uma madeira que estava alimentando o fogo. Uma das extremidades da madeira estava em brasa; com a lenha na mão, ela foi fazendo o sinal da cruz na minha garganta e rezou assim: “homem bom, mulher mal; estrela boa, especial” por três vezes e o milagre aconteceu. Me sucedeu uma tosse e a espinha literalmente voou.

Minha mãe me contava que esta mesma senhora, dona Ana, rezou o meu umbigo, que era grande, logo após meu nascimento. Além de rezar, dona Ana pegava um peixe do rio que não recordo o nome, e com esse peixe colocava a boca dele no meu umbigo e o devolvia ao rio. Fez esse ritual por três vezes e o meu umbigo ficou normal. De minha mãe ainda, na infância e adolescência, ouvi alguns de seus relatos sobre um Terreiro que frequentou algumas vezes na região do “Corgo/Coigo” (Córrego), onde nasce o riacho Gambá, que se encontra com o Rio Arataca, em um local conhecido por Mata Burro, próximo da Ponte de Arco, que atualmente delimita os municípios de Goiana e Itapissuma. Tratava-se de uma Yalorixá conhecida por Dona Cesária. Era e é uma região agrícola onde rituais afro-indígenas aconteciam. Minha mãe esteve presente em cerimônias em fins da década de 1960 e início de 1970. Um dos pontos cantados que ela recordava entoava assim: “A rama da Jurema toda vida se espalhou, quem reina no Terreiro de Umbanda é Pai Xangô”.

Minhas tias, Elza e Eliane, que acompanharam minha mãe algumas vezes, contam que o Terreiro era um barracão em taipa construído ao lado da casa de dona Cesária, que era “preta, magra e já idosa”. No salão, na recordação das minhas tias, havia imagens de “Pretos velhos, Caboclos e Yemanjá”. Como na atualidade de muitas Casas de Matriz Africana, dona Cesária cultuava uma dimensão religiosa que agregava os Orixás; as forças da natureza e a Jurema herdada das aldeias indígenas que habitavam a nossa região; e a Umbanda, que faz interação com o Espiritismo Kardecista. O Terreiro de dona Cesária mesclava rituais de toque e atendimentos de mesa branca. Por mesa branca, Nei Lopes esclarece que “reunião ritual dos adeptos; do quicongo meéza, folhas em geral (em alusão ao mato, local dessas reuniões). Olhar nos búzios ou através de outro processo divinatório; do quimbundo mesu, olhar” (2012, p. 170). O ponto cantado lá e recantado por minha mãe para mim me fez recordar da explanação de Reginaldo Prandi sobre a Umbanda:

A umbanda é uma religião de espíritos de humanos que um dia viveram na Terra, os guias. Embora se reverenciem os Orixás, são os guias que fazem o trabalho mágico, são eles os responsáveis pela dinâmica das celebrações rituais. Exu, que é fundamental no atendimento dos clientes e devotos, portanto peça básica da dinâmica religiosa, assumiu na umbanda o aspecto de humano desencarnado que é a marca dos caboclos e demais entidades da direita. Diabo sim, mas diabo que foi de carne e osso, espírito, guia. Assim como os caboclos foram, um dia, indígenas de reconhecida bravura e invejável bom-caráter, não sem uma certa inocência idílica própria do bom selvagem, inocência perdida com a chegada ao Novo Mundo da nossa sociedade do pecado, assim como os pretos velhos foram negros escravizados, trabalhadores, dóceis, pacíficos e sábios, os exus, agora no plural, foram homens de questionável conduta: assaltantes, assassinos, ladrões, contrabandistas, traficantes, vagabundos, malandros, aproveitadores, proxenetas, bandidos de toda laia, homens do diabo, por certo, gente ruim, figuras do mal (Prandi, 2005, p. 81-82).

Em um outro ponto cantado durante a gira, minha mãe cantava: “A Jurema tem, a Jurema dá; Caboclo Bom pra trabaiá”. Vagner Gonçalves da Silva explica que gira é a “sessão de trabalho espiritual na umbanda” (2005, p. 138). Nei Lopes explana que é uma “sessão umbandista; reunião para culto das entidades. Umbundo: chila (tjila), dançar, bailar; ochila, lugar de dança” (2012, p. 125). Zuleica Dantas Pereira Campos, em seu texto *De Xangô a Candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano*, esclarece que, no final do século XIX e na primeira metade do século XX, os rituais religiosos afro eram denominados de Xangô, mas, que depois, com o processo de reafricanização, foram sendo chamados de Candomblés, e também a Umbanda foi se abrangendo, e no caso de dona Cesária, está justamente nesse período da década de 1970, em que “as religiões dos afrodescendentes no Brasil foram traduzidas. Elas são plurais, produtos de diferentes histórias. Para sobreviver, foram obrigadas a negociar e traduzir” (Campos, 2013, p. 19).

Minha mãe foi rezadeira durante a minha infância. Rezava mau olhado e dor de dente e orientava em casos de espinhela caída. Mau olhado é uma crença de que as pessoas podem transmitir azar, doenças e desgraças por meio do olhar; já espinhela caída é uma expressão que se popularizou para designar dores no peito e/ou nas costas. Aqui em Pernambuco também pode ser chamada de peito aberto. A pessoa deveria, pela manhã, dirigir-se a porta da frente de sua residência e juntando as mãos tocar a parte mais alta da parte de cima da

entrada da porta e dizer: “O sol nasceu com o seu resplendor, espinhela caída Jesus Cristo curou”. Esse ritual deveria ser feito três dias seguidos. Ainda adolescente, no ensino médio, cursado de 2002 a 2004, comecei as minhas leituras sobre a história de Goiana e estava decidido a cursar licenciatura em História. A cada leitura de livros que estavam dispostos na biblioteca da Maçonaria ficava mais encantado: as irmandades de homens pretos, as congadas na frente da igreja, as revoluções do início do século XIX, entre tantas coisas.

Já na faculdade, vieram as informações e leituras sobre o Quilombo do Catucá e Malunguinho. Confesso que fiquei muito surpreso, pois, o nome de um dos quilombolas era João Bamba e durante minha infância ouvi de mainha e de outras pessoas das comunidades de Ubu e Gambá o termo “Bamba” ser atributo de pessoas corajosas, destemidas, valentes, que enfrentam com coragem determinadas situações. Interessante é que encontramos na obra “Aspectos do Folclore Brasileiro”, de Mário de Andrade, o referido adjetivo:

Dizem: “Fulano é um bamba”, “Fulano é bamba nisso”. Há um samba famoso “Nego bamba”. Significa “hábil, forte, corajoso, feliz”, enfim, noção de superioridade em relação aos demais. O pequeno dicionário brasileiro já registra o termo. Vem decerto do angolense, onde existe a voz, “di-bamba”, significando “espírito”, daimônio, coisa sobrenatural (Chatelain, V. Folktales of Angola, ed. 1894, p. 260, nota 85, apud Andrade, 2019, p.134).

Outro momento significativo que trago Malunguinho de minhas memórias se deu em 2008, no último ano da graduação. Nossa turma, sob a orientação do professor Ivan Rodrigues de Oliveira, organizou uma exposição na sala sobre as religiões afro-brasileiras, durante a Semana de História. Ivan convidou o professor e Babalorixá Mário Carmelo dos Santos para apresentar um ritual junto com outros seguidores de sua Casa. Um dos colegas de sala perguntou para uma senhora que acompanhava Pai Carmelo se ela conhecia ou já tinha ouvido falar sobre Malunguinho. A mulher sorriu, arregalou o olhar e disse: “Conheço sim, Malunguinho é meu amigo, Malunguinho vive dentro de mim”. Meu amigo e eu nos entreolhamos e ficamos sem entender. Foi ali que pela primeira vez soubemos que o líder quilombola Malunguinho era uma entidade deificada/divinizada na Jurema Sagrada. Malunguinho que era conhecido por

nós, estudantes de História, também era conhecido pelos juremeiros, só que por ângulos diferentes.

Os primeiros textos acadêmicos sobre Malunguinho são da primeira metade da década de 1990, porém, pesquisadores encontraram o termo Malunguinho na documentação oficial do século XIX, na década de 1980. Parece que a reverberação oral de Malunguinho dentro dos Terreiros de Xangô, em Pernambuco, fora de fundamental importância para torná-lo presente no cotidiano dos anos, décadas e séculos em que os espíritos, a força e a coragem daqueles que já morreram “fazem parte desse passado recente que se confunde com o presente e, assim, participam da experiência presente dos vivos enquanto estiverem vivos na lembrança dos vivos” (Prandi, 2005, p. 34).

Sobre as dimensões particulares e ao mesmo tempo vinculadas da Jurema com os Candomblés, Marcus Joaquim Maciel de Carvalho aborda que

Embora a Jurema esteja quase sempre vinculada a um terreiro, o que é feito nesta religião exige um espaço de culto próprio: a “mesa de Jurema”. O espaço comum da Casa é usado pelo terreiro de Xangô ou Candomblé e pela Jurema, mas são religiões diferentes, apesar dessa relação dinâmica e sincrética. A Jurema, tal como tantas outras religiões no mundo afora, também adota danças circulares, músicas de percussão, cantos e transe religioso. Mestres e Caboclos são incorporados pelos fiéis para “ensinar” o que fazer para curar males, tanto os deste mundo como do mundo espiritual. O “conhecimento” dos segredos da Jurema é um aspecto central do culto. Para os fiéis, “a Jurema é uma ciência”, “a Jurema é cura (Carvalho, 2016, p. 62).

No Mestrado em Educação (2017-2019), cursado no PPGE/UFPB, no projeto inicial, queria analisar três escolas. Uma delas era justamente a Escola Municipal Adélia Carneiro Pedrosa, localizada na comunidade quilombola de Povoação de São Lourenço, mas meu orientador, o experiente pesquisador professor Dr. Luiz Gonzaga Gonçalves, fez-me perceber a inviabilidade do intento. Realmente, seria muita coisa. Assim, identifiquei e analisei as africanidades brasileiras na Escola Estadual Coronel José Pinto de Abreu, no centro da cidade de Goiana-PE, cuja vinculação dos estudantes era com: Terreiros de Candomblé, grupos de Capoeira, Caboclinhos Pretinhas do Congo, bandas Curica e Saboeira. Muitos vinham de colônias de pescadores e da

comunidade de Povoação. Foi uma pesquisa incrível onde aprofundamos (re)conhecimentos e que, em 2022, a dissertação foi publicada em livro físico e digital pela Editora CRV.

No Doutorado, estava decidido em pesquisar a comunidade de Povoação e Malunguinho e, no PPGE, infelizmente não haveria professor para me orientar. Então, em 2019, cursei disciplina enquanto aluno especial do componente curricular ministrado pelo professor Dr. Lusival Antônio Barcellos, no PPGCR. Uma das atividades foi a visita/experiência do Ritual da Lua Cheia, feito pelos indígenas potiguaras e, lá, tive o primeiro contato com minha orientadora, a professora Dra. Dilaine Soares Sampaio. A partir desses encontros, resolvi participar do processo seletivo do PPGCR/UFPB, no contexto da Pandemia COVID 19. Foi um grande desafio pois estava trabalhando remotamente, cuidando da minha mãe acamada por AVC e com comorbidades, com medo e ao mesmo tempo esperançoso. Apesar das dificuldades, consegui adentrar no doutorado em Ciências das Religiões, iniciando as atividades em agosto de 2021.

Com a Tese, busquei seguir nesse caminho de tornar visível as religiões e histórias culturais afro-indígenas locais e regionais, que foram invisibilizadas pelo colonialismo e a colonialidade de ideologias europeias que aqui chegaram no século XVI, e recuperar memórias coletivas e individuais, desestabilizando discursos e práticas que foram naturalizados para tensionar e ressignificar os olhares, percepções e as relações que temos com o legado afro-brasileiro/nordestino/pernambucano/goianense. Minha tese tem o título: *SOBÔ NIRÊ MAFÁ MALUNGUINHO! Uma análise histórico-antropológica dos Malunguinhos históricos e divinos nas vivências e práticas afro-pernambucanas na Comunidade Quilombola Povoação de São Lourenço – PE*. A escolha do título está relacionada com uma saudação nos rituais de Jurema aos Malunguinhos. Umberto Eco, em seu clássico livro *Como se Faz uma Tese*, direciona e explica como organizar:

Elaborar uma tese significa: (1) identificar um tema preciso; (2) recolher documentação sobre ele; (3) pôr em ordem esses documentos; (4) reexaminar em primeira mão o tema à luz da documentação recolhida; (5) dar forma orgânica a todas as reflexões precedentes; (6) empenhar-se para que o leitor compreenda o que se quis dizer e possa, se for o caso, recorrer

à mesma documentação a fim de retomar o tema por conta própria (2019, p. 6).

Eco (2019, p. 136) ainda orienta que “quando queremos fazer uma pesquisa, não podemos desprezar nenhuma fonte, e isso por princípio”. Para este trabalho, perpetrei um fazer etnográfico aliado a Antropologia/Sociologia das Religiões, estando a pesquisa aportada na linha de pesquisa 1 do PPGCR/UFPB denominada “Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos”. Jack David Eller (2018, p. 102), explica que “a tarefa da antropologia consiste em interpretar ou traduzir ou decodificar estes símbolos”. Sendo a comunidade quilombola inserida em contextos híbridos culturais de símbolos, ritos e vivências, minha etnografia participante busca interagir na localidade em vários momentos: nas atividades escolares, na Oferenda aos Reis Malunguinho nos anos de 2022, 2023 e 2024, na Procissão do Carrego da Lenha de 2022, 2023 e 2024, em palestras oferecidas com pessoas da/na comunidade no Centro de Vocação Tecnológica (CVT) em conversas com pessoas da/na comunidade, nas atividades do Instituto Histórico Arqueológico e Geográfico de Goiana (IHAGGO) no local, nas oficinas da Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE) para registrar o Carrego da Lenha como Patrimônio Imaterial de Pernambuco. Durante as ações de exploração, recordei das recomendações do Michel Angrosino:

Mas na observação participante os membros da comunidade estudada concordam com a presença do pesquisador entre eles como um vizinho e um amigo que também é, casualmente, um pesquisador. O observador participante deve, então, fazer o esforço de ser aceitável como pessoa (o que vai significar coisas diferentes em termos de comportamento, de modos de viver e, às vezes até de aparência em diferentes culturas) e não simplesmente respeitável como cientista. O observador participante não pode esperar ter controle de todos os elementos da pesquisa, ela ou ele depende da boa vontade da comunidade. Lembre-se de que a observação participante não é, por si mesma, um método de pesquisa, ela é um contexto comportamental a partir do qual um etnógrafo usa técnicas específicas para coletar dados (Angrosino, 2009, p. 33-34).

Tendo consciência desta condição, busquei coletar dados por variados caminhos: em livros, dissertações, teses, artigos, revistas, sites, manuscritos do

século XIX e início do XX, dentre eles os livros da Freguesia de São Lourenço com os registros de batizados e sepultamentos, para poder oferecer uma pesquisa fundamentada e conectada com diferentes fontes. Além das fontes escritas e da observação participante, realizei entrevistas com 10 participantes, sob a perspectiva etnográfica, que resultou em 64 páginas de transcrição e 355 minutos de áudio, ou seja, quase seis horas de entrevistas.

Em virtude da legislação do Comitê de Ética, os/as entrevistados/as não podem ser identificados, contudo, utilizei siglas em seus depoimentos. A etnografia é “uma narrativa sobre a comunidade em estudo e evoca a experiência vivida daquela comunidade” (Angrosino, 2009, p. 34). John W. Creswell (2014, p. 83) salienta que com a etnografia, no trabalho de campo, estaremos “coletando dados principalmente por meio de entrevistas, observações, símbolos, artefatos e fontes diversas de dados”. Fotografias antigas e recentes auxiliaram nas elucidações e reflexões que “descreve e interpreta os padrões compartilhados e aprendidos de valores, comportamentos, crenças e linguagem” (Angrosino, 2009, p. 82).

Meu objeto de pesquisa está em uma dinâmica rural, social, ambiental e estuarina, pois, Povoação de São Lourenço possui relações dentro e ao redor da comunidade, que é cercada por canaviais, pequenas plantações de subsistência, manguezais, rios e matas. Em uma comunidade que sofreu imensuráveis e cruéis situações de opressão colonial, minha etnografia segue as instruções decoloniais propostas por Margarete Fagundes Nunes e Ana Luiza Carvalho Rocha (2021, p. 613):

Com a concepção de etnografias decoloniais intentamos questionar a manutenção da situação de colonialidade do poder e do saber dos territórios localizados no Sul do mundo, nos aspectos físicos e geográficos desses espaços – recursos naturais, fauna, flora etc – e nas dimensões sociais e culturais e suas repercussões nos procedimentos de pesquisa etnográfica.

A finalidade é contribuir com a desconstrução da colonialidade religiosa, logo, sendo também uma proposta de um novo olhar, a perceber um entre-lugar, de “retornar, com um espírito de revisão e reconstrução” (Bhabha, 2013, p. 22); Povoação de São Lourenço é uma comunidade reconhecidamente quilombola

com saberes, crenças e práticas mistas, “onde diferentes culturas africanas se fundiram e se mesclaram com tradições nativas e portuguesas e produziram uma nova ordem” (Burke, 2003, p. 62).

No seu texto *O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna*, José Jorge de Carvalho explica que essa etnografia decolonial é fruto de pesquisas pós-coloniais que respondem de um outro lugar: o olhar do colonizado.

Em que medida essas nações periféricas são ou não hoje uma continuação do Ocidente – e qual o significado de serem ou não uma continuação do mundo ocidental para a conformação de um saber de pretensões universais surgido na Europa – constitui um grande campo de disputa teórica e ideológica contemporânea, que atravessa praticamente todo o saber acadêmico, incluindo a História, a Geografia, a Literatura, a Filosofia, as Artes e, por que não, a Antropologia. Todas essas disciplinas, tanto nos países centrais como nos periféricos, estão envolvidas agora na tarefa de descolonização das paisagens mentais, a qual implica uma revisão radical dos seus cânones, tanto teóricos como temáticos (Carvalho, 2001, p. 111).

Na área de Ciências das Religiões não é diferente. O desafio de descolonizar está presente nos programas de graduação e pós-graduação espalhados pelo país. Esta tese é fruto de sujeitos em processos de descolonização, que estão clamando e reclamando seus direitos de “narrar suas experiências, suas insurreições, suas memórias, suas tradições, suas histórias” (Carvalho, 2001, p. 124). Portanto, faço críticas ao eurocentrismo cristão universalista, realizando “deslocamentos epistêmicos que privilegiam um novo lócus e questionam a colonização do saber” (Barbosa, 2020, p. 15). Vera Lúcia Ermida Barbosa (2020, p. 9) garante que “a socialidade não é apenas o objeto ou o objetivo da investigação na etnografia, mas o próprio meio da pesquisa”, além de

A etnografia não se limita a um conjunto de técnicas e procedimentos de investigação, tampouco se restringe, felizmente, a uma ação exclusiva dos antropólogos(as). Ela favorece que, da relação entre investigador(a) e sujeitos(as), assim como da relação entre teoria e pesquisa de campo, emerga uma nova forma de produção de conhecimento sobre a vida humana. Assim, o trabalho de campo pode possibilitar a emergência da singularidade das experiências, os imponderáveis, as dificuldades, bem como os dilemas epistemológicos, éticos e políticos do fazer antropológico (Barbosa, 2020, p. 9).

A tarefa do etnógrafo, apoiado nas Ciências das Religiões é a de movimentar presenças culturais que estavam suprimidas, esquecidas, marginalizadas, silenciadas, incompreendidas, “à luz da transparência textual da disciplina que se propõe universalista” (Carvalho, 2002, p. 7). Saulo de Tarso Cerqueira Baptista, em seu texto *Saberes e práticas na pesquisa em Ciências da Religião*, ao explicar sobre os objetivos de pesquisa, no que se refere ao objetivo geral, ele

Deve oferecer uma visão abrangente do que se busca e indicar que, ao atingir sua finalidade, a pesquisa terá respondido o problema fundante que a originou. Nos objetivos específicos são apresentadas as metas parciais que, no conjunto, possibilitarão a conquista do objetivo geral. Portanto, esses objetivos específicos têm função construtiva, intermediária e instrumental para a realização completa dos propósitos da pesquisa (Batista, 2018, p. 33-34).

A tese tem por objetivo geral investigar sobre as práticas e vivências étnico culturais em torno do legado afro-brasileiro, com especial olhar para a personificação histórica e divina do líder afro-indígena Malunguinho, com pessoas da/na comunidade quilombola Povoação de São Lourenço em Goiana-Pernambuco. Os objetivos específicos são: (1) identificar e descrever a partir de referências bibliográficas os Malunguinhos deificados nos cultos afro-indígenas, em perspectiva histórica e na atualidade; (2) identificar e expor direções decoloniais para a Área das Ciências da Religião; (3) demonstrar a importância da visibilidade nacional para Malunguinho com o desfile carnavalesco apresentado pela Viradouro na Sapucaí; (4) analisar e descrever o processo de (re)conhecimento quilombola do legado afro-indígena na comunidade, com especial enfoque para os Malunguinhos históricos; (5) identificar, analisar e descrever como as pessoas vivenciam, praticam e valorizam as crenças afro-indígenas; (6) debater e analisar as práticas e ritualísticas do Carrego da Lenha e da Oferenda para os Reis Malunguinho no dia 20 de novembro de cada ano, relacionando essas experiências com a lei estadual da cultura afro-pernambucana (conhecida como lei de Malunguinho) e a lei municipal da memória de Malunguinho em Goiana. Vamos aplicar o que diz Magda Soares (2001, p. 41): “o presente como chave do passado”.

A Tese está estruturada em três capítulos: no primeiro, intitulado *Caminhos Percorridos*, fazemos um levantamento de pesquisas acadêmicas que já foram realizadas tendo como diretriz a comunidade de Povoação e/ou Malunguinho; discorremos sobre as religiões afro-brasileiras em Pernambuco, sobretudo os Malunguinhos deificados na Jurema Sagrada e as instigações decoloniais para as Ciências da Religião. Em seguida, finalizamos o capítulo com um evento atual, pois Malunguinho se tornou samba-enredo da Viradouro no carnaval carioca de 2025. Assim, pudemos mostrar os percursos malunguianos de Catucá a Sapucaí.

O segundo capítulo denominado *De Freguesia ao Quilombo de Povoação*, realizei um levantamento histórico social da região, e especialmente, da comunidade. Com a chegada dos europeus, os povos negros escravizados foram modificando o território que foi abrigo para os quilombos do Catucá no século XIX e se tornou comunidade remanescente de quilombo com a certificação emitida pela Fundação Cultural Palmares em 2005.

No terceiro capítulo, *Vivências e Práticas afro-brasileiras a partir de Malunguinho em Povoação*, trazemos a Lei Estadual (13.298/2007) e a Municipal (2.294/2015) de Malunguinho, elaborei a ideia de Malunguidade, ou seja, de continuidade do legado de Malunguinho por meio da Procissão do Carrego da Lenha no dia 10 de agosto, das manifestações do Coco de Roda, do imaginário curativo das garrafadas produzidas por seu Agripino e, mais recentemente, com a Oferenda aos Reis Malunguinho na Mata, idealizada e organizada por Gedália Maria Venceslau da Silva, mais conhecida por Dadá Quilombola. Nessa percepção, o Tata Nkisi Mwanangana Katuvanjesi/Walmir Damasceno (2023, p. 18) explicam que

Essas comunidades foram decisivas para dotar a cultura brasileira de um patrimônio mágico-tradicional desdobrado em inúmeras instituições e dimensões materiais e simbólicas, sagradas e profanas, de enorme importância para a identidade do país e sua civilização, marcada por tradições populares, tais como as festas religiosas e os cultos nos tempos de candomblés, as capoeiras, os batuques, as danças, os ritmos, as festas do boi, a culinária, os instrumentos de música, o artesanato, o samba etc.

Os ligamentos da tese estão afins com pesquisadores da área da história, antropologia, sociologia e ciências da religião, mas, principalmente, com as

obras: *Hibridismo Cultural* e *O que é História Cultural*, do Peter Burke (2003; 2008); *Culturas Híbridas*, do Néstor Garcia Canclini (2019); *O Local da Cultura*, do Homi K. Bhabha (2013), *Princípio Pluralista e Decolonialidade*, do Claudio de Oliveira Ribeiro (2022), *O Quilombismo*, de Abdias Nascimento (2019), *A Terra dá, a Terra quer*, de Antônio Bispo dos Santos (2023) e *O Negro visto por ele Mesmo*, de Beatriz Nascimento (2022).

Muito auxiliaram as apreciações das publicações do professor Marcus Joaquim Maciel de Carvalho sobre Malunguinho e Catucá, bem como as de Arnaldo Beltrão Burgos (2012), Reginaldo Prandi (2000; 2005), Luiz Assunção (2022), Sandro Guimarães de Salles (2010), Dilaine Soares Sampaio (2016; 2018; 2021), Zuleica Dantas Pereira Campos (2013; 2019; 2020), Vagner Gonçalves da Silva (2023), Marileide Alves (2018), José Ramos Tinhorão (2012), René Ribeiro (1978), Gonçalves Fernandes (1937; 1938; 1941), entre outros. É importante mencionar que foram cumpridas as Resoluções nº 466/2012 e nº 510/2016 do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) e da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP).

1 CAMINHOS PERCORRIDOS...

1.1 Povoação de São Lourenço de Tejucupapo: o local e pesquisas realizadas.

A Comunidade de Povoação de São Lourenço está localizada na região rural/estuarina do município de Goiana-PE. É reconhecida oficialmente por portaria da Fundação Cultural Palmares, publicada no Diário Oficial da União em 08 de junho de 2005 (Nº do processo na FCP 01420.000388/2005-83) que lhe conferiu certificação; já o processo no INCRA para regularização das terras ainda está em tramitação (processo nº 54140.001215/2013-57). Em Pernambuco, as certificações e delimitações dos territórios quilombolas tiveram início no ano de 2004, quando cinco comunidades foram certificadas. De 2004 até 2023, sempre tivemos certificações e apenas nos anos de 2019, 2020 e 2021 não aconteceram.

O ano com maior número de reconhecimentos foi justamente em 2005 (ano de Povoação), com quarenta e três comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares; o menor contingente foi em 2016 e 2022, com apenas uma certificação cada. Infelizmente, das 196 comunidades certificadas em Pernambuco, apenas quatorze delas possuem seus territórios delimitados, ou seja, regulamentados pelo INCRA. O Censo de 2022 indica que, em Pernambuco, residem 78.827 pessoas que se declararam quilombolas. Goiana apresentou uma população total de 81.042 habitantes no território do município, que teve uma porcentagem de 2.443 pessoas que se declararam quilombolas, correspondendo a um pouco mais de 3% da população geral.

Goiana figurou no 7º município em número de quilombolas no estado. No ranking dos 10 municípios com maior população quilombola estão: Custódia (7.744), Bom Conselho (6.473), Garanhuns (4.837), Mirandiba (3.175), Itaíba (2.888), Betânia (2.449), Goiana (2.443), São Bento do Una (2.405), Tupanatinga (2.375) e Águas Belas (2.304). O processo de certificação de Povoação correu rápido: foi aberto em 08 de março de 2005 e três meses depois, em 08/06/2005, já estava certificada, mas, no caso de sua regularização territorial, “a comunidade ainda não tem o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, o RTID finalizado, peça fundamental para dar prosseguimento ao

processo de regularização de um território quilombola (Andrade, 2023, p. 69). A quilombola Crislaine Venceslau de Andrade explica que, depois da certificação,

O passo seguinte, é a regularização do território que é uma das políticas públicas destinadas às comunidades, ela não necessariamente é algo direto após a certificação, o que acontece é que na maioria das vezes há uma correlação direta entre a certificação e abertura do procedimento administrativo junto ao INCRA para a implementação da política fundiária quilombola, conforme está normatizado pela Instrução Normativa INCRA nº 57/2009, que tem como uma de suas bases legais o Decreto nº 4.887/2003. A principal peça técnica que fundamenta o pleito da comunidade é o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), onde, entre outras coisas, são definidos os limites do território a ser titulado. O processo de regularização fundiária tem prosseguimento com a emissão do decreto que declara a área de interesse social para fins de desapropriação, momento em que os eventuais proprietários são indenizados e os moradores não-quilombolas precisam deixar a área. Por fim, ocorre a titulação do território, em que a documentação de propriedade do território é passada à associação que o representa (Andrade, 2023, p. 68).

No caso de Povoação, o processo foi aberto em 2013, 08 anos depois da certificação e o relatório ainda não foi concluído, apesar de várias solicitações da Associação Quilombola Povoação de São Lourenço (AQPSL), fundada em 2006, um ano após a certificação. Na Prefeitura Municipal de Goiana, conseguimos uma imagem identificando a delimitação da comunidade quilombola. Vejamos:

Imagem de Satélite mostrando a demarcação da Comunidade



Fonte: Prefeitura Municipal de Goiana – 2024

Dos 19 municípios que compõem a Zona da Mata Norte de Pernambuco, região em que, até hoje, predomina a monocultura da cana de açúcar, cultivada há quase 500 anos nesse território, fruto da dizimação das comunidades indígenas e das matas (por exemplo, o município de Nazaré da Mata possui apenas 1% de resquício de Mata Atlântica em seu território) para implantação de centenas de engenhos. É no mínimo “curioso” que essa região tenha apenas três comunidades certificadas enquanto quilombolas: além de Povoação, temos a Comunidade de Trigueiros (04/08/2008), no município de Vicência, e a Comunidade de Barro Preto, (19/09/2013) no município de Lagoa do Carro.



Fotografia do autor: Letreiro na Entrada Principal da Comunidade inaugurado em 2022

Alguns pesquisadores em nível de mestrado e doutorado de diferentes programas de pós-graduação em universidades de Pernambuco e da Paraíba realizaram pesquisas na comunidade com diferentes aprofundamentos; também identificamos no Portal Capes de Teses e Dissertações, bem como no Google Acadêmico pesquisas que fizeram referências ao Malunguinho na perspectiva sagrada:

AUTOR(A)	TÍTULO DA PESQUISA	NÍVEL	ORIGEM E ANO
Gekbede Dantas Targino	Sobre as Águas: a tradição e a pesca artesanal em três	Doutorado em Sociologia	UFPB – 2012

	comunidades da reserva extrativista Acaú-PB/Goiana-PE		
Isabel Cristina Rodrigues	Marisqueira e Quilombola é Tudo a Mesma Coisa: um estudo sobre as formas de mobilização política – o caso de Povoação de São Lourenço – Goiana-Pernambuco.	Mestrado em Antropologia	UFPE – 2013
Maria da Conceição da Silva	Povoação de São Lourenço de Tejucupapo: crenças e conflitos ideológicos.	Especialização em História do Brasil	FADIMAB – 2016
Valéria Costa Aldeci de Oliveira	De Marisqueiras a Operárias: experiências de trabalho e gênero nos territórios pesqueiros de Goiana-PE.	Doutorado em Sociologia	UFPB – 2017
Emeline Apolônia de Melo	Lei 11.645/08: uma análise das práticas curriculares em uma escola municipal do	Mestrado em Educação	UFPE – 2017

	Recife desde o mito de Malunguinho.		
Vanessa Martins Lopes	Etnogeomorfologia Costeira e Estuarina em Comunidades de Pescadores Artesanais no Litoral de Goiana, Pernambuco.	Mestrado em Geografia	UFPE – 2017
Suana Medeiros Silva	Território Pesqueiro de Uso Comum: conflitos, resistência, conquistas e desafios na Reserva Extrativista Acaú-Goiana, PB-PE.	Doutorado em Geografia	UFPB – 2017
Alexandre Alberto Santos de Oliveira (L'Omi L'Odò)	Juremologia: uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada.	Mestrado em Ciências da Religião	UNICAP – 2017
Joaklebio Alves da Silva	Conhecimentos Etnobiológicos e Educação Escolar Quilombola: um olhar intercultural	Mestrado em Educação	UPE – 2018

	para o ensino de ciências.		
Marcus Vinicius Rios Barreto	Malunguinho: da narrativa histórica à estética digital.	Doutorado em Antropologia	USP – 2021
Henrique Falcão Nunes de Lima	Malunguinho na Aula é Reis: perspectivas para uma educação contra colonial.	Mestrado em Educação, Culturas e Identidades.	UFRPE – 2022.
Carolina Cavalcante Lins Silva	Deputadas Negras nas Brechas do SISTEMA e da Branquitude: um olhar sobre as legislaturas de Robeyoncé Lima e Érica Malunguinho.	Doutorado em Psicologia	UFPE – 2023.
Crislaine Venceslau de Andrade	Mulheres Quilombolas de Povoação de São Lourenço (Goiana-PE): trajetórias de vida e mobilização política.	Mestrado em Antropologia	UFPE – 2023

“Ao descrever o uso de símbolos, estaremos também descrevendo percepções, sentimentos, pontos de vista, experiências? Se afirmativo, em que sentido?” (Geertz, 2014, p. 73). Esses diferentes pesquisadores responderam esses questionamentos e outros com olhares e teóricos de suas áreas de

atuação, tendo em consideração as experiências humanas, sociais e culturais das pessoas que convivem e conviveram naquele lugar e/ou tiveram conhecimento das histórias dos Malunginhos dos contextos do século XIX ou da sua vivência curativa em rituais da Jurema Sagrada. No nosso caso específico das Ciências das Religiões, Julien Ries (2019) indica que este trabalho investigativo está entrelaçado com

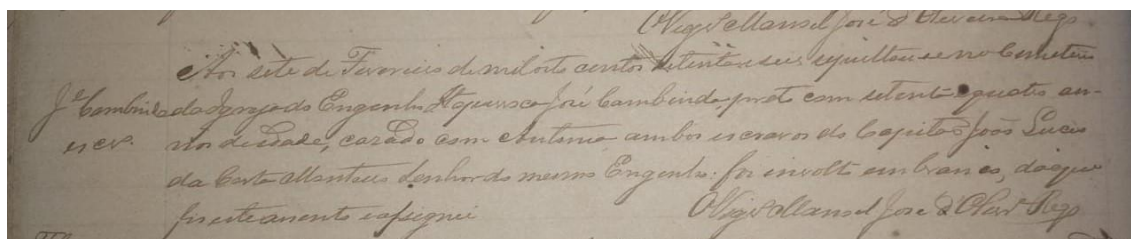
Representações coletivas, de relações primordiais fundadas na emoção, de tentativas de participação nas forças misteriosas do antepassado mítico e de uma uniformidade de emoções diante dos seres invisíveis. Máscaras, ritmos, danças e cânticos criam uma emoção coletiva destinada a estabelecer uma comunhão com as potências “sobrenaturais”. A função do mito é assegurar a presença do antepassado mítico do clã para, assim, poder imitá-lo e participar da sua vida (Ries, 2019, p. 177).

Essa força misteriosa, esse mito é Malunginho, que esteve e está presente nas vivências e práticas de Povoação de São Lourenço, comunidade cuja “Capela de N. S. do Rosário que já existia em 1743” (Silva; Rodrigues, 1972, p. 250). Essa Capela era destinada aos subalternizados da localidade; já a Igreja de São Lourenço era das elites. No século XIX, a comunidade de Povoação possuía essas duas igrejas, era cercada pelos engenhos, seus canaviais, matas e manguezais, além de ter sítios onde a agricultura de subsistência era praticada; a Santa Casa de Misericórdia de Goiana em 1887 possuía “o sítio Ilhota em S. Lourenço de Tejucupapo; o sítio Caravelas na mesma localidade” (Silva; Rodrigues, 1972, p. 303).

Mas, mesmo o catolicismo ali sendo imposto, práticas híbridas foram organizadas a partir da devoção negra à Nossa Senhora do Rosário, e novas concepções surgiram dessas trocas. Portanto, desse entre-lugar proposto por Homi K. Bhabha (2013) é que se organiza a Procissão do Carrego da Lenha, as divindades dos Malunginhos nos Cultos Afro-indígenas, e a própria comunidade remanescente de quilombos. E neste caso são lutas combatidas em variadas frentes da afrodispersão forçada de africanos que vieram nos navios tumbeiros.

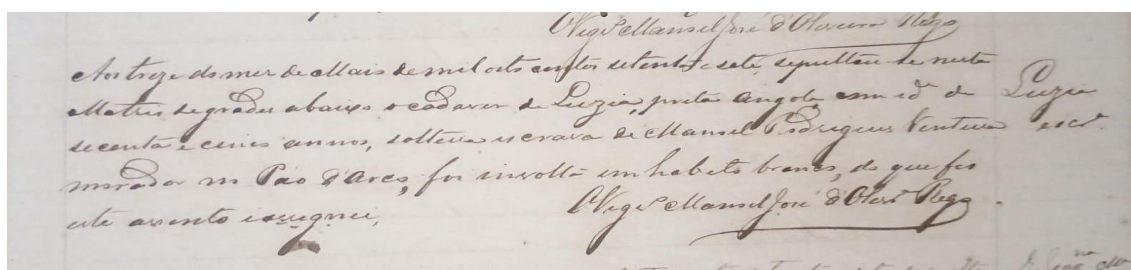
Em Povoação de São Lourenço, no diálogo atual, muitas pessoas afirmam que seus antepassados foram angolanos e angolanas. Analisando o Livro de Enterramentos da Freguesia de São Lourenço (1868-1892), encontrei que as pessoas eram agricultores(as), livres e cativos, rendeiras, seus proprietários,

comunidades a qual estavam inseridos e em poucos casos identificamos a especificação de origem (do porto africano de sua partida), geralmente encontramos o termo africano ou africana de maneira generalizada, mas deparei-me com uma preta Angola e um preto Cambinda, ambos escravizados.



Registro de José, Cambinda, sepultado na Ilha de Itapessoca em 1876.

Aos sete de fevereiro de mil oito centos setenta e seis sepultou se no cemitério da Igreja do Engenho Itapessoca, José, Cambinda, preto, com setenta e quatro annos de idade, cazado com Antonia, amobos escravos do Capitão João Lucio da Costa Monteiro, senhor do mesmo engenho, foi involto em branco, do que fis este assento e assignei. O vigário Manoel José D'Oliveira Rego (Livro de Enterramentos da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, 1868-1892, p. 35, verso).



Registro de Luzia, Angola, sepultada na Matriz de São Lourenço em 1877.

Aos treze do mes de maio de mil oito centos setenta e sete sepultou se nesta Matris, de grades abaixo, o cadáver de Luzia, preta, Angola, com idade de secenta e cinco annos, solteira, escrava de Manoel Rodrigues Ventura, morador no Pao D'Arco, foi involta em hábito branco, do que fis este assento e assignei. O vigário Manoel José de Oliveira Rego (Livro de Enterramentos da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, 1868-1892, p. 40).

Nei Lopes (2011) informa que das pessoas que vieram para o Brasil escravizadas, algumas “habitavam os dois Congos, o enclave de **Cabinda** e o norte de **Angola** e talvez tenham chegado a esses locais vindos da foz do

Cuango” (Lopes, 2011, p. 107 – grifo nosso). Esses indivíduos que vieram no processo de escravização e dominação branca europeia não habitavam em África um território tão diverso do contexto do Brasil. Os nossos ancestrais de origem Banta

Viveram num meio natural aparentemente constituído por uma floresta aberta, próxima a grandes cursos de água, habitado por elefantes, leopardos, crocodilos, hipopótamos e antílopes, onde cultivavam milho, feijão, sorgo e bananas, entre baobás e dendezeiros (Lopes, 2011, p. 107).

O pesquisador W. H. Bleck foi quem, em 1860, surgiu com o nome genérico Banto para agregar “um grupo de cerca de 2.000 línguas africanas que estudou” (Lopes, 2011, p. 96). Nei Lopes ainda esclarece que “baNTU é o plural de muNTU, um indivíduo Nkongo (Congo), por exemplo, pertence ao povo Bakongo (Congo) e fala o idioma Kikongo (Quicongo)” (Lopes, 2011, p. 96). Lilian Thuram (2022, p. 121) alerta que o controle do indivíduo começa pelo controle imaginário e foi o que ocorreu com a colonização no Brasil em que o Pensamento Branco foi inculcado e se tornou “o mais poderoso e difundido em todo o mundo há centenas de anos, tornou-se um pensamento-mundo”.



Mas, mesmo a área de Ciências das Religiões sendo extremamente voltada para pesquisas cristãs no Brasil, temos percebido um crescimento de críticas aos modelos eurocêtricos que reproduzem visões universalistas,

patriarcais e preconceituosas. Precisamos urgentemente “construir um novo mundo onde outros mundos também sejam possíveis” (Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2020, p. 19).

Os africanos escravizados e seus descendentes, participantes dessa diáspora forçada, contribuíram com a criação e a invenção de uma nova cultura, elaborando novas formas de espiritualidade, conhecimento, subjetividade, sociabilidade. As novas culturas criadas são também projetos políticos, que trazem em seu bojo não somente a dimensão da resistência, mas também a dimensão da esperança (Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2020, 17).

Portanto, a pesquisa vai fornecer e identificar dispositivos que estão avançando e contribuindo para o processo de descolonização das mentes que ainda estão amalgamadas por convicções que segregam, dominam e impõem modelos europeus. A luta da Comunidade de Povoação é da valorização de “diferentes concepções de tempo, espaço e subjetividade possam coexistir e também se relacionar produtivamente” (Maldonado-Torres, 2020, p. 36).

Sendo fomentadora de práticas agregadoras, as dinâmicas quilombolas baseadas nas heranças afro-indígenas em Povoação de São Lourenço, juntamente com os Malunguinhos deificados estão desestabilizando as percepções neocoloniais, resistindo as ações dos tempos, retirando e colocando estrepes no caminho. Tanto é assim que, a edição da Revista Marie Claire, nº 376, de novembro do ano de 2022, trouxe uma matéria intitulada ‘No Levar da Maré’ (p. 66-67), a qual destaca o artesanato das mulheres da comunidade quilombola que foram utilizados no desfile da São Paulo Fashion Week: “um exemplo é o Colar ‘Mãe Nanô, inspirado em uma mãe de santo que resistiu com a religião africana aqui até a pandemia levar suas forças e tirá-la de nós” (2022, p, 67).

1.2 Caminhos De(s)coloniais aplicados às Ciências da Religião: em busca de outros olhares etnográficos.

Beatriz Nascimento (2022, p. 149) explica que, em nosso país, seja no período colonial, monárquico ou republicano, o negro/preto, escravizado ou livre,

e seus descendentes “sempre reorganizaram a nação para que as coisas pudessem caminhar para a liberdade, a escolha”. Nosso território terrestre, denominado de nação brasileira, sofreu imposições modeladoras de comportamentos sociais a partir da óptica universalista dos europeus cristãos e, assim, no âmbito das ciências, ainda é forte o sentimento doutrinador que menospreza e desvaloriza conhecimentos que não estejam subordinados aos parâmetros fechados, com resultados únicos, como um cálculo matemático ou físico.

Nas Ciências Humanas e Sociais, a padronização de um único olhar não contempla os pluriversos, as percepções históricas de cada sociedade e suas tramas que possuem especificidades locais, regionais, embora estejam muitas vezes conectadas, interligadas mundialmente. Sobre Pluriverso, o filósofo africano Mogobe Ramose (2011, p. 10) elabora esse termo para desvencilhar-se de universo, já que o universo não possui um centro e cada cultura contém elementos explicativos “culminando na concepção do cosmos como um pluriverso”. Tome-se, como exemplo, a diáspora africana no contexto da escravização, onde seres humanos foram arrancados de suas comunidades e do seio familiar sendo comercializados em outras nações longínquas, mas, em cada lugar/país, o regime escravocrata fez uso de estratégias diferenciadas.

As pesquisadoras Stella Taquette e Luciana Borges compreendem que não se pode utilizar concepções que não possibilitem evidenciar e explicar subjetividades.

O método científico da forma como foi concebido na ciência moderna baseado na razão, na matemática e na experimentação, que é reprodutível e permite a possibilidade dos fenômenos, não se adequa a determinados questionamentos da realidade da vida em sociedade. As Ciências Humanas surgiram no intuito de responder a esses novos questionamentos e desenvolver um método científico capaz de lidar com a subjetividade dos fenômenos humanos e sua não regularidade por leis universais (Taquette; Borges, 2020, p. 41).

Antônio Bispo dos Santos questiona: “Por que a academia usa a palavra ecologia, e não agricultura quilombola? Por que não usa roça indígena?” (2023, p. 100). Ele expõe a importância de contracolonizar usando as falas do inimigo colonizador para enfraquecê-las:

Para enfraquecer o desenvolvimento sustentável, nós trouxemos a biointeração; para a coincidência, trouxemos a confluência; para o saber sintético, o saber orgânico; para o transporte, a transfluência; para o dinheiro (ou a troca), o compartilhamento; para a colonização, a contracolonização... e assim por diante. Vamos botar mais palavras dentro da língua portuguesa. E vamos botar palavras que os próprios eurocolonizadores não têm coragem de falar (Santos, 2023, 14).

A pesquisa aqui apresentada, que tem os Malunginhos históricos e deificados em Pernambuco e, especificamente, em uma comunidade quilombola do município de Goiana, ilustra um longo e atual processo de exploração, invisibilidade, subordinação e inferiorização que os negros/pretos, as religiões afro-brasileiras e culturas oriundas deles sofreram e sofrem ainda hoje. Os parâmetros da ciência moderna europeia foram responsáveis por difundir/definir a “evolução” dos brancos europeus e a cristalização ideológica de “primitiva” as experiências de saberes africanos e indígenas.

Então, foi transmitido que a Europa é civilizada, gerando uma hierarquia de conhecimentos entre “saberes originários, míticos, folclóricos e a ciência moderna como saber universal” (Oliveira; Santos, 2024, p. 20). No texto *Os Estudos Afro-brasileiros nas Ciências da Religião*, as pesquisadoras Dilaine Soares Sampaio e Zuleica Dantas Pereira Campos defendem a necessidade de sair do panorama eurocêntrico para entender/compreender as dinâmicas afro-brasileiras formuladas no nosso país.

Este é um ponto fundamental para os estudos afro-brasileiros: a busca de outras epistemes, que saiam da perspectiva teórica eurocentrada e ocidental. É preciso movimentarmos amplamente nossas bibliografias, seja de nossas disciplinas seja de nossos artigos e livros, incluindo cada vez mais autores e autoras negros – que para os estudos afro-brasileiros são fundamentais – mais também indígenas, além da produção LGBTQIA+ (Sampaio; Campos, 2021, p. 134).

“A ciência não é a única forma de expressão do conhecimento da realidade, e nem é conclusiva ou definitiva, pois tudo é passível de mudança e transformação” (Taquette; Borges, 2020, p. 43). Nesse sentido, Dilaine Sampaio e Zuleica Campos propõem aos investigadores que possam “trabalhar de forma polissêmica, com uma diversidade étnico-racial, de gênero e geográfica” (2021, p. 134). Os movimentos afro-indígenas possuem essa característica de abarcar mais de um significado e isso transparece em suas capacidades inventivas de grupos que foram “marginalizados, no sentido de desenvolver, nas brechas do sistema dominante, táticas que possibilitam formas alternativas de existência e produção de cultura” (Souto, 2020, p. 140).

Passados séculos, impregnados de alienação e submissão, estamos efetivando a descolonização, que de acordo com Nelson Maldonado-Torres, “a decolonialidade requer não somente a emergência de uma mente crítica, mas também de sentidos reavivados que objetivem afirmar conexão em um mundo definido por separação” (2020, p. 48). Claudio de Oliveira Ribeiro planejou oito tarefas decoloniais para fortalecer o empoderamento das pesquisas da Área 44 – Ciências da Religião e Teologia.

PROPOSTA	FINALIDADE
TAREFA 1	Criticar a visão de um pensamento único.
TAREFA 2	Sair da perspectiva de “centrocentrismo” regulador.
TAREFA 3	Questionar o universalismo masculino, branco e elitista.
TAREFA 4	Dar visibilidade no âmbito acadêmico aos saberes afro-indígenas.
TAREFA 5	Projetar os conhecimentos vivenciais.
TAREFA 6	Apresentar narrativas cotidianas nos entre-lugares culturais.
TAREFA 7	Revisonar conceitos relativos a humanidade.

TAREFA 8	Analisar por viés antropológico as identidades fluídas, híbridas e em permanente (re)criação.
----------	---

Formulado a partir de Claudio Ribeiro (2021, p. 16-17).

Dialogando com o conceito de *princípio pluralista* de Claudio Ribeiro, Dilaine Sampaio alerta que “se faz urgente a descolonização das Ciências da Religião, o que implica enfrentarmos as marcas deixadas pelo colonialismo”:

As religiões africanas, afro-brasileiras e indígenas são pouco estudadas na Área, o que certamente está relacionado à história das Ciências da Religião no Brasil, desde suas origens, marcada por um forte vínculo com a tradição cristã, o que já foi objeto de análise de vários autores, dentre eles Ênio Brito e Claudio Pimentel. Isso ocorre não necessariamente de forma pacífica e espontânea, pois há muita resistência ao tema, que segue ocupando um espaço periférico na área (Sampaio, 2021, p. 169).

Dilaine Sampaio relata que percebe por parte de mestrandos, doutorandos e pessoas que procuram cursar as disciplinas de religiões de matrizes africanas demonstrarem certa resistência e que a maioria dos acadêmicos que procuram “os cursos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) é cristã, seja de tradição católica, protestante ou ainda pentecostal” (2021, p. 169). As professoras Dilaine e Zuleica pontuam a questão das resistências às temáticas afro “seja entre docentes ou discentes, coloca-se como um segundo desafio e o caminho para isso é o da decolonização das Ciências da Religião” (Sampaio; Campos, 2021, p. 137).

O primeiro ponto identificado por elas é que a interação entre os pesquisadores da Área 44 e as pesquisas com as religiões afro-brasileiras, infelizmente, ainda é um número pequeno, constatando que o desafio é reunir “os interessados nos estudos afro-brasileiros no âmbito das Ciências da Religião, o que precisa ser construído e certamente nos conduzirá a outro patamar” (2021, p. 137). “Temos muito a fazer nesse longo processo de decolonização de mentes” (Sampaio, 2021, p. 172) e com isso é necessário gerar novas reflexões e novos posicionamentos baseados no respeito.

Cabe às pessoas decoloniais, em qualquer lugar do mundo, educar sua geração neta para que não ataque a minha geração

neta. Elas só são necessárias se fizerem isso, porque é isso o que é necessário fazer. E a nós, contracolonialistas, cabe inspirar a nossa geração neta para que ela se defenda da geração neta dos decoloniais e dos colonialistas. Porque sempre é importante se defender, mas não é necessário atacar agora. Não precisamos destruir os colonialistas. Deixemos que vivam, desde que vivam com o sol deles e não venham roubar o nosso sol ou o nosso vento. O mundo é grande e tem lugar para todo mundo (Santos, 2023, p. 53-54).

Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 49) considera ainda que os quilombolas possuem diferentes modos de vida, diferentes práticas e vivências sociais, portanto, religiosas, que precisam ser defendidas das ações colonialistas, que as pessoas devem se respeitar e que no mundo cabem todos, logo, a diversidade pode e deve ter lugar. Portanto, como afirma Stéfane Souto (2020, p. 134) “a insurgência de narrativas contra-hegemônicas ancoradas na afirmação das subjetividades e identidades dissidentes é o que se mostra emergente”.

A pesquisa etnográfica, aqui formulada, verifica que em Povoação de São Lourenço existem influências dos Malunginhos históricos e divinos, e que essas características, na atualidade, são Malunguidades que colaboram em reconfigurações decoloniais na comunidade quilombola, que vivenciam e praticam saberes ancestrais que foram silenciados pelo eurocentrismo. Para Mille Caroline Rodrigues Fernandes (2022, p. 3), as pesquisas com perspectivas decoloniais devem examinar e elaborar “a abordagem metodológica da pesquisa etnográfica voltada a valorizar a pluriversidade do contexto sócio-histórico”. Foi o que realizei ao me tornar um quilombola que vive e pratica africanidades fora da comunidade quilombola, mas, pertencente ao mesmo território e tradições de malungos passados presentes na Jurema Sagrada.

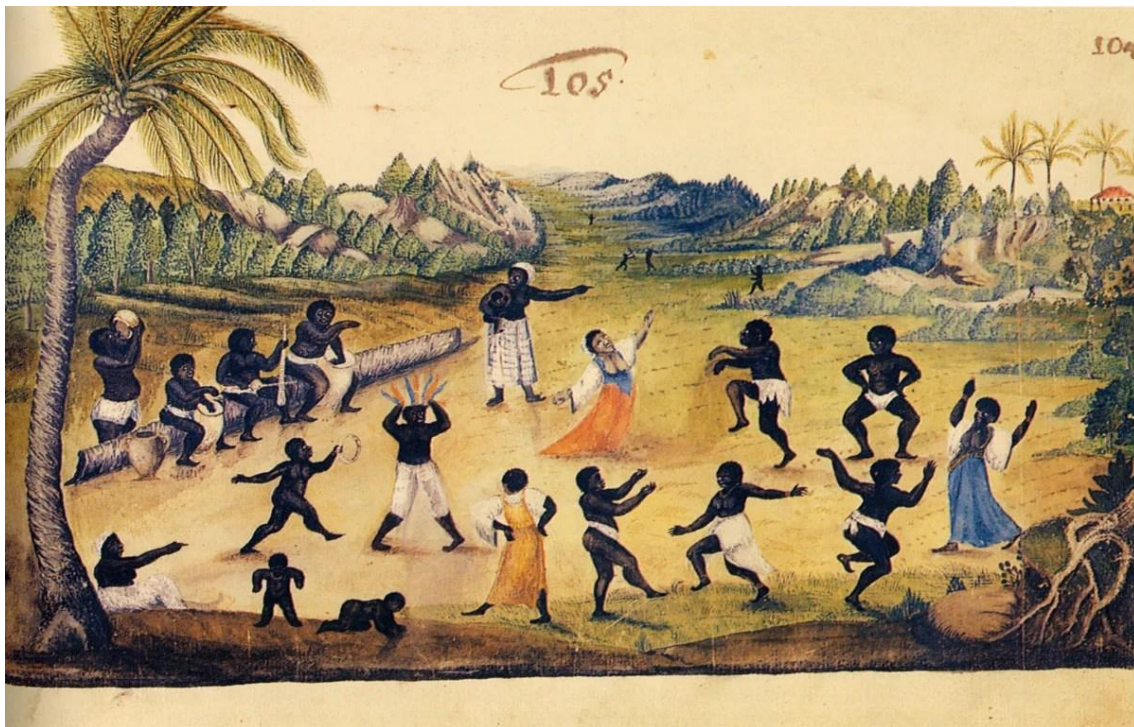
Por africanidades, compreendo as características históricas, religiosas, culturais e sociais originários da África e/ou reconfigurados, tanto no contexto do continente como na diáspora forçada pelo processo de escravização arquitetado pelos europeus. Essa tese não é somente minha e nem fruto de uma etnografia solitária; ela é de todos/as aqueles/as que estão se aquilombando sobre os Malunginhos e compartilharam comigo suas experiências, suas práticas, seus saberes.

1.3 Religiões Afro-brasileiras em Pernambuco: registros e considerações de alguns pesquisadores.

Os povos indígenas que aqui viviam e os variados povos africanos que vieram para cá escravizados pelo projeto colonizador, eurocêntrico e impositivo, fez com que as religiões dos povos originários e, conseqüentemente, as religiões africanas fossem demonizadas, combatidas, reprimidas em todos os âmbitos. Entretanto, de forma híbrida e/ou, muitas vezes, longe dos olhos do colonizador católico, indígenas e africanos mesclaram seus elementos culturais e suas crenças. Uma dessas manifestações foi denominada genericamente de Batuques. “Sob várias denominações, os batuques permitiam aos africanos e aos seus descendentes reafirmar os seus laços de pertencimento ao grupo” (Pereira, 2007, p. 24).

Pereira da Costa (2004, p. 225) discorre que existiam, em Pernambuco, vários tipos de batuques, como, por exemplo, o dos negros oriundos de Luanda, que formavam círculo com dançadores indo para o meio da roda um homem ou mulher e que depois de executar passos, vai de encontro a um(a) outro(a) companheiro(a) de roda lhe dando uma umbigada (embigada) na pessoa que se escolhe e este(a) irá para o meio da roda. Já no batuque congolês, existe o círculo, os instrumentos de percussão, cantos, quase tudo igual ao de Luanda, diferenciando-se por não ter o movimento da umbigada, ou seja, o encontro de barriga com barriga.

No Período Holandês na Capitania de Pernambuco (1630-1654), viveu no Recife durante sete anos, de 1634 a 1641, um jovem de origem germânica chamado Zacharias Wagener. Em um ambiente rural, ele presenciou um desses batuques e pintou uma obra retratando aquele cenário que demonstra tocadores, crianças, jovens, homens e mulheres dispostos no círculo, no seu centro e no seu entorno. Uma figura masculina se destaca por possuir um cocar em sua cabeça. A pintura foi por Wagener nominada de “Dança de Negros”.



Disponível em: <https://universidadelivredoalvito> acessado em 30 de abril de 2025.

No plano principal, um conjunto de dezenove pessoas africanas ou afrodescendentes, das quais quinze são adultas, duas crianças pequenas, um bebê no colo de uma mulher e uma criança um pouco maior com um pandeiro nas mãos. Todos os personagens são negros e estão integrados na paisagem natural de um ambiente rural e descampado. Há apenas uma pequena construção situada no canto superior direito da tela que serve apenas como uma exceção que confirma a regra, demonstrando que a dança ocorria possivelmente em um lugar afastado no interior de uma fazenda, longe do centro urbano de Recife ou dos olhares dos “brancos” (Daibert Júnior, 2023, p. 235).

Dois dos músicos estão tocando atabaques. Esse instrumento de percussão era e é extremamente importante dentro dos cultos afro-brasileiros. Nos rituais, somente especialistas podem tocar os atabaques. Baçan (2012, p. 13) informa que geralmente os atabaques “apresentam-se em registro grave, médio e agudo, sendo chamados respectivamente Rum, Rumpi e Lé (ou Runlé)”. Daibert Júnior (2023, p. 236) também explica que esses instrumentos eram tratados com a máxima consideração e que neles eram realizados “sacrifícios e oferendas por serem interpretados como veículos de contato entre o mundo dos vivos e as entidades sobrenaturais”. Do século XVI ao XIX, Pernambuco e as capitanias vizinhas receberam populações escravizadas provenientes das

regiões africanas que atualmente correspondem a Angola, Gabão, Congo, Cabinda, e que estes e outros povos “compartilhava o mesmo tronco linguístico: era falante das línguas bantos” (Daibert Júnior, 2023, p. 224). No *Novo Dicionário Banto do Brasil* (2012, p. 45), Nei Lopes assim designa o termo Banto:

Cada um dos membros da grande família etnolinguística à qual pertenciam, entre outros, os escravos no Brasil chamados angolas, congos, cabindas, benguelas, moçambiques, etc e que engloba inúmeros idiomas falados, hoje, na África Central, Centro-Occidental, Austral e parte da África Oriental. Pertencente ou relativo aos bantos ou às suas línguas. Do termo multilinguístico ba-ntu, plural de mu-ntu, pessoa, indivíduo.

Vagner Gonçalves da Silva (2005, p. 28) ainda salienta o destaque de que os bantos foram aqueles que “maior influência exerceu sobre a cultura brasileira, tendo deixado marcas na música, na língua, na culinária, etc”. Tendo se espalhado por todo o território da América Portuguesa, desde o litoral aos interiores, pesquisadores mensuram que o maior número de escravizados provenientes de África foram bantos. No século XVIII, André João Antonil recriminava os donos de escravizados que proibiam os africanos de realizarem seus batuques que denominou de “folgedos”, vejamos:

Negar-lhes totalmente os seus folgedos, que são o único alívio do seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho, sem gasto dos escravos, acudindo o senhor com sua liberalidade aos juizes e dando-lhes algum prêmio do seu continuado trabalho. Porque se os juizes da festa houverem de gastar do seu, será causa de muitos inconvenientes e ofensas a Deus, por serem poucos os que o podem lícitamente ajuntar (Antonil, 2011, p. 110).

No discurso do padre Antonil, vislumbra-se que muitas ritualísticas religiosas negras tiveram de se valer da devoção de santos católicos para despistar a repressão governamental. Tanto os indígenas como os africanos não deixaram de acreditar em suas crenças, mas souberam camuflar, sobretudo os

negros algumas de suas ritualísticas em festas, igrejas e irmandades de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito, de Santa Efigênia, de Santo Antônio de Cartagerona e de Santo Elesbão. Sobre a devoção dos pretos/negros para com Nossa Senhora do Rosário, que, muitas vezes, era pintada de carvão para ficar semelhante aos fiéis, Maria de Jesus Santana Silva (2017, p. 43) argumenta que

Os negros procuraram entre os santos do calendário católico, as personagens que pudessem ser melhor associadas aos protetores sobrenaturais dos cultos tribais africanos. Nossa Senhora do Rosário sempre aparece em suas imagens com um longo rosário de contas escuras, e, portanto, os negros, fixaram-se em Nossa Senhora do Rosário pela ligação estabelecida com o seu Orixá Ifá, através do qual era possível consultar o destino atirando soltas, ou unidas em rosário, as nozes de uma palmeira ocpê-lifá.

No século XVIII, essas danças/folguedos/batuques incomodaram tanto as elites que foram realizadas denúncias ao Tribunal do Santo Ofício que enviou correspondência ao governador José César de Meneses, reclamando que ele tomasse providências repressoras. Em uma extensa carta denúncia datada de 10 de junho de 1780, Dom José da Cunha Grã Athayde e Mello, que administrou a Capitania de Pernambuco de 1768 a 1769, afirma que

Os bailes que entendo ser de uma total reprovação, são aqueles que os pretos da Costa da Mina fazem às escondidas ou em casas ou roças, com uma preta mestra, com altar dos ídolos, adorando bodes vivos, e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos ou sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas bênçãos supersticiosas, fazendo crer aos rústicos, que naquelas unções de pão, dão fortuna, fazem querer bem mulheres a homens (Costa, 2004, p. 224).

Em 04 de julho de 1780, Dona Maria I, Rainha de Portugal e Algarves, avó do futuro imperador do Brasil (Dom Pedro I) enviou aviso para o governador, comunicando que “não permitisse as danças supersticiosas e gentílicas” (Costa, 2004, p. 224). Apesar da orientação Real, em uma denúncia de batuques que aconteciam no entorno de Goiana no ano de 1796, o comandante militar da vila, teve como resposta do governo da capitania, na época governada por Dom

Tomás José de Mello, em ofício datado de 10 de novembro daquele ano, demonstra uma postura muito parecida com a do jesuíta André João Antonil.

Quanto aos batuques que os negros dos engenhos dessa vila costumam praticar nos dias santos, juntando-se na mesma, não devem ser privados de semelhante função, porque para eles, é o maior gosto que podem ter em todos os dias de sua escravidão, porém sempre devem ser advertidos por Vossa Mercê a fim de não praticarem distúrbios, sob pena de serem castigados asperamente (Costa, 2004, p. 224).

Com uma legislação governamental e religião oficial repressora, ora com pessoas que toleravam e outras, em sua maioria, apregoando retaliação, foi assim que os praticantes de cultos afro tiveram de “criar estratégias de sobrevivência para poder praticar sua religiosidade e viver sua religião” (Alves, 2018, p. 17). Muitos batuques aconteceram em Pernambuco no século XIX, e é interessante perceber que ocorriam no mês de junho, no chamado Ciclo Junino, em que o catolicismo popular festeja Santo Antônio (13 de junho), o nascimento de São João Batista (24 de junho) e São Pedro (29 de junho), que, no Nordeste, sobretudo no nosso estado, é associado ao mês do Orixá do Fogo, aqui, de forma sincrética, representado por São João/Xangô, e temos ainda as tradicionais fogueiras em homenagem a estes santos.

Neste sentido, Vagner Gonçalves da Silva (2005, p. 70) informa que “os deuses africanos se aproximaram dos santos católicos, que foram santificados em função de suas vidas na terra e considerados intermediários entre os homens e Deus”. Em Pernambuco e Alagoas, os cultos afro eram também como se denominava não apenas o Orixá da justiça, mas o próprio rito do culto e, por vezes, associando ao líder religioso, tipo o Xangô do Pai Zé Carlos, ou o Xangô da Mãe Nininha. Muitas casas de Matriz Africana, popularmente conhecidas por Terreiros, tiveram de ter nomes de santos e santas católicos para amenizar e/ou escapar das perseguições/repressões. “O terreiro era chamado de Santa Bárbara e São João Batista por conta da opressão” (Alves, 2018, p. 55).

Nei Lopes, em seu livro *Bantos, malês e Identidade Negra* apresenta um mito sobre o Orixá Xangô, oriundo do Recife da segunda metade do século XIX, onde existe a relação da divindade com os africanos islamizados que vieram para o Brasil, os malês; vejamos (2011, p. 66):

Shango continuou nas suas andadas e distúrbios pelo mundo. Um dia chegou na terra dos malé. Encontrou eles na terra de Tapa, eles de branco, sentados ao redor de uma mesa cheia de velas acesas, dizendo: abudalai salai lei lei aabudalai. Diziam assim pegados num rosário de contas grandes. Shango bateu na porta e eles não atenderam, entretidos na sua reza. Ele então forçou a porta, arrastou o seu obe, espada, e amedrontou-os dizendo que eles tinham de acreditar nele, senão ele acabaria com a terra deles. Disse então antes de sair que voltaria no dia seguinte para ver se eles tinham se resolvido a acreditar nele. Nesse meio tempo Shango foi na terra de Oke, reino de Yansan. Shango conquistou ela. No dia seguinte saíram juntos para a terra dos malês. Ali chegados, acharam tudo no mesmo. Eles continuaram rezando seus rosários e nem ligaram Shango. Ele então mandou que Yansan lhe guardasse as costas e interpelou os malês. Eles ficaram assim, se se explicar direito. Shango então descarregou o corisco que ficou dançando assim na mesa, tirando faíscas, apagando e derrubando as velas, enquanto Yansan arrastava a sua espada e rasgando o ar com ela fazia o relâmpago. Os malês, que não conheciam o relâmpago, ficaram com medo e caíram no chão fazendo reverência a Shango. Então ele disse: “Eto” (basta) e o corisco parou. Ai o chefe dos malês cantou: “E aba emode emole lace” reconhecendo a chefia de Shango e é com esse canto que se abre o culto dos malês.

No artigo *ILé Ti Dudu: memória negra do Recife*, discorre João Amaro Monteiro da Silva um pouco da trajetória das Tias do Terço (Pátio do Terço, Recife), que nasceram na capital pernambucana na segunda metade do século XIX; Zuleica Campos (2011, p. 10) explana que “segundo a tradição oral nasceram na África e se estabeleceram enquanto negras livres no Pátio do Terço, bairro de São José, centro do Recife”. Vivina Rodrigues Braga, nascida em 17/12/1874 e Emília Rodrigues Castro, em 04/10/1877. Filhas de pais africanos, o senhor Joaquim Duarte Rodrigues e sua esposa, Eugenia Rodrigues Braga; as tias Sinhá (Vivina) era Iyáiná, ou seja, mãe do fogo, e Yayá (Emília), juntas, eram tidas por “senhoras distintas e elegantes que mantinham toda a discrição de sua identidade ancestral” (Silva, 2016, p. 323). Assim, em fins do século XIX, temos em Pernambuco, e acreditamos que naquele contexto, as irmãs para se protegerem não evidenciavam explicitamente o Orixá Xangô, mas o cultuavam dentro das festividades católicas em louvor a São João como salienta João Amaro Monteiro da Silva (2016, p. 327):

Vale destacar que essa devoção é muito sincretizada com a devoção ao Orixá Xangô, que na Casa das “tias” tinha um culto estritamente familiar. Xangô Ogodô era herdado por dona Vivina Duarte – Iyáiná – e, como é o Orixá do fogo e da justiça, além das ritualísticas católicas, eram feitas nessa festa a fogueira e comidas típicas do período à base de milho. A Xangô era ofertado o Amalá, sua comida predileta à base de quiabo, rabada, pimenta e azeite de dendê.

De acordo com os relatos de Eustórvio Wanderley, escriturados na década de 1950, noticia que na Casa das Tias “funcionou uma entidade emancipadora de escravos, a Lamprut, que tinha como ponto principal a noite de São Bartolomeu” (Silva, 2016, p. 327). São Bartolomeu, de acordo com a Igreja Católica Romana foi apóstolo de Jesus e teria sido martirizado (esfolado vivo e depois decapitado) no dia 24 de agosto do ano 71 Depois de Cristo. A data sempre era festejada e “em 24 de agosto de 1954, na casa nº 143, foi comemorado o 115º aniversário da Lamprut” (Silva, 2016, p. 328). João Monteiro (2016, p. 331) ainda atualiza que um culto de memória para estas senhoras é reverberado por Raminho de Oxóssi, ontextono Terreiro liderado por ele, denominado Oxum Apará e Oxóssi Ibualama, de cultos Jeje-Nagô.

No contexto da cultura Xambá, Marileide Alves explica que no Terreiro Ilê Obá Aganjú Okoloyá, de Mãe Amara Mendes da Silva, por tradição repassada por seus ancestrais, ainda detém imagens de santos católicos nas dependências do seu terreiro “como respeito à história” (Alves, 2018, p. 55).

Ela conta que o Amalá de Xangô (comida para o Orixá Xangô, feita com quiabo, pimenta, gengibre, rabada, azeite de dendê...) foi uma promessa que Mãe Amara fez, dizendo que era a festa para São João Batista. Ela fazia a comida junina e a comida de Xangô para poder fazer a festa e cultuar o Orixá. Porque na época que ela precisava manter o terreiro aberto ela usou a força e o simbolismo desses santos católicos. Por isso que ainda mantém essa ligação: Nossa Senhora da Conceição (Yemanjá), Santa Bárbara (Oyá), a gente sabe que não é. Xangô é Xangô, São João é São João, mas é um respeito ao momento, à história (Alves, 2018, p. 55).

René Ribeiro (1978, p. 52) escreveu o nome Shango e explica que no Recife tem por tradição cultuá-lo nos dias de quarta-feira e que os animais oferecidos/curiados para esse Orixá são galos, garrotes, vitelos, carneiros e

“seus símbolos principais são o Ita ou machado de duas faces, as pedras de raio e um maracá especial de shere”. Fernando Antônio Gomes de Andrade, expõe que Xangô também pode ser identificado no sincretismo com São Jerônimo e sua importância em Alagoas e Pernambuco é tanta que se transformou em religião, e ainda que

É venerado nos meteoritos e machados de pedra que são colocados em um pilão de madeira esculpida, denominado Odô, a ele consagrado. Xangô velho é identificado com São Pedro, é cultuado como Aganju, Airá, Jacutá, ou Dzakuta, Ogodô (Solô, Zazi). Xangô jovem é equivalente a São João e chamado de Obacoçô, Obaladê, Obalaiê, Obalodê, Obalodô, Xangô-de-Oro, Xangô-Menino ou Xangô-Dioro (Andrade, 2014, p. 56).

Apesar de expor uma liberdade religiosa plena, a Constituição da República promulgada em 1891 não contemplou as religiões afro-brasileiras. A discriminação e perseguição aos babalorixás (pais de santo) e yalorixás (mães de santo) foram fomentadas por parte de acusações de feitiçarias, curandeirismo e práticas ilegais. Muitos Terreiros para despistar olhares demonstraram maior visibilidades para atividades festivas que pudessem encobrir seus ritos, como foi o caso de maracatus, caboclinhos, blocos, congos, fandangos, entre outros termos. A repressão foi tão grande que surgiu em Alagoas e em Pernambuco na década de 1910 o que ficou conhecido como Xangô Rezado Baixo. Vejamos o que nos relata Gonçalves Fernandes:

Si no Recife houve época em que os “xangôs” viveram mascarados em sociedades carnavalescas e centros espíritas, para fugir à ação repressora da polícia, na cidade de Maceió a grande perseguição desencadeada em 1912 (que levou para o abandonado museu da Sociedade Perseverança magníficas peças de escultura religiosa e objetos do culto negro) e vigilância mantida até agora, criaram um novo aspecto, inteiramente inédito, em liturgia negro-fetichista: o xangô-rezado-baixo, com que os negros de Alagoas dissimulam as suas práticas. Esta face estranha tomada pelo rito afro-alagoano ainda não tinha sido desvendada até agora. As cerimônias, muito fechadas, sem dansas – as dansas religiosas que dão tanto caráter à função mágica do transe espírito-fetichista – sem música, sem a exaltação afetiva da música dos encantados negros, sem o “toque”... as cerimônias se passam num tom de reza (Fernandes, 1941, p. 09).

Fernando Antônio Gomes de Andrade, em seu livro *Legba – A Guerra Contra o Xangô em 1912*, no contexto da capital alagoana, recua um pouco na data de perseguição aos terreiros de Xangô em Alagoas publicando uma matéria vinculada ao Jornal “A Tribuna”, datada de 26 de abril do ano de 1904, onde publicaram que o capitão Brás Caroatá, escoltado por quatro policiais e foram para o terreiro de uma mãe de santo que ficava localizado na Rua do Espírito Santo, Alto Jacitinga (onde é o atual bairro do Farol) para invadir o espaço sagrado de dona Maria Tereza de Jesus, mais conhecida como Bico Doce, “conhecida vidente, curandeira, mestra de maracatu; durante a invasão, o terreiro estava ornado de búzios, fragmentos de cabeças e ossos de animais e com grande quantidade de iniciados” (Andrade, 2014, p. 71).

O capitão Brás levou presos 13 devotos, na maioria homens, sendo seis mulheres, e entre elas, Dona Maria Bico Doce, a mãe de santo. A partir daí os Xangôs tiveram de solicitar licença/autorização da polícia para poder realizar seus toques. Fernando Andrade enumera 16 fatores que motivaram as perseguições aos Xangôs em Alagoas, dentre as quais destacamos algumas motivações:

Religiosa: por meio das intrigas entre católicos e protestantes contra as práticas mágico-fetichistas, induzindo à perseguição; irregularidade perante a lei, com a falta de registro policial ou legalização, na Secretaria de Segurança, do Xangô ou terreiro; exercício ilegal da medicina ou curandeirismo, com práticas curativas ou terapêuticas, tais como garrafadas, beberagens; exploração ou ilaquiação da boa-fé, com cobrança de quantias em dinheiro para retirar o mal ou magia negra; causa política, com o Xangô sendo apontado como coisa deprimente para os políticos que supostamente o frequentavam; como arma política, favorecendo a popularidade ou os pleitos eleitorais; erotismo: o Xangô sendo um meio de excitação erótica, toques, danças e possessão (Andrade, 2014, p. 75-76).

Com as violências verbais, psicológicas e físicas, admoestadas aos pais e mães de santo em Alagoas e aos seus filhos e filhas de sangue e de axé, muitos deixaram a cidade e procuraram regiões mais afastadas no interior e/ou áreas rurais para fixar moradia; outros migraram de estado e vieram para Pernambuco, como foi o caso do senhor Artur Rosendo Ferreira que viveu durante alguns anos e fundou Casa de culto no Recife, retornando depois de

acalmado os ânimos para Maceió, continuando suas crenças nas africanidades culturais Xambá. Marileide Alves (2018, p. 26) salienta que Artur Rosendo chegou em Recife depois que tivera início as destruições dos terreiros em Maceió em 02/02/1912, “numa operação que ficou conhecida como ‘Quebra-Quebra’, da qual resultou a fuga do babalorixá Artur Rosendo Ferreira”. Fernando Andrade (2014, p. 138) afirma que em alguns documentos o sobrenome de Artur Rosendo está Pereira e em outros Ferreira, talvez, uma artimanha de se esquivar das perseguições, e pontua que ele

Era filho de Orixalá e iniciado pelo babalorixá africano Mestre Inácio, com terreiro em Jaraguá, Maceió. Artur Rosendo, no período em que viveu em Maceió, viajou para a África, foi ao Senegal, conviveu com o povo Soba, aprendeu as bases do iorubá. Migrou para o Recife em 1923, fundando, na Rua da Regeneração, no bairro da Água Fria, em Olinda, seu terreiro e sendo mestre iniciador de Maria de Oyá, no bairro de Campo Grande, na Rua do Limão, em Recife. Em 1927, Artur Rosendo retorna a Maceió e continua a tradição do Culto Xambá com os iniciados Nani Pires, Benedito Lins Calheiros e Pai Ferreira (Andrade, 2014, p. 138-139).

Nei Lopes (2012, p. 256) explica que Xambá é uma espécie de pássaro que está vinculado as tradições do umbundo, mas, que é um “culto nordestino, mesclado de elementos bantos e ameríndios”. A religião afro-brasileira conhecida por Xambá já foi grifada como Chamba ou Tchambá e tem origem em África, na “região ao norte dos Ashanti, conhecida como Costa do Ouro, e na margem esquerda do rio Benué, nos limites da Nigéria com a República dos Camarões” (Andrade, 2014, p. 139). Uma particularidade marcante da cultura Xambá é a matrilinearidade, ou seja, a figura principal que transmite as heranças é a mãe, não o pai como acontece em tradições europeias/cristãs. Outra forte vinculação é a comida, como também as indumentárias, os toques que cultuam basicamente 13 Orixás e realizam oferendas para Exu, mas, não realizam toques para ele.

Maria de Oyá era o nome religioso de dona Maria das Dores da Silva, nascida no Recife em 25 de julho de 1900, que tinha a profissão de parteira e foi iniciada por Pai Artur Rosendo em 1927. Em junho de 1930, ela inaugurou o seu Ilê que foi nominado de

Seita Africana Santa Bárbara (Terreiro Xambá). Maria Oyá é iniciada em 1927 e funda seu terreiro no dia 7 de junho de 1930, na Rua da Mangueira, 137, no bairro de Campo Grande, no Recife, tendo Artur Rosendo como babalorixá e a filha dele, Iracema, como yalorixá. Maria Oyá, no dia 13 de dezembro de 1932, recebe as folhas, a faca e a espada de Oyá e passa a ter, de fato, autoridade para ser yalorixá. Esse ritual, que transforma Maria Oyá em mãe de santo, quando recebe a coroação de lansã, passou a ser repetido todos os anos, no dia 13 de dezembro, ao meio-dia, até a data do fechamento do terreiro, em 1938 (Alves, 2018, p. 28).

Com a Constituição do Brasil de 1937, um golpe político para se manter na presidência da república, orquestrado pelo senhor Getúlio Vargas, as religiões afro sofreram duras repressões. Um dos terreiros que “sofreram perseguição e foi fechado pela polícia” (2018, p. 25) foi o de Maria Oyá, que “foi presa e humilhada por apenas cometer o ‘crime’ de professar a crença nos orixás e praticar sua religião” (Alves, 2018, p. 25). As pesquisadoras Zuleica Dantas Pereira Campos e Jussara Rocha Kouryh, explicam que muitos terreiros tiveram situações menos repressoras, bem como seus líderes, por causa das pesquisas desenvolvidas pelo médico Ulysses Pernambucano: “a questão do estudo científico, no Recife, teve continuidade no trabalho de Ulysses Pernambucano, médico psiquiatra e discípulo de Nina Rodrigues, quando criou em 1931 o Serviço de Higiene Mental” (Campos; Kouryh; 2015, p. 166).

Em Pernambuco, a portaria estadual nº 193/1938, datada de 22 de janeiro, expedida pela Secretaria de Segurança Pública deu início aos conflitos repressores aos terreiros. Maria Oyá em 1938 e tantos outros líderes tiveram suas Casas invadidas pela polícia que “recolheu todos os objetos que encontrou” (Alves, 2018, p. 30) e levou a sacerdotisa presa. Entre os objetos estavam imagens, bijuterias, vestimentas e tambores. Na cadeia, outros objetos de outros terreiros e outros pais e mães de santo já se encontravam encarcerados. Dos objetos confiscados, aqueles que não foram quebrados ou desaparecidos, muitos passaram a compor os pertences do Museu do Estado e “outra parte foi doada à equipe de pesquisa do Museu da Abolição e levada para São Paulo” (Alves, 2018, p. 30).

Muitos policiais agravando ainda mais aqueles terríveis momentos humilhavam ainda mais e publicamente ridicularizavam os babalorixás e ialorixás lhes obrigando a correr atrás do carro da polícia com trochas de roupas rituais

na cabeça ou outros objetos, obrigavam eles a dançarem com os animais que seriam utilizados nos rituais de sacrifício (bodes, galinhas, entre outros). No ano seguinte, em 10 de maio de 1939, de tanta tristeza, a matriarca fundadora do terreiro, a Mãe Maria de Oyá faleceu. Alguns objetos do culto foram guardados antes da polícia chegar graças a iniciativa de Mãe Tila (dona Donatila Paraíso da Silva). Durante algum tempo, os filhos de axé de Maria Oyá ficaram assim como tantos outros seguidores das religiões afro em Pernambuco proibidos de realizar seus toques e “os xambazeiros adotaram, como uma das ferramentas de resistência, o ‘Xangô rezado baixo’ e passaram a cultuar suas divindades às escondidas, com os tambores em silêncio, mas com fé” (Alves, 2018, p. 31).

Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu, reabriu a Casa Xambá em 1950, desta vez no atual bairro de Dois Unidos, na época, Estrada do Cumbe, nº 1012, na Rua Santa Clara. Resgatando um discurso de Hildo Leal da Rosa, filho de santo da Casa, Marileide Alves (2018, p. 38) diz que de seu fechamento em 1938 até 1950, o Xambá não teria funcionado especificamente como terreiro, mas, que as mães de santo Tila e Biu faziam algumas atividades de pequena dimensão para não provocar alarde e que a única grande festividade que realizavam era o “aniversário de seus filhos Ivo (atual babalorixá do terreiro) e Cecinha (Maria das Dores), era a Festa de Cosme e Damião (para os Ibêjis)”.

Zuleica Campos e Jussara Kouryh informam ainda outra tática que os líderes de alguns terreiros já combinados com o Dr. Ulysses Pernambucano faziam para poder realizar seus toques sem serem impedidos por ação policial:

A tática era sempre a mesma: os terreiros mandavam um bilhete-convite ao Dr. Ulisses Pernambucano para que participasse de alguma festa e, com a confirmação de sua presença ou de alguém do SHM, iam até o Departamento de Diversões da Polícia para pedir a devida autorização (Campos; Kouryh; 2015, p. 167).

Outras personalidades e pesquisadores que contribuíram para amenizar as perseguições aos terreiros foram o sociólogo Gilberto Freire e o antropólogo René Ribeiro. Em 1951, Agamenon Magalhães enquanto governador de Pernambuco, sancionou a Lei 1.166/1951 que regularizava os terreiros. A partir desse momento, todas as Casas de Matriz Africana eram obrigadas a se associar junto a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros e pagar uma taxa anual de licença e vinculação para poder funcionar. Os papéis da licença e da

associação tinham de estar fixados em local de destaque nos terreiros, dando fácil visibilidade para qualquer pessoa que desejasse verificar e por causa dessa novidade

O nome do terreiro foi modificado no segundo estatuto da casa. O terreiro, então, passa a ser denominado “Seita africana Santa Bárbara Xambá”. Com o terceiro estatuto, datado de 14 de novembro de 2006, o nome passa a ser “Organização Religiosa Africana Santa Bárbara Nação Xambá”, e se mantém até hoje (Alves, 2018, p. 39).

Durante as décadas de 1950 e 1960, muitos terreiros surgiram em variados bairros periféricos do Recife, firmando-se como cultos Xambá. Foi o caso do Ilê Axé Xangô Funiké Nação Xambá, criado em 23 de junho de 1960. Outros nasceram, mas não tiveram continuidades; ainda outros se fundiram com outras tradições africanas, sobretudo com os nagôs. Outro importante terreiro pernambucano é o conhecido Sítio do Pai Adão. Em suas pesquisas, Zuleica Dantas Pereira Campos (2020, p. 43) relata que esse terreiro foi fundado em 1872, em uma casa de nº 1.644, na Estrada Velha, no bairro de Água Fria. Antes de ter esse nome, também ficou conhecido como Sítio da Tia Inês, posterior ao Pai Adão. O Orixá regente da Casa é Iemanjá Ogunté, que regia o ori da Tia Inês e Zuleica Campos continua explicando que esse espaço sagrado é

Considerado pela população religiosa afrodescendente a casa matriz do Xangô de Pernambuco, O Ilê Obá Ogunté é a primeira casa de culto oficialmente declarada na cidade do Recife, uma vez que não se encontra registros de nenhum outro grupo em atuação na época de sua fundação. É conhecido como “Sítio de Pai Adão”, ou apenas “O Sítio”. Fernandes (1937) ao se referir à localização dos principais terreiros do Recife na década de 1930, denomina-o de “Seita Africana Ôbaoumin”, e mais adiante como “Sítio Chapéo do Sol” (Campos, 2020, p. 42).

A obra referenciada por Zuleica Campos é o livro *Xangôs do Nordeste* do Gonçalves Fernandes (1937, p. 19) onde encontramos uma listagem com 16 terreiros registrados nos arredores do Recife e entre eles, na 13ª posição encontramos a “Seita africana Ôbaoumin – Estrada Velha 686, Chapéo de Sol. (Pai do terreiro: ADÃO)”. Com a regulação dos toques, a polícia organizou um calendário de datas em que os terreiros poderiam realizar suas festividades,

previamente enumerados em dezoito (18) ocasiões: nas Festa dos Reis Magos, no São João, Santa Ana ou Santana (avó de Jesus, mãe de Maria), na Festa do Inhame, na Festa de Nossa Senhora da Conceição e nos festejos natalinos.

FESTA	POSSÍVEIS DATAS DOS TOQUES
Reis Magos	05, 06 e 07 de janeiro
São João	23, 24 e 25 de junho
Santa Ana	27, 28 e 29 de julho
Do Inhame	20, 21 e 22 de outubro
Nossa Senhora da Conceição	07, 08 e 09 de dezembro
Natal	24, 25 e 26 de dezembro

Elaborado a partir de Gonçalves Fernandes (1937, p. 31).

Durante o Regime Militar (1964-1985), muitos policiais que chegavam para fiscalizar os Toques realizavam ações constrangedoras, “quando eles chegavam, o terreiro estava tocando pra Xangô eles diziam: ‘tá tocando pra quem?’ ‘Pra Xangô’. ‘Eu gosto de Oxum; toque pra Oxum’. E tinha que tocar mesmo, porque quem mandava eram os militares” (Alves, 2018, p. 92). Em suas recordações, Pai Ivo relembra que sua mãe biológica e de axé, Mãe Biu tinha que ir todos os anos na delegacia, no mesmo departamento que tratava das casas de prostituição, pedir autorização e pré-agendar os dias de seus toques. Como Mãe Biu era analfabeta, Pai Ivo diz que ela “colocava os dedos todinhos lá, tinha que assinar uma ficha, e eles davam um calendário” (Alves, 2018, p. 90). “Severina Paraíso da Silva veio a falecer em 1993, assumindo o terreiro seu filho biológico, Pai Ivo (Adeildo Paraíso da Silva) atualmente o babalorixá do terreiro”. Em um relato lembrando um episódio durante o Período Militar, Pai Ivo relata que

Uma vez, nas obrigações de matança, o terreiro tocando, às 4h, alguém bate na porta: ‘Quem é?’ ‘É o comissário’. Nem lê ele sabia, era analfabeto. Era um tal de Pedro. Ninguém sabia quem era. Sabia só que era um sargento da Polícia. Abriram a porta. ‘O que é que vocês estão batendo aí?’ ‘Nós estamos... É uma solenidade’. Mamãe ficava toda..., meu avô Manoel Mariano era também um analfabeto. O comissário disse: ‘Cadê a ordem da senhora tocar? O dia da senhora tocar não é esse, não. É esse

aqui; se eu passar por aqui em qualquer outro período e ver a senhora tocando aqui eu rasgo os bombos e levo'. Aí ficou todo mundo, a casa cheia de gente. Ainda tinha aquela herança da repressão. Ai, não deu um mês, Dr. René (o antropólogo René Ribeiro) passou aqui pra falar com mamãe: 'Severina! Olhe, eu quero que você faça um toque aqui para o governador que vem aí'. O governador era Nilo Coelho. Aí mamãe disse: 'Olhe, doutor, vai ficar difícil porque o comissário vaio aqui e disse pra não tocar. Eu só posso tocar dentro dessa tabela que a Secretaria de Segurança Pública mandou'. E mostrou a tabela. Aí ele disse: 'não; faça o toque que eu resolvo'. Mandava fazer um bolo pro governador cortar, a Prefeitura vinha, botava luz na rua todinha, deixava a rua toda iluminada. Aí começou o toque. Veja você, um toque sem ser pra ninguém (para nenhum Orixá), um toque para o governador. E naquele tempo você fazia mesmo, que era uma questão de sobrevivência. Então, todo mundo tocando para o governador. O comissário na esquina, quando viu o toque veio certo pra acabar a coisa. Ficou aí na frente em pé, se preparando pra entrar, acendeu um cigarro, acendeu outro. Eu disse, olhe, não pode fumar aqui não. Aí meu tio me viu. 'Doutor René, o comissário tá aí'. 'Mande ele entrar'. Ele entrou. 'Esse aqui é o doutor René'. Doutor René disse: 'tudo bem? Sou René Ribeiro, presidente do sanatório do Recife'. Ai quando ele viu os caras de paletó já ficou com o pé atrás. Doutor René saiu apresentando os outros: 'esse aqui é o secretário, esse aqui é o presidente da Academia de Obras e Letras... e saiu apresentando'. Aí ele estirou a mão pra outro, doutor René disse 'espere aí, eu ainda não apresentei esse aí a você não; esse aqui é o Coronel Expedito Sampaio, chefe da Casa Militar, a segunda pessoa do governador'. Ai ele (o comissário) juntou os pés, estirou a mão e prestou uma continência (bem firme) e disse: 'permissão pra me retirar'. Deu uma batida nos pés e saiu. Na outra semana ele passou no terreiro e falou com mamãe e disse: 'dona Severina, a senhora pode tocar a hora que a senhora quiser, desculpe'. E Nilo Coelho (o governador) veio nesse toque (Alves, 2018, p. 91-92).

Adeildo Paraíso (Pai Ivo) testemunhou esses acontecimentos e, em sua fala, percebemos que, embora vivendo um momento de controle e repressão das religiões afro na capital, pensa que, em períodos anteriores, as situações eram piores, quando afirma que "ainda tinha aquela herança da repressão"; talvez, por reverberar a tradição oral entre os membros do terreiro os momentos de perseguição e humilhação no Estado Novo (1937-1945). O comissário de polícia, o senhor Pedro ficou impressionado com a articulação política de Mãe Biu e deixou de fiscalizar as festividades/ações do terreiro, permitindo que ela realizasse os toques quando achasse conveniente. Mas, e as outras casas de

religiões afro? Com certeza, continuaram a sofrer repressões pois nem todos tinham vinculações com os homens de paletó da época.

Zuleica Campos (2011, p. 8) salienta o processo de “mudança de denominação de Xangô para candomblé”. De acordo com a pesquisadora, muitos terreiros no Recife e em Pernambuco foram tentando legitimar uma africanização dos rituais religiosos se afastando de miscigenações relacionadas com o catolicismo popular cultos indígenas. Então, na segunda metade do século XX, temos recebido em Pernambuco uma forte influência do Candomblé de origem baiana por ter se construído a ideologia da Bahia e Salvador serem referências, de ser uma África negra no Brasil; “estes buscam a reafricanização ou baianização, tentando apagar da memória dos antigos, os processos sincréticos que vivenciaram e foram adquiridos através das gerações anteriores” (Campos, 2011, p. 9). Reginaldo Prandi, sobre o Candomblé, explica que

É o nome dado à religião dos Orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubas, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários. O Candomblé ioruba, ou jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais de diferentes cidades iorubanas, originando aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé. Em cada uma delas predominam tradições da cidade ou região que acabou lhe emprestando o nome: queto, ijexá, efã. Esse candomblé baiano, que proliferou por todo o Brasil, tem sua equivalência em Pernambuco, onde é denominado Xangô, sendo a nação egba sua principal manifestação (Prandi, 2005, p. 20-21).

“A palavra ‘candomblé’, entretanto, é, certamente, de origem banta, tendo como raiz o quimbundo Kiandomb ou quicongo Ndombe, ambos significando ‘negro’” (Lopes, 2011, p. 193). Com o processo de redemocratização, e a nova Constituição Federal de 1988, os Povos de Terreiros continuaram suas lutas contra os preconceitos e intolerâncias contra os espaços sagrados, os rituais e seus seguidores. Zuleica Campos (2019, p. 118) esclarece que com a morte de dona Severina (Mãe Biu), em 1993, o Terreiro Xambá trouxe reinvenções, como o culto da “Jurema, mas em territórios físicos separados”. Foi construído um memorial contando a história do terreiro que demorou alguns anos para ser concluído e se tornar espaço de visitação, estudo e recebeu o nome de ‘Memorial

Severina Paraíso da Silva'. "O memorial demorou nove anos para se concretizar, sendo inaugurado festivamente no dia 12 de maio de 2002" (Alves, 2018, p. 12).

Em 2006, a Prefeitura de Olinda declarou o terreiro como Patrimônio Imaterial. Dinamizando e divulgando sua cultura, o Terreiro Xambá passou a fomentar e "divulgar o Coco, o Maracatu, e a Ciranda, em face das influências musicais das Religiões Afro-brasileiras e da diversidade nos toques religiosos da Xambá" (Campos, 2019, p. 119). Essas atividades culturais são organizadas e vivenciadas pelo Grupo Bongar, por meio de oficinas, palestras, ensaios e apresentações que agregam pessoas de todas as idades, desde crianças a idosos do terreiro, do bairro, de Olinda e do Recife. Zuleica Campos (2019, p. 118) e Marileide Alves (2018, p. 103) informam ainda que, em 2006, o terreiro passou a ser considerado um Quilombo Urbano, com certificação expedida pela Fundação Cultural Palmares em março daquele ano, uma grande e significativa conquista de reconhecimento.

Neste contexto de tombamento e reconhecimento do Estado em nível estadual e federal, não podemos esquecer do Sítio do Pai Adão que recebeu proteção da FUNDARPE "através do decreto 10.712, de 05 de setembro de 1985, que homologa a Resolução do Conselho Estadual de Cultura" (Campos, 2020, p. 44). O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, recebeu solicitação de tombamento em 2009 e quase dez anos depois, o registro a nível nacional aconteceu "em 21 de setembro de 2018, o colegiado do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), por unanimidade, concedeu o título de patrimônio cultural do Brasil ao Ilê Obá Ogunté" (Campos, 2020, p. 46).

A luta continua. Os representantes do poder executivo do país e do estado de Pernambuco que, num passado recente perseguiram, mataram, humilharam, enfim, violentaram de diversas maneiras as Casas de Religiões Afro-brasileiras e seus adeptos passaram a reconhecer, valorizar e proteger com leis e políticas públicas os Terreiros e seus crentes. Apesar de estar registrado nos livros de Tombo do IPHAN (no Histórico e no Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico), os Povos de Terreiros e suas comunidades em Pernambuco e em alguns municípios tem ocupado cada vez mais os espaços públicos e combatido de diversas maneiras as práticas de intolerância religiosa contra as religiões de Candomblés, Umbandas, Juremas com caminhadas, palestras, audiências públicas, oficinas, apresentações culturais em eventos diversos.

Foram alcançadas algumas conquistas de leis e a propagação de suas histórias, memórias, lideranças e divindades, como é o caso de Malunguinho e da Jurema em Pernambuco nos últimos anos, especialmente neste século XXI, onde a população tem se aproximado e se apropriado desse(s) ser(es) deificado(s) e histórico(s) que veremos adiante onde iremos apontar estruturas dos Cultos do Catimbó-Jurema com o(s) Malunguinho(s).

1.4 O Catimbó-Jurema e os Malunguinhos Divinos/Deificados – de Catucá a Sapucaí.

Este subcapítulo aborda a presença de Malunguinho e seu significado no Catimbó-Jurema e sua chegada a Marquês de Sapucaí como enredo da Escola de samba Viradouro no ano de 2025. Para isso irei, inicialmente, historicizar e caracterizar o Catimbó-Jurema, utilizando tanto a literatura clássica quanto a contemporânea sobre o tema para, posteriormente, analisar a passagem de Malunguinho na Sapucaí e mostrar um pouco da repercussão do enredo.

Nei Lopes (2012, p. 84) explica que a palavra Catimbó pode ser corruptela de Catimbau que significa “feitiçaria”. Baçan (2012, p. 18) diz que é uma “Antiga arte de feitiçaria secreta praticada no nordeste do Brasil”, e ainda salienta sua relação com os rituais de Candomblés (2012, p. 17) que, no Nordeste, recebeu o nome de Catimbós. Neste sentido, Reginaldo Prandi (2005, p. 129) admite essa situação quando afirma que “a Jurema passou a compor com o Xangô”, se referindo aos rituais em Pernambuco. Sobre a utilização do termo Catimbó-Jurema, partimos da percepção da pesquisadora Dilaine Soares Sampaio, que em seu texto “Catimbó-Jurema: narrativas encantadas que contam histórias”, explica que

A preferência pelo uso do termo unificado “Catimbó-Jurema” se dá pelo fato de melhor explicitar aquilo que encontramos nas pesquisas de campo. Neste universo do Catimbó-Jurema, há o uso pelos adeptos de ambos os termos, ainda que atualmente o vocábulo “Jurema” ou ainda “Jurema Sagrada” estejam sendo mais utilizados, há aqueles que fazem questão de serem denominados como “Catimbozeiros”, sendo, portanto, praticantes do Catimbó. Embora haja inúmeras controvérsias, os dados levantados permitem afirmar que a denominação “Catimbó” era a mais utilizada para as práticas mágico-religiosas presentes especialmente entre os indígenas do nordeste

brasileiro ou ainda na região amazônica, como apontam alguns autores (Sampaio, 2018, p. 266).

Valéria Costa e Flávio Gomes (2016, p. 194-198) discorrem sobre um Terreiro nos arredores do bairro da Madalena, no Recife, que, em 1880, era comandado por Francisco da Silva e sua esposa Rita Francisca de Albuquerque, ambos, de origem africana. Ele foi duramente reprimido por seus vizinhos e perseguido pela polícia acusado de ser mandingueiro, feiticeiro e curandeiro, como noticiou alguns jornais da época, a exemplo, o Diário de Pernambuco na edição do dia 13 de fevereiro de 1880, que diz que “os africanos ficaram conhecidos por saberem manipular ervas curativas que poderiam ser também usadas em magias; ou seja, a prática do curandeirismo” (Costa; Gomes, 2016, p. 195). Pai Francisco teve seu Terreiro incendiado; era uma simples cabana; um senhor identificado como Bartolomeu foi preso por ser frequentador daquela casa. Flávio Gomes e Valéria Costa cogitam três possibilidades para o Bartolomeu: poderia ser um simples consulente, poderia estar abrigado e/ou escondido ou “que exercesse alguma função religiosa naquela casa” (2016, p. 197).

O Candomblé de Pai Francisco não se encaixava no modelo religioso de “pureza nagô”, idealizado pelos intelectuais novecentistas, preocupados com os cultos de Orixás no Recife. Para estes, em particular Waldemar Valente, o objeto de culto e a ritualística da casa do africano era resultado da hibridização entre elementos bantos e ameríndios, comuns nos chamados “candomblés de caboclo” (denominação da Bahia) ou “jurema sagrada” (termo em Pernambuco). Os terreiros de “candomblé de caboclo” ou “jurema sagrada” foram descritos como toscos e simples, comumente de paredes de taipa e cobertos com palhas, semelhantes aos mocambos ou cabanas. Os rituais eram realizados com preces e ladainhas. Evocações de cantos litúrgicos católicos, isto é, pontos cantados. De modo geral, tais cânticos eram em língua portuguesa, com palavras jejes, nagôs, e principalmente, bantas. Segundo Valente, algumas vezes surgiam palavras desconhecidas dos falares africanos. A presença de elementos católicos, por seu turno, foi pertinente para escaparem das pressões policiais sob os cultos africanos. Talvez seja por isso que os rituais na casa de Pai Francisco começavam com benditos, credos e ladainhas, “venerando-se” a imagem de Jesus crucificado (Costa; Gomes, 2016, p. 198).

Em registro do século XVIII, Luís da Câmara Cascudo, que traduziu o livro do Henry Koster (*Viagens ao Nordeste do Brasil*), em nota explicativa relata que encontrou em um dos livros de óbitos do arquivo da Igreja da Sé, na capital do Rio Grande do Norte, o registro do sepultamento de um indígena que foi preso por participar de um ritual de Jurema: “aos dois de junho de mil setecentos e cinquenta e oito faleceu da vida presente Antônio, índio, preso na cadeia desta cidade por razão do sumário que fez contra os índios de Mopibu, os quais fizeram adjunto de Jurema” (Koster, 1978, p. 327). Henry Koster, inglês que viveu por alguns anos na Ilha de Itamaracá na primeira metade do século XIX nos fornece informações sobre cultos familiares e privados em que a ritualística da Jurema está presente.

Ouvi casualmente, conversando com pessoas das classes mais humildes da sociedade, que os indígenas continuam fiéis aos seus costumes. Uma família, que tinha muita amizade com os indígenas, habitava uma plantação nos arredores, embora não contasse elementos dessa raça entre os seus membros. Quando os chefes dessa família saíam de casa, as moças tinham o hábito de reunirem-se para divertimentos. Numa dessas ocasiões uma mocinha indígena levou uma das suas visitas para a cabana em que morava com seus pais, e como essa companheira tudo perguntasse, com a curiosidade feminina, sobre vários cabaços que estavam pendurados no quarto, a indígena, muito assustada, disse: “não é bom olhar para esse lado. São os maracás que minha mãe e meu pai guardam sempre nos cestos mas hoje se esqueceram, na parte de fora”. Não obstante as suas suplicas, a visitante apanhou um desses cabaços e sacudindo-o percebeu logo que continha pedrinhas. Tinham cabos e um tufo de cabelos no topo, e eram desenhados e gravados de maneira invulgar. O caso findou aí, mas, tempos depois, algumas mulatas resolveram espionar os indígenas, sabendo que eles dançavam nas suas cabanas, com portas fechadas, o que era perfeitamente incômodo e também inconveniente, mais agradável seria ao ar livre. Tiveram oportunidade de ver uma dessas reuniões. As cabanas são construídas com palha de coqueiro, e as mulatas conseguiram ver o que se passava, através das folhas. Um grande vaso de barro estava no centro, ao redor do qual dançavam homens e mulheres. O cachimbo passava de uns aos outros. Pouco depois uma jovem indígena disse, em grande segredo, a uma companheira, de classe diversa da sua, que fora mandada dormir, dias antes numa cabana das vizinhanças, porque seu pai e sua mãe iam beber jurema. Essa bebida é feita com uma erva comum, mas nunca pude persuadir a um indígena para que m’a indicasse, e quando algum asseverava desconhecê-la positivamente, seu rosto desmentia as palavras (Koster, 1978, p. 310-311).

Maria da Vitória Barbosa Lima, explica, baseada em Câmara Cascudo, que “o beber jurema continuou como sinônimo de feitiçaria e de reunião catimbozeira” (Lima, 2016, 269). E continua sua explanação argumentando que várias comunidades indígenas, antes da chegada dos europeus e africanos, a exemplo dos Tabajaras, Kariris, e Potiguaras, já cultuavam a Jurema em seus rituais. Em Pereira da Costa (2004, p. 129), encontramos que “a jurema de cuja odorante folhagem faziam os índios um néctar com o qual, diziam eles, se encantavam e se transportavam as regiões cerúbas, era a árvore do feiticeiro e mandingueiro”. A concepção dessa árvore sagrada para os povos originários que habitavam e seus remanescentes ainda habitam essa região, esse território do Nordeste, sempre utilizaram todos os itens dessa madeira como sementes, folhas, cascas, troncos e raízes nas mais variadas atividades, “em banhos de limpeza, infusões, unguentos, bebidas e outros fins ritualísticos” (2016, p. 271).

Muitos indígenas e africanos e suas progenituras trabalharam juntos em muitas situações e “desse contato cotidiano resultaram as alianças, até mesmo matrimoniais, essenciais para o estabelecimento de mocambos” (Lima, 2016, p. 271). Assim, apesar de no Nordeste o Catimbó-Jurema possuir forte caráter africanista, configurando e ocupando os espaços sagrados dos Terreiros, ela é fruto das congregações de crenças indígenas e africanas. “Tanto nos quilombos quanto fora deles os indígenas passaram seu legado cultural à população negra” (Lima, 2016, p. 272). Retornando ao significado de ‘beber jurema’, Luís da Câmara Cascudo (1898-1986) diz ser “sinônimo atual de pajelança, catimbó, mandinga” (Koster, 1978, p. 327).

Arnaldo Beltrão Burgos (2012, p. 25) conecta os cultos de Jurema a Pajelança realizada pelos indígenas e estavam associados aos deuses e espíritos da natureza: Tupã, Yara, e de bravos guerreiros e heróis da mitologia regional citando “Iracema, Janaína, Tujumirim, Guarani, Canindé, Aimoré e tantos outros”. Arnaldo Burgos (2012, p. 11) notabiliza as designações múltiplas do termo Jurema:

Este culto gira em torno de uma árvore sagrada conhecida regionalmente como Jurema Preta (*Mimosa Hostilis Benth*), pertencente à família fabaceae. Desta, tudo se utiliza para fins de cultos e curativos. As folhas são usadas para banhos de

desenvolvimento espiritual (diz-se não haver nada mais eficaz para a aproximação dos mentores espirituais), a casca é utilizada para a elaboração de chás e bebidas com fins purgativos e cicatrizantes; e, do ponto de vista religioso, para a elaboração de um licor sagrado, que tem como principal objetivo, uma melhor e mais fácil sintonia entre o mundo material e o espiritual, por aqueles que dele fazem uso. A sua raiz é um potente antisséptico e cicatrizante, usado em uma centena de formas diferentes, a depender da finalidade para qual se deseja usar. A Jurema, é, ainda, uma personagem espiritual, uma “Cabocla”, ou divindade evocada, tanto pelos indígenas, como por seus remanescentes, herdeiros diretos nas cerimônias da Jurema, e nos cultos afro-brasileiros.

Em seu livro *A Sombra da Jurema Encantada: Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra* (2010), Sandro Guimarães de Salles (p. 57) evoca o registro de Henry Koster (1978, p. 57) quando passou por aquela comunidade indígena de Alhandra no segundo semestre de 1810, ou seja, no século XIX, revelando a grande mistura cultural ali existente, não sendo uma aldeia “pura” e enfatizando os relacionamentos étnicos resultantes de pessoas mamelucas, mestiças, ou seja, resultado de brancos, indígenas e africanos.

Pela manhã partimos para Goiana, a sete léguas daí, passando por Alhandra, aldeia indígena, contendo cerca de seiscentos moradores. Esse povoado não é construído regularmente como os outros que tenho visto. Em vez de uma praça, com casas em cada lado, ele é formado pelas ruas, e ainda que a praça tenha sido conservada, nada lembra as demais povoações indígenas. Os índios de Alhandra, pela sua proximidade a Goiana, cerca de três léguas, não são tão puros como os que vivem distanciados de uma grande cidade. Eles admitem no seu meio os mamelucos e mestizos (Koster, 1978, p. 73).

Alhandra, que se emancipou de João Pessoa em 1958, tornando-se município, é considerada a cidade da Jurema em virtude da fama e dos cultos realizados no Sítio que pertenceu na segunda metade do século XIX a um senhor denominado de João Batista Acais, surgindo daí o nome Acais, oriundo de seu primeiro proprietário. No ano de 1865, depois de Dom Pedro II decretar em 1862 a extinção dos aldeamentos indígenas da Paraíba, foram realizadas doações de terras que se transformaram em sítios desses indígenas que viviam aldeados, no caso de Alhandra “consta 111 posses doadas às famílias dos índios. O Acais,

no entanto, é a única posse que apresenta o dobro de braças quadradas, 125.000, tendo sido doadas a João Batista Acais” (Salles, 2010, p. 63).

O Sítio do Acais se tornou de grande importância para os Juremeiros “em Alhandra, localidade do litoral paraibano, considerado por muitos o berço de uma grande linhagem de catimbozeiros e mestres do além, como Manoel Inácio e Maria do Acais” (Brandão, 2011, p. 163). Acais, “na Paraíba, uma das cidades sagradas da Jurema, considerada pelos juremeiros como a mais sagrada de todas” (Burgos, 2012, p. 17). O Acais teve duas Marias famosas catimbozeiras: a Maria Gonçalves de Barros (a primeira) e Maria Eugênia Gonçalves Guimarães (a segunda), que teria ido residir no sítio em 1910 e “antes de viver no Acais, a referida juremeira já era uma catimbozeira respeitada” (Salles, 2010, p. 65). Ela faleceu em 1937 e hoje é divindade da Jurema e Roger Bastide (2011, p. 154) registrou um ponto cantado para ela em um ritual que presenciou: “três pauzinhos mandou me chama, sou Maria de Acais, princesa de Juremá”. Em Arnaldo Burgos (2012, p. 17) encontramos outro: “Ela é Maria, ela é Maria de Acais, ela é uma moça linda, ela tem olhos azuis, não se engane, não se engane, ela também é de Omulu”.

Alguns Juremeiros afirmam que depois de um ano (Brandão; Rios, 2011, p. 163), no processo de lavamento do espírito, ele “conhece sua moradia nas cidades do outro mundo e tem a permissão para baixar nas sessões”. “Um espírito de mestre morto não pode descer um ano depois do falecimento” (Bastide, 2011, p. 157). “Os mestres não morrem exatamente, eles se encantam” (Sampaio, 2018, p. 281). Nos cultos de Jurema é forte essa questão da “existência de espíritos que são chamados de encantados, que vivem nos rios e nas florestas, ao lado ou muito próximo dos humanos” (Filho; Carvalho, 2023, p. 25).

Na sua pesquisa realizada em Alhandra (2010, p. 79) Sandro Guimarães explica que ali o termo Macumba é sinônimo de Catimbó, mas, essa constatação pode ser sentida não apenas ali e na Paraíba, mas, em outros estados da federação, sobretudo no Rio Grande do Norte, em Pernambuco e em Alagoas.

Sobre a etimologia do termo Catimbó, constata-se a inexistência de uma explicação consensual. Alguns autores, a exemplo de Cacciatore (1977), apresentam o vocábulo como sendo de origem tupi, significando planta venenosa: Caá, planta; Timbó,

venenosa. Outros, como Cascudo (1978) e Bastide (1971), apontam a possibilidade de ser uma corruptela de cachimbo. Em seu Grande Dicionário Etimológico, Francisco Bueno, baseado em Von Martius, apresenta a expressão tupi Catimbó repoty, significando sarro ou cinza do cachimbo. Para esse autor, a analogia do termo com os “negros feiticeiros” estaria ligada ao fato de esses usarem tradicionalmente o cachimbo (Salles, 2010, p. 80).

Dilaine Soares Sampaio (2016, p. 156) reporta que “os primeiros registros acerca do Catimbó, remete ao fim dos anos 1920, particularmente em 1927, quando o poeta pernambucano Ascenso Ferreira publica um livro de poesias intitulado Catimbó”. Essa pesquisadora ainda cita o registro feito por Gilberto Freyre em “Casa Grande & Senzala” quando discorre sobre feitiçaria e magia onde ele “faz menções ao catimbozeiro, como sinônimo de mandingueiro ou macumbeiro” (Sampaio, 2016, p. 157). No Panteão da Jurema estão dimensionados os reinos, as cidades encantadas, que de acordo com Arnaldo Burgos (2012, p. 17) são sete: “Jurema, Angico, Jucá, Açucena, Gameleira, Bom-Florá e Campos-Verdes”. Sandro Guimarães de Salles (2010, p. 82) chega a mencionar essa mesma quantidade de Mundos Encantados

Que seria dividido, segundo alguns, em sete: Vajucá, Urubá, Juremal, Josafá, Tigre, Canindé e o Fundo do Mar, e cinco, segundo outros, que seriam os quatro primeiros, mais Tanema, ou o Reino de Iracema. Esse “mundo do além”, segundo ele, seria dividido em Reinados ou Reinos, cuja unidade seria a aldeia. Cada aldeia, por sua vez, teria três mestres. Assim, 12 aldeias formariam um reino, composto de 36 mestres. Nesse reino, haveria cidades, serras, florestas e rios (Salles, 2010, p. 82).

Outros classificaram sete cidades ou “sete ciências: Vajucá, Junca, Catucá, Manacá, Angico, Aroeira e Jurema” (Salles, 2010, p. 82). Maria do Carmo Brandão e Luís Felipe Rios (2011, p. 163) dizem que “para os juremeiros paraibanos e pernambucanos, esse mundo espiritual tem o nome Juremá e é composto por aldeias, cidades e reinados”. Esse pluriverso encantado é composto por espíritos deificados de origens diversas: “indígenas, africanos, mestiços, portugueses, turcos, ciganos, etc” (Prandi, 2005, p. 127). Burgos (2012, p. 17) defende que nesses reinos e cidades temos “ciganos, pajés, botos, caravelas, marinheiros, sereias, ondinas, pombas giras, pretos velhos, exus e

santos católicos”; sendo assim “a Jurema é eclética” (Burgos, 2012, p. 26). Entre os pesquisadores utilizados neste trabalho e mesmo entre os juremeiros é consensual dizer que não existe um único modelo ritual de Jurema.

“Como dizem juremeiros: Jurema? Cada uma tem a sua. A minha eu cultuo como aprendi com fulano. A Jurema de sicrano... Ele dá bode ao mestre dele, na minha eu não cultuo com sangue” (Brandão, Rios, 2011, p. 162). Dilaine Sampaio (2018, p. 267) ressalta a polissemia da palavra Jurema e dos seus ritos “Jurema de Chão, Jurema Batida, Jurema na Mata, etc”. Sobre a bebida Jurema, Sampaio explica que não se trata de uma, mas, sim, de muitas, cada um em sua casa de culto pode fazer um tipo de Jurema “feitas a partir da planta com adição de outros ingredientes, possuindo assim diversos modos de preparo, dependendo da tradição de cada casa” (Sampaio, 2018, p. 267). “Da matriz africana, incorporou o sacrifício de animais, como realizado entre os Xangôs nordestinos, além de algumas divindades do panteão ioruba” (Brandão; Rios, 2011, p. 161).

Na Paraíba e em Pernambuco, os espíritos, que ali se chamam mestres, podiam ser espíritos de indígenas, de brasileiros mestiços ou brancos, entre os quais se destacavam antigos líderes da própria religião já falecidos: os mestres, designação essa que acabou prevalecendo para indicar todo e qualquer espírito desencarnado cultuado nas cerimônias religiosas. Essas manifestações também herdaram das religiões indígenas o uso do tabaco, ali fumado com o cachimbo, igualmente usado nos rituais curativos, além da ingestão cerimonial de uma bebida mágica preparada com a planta Jurema. Catimbó e Jurema, os nomes pelos quais essa modalidade religiosa é conhecida resultam desses dois elementos (Prandi, 2005, p. 127).

Entre outros elementos ritualísticos da Jurema, Burgos chama atenção para o coité, a cabaça, a flecha, mais principalmente o cachimbo pois, “é a ferramenta mais poderosa do(a) juremeiro(a), sendo utilizado tanto para beneficiar alguma situação, comunicação direta com as entidades, como também para afirmar demandas” (Burgos, 2012, p. 35). Salles (2010, p. 81) recorda “a utilização do maracá, do vinho da jurema e do fumo nos rituais”. Sobre os maracás, presentes em rituais como os de Sabino e José Marcos na Paraíba Oitocentista (1860), “pois agregam elementos naturais aos rituais religiosos,

como maracá e cantos” (Lima, 2016, p. 269); ou aquele ritual em Itamaracá (1810) narrado por Henry Koster (1978, p. 311); João Batista Figueredo de Oliveira (2022, p. 88) instrui que

As maracas são feitas de coités, quengas de coco e pequenas cabaças com formato redondo ou oval; em seu interior, são postas sementes que, ao serem agitadas, provocam sonoridade; tem ainda um cabo de madeira, e algumas possuem desenhos e penas. Elas expressam uma explosão sonora capaz de emitir uma onda vibracional que envolve os presentes levando-os às profundidades vibratórias dos encantados. Agitando esse instrumento, agitam-se os fragmentos da ancestralidade encarnada no artefato. Seus contornos, seus desenhos e seu som, abraçados por uma mão, envolvem o espaço da Jurema. Ela é a própria voz que invoca os encantos e encantados, pois incorpora os significados místicos da evocação dos espíritos de ancestrais (caboclos e caboclas, mestres e mestras da Jurema), abre as portas para fazer passar os espíritos ancestrais (Oliveira, 2022, p. 88-89).

Os cultos indígenas reverenciavam/reverenciam e evocavam/evocam os ancestrais e assim, aqui também o fizeram os africanos, bantos que vieram escravizados. Portanto, dentro da Jurema, em cultos mais antigos ou recentes, teremos essa vinculação de memória, reelaborações, ressignificações, incrementos, pois, “a ancestralidade passa a ser o principal elemento organizativo e estruturante das religiões afro-brasileiras” (Souza, 2022, p. 191); como outras plantas que “tem ciência” e são importantes dentro das práticas, como o “angico, vajucá, junça, quebra-pedra, palmeira, arruda, lírio, angélica, imburana de cheiro, entre outros vegetais” (Burgos, 2012, p. 167).

Dilaine Sampaio (2018, p. 271) menciona que as palavras “mestres e mestras” utilizadas dentro das cosmopercepções das Juremas são aproveitados tanto para designar “as pessoas que têm autoridade espiritual neste universo religioso quanto para as entidades que são cultuadas”. Essas entidades fazem usos de objetos variados, a depender de suas linhas (direita ou esquerda) de suas ações e estão classificadas como mestres/mestras, caboclos/caboclas, e exus; nesta tríade sagrada encontramos Malunguinho assumindo três papéis diferentes nas Juremas quando incorporado por juremeiros(as). Até nesta situação Malunguinho é plural, pois dentro da historicidade dos quilombos

pernambucanos do século XIX vamos encontrar lideranças malungas que se deificaram às sombras da Jurema Sagrada.

Embora Burgos (2012, p. 50) o trate no singular, Luiz Assunção afirma que “a imaginação mítica dos terreiros é espantosa: novos mitos são produzidos em função das novas experiências vivenciadas” (Assunção, 2011, p. 206). Ao se cantar para Malunguinho “o caboclo que pode vir como mestre ou também como exu. Para alguns ele é o verdadeiro exu da jurema” (Brandão; Rios, 2011, p. 176). Dessa maneira, os Malunguinhos são raízes de um passado recente, revisitado, recriado, reverenciado, reconstruído, na sua missão de transgressão pois sendo ele encantado e encantando vai e vem atizando capacidades de novas percepções porque “o encantamento é uma atitude, é uma crença que faz criar possibilidades, afirmação de vida, gestada no terreno do tempo, enraizada na ancestralidade como finalidade de encantar” (Souza, 2022, p. 192).

O guardião da Jurema por excelência, Malunguinho é o aportuguesamento da palavra de origem bantú “Malungo” que significa companheiro ou fiel amigo, este foi o “título” dado a este negro que no início do século XIX desestabilizou por completo as autoridades pernambucanas, sem dúvida alguma, foi o que fez Malunguinho galgar tão honrado posto na hierarquia do culto espiritual regional, passando a ser evocado, por aqueles que desde antes sua morte formavam o culto já bastante miscigenado entre a cultura indígena local, a negra, alguns ritos e superstições europeias passadas pelos colonos e a inegável presença da ritualística católica já imposta pelos catequistas a muito. Aquele que era até então, o companheiro fiel e protetor no mundo dos encarnados, passa a exercer o mesmo papel no mundo espiritual no culto aos mortos através da árvore sagrada, a Jurema (Burgos, 2012, p. 50-51).

Marcus Carvalho (2016, 51) afirma que “o processo de construção da atual cosmologia da Jurema não é simples, como aliás não o é o de nenhuma religião”. Carvalho pesquisa os Malunguinhos históricos e divinos desde o início da década de 1990. Os quilombolas liderados pelos Malunguinhos tinham acesso até a ritualística cigana, pois, em 1830 “investigações descobriu um importante contato dos quilombolas, o cigano Genuíno Dantas” (Carvalho, 2012, p. 482). Portanto, “tornou-se um fenômeno afro-americano híbrido” (Carvalho, 1991, p. 23). Henry Kosta (1978, p. 383) inteira que grupos de ciganos tinham “o hábito de aparecer, uma vez por ano na aldeia do Pasmado, e noutras paragens

dessa zona”. Pasmado integra a área de refúgio dos Malunguinhos dos Catucás. Existe até uma planta utilizada na ritualística de chás e lambedores conhecida por “Espinho de Cigano”, talvez, uma herança desse período Oitocentista.

Todavia, o Malunguinho, assim com “inho”, dos juremeiros é claramente uma divindade brasileira e não apenas uma herança cultural africana. Essa unidade entre a divindade e o guerreiro do Catucá é evidenciada num outro ponto da Jurema que menciona explicitamente um antigo aparato militar: os estrepes – aqueles paus pontudos que eram fincados no chão, nas armadilhas ou abertamente, quando se tratava de impedir ataques de cavalaria. Segundo a documentação, muitos soldados se estrepavam, literalmente, ao perseguir os quilombolas. O Malunguinho da Jurema, que tem o poder de tirar os estrepes do caminho, é, portanto, a recriação simbólica do próprio Malunguinho do Catucá: o verdadeiro rei das matas de Pernambuco (Carvalho, 2012, p. 489).

Em seu livro, Arnaldo Burgos (2012, p. 64-69) recolheu nos Toques de Jurema que estudou a quantidade de dez (10) pontos/cantos em louvor a Malunguinho. Marcus Carvalho (2012, p. 489) encerra seu texto com uma louvação que não foi recolhida por Burgos, ela diz: “Malunguinho, portal de ouro, Malunguinho, portal de espinho, cerca, cerca, Malunguinho, tira os estrepes do caminho”. Carvalho (2012, p. 488) explica que o líder quilombola “entrou mesmo na cultura popular foi como entidade no culto da Jurema Sagrada, sendo adorado em centros localizados entre o grande Recife e Goiana”.

Não é absurdo especular que seus cantos e rezas também curavam os problemas de pessoas de outras condições sociais. Talvez, até brancos. Talvez até gente da família dos donos dos engenhos, onde entrava pacificamente com seu séquito de negros e negras para batucar noite adentro. É bom lembrar que, uma ocasião ao menos, ele batucou a noite inteira no engenho de um capitão-mor e ainda teve a pachorra de levar uma parelha de bois quando se retirou. Tudo isso impunemente. Quem sabe não foi este o pagamento por seus serviços e não um roubo puro e simples? (Carvalho, 2007, p. 64).

Carvalho está se referindo ao João Pataca, que em 1829, no engenho de Francisco da Rocha, nos arredores da sede da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, em Goiana, “passou a noite da véspera do dia de Santo Antônio batucando na senzala do engenho Macaco, sem ser importunado” (Carvalho, 1991, p. 14). Essa situação que Marcus Carvalho alude, refletindo sobre a

possibilidade de João Pataca não ser apenas um líder quilombola, mas, uma liderança religiosa que “trazia sempre com um grande séquito de gente consigo” (Carvalho, 2016, p. 59). Esse cortejo que sempre acompanhava Pataca nos remete ao termo “Cambinda”, que Nei Lopes (2012, p. 68) “diz-se da tradição de cultos afro e antiga denominação de Maracatus pernambucanos”. Encontramos num assentamento de sepultamento de um escravizado naquele entorno de Tejucupapo com essa nomenclatura:

Aos sete de fevereiro de mil oito centos setenta e seis sepultou-se no Cemitério da Igreja do Engenho Itapessoca José Cambinda, preto, com setenta e quatro anos de idade, cazado com Antônia, ambos escravos do capitão João Lúcio da Costa Monteiro, senhor do mesmo engenho, foi involto em branco, do que fis este assento e assignei; o vigário Manoel José D’Oliveira Rego (Livro de Enterramentos da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, 1868-1892, p. 35, verso).

O termo Cambinda poderá ser também uma derivação de Cabinda, um dos Povos Bantos que vieram forçadamente na diáspora, como esclarece Nei Lopes (2012, p. 57) “pertencente ou relativo aos Cabindas; do quigongo Kabinda, topônimo”. Sandro Guimarães de Salles, identificou em sua pesquisa no município de Alhandra (PB) que existe uma tradição oral repassada nas conversas que existe naquela região um Cemitério das Juremas e “este seria uma espécie de bosque, onde estariam enterrados todos os renomados mestres juremeiros, inclusive Maria do Acais, Zé Pilintra, Malunguinho e Joana Pé de Chita” (Salles, 2010, p. 105).

Esse relato de que um dos Malunguinhos foi sepultado em uma das florestas de Alhandra nos fez realizar conexões com informações do pesquisador Josemir Camilo de Melo (2001, p. 211) quando discorre que em 1836, na ação de uma tropa de 200 homens comandados pelo tenente-coronel Francisco da Rocha Pais Barreto que atacou quilombolas nas matas, nos mangues e nas ilhargas do Canal Goiana, divisa natural que separa os estados (províncias) de Pernambuco e Paraíba foi registrado que “a maioria se passou, através do rio Goiana, para as matas de Caaporã e Alhandra na Paraíba, o que inviabilizava as tropas de seguirem em seu encalço”. Logo, percebemos uma íntima interação dos quilombolas e seus descendentes numa relação territorial de intercâmbio religioso das cosmopercepções das religiões afro-indígenas e das Juremas.

Então, não é de todo impossível que algum Malunguinho tenha sido sepultado nas matas/florestas de Alhandra, Caaporã e comunidades daquele entorno.

Houve, portanto, uma resignificação, que fica ainda mais clara quando constatamos que o culto de Malunguinho está vinculado à Jurema. Malunguinho, portanto, é uma entidade brasileira complexa e com múltiplas raízes. Na Jurema é ele quem abre o caminho, ou seja, nada se faz sem sua permissão. É também a única entidade capaz de ser evocada como caboclo, mestre e exu. É capaz de curar, de proteger seus seguidores e principalmente, é o rei das matas. Há vinte anos atrás quando comecei a pesquisar os possíveis vínculos entre o líder do Catucá e o rei das matas da Jurema, a entidade não era evocada como um guerreiro, todavia havia pelo menos um ponto aludindo a um aparato militar, as estrepes (Carvalho, 2016, p. 57).

Sobre as mudanças que Marcus Carvalho percebeu nos cultos de Malunguinho dentro das Juremas, Reginaldo Prandi (2005, p. 136) considera que “no âmbito das religiões afro-brasileiras, como no de outras, sempre há mudança pela frente, verdades antigas a recuperar, verdades novas a legitimar, sempre há a intenção de buscar um passado em parte perdido”. Salles (2010, p. 111) baseado em relatos de sacerdotes e sacerdotisas Juremeiros(as) que se “planta e consagra a jurema a um mestre ‘encantado’, com o qual trabalha. Só após o seu falecimento, no entanto, a cidade passará a ter ‘força’; é, portanto, necessário morrer para dar vida à cidade”.

Ou seja, ao encravar na terra uma muda de árvore, da Jurema, o(a) juremeiro(a) que a cultivar irá dedicá-la para algum mestre ou mestra que lhe assiste espiritualmente, mas é somente com a morte de quem a plantou que ela terá “força”. Corroborando com essa situação, Dilaine Sampaio explica uma situação local que aconteceu em Alhandra na época em que os catimbozeiros eram reprimidos por ações policiais: “para evitar que corpos de mestres juremeiros fossem incinerados, escondia-se e enterrava-se o corpo; para que não se perdessem plantava-se um pé de jurema em cima” (Sampaio, 2018, p. 277).

Embora a jurema esteja quase sempre vinculada a um terreiro, o que é feito nesta religião exige um espaço de culto próprio: a “mesa de jurema”. O espaço comum da casa é usado pelo terreiro de Xangô ou Candomblé e pela jurema, mas são religiões diferentes, apesar dessa relação dinâmica e sincrética.

A jurema, tal como tantas outras religiões no mundo afora, também adota danças circulares, música de percussão, cantos e transe religioso. Mestre e caboclos são incorporados pelos fiéis para “ensinar” o que fazer para curar males, tanto os deste mundo como os do mundo espiritual. O “conhecimento” dos segredos da jurema é um aspecto central do culto. Para os fiéis a “jurema é uma ciência”, a “jurema é cura” (Carvalho, 2016, p. 62).

Marcus Carvalho recorda que no começo dos anos 1990 do século passado, quando iniciou suas pesquisas nos Terreiros pernambucanos Malunguinho não encarnava como aguerrido, mais que atualmente isso acontece, e que acha a “novidade necessária, justificada pelos tempos que vivemos” (Carvalho, 2016, p. 66), e que em outrora “ele não descia fácil e quando o fazia, era como um Ilê, uma criança, na cosmologia do Candomblé... mais uma indicação desse trânsito entre cultos de matriz africana e a jurema indígena” (2016, p. 66). Aliás, a imaginária de Malunguinho enquanto criança, concebida em imagens comercializadas é a mais popular entre os juremeiros e simpatizantes.

De acordo com Maria do Carmo Brandão e Luís Felipe Rios (2011, p. 174) o Tombamento de Jurema “consiste, então, no oferecimento de alimentos e sacrifícios às correntes espirituais do iniciante; nele comem o caboclo, o mestre, a mestra, o exu e a pomba-gira do iniciante”. Arnaldo Beltrão Burgos explica que a depender de como Malunguinho irá trabalhar, se na vertente de Mestre, Caboclo ou Exu, alguns produtos devem ser ofertados:

Antes do início dos trabalhos, de forma obrigatória para todo juremeiro, são feitos louvores a Malunguinho com uma vela acesa e cachaça é claro, a depender da forma que ele seja cultuado, ou seja, a depender de em qual das três correntes acima citadas ele se apresente naquela casa são acrescentadas ofertas de coitês com mel e flores, farofas com miudezas, rolos de fumo com cachaça, caranguejos cozidos com sal, cachaça e pimenta, etc... salvaguardando assim, todo o ritual que se dura por iniciado depois da entrega das oferendas do grande guardião (Brandão; Rios, 2011, p. 52).

Em um outro contexto de uma Jurema no Rio Grande do Norte, na Jurema Sagrada cultuada pela família Coró, João Batista Figueredo de Oliveira informa que “o tronco com sete galhos representa as sete cidades da jurema. Junto a ele

fica uma imagem de Malunguinho sentado. Além disso, ao redor do tronco, são postas várias garrafas de marafos, e vinhos oferendados às entidades da casa” (Oliveira, 2022, p. 90-91). “Os toques de jurema ou macumbas têm início com cantigas para os exus e em seguida para as pombagiras. Despachados os exus, seguem cantigas para Malunguinho e posteriormente para outros caboclos” (Brandão; Rios, 2011, p. 177).

Um dos pontos de Malunguinho Mestre que Burgos (2012, p. 67) registrou canta-se assim: “Mestre Esmeraldino, como vai vossa mercê. Anda rei, anda rei nagô, anda rei, mas ele é preto, ele é bem pretinho, estou saudando a coroa (os trabalhos, a fumaça, a cachaça, etc), que é do rei Malunguinho”. Sobre os mestres da/na Jurema, Luiz Assunção (2011, p. 208) ilustra que

O mestre é uma entidade híbrida, podendo assumir várias faces e papéis no desenrolar de suas funções. Pode circular de um universo a outro, trabalhar na direita ou na esquerda. Isso não é um privilégio de seu Zé Pelintra; esta é uma das características da entidade mestre de “jurema”, ou seja, elas podem assumir diferentes posições, papéis, dependendo da necessidade prática e imediata, das circunstâncias impostas pelo “trabalho”, pelo médium ou pelo adepto.

PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS DOS CABOCLOS DE JUREMA	
O QUE SÃO	DESCRIÇÃO
1 - SÃO ESPÍRITOS DE INDÍGENAS.	→ OS CABOCLOS SÃO INDÍGENAS QUE VIVERAM O PERÍODO ANTERIOR À COLONIZAÇÃO EUROPEIA.
2 - SÃO ESPÍRITOS BONS, QUE FAZEM O BEM.	→ ESTÃO SEMPRE DISPOSTOS A AJUDAR INCLUSIVE DISTANCIANDO-SE DOS VALORES MATERIAIS.
3 - SÃO ESPÍRITOS CURADORES.	→ IMPLICA O CONHECIMENTO DAS ERVAS E DE EXPEDIENTES PROPRIAMENTE MÁGICOS.
4 - SÃO ESPÍRITOS DE CHEFES	→ SIGNIFICA QUE SÃO GUERREIROS, CHEFES DE ALDEIAS E TRIBOS.

ELABORADO A PARTIR DE LUIZ ASSUNÇÃO (2000, P. 186)

No município de Goiana-PE, os cultos de Jurema além de dividirem espaços nas Casas de Candomblé e Umbanda estão também nas sedes dos grupos de caboclinhos e das Pretinhas do Congo. O grupo mais antigo de Caboclinhos aqui organizados é o Cahetés (Caetés), de 1904 e as Pretinhas do Congo de Goiana (sede) em 1936 e o grupo da Praia de Carne de Vaca em 1935. “Comprova-se, em Goiana, a existência de dois grupos que utilizam o

nome Pretinhas do Congo. Um dos grupos se firma como Nação, o que nos leva a religião dos Orixás” (Silva, 2011, p. 22).



Fotografia do autor: Mesa de Jurema em Goiana-PE: inauguração da Casa de Serginho da Burra em 01/05/2024.

Em um outro ponto de seu livro, Severino Vicente da Silva relata uma fala do Mestre Val: “A Nação Pretinhas do Congo do Baldo do Rio resistia sob as bênçãos da Jurema Sagrada. Pois é a Jurema que Val recorre, como ele diz – Eu gosto de jurema, eu digo que a gente com uma garrafa de cachaça, um maço de cigarro e uma vela, o cara resolve qualquer serviço” (Silva, 2011, p. 65).

Sandro Guimarães de Salles (2023, p. 27) afirma que “assim como não há caçada do bode sem o sacrifício do animal, para a grande maioria dos grupos de Goiana, a celebração não existe sem Jurema”. Sandro Salles e Severino Vicente da Silva (2023) trazem seus relatos de experiências vivenciadas nas caçadas dos bodes por eles observadas, ritualística da maioria dos grupos de caboclinhos de Goiana. Severino Vicente da Silva menciona sua participação no ano de 2009 no ritual realizado pelos Caboclinhos União 7 Flechas, liderado por Mestre Nelson, durante a madrugada do domingo de carnaval.

Assim como os ancestrais indígenas preparavam-se para a guerra contra os colonizadores europeus e outras tribos adversárias, abastecendo-se de alimentos a serem consumidos durante essas batalhas, as tribos de caboclinhos hoje preparam frutas e mel para ofertarem aos espíritos desses ancestrais,

além de oferecer um animal em sacrifício, como maneira de adquirir proteção espiritual e força para entrar nas competições ligadas ao ciclo carnavalesco. Em todas as agremiações, os animais são sacrificados e consumidos coletivamente após o período do carnaval, em um momento de grande celebração de vitória, independente da premiação em concursos. É um momento de louvação e fortalecimento dos membros do grupo. Um dos componentes de um grupo que acompanhei me informou que, tempos atrás, o bode que seria sacrificado ficava preso no meio do mato, enquanto os componentes da tribo se dirigiam ao local para realizar o ritual. Hoje, porém, o bode é solto à frente da tribo, enquanto todos correm em seu encalço. Outra situação que modificou a maneira de fazer a caçada do bode está ligada a expansão do canavial, que nos últimos anos fez diminuir as matas e os locais onde os bodes eram posicionados para o ritual da caça (Silva, 2023, p. 130).

Em seu livro *Avança Caboclo*, Maria Acserald realizou sua pesquisa sobre as coreografias e outros aspectos de alguns grupos de caboclinhos do Recife e de Goiana, e em suas vivências com essas coletividades constatou que “figuram entre as entidades cultuadas pelos caboclinhos em suas práticas religiosas, no contexto da jurema, como é o caso do Canindé e de Malunguinho” (Acserald, 2022, p. 91). Acserald informa que em Pernambuco existem vários grupos de caboclinhos nomeados de Canindé em municípios como Goiana, Recife, Camaragibe, Itambé, Jaboatão dos Guararapes, Itaquitinga e São Lourenço da Mata, e todos esses possuem vinculação com a Jurema Sagrada. Ainda de acordo com Maria Acserald, Canindé foi um indígena que “morreu no aldeamento de Guaraíras, no Rio Grande do Norte, em 1699” (2022, p. 91).

Os pontos de jurema evocam e invocam entidades, no sentido de que ao serem chamadas ao encontro dos que dançam, através do canto, as entidades são convidadas a prestar auxílio e proteção aos presentes. Essa escrita quis chamar para perto a experiência vivida, junto aos caboclinhos de Goiana em sua relação com a jurema, de modo que pudesse ser atravessada pelos ecos mais profícuos desses movimentos (Acserald, 2022, p. 82).

Assim, a Jurema enquanto religião tem se propagado no sentido de que a cada dia recebe visibilidades nos espaços e aspectos da vida social que durante muitos anos clamavam por liberdades. Malunguinho tem reverberado em muitas situações, ocupando espaços, fortalecendo os juremeiros e juremeiras assim como simpatizantes. Apesar de vivermos em um país que se

diz laico, respaldado pela sua Constituição, cidadãos que professam a fé cristã, sobretudo as pessoas de igrejas neopentecostais, continuam perseguindo as religiões afro-brasileiras baseadas em discursos universalistas, conservadores e fundamentalistas. Mas, “Malunguinho está forte e, simbolicamente, vivo” (Carvalho, 2016, p. 65).

Uma grande demonstração dessa vivacidade e dessa projeção dos Malunguinhos históricos e divinos para além do Nordeste foi a homenagem que recebeu durante o ano de 2024, quando a Escola de Samba do município de Niterói, no Rio de Janeiro, decidiu que Malunguinho e a Jurema seriam o tema do desfile apresentado na Sapucaí no Carnaval de 2025.

Algumas visitas foram realizadas pela diretoria da Viradouro ao estado de Pernambuco para colher informações, visitar locais e conversar com juremeiros, juremeiras e pesquisadores para compreender e experienciar Malunguinho nas dimensões sagradas e históricas. A Escola Viradouro e a Secretaria Estadual de Educação lançaram um concurso para que estudantes da rede estadual pudessem criar uma arte que seria utilizada pela Escola de Samba; estas informações foram veiculadas no site oficial da secretaria de educação (<https://portal.educacao.pe.gov.br>) em fins de abril/2024.

Várias escolas da Gerência Regional Metropolitana Norte participaram e foram recebidas 143 artes. A vencedora foi a estudante parda de 16 anos de idade Brunna Félix do Carmo, da Escola de Referência em Ensino Fundamental (6º ao 9º ano) Argentina Castello Branco, da cidade de Olinda. A estudante acompanhou o processo de criação das artes e visitou os barracões da Viradouro, bem como esteve presente no desfile no domingo, 02 de março. O enredo do desfile teve como tema a frase “Malunguinho: mensageiro de três mundos”, fazendo referência as suas vertentes de Exu, Mestre e Caboclo. Na arte percebe-se que Malunguinho está sentado em um alguidar com farofa amarela (feita com farinha, azeite de dendê e pimenta), comida dedicada para ele. Ele está com cachimbo emitindo fumaça e ao seu lado está uma maraca, herança dos povos indígenas. O galo é um dos animais que se ofertam em sacrifício para Malunguinho nos rituais.



Arte da estudante Bruna Félix, disponível em: <https://carnavalesco.com.br> acesso em 02 de abril de 2025.

Acompanhei o desfile televisionado pela Rede Globo. O samba enredo divulgado meses antes caiu nas graças do público e recebeu muitos elogios. Ele retrata um pouco de elementos históricos, da Jurema, do hibridismo que foi gestado nas Matas do Catucá do século XIX e dos cultos de cura, o almejo por liberdade/equiparação nas práticas de resistência e flexibilidade dos quilombos modernos. O samba enredo foi construído coletivamente por Paulo César Feital, Inácio Rios, Márcio André Filho, Vitor Lajas, Chanel, Vaguinho e Igor Federal. Abaixo faço a transcrição da letra da música, sem trazer as repetições que são feitas após a última estrofe transcrita:

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 (2x)

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 (2x)

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
(Disponível em <https://www.letras.mus.br> acesso em 02 de abril de 2025).

Vale ainda destacar, do samba enredo, a abertura da música com Exu, como nos terreiros, a presença do elemento fumaça, que é sagrado no Catimbó-Jurema e tem o papel de purificação nos rituais de Jurema. A associação de Malunguinho com a proteção demonstra muito bem um de seus pais, logo que ele é performática e se manifesta também como Exu, como já mencionamos. O aspecto combativo, guerreiro e de luta é também explicitado no samba. Na verdade, a letra do samba traz a complexidade da Jurema, de seus rituais, de suas narrativas encantadas (Sampaio, 2018), como a menção ao Juremá, uma das cidades encantadas na cosmopercepção juremeira, como já mostramos anteriormente.

As fantasias da Escola de Samba Viradouro foram confeccionadas por Tarsício Zanon e Alessandra Reis. A rainha da bateria foi a atriz negra Érika Januza, que ocupa o posto desde 2022.



Rainha de Bateria, atriz Érika Januza. Fotografia disponível em: <https://extra.globo.com> acessado em 02 de abril de 2025.

Sua fantasia foi inspirada no pássaro Carcará e exalava fumaça, remetendo ao culto da Jurema Sagrada. Senti falta da utilização de maracás nas fantasias. Contudo, foram explorados outros utensílios históricos e objetos que indicavam conexões com os Malunguinhos, como: penas; folhas; cana de açúcar; chapéus flutuantes com o uso de drones; caveiras; imagens de Malunguinho Caboclo, Malunguinho Mestre e Malunguinho Exu Trunqueiro, com uma chave e uma coroa nas mãos; a utilização da cor vermelha, associada ao Orixá Xangô, demonstrando a ligação dos Malunguinhos e Xangô e ainda a comissão de frente nomeada de *Sobô Nirê Mafá*, uma tradicional saudação que significa “Salve o Rei das Matas”, como já explicitamos para explicar o título de nossa tese.

Estavam presentes estrelas de sete pontas, cachimbos, tridentes e caldeirões emanando fumaça. Chamou minha atenção um dos carros alegóricos que trouxe a representação de um pajé conferindo proteção e benção para Malunguinho; outro carro alegórico trouxe as plantas que são nominadas de Espada de São Jorge (Ogun) e Espada de Santa Barbará (Iansã), não em pinturas, mas naturais. A ala da Ciência das Matas apresentou fantasias de corujas, animal símbolo de sabedoria. A enorme imagem de um caboclo indígena

com traços negros, correndo (em movimento), portando arco e flecha, novamente interligou as culturas afro-indígenas brasileiras e pernambucanas.

Na ala *Sentinela das Matas*, demonstraram as armadilhas dos estrepes, que eram espetos, uma espécie de lanças de madeira que funcionaram como um dos mecanismos de defesa dos quilombolas frente às forças opressoras que buscavam adentrar nos quilombos e ficavam estrepados nas matas, durante o século XIX. O carro nomeado *Água de Jurema* apresentou uma arte que contou com mais de três mil litros de água com essência de flores. A ala *Encantados das Cidades da Jurema* apresentou fantasias simbolizando as Mesas de Jurema, com copos, taças, bebidas e ervas.



Carro Alegórico “Água de Jurema”, fotografia disponível em <https://carnavalesco.com.br/viradouro-carnaval-2025> acessado em 02 de abril de 2025.

Um outro carro alegórico trouxe a imagem de um Malunguinho sentado próximo de uma porteira, por detrás e a porteira se abria, demonstrando que ele é uma entidade que abre portas, e é dono do portal que interliga mundos e cidades físicas e Encantadas. Noutro carro, podia-se ver uma argola e os galos atravessando os anéis (portais); o galo é um dos animais oferecidos em sacrifício em rituais de Jurema para Malunguinho. A representação demonstrou três galos e Malunguinho com um cachimbo invertido e chapéu de palha.



Fotografia disponível em <https://carnavalesco.com.br/viradouro-carvaval-2025> acessado em 02 de abril de 2025.

A última ala foi formada por juremeiros e juremeiras e contou com a participação de 70 pernambucanos/as que cultuam Malunguinho. A ação foi uma parceria entre o governo do estado de Pernambuco e a Viradouro que financiaram ônibus, hospedagens e alimentação para que esses líderes religiosos pudessem participar do desfile conforme veiculado no Instagram da governadora Raquel Lira (raquellyraoficial) e a versão digital do Jornal Diário de Pernambuco, publicou em 21 de fevereiro de 2025, que a Viradouro recebeu da Empresa de Turismo de Pernambuco (EMPETUR) o valor monetário de R\$ 2,8 milhões de reais.

A Viradouro não ganhou o primeiro lugar, ficou em quarta colocação de acordo com as notas dos jurados. Todavia, para o povo das religiões afro-brasileiras de Pernambuco e do Nordeste como um todo, a Viradouro foi mais que ganhadora, e todos nós somos eternamente gratos por essa visibilidade dada para nossa história, memória e entrelaçamento étnico. Mais que um desfile, a Viradouro e outras tantas Escolas de Samba apresentaram em seus enredos reparações históricas de personalidades e culturas que precisam ser valorizadas, respeitadas e reconhecidas.

No próximo capítulo, vamos discorrer sobre os Malunguinhos históricos e seus quilombos na região do atual município de Goiana-PE, identificando seus nomes, suas ações, bem como o contexto histórico que elaborou o surgimento da comunidade da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, na Capitania de

Itamaracá e conseqüentemente o reconhecimento de Povoação enquanto remanescente dos Quilombos das Matas do Catucá.

2 DE FREGUESIA AO QUILOMBO DE POVOAÇÃO

2.1 Transformações e fatos do/no território após a chegada dos europeus

Durante os séculos XV e XVI, os países Ibéricos estiveram interessados com as relações comerciais com as especiarias do Oriente. Portugal e Espanha por meio de seus monarcas e de comerciantes incentivaram e financiaram navegadores que se lançaram ao mar. Foi de grande importância na formação dos navegadores os mapas cartográficos que ofereciam melhores descrições, bem como a utilização de novos instrumentos como a bússola e a biruta, além das melhores condições nas embarcações fez com que gradativamente, navegadores pudessem chegar mais longe. Fábio Pestana Ramos (2023, p.61) diz que “os navegadores, durante o dia, seguiam a costa, e, à noite, guiavam-se pelas constelações”.

Assim, em 12 de outubro de 1492, Cristóvão Colombo teria chegado nas Ilhas Caribenhas pensando ter alcançado as Índias Orientais e nomeou de ‘índios’ os indivíduos que habitavam aquelas terras. Logo, um documento Papal, a Bula Inter Coetera tratou de dividir as novas terras entre Portugal e Espanha, mas, somente com a assinatura do Tratado de Tordesilhas em 1494 entre as monarquias é que o acordo foi efetivado. A partir daí, no território correspondente a Espanha passou a sofrer inúmeras situações de ataques de dominação e imposição dos espanhóis para com as comunidades que por séculos já ocupavam esses territórios. Na parte da América – nome imposto pelos colonizadores em uma homenagem a um navegador deste contexto – que coube aos portugueses, a ‘história tradicional’ enfatiza a chegada de Pedro Álvares Cabral no dia 22 de abril de 1500. Sobre o termo “descobrimento”, Fábio Pestana Ramos esclarece:

Vale salientar que, naquela época, a palavra “descobrir” não era empregada entre os portugueses com o sentido de “achar” algo desconhecido, mas sim de “encontrar” o que os antigos já conheciam e que havia sido extraviado. Portanto, significava “redescobri, reencontrar” terras de que já se sabia da existência, mas cujo caminho marítimo se perdera no tempo. O verbo, tomando por base a acepção moderna da palavra, era muito mais “achar” do que propriamente “descobrir” (Ramos, 2023, p. 31).

Há notícias que outros navegadores de diferentes nacionalidades estiveram nestas terras antes de Cabral; é o caso de Vicente Yañez Pinzón, que teria aportado onde hoje é o município do Cabo de Santo Agostinho e em nome da Coroa Espanhola tomou posse da terra e nomeou de Cabo de Santa Maria de la Consolacion em 26 de janeiro de 1500. Depois, analisando as orientações de Tordesilhas, percebeu que não poderia proceder pois estavam dentro dos limites portugueses. Primeiramente, os portugueses assim como Colombo continuaram a nomear os indivíduos que encontraram ao longo do litoral de índios e pensando em se tratar de uma ilha nomeou-a de Santa Cruz, depois Terra de Santa Cruz.

Depois de um minucioso relatório de Pero Vaz Caminha, escrivão da Esquadra comandada por Cabral, despertou na Coroa Portuguesa o interesse em saber das potencialidades das novas terras para iniciar o processo de exploração, pois a Espanha já estava fazendo isso, sobretudo com a extração de ouro. Em 1501, aportou no litoral a primeira Expedição Exploradora, chefiada por Américo Vespúcio e Gaspar de Lemos; foi nessa situação que pela primeira vez os portugueses pisaram em solo goianense aportando em Itaraca, atual praia de Ponta de Pedras no dia 18 de agosto daquele ano. Em seu diário, Américo Vespúcio relata que aportou em uma praia do nosso litoral em 17 de agosto: “aprouve mostrar-nos uma nova praia, ao largo da qual ancoramos e em seguida desembarcamos em alguns de nossos botes para ver se era habitada” (Vespucci, 2013, p. 46).

Em 1501, uma expedição exploradora comandada pelos navegadores Gaspar de Lemos e Américo Vespúcio chega à praia de Ponta de Pedras para fazer o mapeamento das terras, objetivando o início do povoamento destas terras que agora pertenciam à Coroa Portuguesa (Carneiro, 2010, p. 56).



Fotografia do autor: Obelisco no Pontal de Ponta de Pedras, segundo ponto mais oriental das Américas – 2023

Amerigo Vespucci continua o relato explicando que tomaram posse da terra em nome da Coroa Espanhola, que não encontrou ninguém e que retornaram para os barcos. No outro dia (18/08) voltam ao continente para abastecimento de água potável e lenha, foi quando “vimos no cume de um monte pessoas que não ousavam descer: estavam todos nus e eram semelhantes, no rosto e na cor, aos povos já mencionados” (2013, p. 46). Ao retornarem novamente aos barcos, deixaram objetos, dentre eles espelhos e guizos, que foram acolhidos depois que eles se afastaram no mar. Na manhã do outro dia, observaram que havia um número maior de indivíduos que ascenderam várias fogueiras. Os navegadores foram à terra firme e compreenderam que eles queriam que adentrassem com eles nas matas, e dois tripulantes se ofereceram no intuito de descobrir suas riquezas.

Por seis dias, a tripulação esperou por notícias dos jovens que foram, mas só no sétimo dia, ou seja, no dia 26 de agosto, quando estavam em terra, perceberam que as mulheres se aproximavam e um deles foi tratar com elas, que as nativas estavam admiradas com ele lhe rodeando, tocando e apalpando. Ele envolvido, não percebeu que

Do monte vem uma mulher portando uma grande estaca, aproxima-se do jovem e, pelas costas, deu-lhe tamanho golpe

com a estaca que, imediatamente, ele caiu morto ao chão. Num instante, outras mulheres o pegaram e pelos pés arrastam-no ao monte. Os homens que ali estavam, descendo à praia com arcos e flechas, puseram-se a disparar e infligiram tal terror em nossa gente que ninguém então se lembrou de pegar em armas, de modo que muitas flechas eles dispararam até que desferimos quatro tiros de Bombarda sem atingir ninguém. Ao ouvir o estrondo, todos em fuga correram de volta ao monte onde estavam as mulheres a esquartejar o jovem que haviam matado, enquanto nós olhávamos em vão, mas não era em vão que nos mostravam os pedaços que, assando num grande fogo que tinham aceso, depois comiam: também os homens, fazendo-nos sinais semelhantes, davam a entender que haviam matado e assim comido outros dois cristãos nossos. Esse ultraje ofendeu-nos a fundo, pois vimos com nossos próprios olhos a profanação com que trataram o morto. Por isso, mais de 40 de nossos homens tomamos a deliberação de descer e impetuosamente ataca-los para vingança, mas, o capitão da frota não permitiu e assim, partimos dali sem puni-los (Vespucci, 2013, p. 47-48).

De acordo com Genny Silva e Maria do Carmo Rodrigues (1972, p. 238) “Ponta de Pedras fica situada no litoral e constitui povoação de longa data; em 1838 tinha uma capela sob a invocação de N. S. da Espectação a qual foi reconstruída e ampliada em 1867”. Interessante ressaltar que o nosso território já era povoado, habitado e ocupado por diversas tribos indígenas, a exemplo dos Cahetés, Tabajaras e Potiguaras e que vários conflitos foram travados entre os portugueses e os nativos, tanto que em alguns momentos, os indígenas deram preferência de tratar comercialmente com os franceses, que desobedecendo a partilha do Novo Mundo entre os países ibéricos também vieram para cá e estabeleceram relações dos produtos da terra com os indígenas, sobretudo o pau-brasil ou ibirapitanga.

Antônio Alves de Miranda (2010, p. 24) informa que Itaraca/Ponta de Pedras “era habitada por indígenas da nação Tupi, precisamente, da tribo dos Tabajaras”. Sobre a influência dos europeus nesse processo de dominação/exploração, Manuel Correia de Andrade indicia que

Não se pode afirmar se as primeiras feitorias foram fundadas por franceses ou portugueses, pois há referências a exploração francesa na Ilha de Itamaracá e no continente, desde o início do século XVI. É provável que tenham vivido na costa, desde os primeiros anos, naufragos e degredados, devido à fragilidade das embarcações da época, à luta entre os corsários e à política portuguesa de povoar os territórios por colonizar com

degredados acusados dos mais diversos crimes (Andrade, 1999, p. 31).

Dessa relação ‘amigável’ dos Potiguaras e Cahetés que habitavam a região da sede do atual município é que surgiu o nome Gueena, Guaiaana e depois Goyanna; “de sua origem indígena recebera o nome Goiana, designação oriunda do Tupi que, no dizer de Adolfo Varnhagem, significa gente estimada” (Machado, 1990, p. 33). O Rio Goiana apareceu pela primeira vez em uma Carta Cartográfica no ano de 1519, no mapa de Maiollo, sendo referido como Rio das Pedras. Nele esteve o navegador Sebastião Caboto em 1526 fazendo (re)conhecimento. Este navegador esteve na região, mas não a serviço nem aos interesses portugueses. Vejamos o que nos diz Valdecírio Rodrigues em sua obra sobre a História de Itamaracá:

Em 1526, Sebastião Caboto recebeu da Espanha a incumbência de encontrar as terras de Catai, Cipango, Tarsis e Ofir, tendo, para então, à sua disposição três navios e um padre. Do último, necessitava a tribulação para morrer bem. O sacerdote que então embarcou não era senão o padre Francisco Garcia, nascido em Hinojosa, no ano de 1489, contando, por conseguinte, 37 anos de idade. Caboto iniciou essa viagem em 3 de abril de 1526, partindo do porto de Barrameda. Sessenta dias depois, avistava o Cabo de Santo Agostinho. Em seguida, visitou a Feitoria de Pernambuco onde permaneceu mais de três meses (Rodrigues, 1972, p. 206).

O rei de Portugal, Dom João III, temendo a influência dos franceses e espanhóis, resolveu efetivar aqui o sistema de Capitanias Hereditárias. Dividiu a América Portuguesa em 15 lotes e os entregou a pessoas de sua confiança para que as suas próprias custas as fizessem render lucros com a cultura do açúcar e de outros produtos. Em 10 de março de 1534 foi expedida a Carta de Doação da Capitania de Pernambuco a Duarte Coelho Pereira, que aqui chegou com sua família em março de 1535 e depois de várias batalhas com os indígenas conseguiu fundar a Freguesia de Igarassu em 27 de setembro do mesmo ano, erguendo uma ermida votiva aos Santos Cosme e Damião.

Pero Lopes de Sousa foi contemplado pelo rei com três lotes: Itamaracá, que se situava na região norte (entre a Baía da Traição até o Rio Itapissuma,

atual Canal de Santa Cruz, na divisa com a de Pernambuco), Santo Amaro, na região sul e Santana, na atual região paranaense.

No caso de Itamaracá, o Foral foi expedido um mês após a doação, a 06 de outubro de 1534. Ao receber a sua doação, Pero Lopes já havia regressado à Europa e tinha aceito outras missões governamentais. Não se sabe se ele voltou ao Brasil, pois faleceu em um naufrágio na Costa de Moçambique, em 1539, voltando de missão às Índias, com apenas 37 anos de idade (Andrade, 1999, p. 42).

Com sua morte, sua esposa Isabel de Gamboa torna-se a donataria de Itamaracá que nomeia loco-tenentes para lhe auxiliar na administração da capitania e na concessão de terras em sesmarias para instalação de fábricas de açúcar. A Mata Atlântica é paulatinamente derrubada, queimada e o verde das canas passa a predominar na região com a exploração da escravidão indígena e depois com a importação de diversas etnias africanas. “Estava a ilha de Itamaracá, separada do continente por um canal onde desembocam rios menores – os então chamados Araripe, Tapirema, Tejucupapo e Gueena” (Andrade, 1999, p. 54).

Valdecírio Rodrigues (1972, p. 111) afirma que em 1560, a Capitania de Itamaracá era formada por cinco freguesias/paróquias: Nossa Senhora da Conceição de Itamaracá, També (Itambé), Tejucupapo (São Lourenço de Tejucupapo), Goiana (Nossa Senhora do Rosário) e Taquara (Nossa Senhora da Assumpção). Sobre a criação da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, que corresponde a nossa área de estudo, Álvaro Alvim da Anunciação Guerra, com o pseudônimo de Mário Santiago, no primeiro tomo do *Analecto Goianense*, fundamentado nas pesquisas de Sebastião Galvão, esclarece que

A povoação é das mais antigas de Pernambuco. É do século XVI; e pouco mais ou menos, por certos dados, do ano de 1555, quando ali se fundou a primitiva igreja de invocação de São Lourenço, na mesma época elevada a matriz com a criação da freguesia (Santiago, 1946, t. I, p. 45).

Genny da Costa e Silva junto com Maria do Carmo Rodrigues (1972, p. 397) atestam que a “freguesia de Tejucupapo foi a 2ª da capitania”. Por essa época, lavradores na ilha e no continente sob o comando do loco-tenente João Gonçalves, tido como ‘ativo e conciliador’ providenciou mudas e sementes e

incentivou o cultivo não apenas da cana de açúcar, mas de outras culturas, como uva, fumo, algodão e frutas. Nas obras por nós consultadas, vamos encontrar em Pereira da Costa a criação dos engenhos mais antigos da Freguesia de São Lourenço; trata-se do Itapirema, quando são concedidas duas mil braças de terras para André Fernandes Velasques em 07 de dezembro de 1569 e neste mesmo ano, talvez em 26 de dezembro, foi fundado o Engenho Ubu. De acordo com o pesquisador Alfredo de Carvalho, o nome Itapirema provém do Tupi, “Itá-pirema”, pedra sem fim, ou de “Tapir-ema”, anta fétida ou fedorenta (Costa, 1983, v. I, p. 385). Era o engenho do tipo real, tendo em vista suas engenhocas trabalharem a força da roda d’água, pois, também existiam os engenhos trapiches, movidos a força animal ou humana/escrava.

Gilberto Freyre (2004, p. 88) em sua clássica obra *Casa-Grande & Senzala* exalta a importância e colaboração dos rios menores neste começo da colonização lusitana dizendo que estes eram

Os do senhor de engenho, do fazendeiro, do escravo, do comércio de produtos da terra. Aqueles (os rios maiores) dispersaram o colonizador; os rios menores fixaram-no, tornando possível a sedentariedade rural.

Neste contexto encontram-se muitos engenhos e comunidades onde o nome do rio ou riacho de origem indígena prevaleceu, como é o caso de Itapirema, Tejucupapo, Ubu, Ibeapicu, Itapessoca, Massaranduba, entre outros. Instalar um engenho não era uma tarefa fácil; para montar e manter um empreendimento desse, seu proprietário necessitava muitas vezes associar-se a lavradores e/ou financiadores, adquirir escravos seja escravizando indígenas num primeiro momento e/ou comprando escravizados africanos, montar a estrutura da produção do açúcar (moendas, caldeiras, beneficiamento) senzalas, capela, residência do dono e de empregados, além de homens e armas para sua defesa contra os ataques.

Do mesmo nome do rio Ubu vem um antigo engenho com capela dedicada a Santo Estevão que em outros tempos pertenceu ao Convento do Carmo de Olinda. Em suas terras que chegavam até o litoral há dois excelentes portos pelos quais era frequente o contrabando de africanos. O engenho tem excelentes matas e uma grande cultura de coqueiros estimada em uns 150 mil pés.

Pertence à Freguesia de Tejucupapo, no município de Goiana. Bu e Ubu são termos de origem Tupi e concorrentemente nomes de um rio, como vimos; no primeiro caso deve ser corrupção de Ybu-Ypu que quer dizer manancial; e no segundo é corruptela de Yby, a terra, o solo, segundo Teodoro Sampaio (Costa, 1983, v. I, p. 385).

Pela proximidade com a Capitania de Pernambuco, a Ilha de Itamaracá e a região da Freguesia de São Lourenço ainda neste século XVI sofriam grande influência desta. Tanto que, quando em 1588, o frade franciscano instalou e deu início as construções do convento de sua Ordem religiosa na Vila de Igarassu, no ano seguinte, ou seja, em 1589, o Frei Antônio do Campo Maior instituiu missões catequéticas para converter ao cristianismo católico os indígenas da capitania de Itamaracá que estavam instalados em Itapissuma, Itamaracá e Itaraca/Ponta de Pedras. “Em 1589 foi fundada em Ponta de Pedras uma missão de índios pelo padre franciscano Antônio de Campo Maior” (Silva; Rodrigues, 1972, p. 397).

A primeira visitação do Santo Ofício na América Portuguesa aconteceu de 1593 a 1595; em 06 de dezembro de 1594 a Comissão do Santo Ofício presidida pelo padre visitador Heitor Furtado de Mendonça, com seus oficiais se instalou na Vila da Conceição da Ilha de Itamaracá (atual Vila Velha) apresentando a Carta de Sua Majestade para os homens bons da Câmara de Vereadores e fez publicar na matriz de Nossa Senhora da Conceição o Editó do Período da Graça, onde instalou Mesa para ouvir denúncias e/ou confissões durante o dia 08, na solenidade da padroeira, até o dia 21 de dezembro daquele ano.

Aqui, vamos frisar o relato confessional de Domingos Loução, que confessando de acordo com suas lembranças, disse que no mês de outubro do ano passado, ou seja, em 1593, “na Cotoama, têrmo desta vila, estando um dia falando com Bastião Gonçalves e Silvestre Gonçalves, moradores em Olinda, que vieram então cá comprar peixe” (Mello, 1984, p. 115). O relator escreveu Cotoama, mais sem sombra de dúvidas trata-se de Catuama, região litorânea onde ainda hoje contempla muitos pescadores e casas de veraneio em sua maioria; em sua barra, no século XVIII, os portugueses construíram um fortim que Dom Pedro II viu em ruínas quando da sua visita em dezembro de 1859. No livro *Bibliografia Sobre Goiana* encontramos que

Catuama é uma povoação antiga que pela lei provincial nº 86 de 5-5-1840 ficou incorporada ao termo de Goiana. Pertence à paróquia de S. Lourenço de Tejucupapo, e situada nas abas de um outeiro e tem uma Capela dedicada a N. S. da Penha, inaugurada em 1887. É termo de origem Tupi e significa lugar muito bom, ou lugar de muita chuva. Teodoro Sampaio acha que vem de Caatuã, talos de folhas, palmitos (Silva; Rodrigues, 1972, p. 252).

A Capela de Nossa Senhora da Penha situa-se na Barra de Catuama, já o padroeiro com capela dedicada a Santo Antônio encontra-se em Catuama. Encontramos referências suas no *Ensaio Sobre a Estatística Civil e Política da Província de Pernambuco*, de Jeronymo Martiniano Figueira de Mello (1979, p. 150-151), publicado no ano de 1852, quando discorre das capelas filiais da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo. Vejamos:

CAPELAS	COMUNIDADES
Nossa Senhora da Expectação	Ponta de Pedras
Santa Ana	Carne de Vaca
Nossa Senhora do Rosário dos Pretos	Povoação de São Lourenço
Nossa Senhora do Rosário	Tejucupapo
São Gonçalo do Amarante	Povoação de Ubu
Nossa Senhora da Penha	Catuama de Fora
Santo Antônio	Catuama de Dentro

Retornando para o contexto do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça: no dia 10 de dezembro de 1594, procurou a confissão o senhor Boaventura Dias, que se denominava Cristão Velho e no documento foi classificado como mulato. Ele era filho de Diogo Dias, que foi contemplado com cinco mil braças de terras em janeiro de 1570, constituiu engenho mais acabou sendo morto junto com centenas de pessoas depois de um confronto com os indígenas Potiguares em 1574, num episódio que ficou marcado como Massacre de Tracunhaém. Boaventura e Pedro foram os únicos descendentes que escaparam, pois, o primeiro estava tratando de negócios em Olinda e o segundo em Portugal. Boaventura Dias ainda tentou reorganizar o engenho Recunzaém, depois

Irei expor alguns registros e interpretações ocorridas a partir dos acontecimentos daquela comunidade em abril de 1646. Tomo por base, as anotações do *Diário de Dom Pedro II* que lá esteve em dezembro de 1859; do *Álbum Ilustrado de Goyanna*, de 1921; de Octávio Pinto em 1968 e de Severino Carneiro em 2010. Por séculos, a tradição da oralidade transmitiu os fatos e feitos da Batalha de Tejucupapo contra os holandeses que doentes e famintos, saíram da Fortaleza de Orange na Ilha de Itamaracá em busca de víveres alimentícios no contexto da Insurreição Pernambucana. O último imperador da monarquia brasileira relata:

Saí às 5 horas da manhã para a povoação de Tijucupapo, cujo nome **me disse** o Tenente Coronel, creio que Joaquim Francisco Cavalcanti Lins, **ser tradição** provir dum índio que ficou enterrado no Tijuco até o papo; **mas ouvi a outrem** que queria dizer Tijuco Grande, e com efeito, há um grande alagadiço próximo. Tive chuva e as vezes forte durante quase todo o caminho. **Indo conhecer logo o local que passa pelo reduto defendido pelas mulheres**, e com efeito a 12 metros de andadura seguida da povoação, cuja capelinha arruinada e enegrecida disseram-me ter mais de 100 anos, encontra-se uma chapada que chamam aqui de **Chan do Engenho Megaó de Cima**, de Raposo Antonio Falcão, **um valo de 193 passos meus de circuito**, formando a terra escavado parapeito, e tendo nos quatro cantos seu baluarte. **Consta que havia dantes estacas, e eu trouxe cortado a machado um pedaço de tronco duma sucupira queimada sobre um dos parapeitos**. Para o lado do mar fica a ribanceira do morro não tendo por isso fortificação por este lado. No vale e ao pé da ribanceira **há uma fonte chamada da Trincheira**. Nesse vale há um alagadiço onde se tem encontrado restos de instrumentos e algumas moedas pequenas quadradas, recomendamos ao Ten. Coronel que faça excavações e **remeta o que achar e puder obter do já encontrado** (Dom Pedro II, 1952, p. 99-100 – Grifo nosso).

Depois de sua passagem pela cidade de Goyanna rumo em direção à Tejucupapo pela antiga Estrada de Cajueiro, hoje asfaltada. Sua descrição do local e da comunidade talvez seja o único registro escrito sobre uma parte da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo no século XIX. Ao chegar no lugar, que até hoje pertence ao engenho mencionado, o monarca teve a curiosidade de medir com seus passos (193) a dimensão da pequena fortaleza onde as mulheres e crianças ficaram recolhidas durante o confronto. Daí, percebe-se quão longínqua é no país a reverberação contada da histórica participação das

mulheres tejucupapenses em uma batalha. Sob a ótica de Edmundo Jordão, percebemos fragmentos sexistas da época ao classificar de ‘fracos’ as coragens femininas, vejamos:

Nenhum historiador consciencioso deixou de curvar-se admirado, ante aquelle rasgo de bravura feminina que, no anno de 1646, **teve por campo um esquecido recanto de Goyanna que é chamado Tejucupapo. As nossas heroínas, ao lado de seus filhos e esposos, que ao todo prefaziam cem, souberam galhardamente reagir contra um grupo de trezentos holandezes.** O orgulho dos batavos invasores encontrou fortes barreiras nos **fracos peitos femininos** que se expuseram a lucta, movidos por um heroísmo instintivo, e a victória mais uma vez sorriu aos bravos rebentos goyannenses (Jordão, 1921, p. 32 - grifo nosso).

Na historiografia goianense, até meados do século XX, sentimos falta de duas características que irão aparecer nas obras escritas somente na segunda metade do século passado e início do novo milênio: são as armas utilizadas pelas mulheres, e os nomes dos participantes que se destacaram. Ao que parece, com o aprofundamento das pesquisas documentais e narrativas passadas pela oralidade, alguns personagens foram ganhando projeções de comando, é o caso do major de milícias Agostinho Nunes e de Mateus Fernandes. Diferente da contagem de Edmundo Jordão, Octávio Pinto (1968, p. 124) cresce consideravelmente os indivíduos que estavam do lado oposto aos moradores afirmando que eram “os holandeses em número de quinhentos e mais duzentos índios, chefiados por Linchtart”.

Os holandeses, depois de muito trabalho, conseguiram abrir a brecha por onde se poderia entrar no maldito reduto. Nessa ocasião, porém, o heroísmo dos goianenses atingiu também o seu auge. **Agora não eram somente os homens que lutavam. As mulheres, largando as crianças, tomavam armas e investiam furiosamente contra os invasores,** numa bravura digna de toda prova. **Empunhando foices e chuços elas caíram sobre os primeiros holandeses que penetraram no fortim.** Essa corajosa atitude reanimou a todos os sitiados. Chegou, finalmente, o momento decisivo. Agora ninguém poderia recuar. **A abertura permitia a entrada de muitos soldados de uma vez. Os sitiados não tinham para quem apelar. Uma mulher, destacando-se das demais, começou a percorrer o reduto animando a todos com um crucifixo nas mãos e invocando os nomes dos santos Cosme e Damião. Os primeiros holandeses foram entrando no reduto.**

Homens e mulheres lutavam encarniçadamente de foices e chuços. Nesse momento chegou Mateus Fernandes com a sua tropa pela retaguarda dos sitiantes, num ataque inesperado e salvador. Os holandeses diante das perdas sofridas e julgando que os reforços haviam chegado, abandonaram o campo de batalha fugindo para o porto, deixando em terra muitos cadáveres, armas e munições (Pinto, 1968, p. 126-127 – Grifo nosso).

Octávio Pinto ainda dá conta de que, ao adentrar no reduto após a batalha, Mateus Fernandes percebeu entre os mortos o corpo do major Agostinho Nunes e enaltece os bravos homens e heroicas mulheres que em número bem inferior e sem nenhuma instrução militar ou armas potentes derrotaram o exército holandês. Em duas notas explicativas ao fim de seu texto, discorre que o prefeito Antônio Raposo, em seu mandato (1930), construiu no local um obelisco homenageando o feito das mulheres heroínas; também expõe a fala de uma senhora chamada Inês Mariz explicando que durante a batalha, as mulheres de Tejucupapo jogaram nos olhos dos holandeses pimenta malagueta com água. Esse uso de pimenta nesta batalha nos fez recordar o relato vivenciado no primeiro século da colonização portuguesa descrito por Hans Staden em Igarassu.

Partimos, quarenta homens de nosso navio, em ajuda aos colonos da localidade de Igarçu, e adentramos num pequeno navio por um braço de mar que se estendia duas milhas para dentro da terra em cuja margem a localidade estava situada. **O número dos defensores devia estar em torno de noventa cristãos aptos para a luta. A eles vinham somar-se trinta negros e escravos brasileiros, isto é, selvagens que pertenciam aos colonos. Os selvagens que nos sitiavam foram estimados em oito mil. Nossa única proteção na localidade sitiada consistia numa cerca de varapaus.** Ao constatarmos que ficaríamos sem mantimentos, saímos com dois barcos na direção do povoado de Itamaracá para abastecer-nos. Mas os selvagens colocaram grandes árvores sobre a água em nosso caminho e montaram guarda nas duas margens, na esperança de impedir nosso avanço. **Conseguimos remover os obstáculos à força, mas veio a maré baixa e ficamos no seco. Nos barcos os selvagens não podiam nos atingir. Por isso, trouxeram madeira seca de suas fortificações e jogaram-na entre a margem e os barcos. Queriam incendiá-las e jogar no fogo a pimenta que por lá crescia. A fumaça devia fazer com que tivéssemos de abandonar as embarcações.** Não lograram realizar seu plano, pois no entretanto voltou a maré alta. Conseguimos, então, prosseguir

até Itamaracá, e os moradores nos abasteceram de mantimentos (Staden, 2011, p. 37-38 – Grifo nosso).

Na gestão do prefeito Edval Félix Soares (2001-2004) foram confeccionados panfletos explicativos sobre a história da batalha de Tejucupapo, bem como divulgando e convidando nativos e turistas à participarem da apresentação teatral produzida desde o ano de 1993 por dona Luzia Maria da Silva e encenada por moradores de Tejucupapo. Os textos dos panfletos são de autoria de Severino Carneiro de Oliveira e neles, pela primeira vez, as heroínas do século XVII ganharam nomes: Maria Camarão, Maria Quitéria, Maria Joaquina e Maria Clara. Em seu livro, Severino Carneiro, na formatação de uma viagem por Goiana vai exibindo fatos históricos com personagens e situações:

Paramos diante de uma igreja, onde havia uma praça e uma escultura em barro, de uma mulher com um balaio sobre a cabeça. Descemos. – Essa figura em barro – disse o guia – representa **Maria Camarão, uma das heroínas que lutaram contra os holandeses**, na célebre batalha de Tejucupapo, ocorrida no dia 24 de abril de 1646 (Oliveira, 2010, p. 289 – Grifo nosso).

O prédio do poder executivo municipal tem o nome oficial de “Paço Heroínas de Tejucupapo”. Na comunidade, existe uma escola pública com essa mesma denominação (Heroínas de Tejucupapo). Em 2004, Maciel Salú fez uma linda canção homenageando “Tejucupapo, a terra das heroínas; a vila de pescadores de Maria Joaquina”! A Associação Grupo Cultural Heroínas de Tejucupapo, presidido por dona Luzia Maria da Silva e que no ano de 2023 comemorou 30 anos da apresentação teatral ao ar livre, no local da batalha, rememorando o cotidiano e parte do confronto dos holandeses e moradores. Vale salientar que em 2022, a Associação de Tejucupapo passou a ser considerada Patrimônio Vivo de Pernambuco; após o processo seletivo e sua diplomação, a entidade passa a receber um valor monetário do Governo do Estado de Pernambuco para se manter e perpetuar sua dinâmica cultural em transmitir para o futuro parte da nossa história e memória. Da nossa parte, consideramos a Batalha das Heroínas como um dos nossos primeiros grandes feitos históricos da colonização nas trilhas dos acontecimentos do nosso município. Um movimento de cunho ao cuidado e amor por sua terra, pela família

e comunidade. Não foi um acontecimento liderado por um senhor de engenho renomado ou por um comerciante enriquecido. Foi uma luta constituída por homens e mulheres simples, trabalhadores(as) da agricultura de subsistência, lavradores(as) de cana, pescadores(as) dos estuários daquela região.

Na obra *O Bagaço da Cana*, Evaldo Cabral de Mello lista os engenhos pertencentes a Freguesia de São Lourenço no início da Dominação Holandesa (1630-1654): Obu, Massaranduba e Biapecu. Sobre Ubu, no contexto da estabilização dos holandeses na região, houve o assassinato do capelão, do padre Álvaro Mendes de Elvas em 1636, por mandado de Hendrik Schilt. “Entre as ignomínias praticadas pelos invasores, nos bens e contra pessoas, está o caso de Hendrik Schilt que fez assassinar o Padre Álvaro Mendes de Elvas, capelão do engenho Ubu para roubar a prata da capela” (Silva; Rodrigues, 1972, p. 56-57). Mas, é Mario Santiago no primeiro tomo do *Analecto Goianense* quem nos fornece melhores detalhes.

Porque sabendo que um padre, chamado Álvaro Mendes de Elvas, capelão de Francisco de Lugo (Francisco Lugo de Brito, Cf. S. Galvão), senhor de engenho de Obú, estava rico, se foi à sua casa, e dando-lhe cruéis tormentos lhe fez entregar muito dinheiro; tendo o padre passaporte tornou a secundar com os tormentos, dizendo tinha mais dinheiro, que o padre segunda vez desenterrando, entregou; apertou mais cruelmente com os tratos o Schilt, dizendo que era o padre velhaco que não queria confessar, porque bem informado estava que tinha mais dinheiro; tornou o padre a dar mais dinheiro, e entregou pelo deixarem sua baixela de prata e peças de ouro. Tornou o Schilt a quarta vez a mandar apertar o padre com os tormentos, e vendo que não tinha mais que lhe dar mandou cortar a cabeça sem ter culpa alguma mais que possuir dinheiro, causa de experimentar tão cruéis tormentos e morte; mas permitiu Deus que o Schilt pagasse esta tirania, porque à vista donde ia gozar o que roubou lhe saíram outros ladrões e o fizeram em pedaços, e um índio, que por seu mandado, cortou a cabeça ao padre, ficou logo mirrado e sêco, e pouco a pouco foi morrendo, recebendo o castigo de haver posto as mãos violentas e sacrílegas no sacerdote de Cristo (Santiago, 1946, t. I, p. 56-57).

Pela citação, pode-se perceber que o oficial holandês fez pelo menos quatro “visitas” ao Engenho Ubu, especificamente na moradia do capelão e/ou a própria capela. Torturado psicologicamente e fisicamente, o padre Álvaro entregou dinheiro (que desenterrou) e objetos litúrgicos de ouro e prata, que acreditamos serem cálice, ambulas e outros relativos à missa. Sem mais nada

para entregar ao Hendrik Schilt, este autorizou sua morte por decapitação de sua cabeça, sendo o executante um indígena à serviço do Schilt. Mas, ambos também faleceram; o Hendrik, por ladrões que o assaltaram na Ilha de Itamaracá e o indígena foi aos poucos ficando enfermo, definhando e veio a óbito.

Beapecu, corruptela de “apépucu”, que significa caminho comprido, vereda longa, é um riacho afluente do Rio Tejucupapo. Evaldo Cabral de Melo (2012, p. 152-153) informa que em 1623 era proprietário deste engenho o senhor Baltazar Rodrigues Mendes, produzindo nele 1660 arrobas de açúcar e o seu padroeiro era Santo Amaro. Foi incendiado por tropas holandesas em 1632 e “em 1637, pertencia aos herdeiros, os quais haviam permanecido sob o domínio holandês”. No século XIX, especialmente na década de 1870, com a mortandade causada pelos surtos de bexigas e varíolas, a população da região procurou o auxílio para cura de seus males por intermédio de São Sebastião, havendo assim a mudança do padroeiro de Santo Amaro para São Sebastião na comunidade de Ibeapicu. José Bartolomeu dos Santos Júnior (2023, p. 65-66), no trabalho intitulado “Livrando da Peste e Queimando Flores – Catolicismo Popular no Sítio Gambá (Goiana-PE): Devoção, Histórias e Memórias”, contextualiza e explica essa mudança em Ibeapicu, que possui atualmente a sede da colônia de pescadores daquela área.

Maçaranduba (Silva; Rodrigues, 1972, p. 346) ou Massaranduba (Mello, 2012, p. 152) é um riacho que também deu nome a um engenho próximo da sede da Freguesia de São Lourenço. De “Mbaé-Çarandyba”, significa árvore que dá fruto escorregadio ou lúbrico. É o nome de uma árvore cuja madeira da nossa Mata Atlântica foi e ainda é utilizada na confecção de móveis domésticos e de caibros, linhas e ripas de telhados em edificações.

MASSARANDUBA. Sem indicação de Orago. Sito à margem oeste do riacho homônimo. Engenho de bois. Fundado depois de 1623, pertencia a Diogo Lopes Lobo e Domingos Pinto da Fonseca, que permaneceram sob o domínio holandês. Em 1632, incendiado por tropa holandesa. Moía em 1637. Em 1639, é dado como pertencente a N. Broets, com cinco partidos de lavradores que, com o partido da fazenda (oito), perfaziam 82 tarefas (2870 arrobas). Evacuado em 1646 (Mello, 2012, p. 152).

Ainda em Mário Santiago (1946, v. I, p. 24) temos: “MASSARANDUBA Mbaé-Çarand-Iha, árvore que dá fruto escorregadio. Bacia do Atlântico. Nasce em Goiana, e desemboca na barra de Catuama, com o nome de Itapessoca. É

navegável na foz”. Atualmente, nas terras deste antigo engenho encontramos uma reserva ecológica nominada Aparauá, onde seus “proprietários” cobram valores para que as pessoas possam fazer uso de suas trilhas e de seus equipamentos, tais como banhos de rio, bica e lagoa, pedalinho, tirolesa e serviços de alimentos e bebidas (é proibido entrar com comidas e bebidas) no restaurante. Ainda em suas terras são cultivadas cana de açúcar e criados bois. As canas são vendidas para as usinas Tabu (PB) ou para São José (PE), do Grupo Cavalcanti Petribu.

Não podemos esquecer que nesta região foi instalada por transferência um aldeamento indígena que foi organizado em primazia por frades franciscanos no século XVI; temos a impressão de que esta mudança possa estar ligada à conflitos dos senhores de engenho do entorno do seu local original querendo dispor de territórios para ampliar a plantação da cultura canavieira. Pereira da Costa explica que

Até que depois de mais duas transferências foi a missão definitivamente instalada no sítio do Siri, onde já estava em 1715, sendo seu missionário o religioso carmelita Fr. Francisco de Santo Alberto, que fez vários reparos na igreja, cujas despesas mandou então pagar a Junta das Missões. Por carta régia de 16 de agosto de 1718 foi ordenada a compra de 775 braças de terras de largo sobre 3000 de comprido, **para serem arranchados os índios da aldeia do Siri** por julgar-se necessário ali o seu estabelecimento, pelas representações dos governadores e da Junta das Missões, sem as quais não poderiam eles subsistir; e que o aldeamento ainda ali estava instalado em 1746, como consta da **Descrição de Pernambuco**, assim o mencionando: “Aldeia do Siri. Situada ao pé do rio do mesmo nome, na freguesia de S. Lourenço de Tejucupapo, e sob a invocação de S. Miguel; é de índios da língua geral, dirigidos por missionário carmelita (Costa, 1983, v. 2, p. 31-32).

De acordo com as fontes consultadas a Aldeia de Meretibe mudou algumas vezes, e antes de instalar-se por definitivo as margens do riacho Siri também esteve arranchada no riacho Ibeapicu. Acredito que sua mudança para o Siri tenha decorrido pela expansão dos plantios de cana do engenho Megaó de Cima e do Engenho Ibeapicu. “Terminando nas margens do riacho Biapicu, em S. Lourenço de Tejucupapo e mais ainda para o sítio chamado Siri, em frente

à barra de Catuama” (Silva; Rodrigues, 1972, p. 238). As autoras ainda informam que

O aldeamento de S. Miguel do Siri, removido para diversas localidades desde o ano de 1591 teve definitivo assento na ribeira do riacho Siri e foi sempre dirigido por religiosos franciscanos até que em 1619 entregaram-no ao bispo diocesano. Em 1635, período da invasão holandesa, foi a aldeia de S. Miguel de Mussupe ocupada por gente nossa, sob o comando do capitão Francisco Rabelo (Rebelinho). Convenientemente restaurada depois da evacuação holandesa, perdeu a denominação de Mossupe pela de S. Miguel do Siri ou Seriji, como é vulgarmente chamada. Da aldeia do Siri encontram-se notícias da carta régia de 16-8-1718 e na Descrição de Pernambuco de 1746, segundo a qual está situada na freguesia de S. Lourenço de Tejucupapo, é de índios de língua geral e dirigida por missionários carmelitas. Essa língua geral é o tupi que o chefe Camarão falava e escrevia corretamente, como consta de várias cartas suas (Silva, Rodrigues, 1972, p. 348).

Na obra *O Convento do Carmo de Goiana e a Reforma Turônica no Brasil*, Fernando Pio nos fornece informações que nos auxiliam na compreensão dos fatos. Ele assinala “que esta aldeia teve as seguintes denominações: CIRY, SIRY, S. MIGUEL, SERIGY, MUSSURY, MUSSUPE, MOCUIGH E MERITIBA, todas elas são a mesma CIRY” (Pio, 1970, p. 76). Quem teria organizado este aldeamento teria sido os frades franciscanos de Olinda e Igarassu por volta de 1590, em um território “nos extremos de Goiana, Igaráu e Tracunhaém, distante cerca de duas léguas da margem esquerda do Capibaribe” (Pio, 1970, p. 77). Depois outros missionários jesuítas contribuíram nesta ação de convertimento indígena ao cristianismo.



Fotografia do autor: Plantação de cana, agricultura familiar e ponte sobre o riacho
Ibeapicu – 2023

O padre custódio Frei Melchior de Santa Catarina foi abordado por pessoas de Goiana quando ele estava regressando da Paraíba em direção a Olinda. “O superior franciscano foi procurado pelos principais moradores desta vila e por grande parte do povo que lhe pediam missionários para uma grande aldeia de índios pagãos” (Pio, 1970, p. 76). Com a instalação do convento da Ordem do Carmo na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário de Goiana em 1666, então, no século XVIII, vamos encontrar os frades carmelitas administrando a Aldeia São Miguel quando estava instalada na freguesia vizinha de São Lourenço. “Em 1730 estava esta missão em mãos dos carmelitas e era seu missionário Frei Manoel da Esperança, varão de grande virtude e alma de verdadeiro apóstolo” (Pio, 1970, p. 77).

No dia 08 de setembro de 1870 foi criado o Instituto Histórico de Goiana, em uma reunião que aconteceu na residência nº 70 da Rua do Meio, no centro da cidade, com algumas personalidades da época, convocados pelo português Francisco Manoel Raposo d’Almeida. No ano seguinte, em 29 de setembro de 1871, após visitar as ruínas da igreja de São Miguel desta aldeia, juntamente com o senhor Joaquim Raphael de Mello Júnior, fez publicar relatório da expedição que Pereira da Costa (1983, v. 2, p. 32) cita em partes. Encontramos o relato completo em Mário Santiago (1946, v. I, p. 197-198):

Sahindo de Itapirema, depois das onze horas da manhã, chegamos por uma da tarde a aldeia de S. Miguel do Siry, de muita importância histórica. Assentada num suave declive, que vai perecer no mar, a aldeia do Siry descobre um bellissimo e pitoresco panorama, cujo fundo de paisagem é rematado pelo mar e pela ilha de Itamaracá. O empenho, que alli nos levou foi pesquisar os vestígios da antiga capella de S. Miguel e o hospício de missionários, que houve naquela aldeia. Este empenho não era, nem é destituído de importância porque ha hoje em dia toda a probabilidade que nessa capella fôra baptizado o Potyassú, ou D. Antonio Felipe Camarão; e que nesse hospício fora elle educado pelos missionários franciscanos, e depois de provecto, dirigido pelos missionários jesuítas. Com effeito, ainda ahi existem vestígios salientes da antiga capella com muitas pedras que foram della, e cuja argamassa de cal já está em estado de petrificação. O hospício tem já passado por transformações, e ainda parte delle hoje serve de casa de vivenda a uma família; mas o andar superior de que ainda se lembram algumas pessoas antigas, ou desabou ou foi apeado. A tradição de ter sido aquella a aldeia, de que o Camarão fora capitão, é alli constante, e a ouvimos principalmente de um índio mestiço de alguns cem anos, o qual acrescentou ter ainda conhecido, como capitão d'aquella aldeia, um sobrinho do Camarão, o Arco-verde. Tal é, Srs, o resultado de nossa excursão de mez e dias, e tal é o facto das diligencias que nella empregamos. Goyanna 29 de setembro de 1871. F. M. Raposo de Almeida, relator. Joaquim Raphael de Mello Júnior.

O hospício era um local de catequese, e também onde os missionários hospedavam e tratavam pobres e doentes que necessitavam de cuidados. Pereira da Costa (1976), no livro “A Ordem Carmelitana em Pernambuco” não faz menção do hospício da Aldeia São Miguel, mas a um organizado em 1749 em Japomim (Costa, 1976, p. 187). Mais Fernando Pio (1970, p. 78) confirma a presença carmelita em missão nesta aldeia. “Ainda no século XVIII, consignado por Borges da Fonseca, ali missionou o Carmelita frei Simão dos Anjos, filho do ouvidor e capitão mor de Itamaracá, Diogo de Paiva”. No livro de registro dos batismos da Freguesia, na página 138, encontramos um que aconteceu nesta comunidade. Assim como no relatório do senhor Raposo de Almeida de 1871, vamos manter a grafia original do registro desse batizado:

Aos seis de maio de mil oitocentos noventa e trez, baptizei solenemente em Aldêa, a Victor, pardo, idade nove diaz, filho legítimo de Antonio Francisco Marques e Liberata Maria da Conceição, forão padrinhos Antonio José Guedes de Souza, e Porfira Maria da Conceição, e que para constar mandei fazer este assento em que me assigno. O vigário José Leitão da Costa

Machado (Livro de Batismo da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, 1872 a 1893, p. 138).

Sobre os engenhos Megaó de Cima (território onde aconteceu a Batalha das Heroínas contra os holandeses em 1646) e Megaó de Baixo, encontrei referências a um desses, sem saber, no entanto, qual é o mais antigo. Se levarmos em consideração a situação do Engenho Itapirema (que se desdobrou em Itapirema de Baixo, Itapirema do Meio e Itapirema de Cima) sendo o mais antigo o de Baixo, talvez essa situação se aplique e seja o Megaó de Baixo o mais antigo, ficando este mais próximo da sede da Freguesia de São Lourenço. Genny Silva e Maria do Carmo Rodrigues novamente nos esclarecem que “Antônio de Sá Albuquerque – viveu no engenho Megaó; foi coronel do Regimento de Cavalaria da Capitania de Itamaracá. Seu testamento foi feito em Tejucupapo em 12-1-1734” (1972, p. 124).

O Conselheiro e Ministro do Império, João Alfredo Correia de Oliveira nasceu em 1835 no Engenho São João Batista de seus avós maternos em Itamaracá, criou-se no Engenho Uruaé em Goiana, estudou direito no Recife, foi deputado provincial e geral, conselheiro de Estado, senador (1877-1889) e abolicionista, dentre outras atribuições que ocupou/exerceu como o cargo de presidente do Banco do Brasil na presidência do Hermes da Fonseca (1912-1914) mesmo sendo monarquista ferrenho, e ainda conseguiu influenciar na região o nome do seu irmão que por votação indireta tornou-se o primeiro prefeito de Goiana, o senhor Belarmino Correia de Oliveira. Em sua autobiografia, com o título *Minha Meninice & Outros Ensaio*s, João Alfredo discorreu sobre os senhores de engenho da região, os elogia dizendo que formavam uma classe unida, hospedeira e benéfica; que montavam bons, gordos e ajaezados cavalos, e se faziam acompanhar de pajens bem vestidos. Sobre os da Freguesia de Tejucupapo e outros personagens de comunidades, diz que estes eram

O senador Afonso Maranhão de Megaó de Cima; o Coronel Paula Cavalcanti de Itapirema; Antônio Dourado de Megaó de Baixo; os Pinheiros de Itapessoca; os Coelho Castanhos de Massaranduba; os Tavares da Rocha de Macaco; e mais tarde Raposo Falcão no engenho que foi do senador; também nas povoações viam-se homens bons e influentes, bem aceitos em todas as casas e com voto nos negócios públicos – em Catuama, Gonçalves de Azevedo; em Ponta de Pedras, Ferreira de Aguiar; em Tabatinga, Major Santos e Antônio Gonçalves; em Carne de Vaca, João Ribeiro; em Tejucupapo, o Major Xavier que

hospedou o imperador quando foi ver a célebre paliçada onde foram derrotados os holandeses, e no Sítio Boa Vista do Enhenho Macaco o Tenente-Coronel José de Sá Gadelha (Oliveira, 1988, p. 71-72).

O Ferreira de Aguiar trata-se do Barão de Catuama, o senhor João José Ferreira de Aguiar. Nesta região de influência deste senhor, era muito frequente o desembarque clandestino de navios negreiros. “Vendo uma bandeira branca no morro do Balão, seguia em direção a barra de Catuama, onde aguardava os compradores de escravo e, em troca, recebia açúcar, aguardente, mel, etc” (Silva; Rodrigues, 1972, p. 366). Em 16 de janeiro de 2025 a arquiteta Luana Figueiredo, consultora do Ministério dos Direitos Humanos entrou em contato comigo por causa do projeto “Sinalização e Reconhecimento de Lugares de Memória dos Africanos Escravizados no Brasil” que em breve irão fixar uma placa próximo da Igreja de Santo Antônio na Praia de Catuama, e um totem na Comunidade Quilombola Povoação de São Lourenço. Essa ação é fruto da Coordenação Geral de Memória da Escravidão e Verdade Sobre o Tráfico, do Ministério dos Direitos Humanos, e a FUNDARPE indicou meu contato enquanto pesquisador especialista nessa área dentro do município. Também próximo a Barra de Catuama era comum o desembarque irregular de pessoas escravizadas vindas da África em Atapuz ou Atapus, pontal entre a foz do Rio Tejucupapo e o Canal de Santa Cruz que separa a Ilha de Itamaracá do continente. Deriva de “Atã-pu”, que significa ressoar, soar. É o nome de uma buzina utilizada nas jangadas pelos pescadores.



Fotografia do autor: Capela de Santo Antônio em Catuama, possível local de desembarque de escravizados – 2023

Marcus Carvalho (2017, p. 10) diz que em dezembro de 1841, na praia de Catuama, uma embarcação nominada de “São José”, com 83 toneladas e 13 tripulantes desembarcou 340 pessoas escravizadas. Carvalho, baseado nas pesquisas de Robin Law e Paul Lovejoy, indica que o escravizado Mahommah Gardo Baquaqua, teria aportado em 1846 em Catuama. Na autobiografia do Baquaqua, seu editor, Samuel Moore, diz ter sido em 1845.

É interessante notar também que Baquaqua não desembarcou longe de Atapus, o ponto de chegada do navio negreiro que trouxe Camilo do Congo. Law e Lovejoy sugerem que **Baquaqua deve ter vindo em um navio que, segundo o cônsul inglês, desembarcou em “Macaro”**. A primeira vista, parece um erro do cônsul, uma confusão com Itamaracá. Mas não é. Nem deveria ser, já que a ilha foi referida outras vezes na correspondência consular. **O que ele quis dizer foi literalmente Macaro, ou seja, a paróquia de Santo Antônio Macaro, ao norte da Barra de Catuama, segundo um mapa do final do século XIX.** Camilo e Baquaqua compartilharam da mesma rede do tráfico e talvez tenham vivido perto um do outro até a venda de Baquaqua para fora da província (Carvalho, 2017, p. 14 – Grifos nossos).

A autobiografia de Baquaqua foi editada pela primeira vez em 1854 nos Estados Unidos por Samuel Moore que a redigiu por meio dos relatos do próprio Baquaqua. Ele, foi capturado na África, veio escravizado para o Brasil, onde foi batizado com o nome de José da Costa e aqui viveu por dois anos; depois, conseguiu embarcar num navio que transportava café do Rio de Janeiro para os EUA e chegou em Nova York em 1847. Na citação, ao que tudo indica, o desembarque dele no Brasil aconteceu próximo a capela (paróquia) de Santo Antônio em Catuama. Vejamos o que o Mahommah nos informa sobre essa chegada:

Chegamos em Pernambuco, na América do Sul, de manhã cedo e a embarcação ficou navegando ao longo da costa durante o dia, sem ancorar. Durante todo o dia, não bebemos nem comemos nada e nos fizeram entender que tínhamos que ficar em silêncio absoluto e não fazer nenhum alarido, caso contrário as nossas vidas estariam em perigo. Mas quando a “noite lançou o seu manto negro sobre a terra e o mar”, a âncora foi lançada e pudemos subir para o convés para sermos vistos e manipulados pelos nossos futuros senhores, que tinham subido a bordo vindos da cidade. Atracamos a algumas milhas da cidade, na casa de um fazendeiro, que era usada como um tipo de mercado negreiro (Baquaqua, 2020, p. 63).

Já Camilo, foi um escravizado que no ano de 1874 se apresentou diante do juiz de Itambé, na época, região agreste de Pernambuco, divisa com a província da Paraíba, movendo ação solicitando a sua liberdade baseado em lei brasileira de 1831, que assegurava tal situação. Não recordava exatamente o ano de sua chegada ao Brasil, nem o nome do navio que o trouxe a força junto com mais 90 africanos; disse que teria sete anos quando chegou do Congo e, tinha na época da ação mais ou menos 40 anos de idade, o que pode se dizer que remonta a década de 1840 o seu desembarque.

Mas se lembrava bem do local onde desembarcou, Atapus, ao norte da ilha de Itamaracá, na ponta da ilha de Tapessoca, formada pelo encontro dos rios Gravatá e Tejucupapo. O pontal de Atapus, ou Barra de Atapus, fica praticamente em frente à Barra de Catuama, conhecidíssimo porto do tráfico e área de antigos engenhos. De Atapus, ele foi conduzido – à meia-noite, segundo disse – para o engenho Itapirema, onde foi aprisionado na casa de purgar, junto com outras “noventa” pessoas, calculou Camilo. Não sabemos a idade deles, mas certamente eram malungos entre si, ou seja, companheiros de viagem em um mesmo navio negreiro (Carvalho, 2018, p. 128).

Rosildo Henrique Silva (2020, p. 83) diz que o curador de Camilo na ação de liberdade foi o senhor Maximiano José Inojosa Varejão e o juiz que assinou a petição foi o Dr. Menelau dos Santos da Fonseca Lins. Camilo, que o nome africano infelizmente não sabemos, veio forçadamente ao Brasil junto com outras crianças e adultos depois da lei antitráfico estabelecida em 1831. Em seu artigo primeiro, a referida lei frisa que “todos os escravos que entrarem no território ou portos do Brasil, vindos de fora, ficam livres” (Silva, 2020, p. 87). Camilo e outros quatro africanos foram levados em pequenos grupos depois de alguns dias para a cidade de Goiana. E na parte térrea do sobrado do português que os adquiriu, o senhor Manoel Gonçalves, ali foram batizados e receberam os nomes de Luis, Justino, Abraham e Manoel. Camilo não lembrava o nome do sacerdote, mas era alto e branco na descrição que forneceu. O padrinho de Camilo foi um filho bastardo (natural), Agostinho de Tal, que residia no Engenho Pirany, pertencente ao filho legítimo do português, o senhor Major Henrique Lins Noronha Farias,

para onde Camilo Luis e Justino foram levados passados alguns dias depois do sacramento.

Com o falecimento do Major Henrique, Camilo passou a servir ao seu filho, o senhor Belarmino de Noronha Farias. O advogado de Belarmino, o Dr. José Tavares da Cunha Mello “tentava convencer o magistrado, alegando que Camilo foi adquirido na cidade de Olinda em 1830, um ano antes da lei que tornava os africanos livres” (Silva, 2020, p. 85). O juiz solicitou do curador de Camilo testemunho de que ele era africano e que chegara no país depois de 1831. Como seus amigos Luis e Justino já tinham falecido, apresentaram a senhora Angélica Maria da Conceição, moradora no Engenho Meirim, vizinho ao engenho onde o Camilo trabalhava e “diz que Camilo foi comprado em Goiana por Manuel Gonçalves e este foi enviado para o engenho Perory, segundo ela ele foi batizado com o nome de Camilo e que não falava o português” (Silva, 2020, p. 86). Marcus Carvalho (2018, p. 153) diz não saber qual dos engenhos Itapirema (Cima, Meio ou Baixo) era proprietário o senhor Francisco de Paula Cavalcanti Lacerda, chefe do Partido Conservador que faleceu no contexto de uma emboscada dos Praieiros num conflito em 1848; já o desembargador Joaquim Nunes Machado, líder do Partido Liberal morreu num confronto em fevereiro de 1849.

Em 1843, um jornal da oposição aos conservadores afirmou que o “senhor de Itapirema espera um outro navio de escravos novos”. Em 1845, já no poder, o jornal dos praieiros dizia que a raiz da desavença entre o delegado praieiro e o senhor de Itapirema era que o delegado não apoiava o contrabando de escravos e de pau-brasil. Não há por que desconsiderar essa informação, pois praieiros e guabirus se acusariam mutuamente de receber navios negreiros nas praias contíguas a seus engenhos (Carvalho, 2018, p. 153).

Genny Silva e Maria do Carmo Rodrigues (1972, p. 265) informam que o senhor Francisco de Paula Cavalcanti de Albuquerque Lacerda era proprietário dos Engenhos Itapirema de Baixo e Ubu. “Revolucionário Liberal, lutou em 1821 pela deposição de Luis do Rego e, em 1848, membro do partido conservador do qual era chefe na comarca de Goiana”. Assim, o engenho que Camilo ficou trancafiado foi o Itapirema de Baixo, que infelizmente nada mais existe em suas terras. Algumas casas e a casa-grande foram demolidas na segunda década do século XXI. Camilo, no final do processo conseguiu sua tão sonhada liberdade!

O juiz lhe concedeu sua liberdade! “Muitos dos africanos livres e os escravos libertos, como Camilo, passavam por grande dificuldade após a sua liberdade, pois tinham que provar, constantemente, a sua alforria” (Silva, 2020, p. 90). Em Goiana, a escravidão foi abolida em 25 de março de 1888, alguns meses antes da Lei Áurea em 13 de maio de 1888.

2.2 Os Quilombos das Matas do Catucá e os Malunguinhos Históricos em Goiana.

No Brasil Colônia e Império, onde houve a desumanização dos povos indígenas e africanos com o objetivo de escravizá-los, houve várias estratégias e ações de resistências. Entre elas, destacamos a organização de quilombos em todo o território brasileiro, com especial enfoque para a capitania e depois província de Pernambuco. Edison Carneiro (1958, p. 14) considera que os quilombos no Brasil foram “um fenômeno contra-aculturativo, de rebeldia contra padrões de vida impostos pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos”. Para Laura Olivieri Carneiro de Souza (2012, p. 63) o termo “Quilombo” possui variedade tripla de significado, designando um lugar de memória, “um fenômeno histórico específico que se estruturava no seio do sistema colonial escravista e o combatia”, como também está vinculado a questão de um direito cidadão, quando a Constituição Federal em seu artigo 68 legitimou sua existência e organização, e ainda como conteúdo político, sobretudo com o conceito de ‘Quilombismo’ estruturado por Abdias do Nascimento. Já Marina de Mello e Souza (2014, p. 97) explica que “os agrupamentos de escravos fugidos eram chamados de quilombos e podiam ter algumas poucas pessoas, dezenas, centenas ou até milhares de moradores”.

Flávio dos Santos Gomes (2018, p. 367-368) salienta que o Conselho Ultramarino em 1740 definiu o que seria um quilombo: “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. Ou seja, lugares distantes e que não tivessem registros de agricultura (pilões) nem criação de animais (ranchos), mas que houvessem 5 negros em uma simples cabana já configuraria enquanto quilombo. Mas, anterior a essa legislação, vamos

encontrar em algumas Câmaras homens “bons” que consideravam quilombo o agrupamento e/ou reunião de dois ou mais negros fugidos.

Outro pesquisador, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (2021, p. 35) relata que “os quilombos eram formas de resistência ao regime escravagista, localizados próximos ou distantes das vilas e cidades”. O Quilombo dos Palmares, cujos líderes Ganga Zumba e Zumbi, em nível nacional, é o mais conhecido. Tanto que o Dia da Consciência Negra, também chamado de Dia de Zumbi dos Palmares – 20 de novembro – tornou-se feriado nacional pela lei nº 14.759/2023. A notícia mais remota sobre Palmares vem do ano de 1597, ou seja, ainda no século XVI, em que os portugueses iniciaram o processo diaspórico de trazer escravizados negros para as terras por eles tomadas, a América portuguesa. Flávio Gomes (2011, p. 13) nos situa a localização de Palmares e sua geografia natural:

Situava-se à distância de 120 quilômetros do litoral pernambucano, nas serras, entre as quais a principal era chamada Outeiro da Barriga, onde havia abundância de palmeiras – daí o nome Palmares. Logo se transformou em local de refúgio, existindo não só um mocambo, mas dezenas deles. Nessa região de grande floresta, os palmaristas, negros do Palmar ou negros dos Palmares – como eram denominados na documentação – construíram suas aldeias ao longo da serra, numa extensão que podia ir do rio São Francisco ao cabo de Santo Agostinho. Entre montanhas e florestas de difícil acesso, contavam com a proteção natural. Havia caça e pesca abundantes, frutos e raízes, além de suas plantações.

Em uma região distante do centro do poder colonial, longe dos olhos da capital sede da capitania de Pernambuco, naquele momento Olinda, os escravizados que fugiram para Palmares ao longo das décadas engrossaram cada vez mais as comunidades ali reunidas e divididas em mocambos, como os de “Andalaquituche, Aqualtune, Dambraganga, Osenga, Quiloange, Quissama, Subupira e Acotirene” (Gomes, 2018, p. 369). “Das matas, os negros retiravam o seu sustento” (Carneiro, 1958, p. 47). O principal mocambo que era o centro e onde aconteciam as reuniões deliberativas com os líderes e a residência do rei era Macaco, e depois foi transferida para Cucaú. Mesmo durante o domínio holandês o número de quilombolas só crescia. Mas, vale ressaltar que não era apenas escravizados negros que buscavam viver em Palmares, muitos

indígenas (que os auxiliaram nos conhecimentos da fauna e flora regionais) de diversas tribos e brancos pobres, por diferentes motivações buscaram abrigo naquelas comunidades.

Os Palmarinos viviam da caça, da pesca e da agricultura, e animais que domesticavam. Mantinham relações de trocas de produtos, vendiam e adquiriam informações e utensílios de que necessitavam com escravizados e a população livre e pobre da região. O assalto à engenhos e comunidades aconteciam, mas não era uma constante. Na sua maioria, os quilombolas sobreviveram do próprio trabalho e viviam na coletividade. Com a expulsão dos holandeses em 1654, a Coroa portuguesa se via cada dia mais preocupada com a ameaça que era o Quilombo dos Palmares. Tanto que em 1678, o rei Ganga Zumba recebeu uma proposta dos colonizadores para “a deposição de armas e a possibilidade de os quilombolas – ex-escravos fugidos, filhos e netos deles – serem a partir de então considerados livres” (Gomes, 2018, p. 369). Essa situação gerou contradição entre os líderes e ocasionou o assassinato de Ganga Zumba; em substituição, Zumbi ocupou a liderança máxima do quilombo.

Esse acordo não foi aceito por todos os palmarinos e, liderados por Zumbi, os adversários de Ganga Zumba o envenenaram. Logo em seguida, os que haviam se mudado para Cucaú foram reescravizados, enquanto no sertão Zumbi passou a liderar Palmares, que foi finalmente destruído por uma expedição chefiada por Domingos Jorge Velho, paulista com vasta experiência em capturar índios no sertão, que se dispôs a atacar o quilombo em troca de um quinto dos prisioneiros obtidos na expedição e parte das terras ocupadas pelos palmarinos (Souza, 2014, p. 98).

No início da década de 1690 aconteceram muitos embates entre as tropas do Domingos Jorge Velho e os quilombolas de Palmares. Os bandeirantes, além de numerosos, passaram a bombardear os palmarinos com canhões. Conseguiram destruir Palmares, mas Zumbi e muitos outros conseguiram escapar. Em uma ação de 1694, em um dos confrontos entre os companheiros de Zumbi e os mercenários (chamados de pernambucanos) que lutavam contra os quilombolas, e dois dos tidos por pernambucanos morreram estrepados em armadilhas, que no século XIX foram também utilizadas e assim conhecidas pelos quilombolas nas matas do Catucá:

Os homens do Zumbi contra-atacaram e feriram três homens da tropa pernambucana, dois a bala e um de flecha, mas o pensamento geral era a fuga. Os pernambucanos caíram sobre os negros, “sacudindo-os” com as suas cargas, matando, ferindo e aprisionando os que puderam. Dois pernambucanos se “estrepavam” durante a perseguição (Carneiro, 1958, p. 158).

“Porém, acabaria sofrendo uma emboscada: foi localizado e assassinado em 20 de novembro de 1695. Apesar da morte de Zumbi, à caçada aos quilombolas remanescentes continuaram nos anos seguintes” (Gomes, 2018, p. 370). Luiz Felipe de Alencastro (2021, p. 31) recorda que as batalhas para acabar com o Quilombo dos Palmares foram várias, e que “a guerra envolveu portugueses, luso-brasílicos, afro-brasílicos e holandeses”. A cabeça de Zumbi foi decepada do corpo e a trouxeram espetada num pau para ficar exposta no Recife. Alguns pesquisadores afirmam que foi na atual Avenida Dantas Barreto, na altura do Convento e Igreja de Nossa Senhora do Carmo, onde existe uma escultura da figura de Zumbi recordando o feito.

Em 1694, quando o quilombo foi esmagado pelas forças combinadas de Domingos Jorge Velho, Sebastião Dias e Bernardo Vieira de Melo, os moradores do Recife comemoraram o acontecimento com seis dias de luminárias e outras demonstrações de alegria. Mais tarde, o governador Caetano de Melo e Castro, tendo recebido dos Palmares a cabeça do Zumbi, mandou-a espetar num poste, “no lugar mais público” do Recife, entre outras coisas para “aterrorizar” os negros, que consideravam imortal o chefe do quilombo (Carneiro, 1958, p. 71).

Em uma carta enviada ao rei de Portugal datada de 1694, o governador de Pernambuco, Caetano de Melo e Castro “compara a vitória em Palmares à expulsão dos holandeses, sucedida quarenta anos antes” (Alencastro, 2021, p. 46). Flávio Gomes nos informa como já mencionado que em séculos seguintes os conflitos na região da Serra da Barriga continuaram, pois, os escravizados continuaram se organizando em grupos e comunidades, outros migraram para regiões dos atuais estados da Paraíba e do Rio Grande do Norte.

Em 1703, um outro líder chamado Camoanga teria sido brutalmente assassinado nos arredores do que foi Palmares. Em 1732 ainda persistem as informações sobre negros aquilombados. Em 1832, já no Brasil Império, teremos

notícias de resistências à escravidão naquela área; “eram certamente netos e bisnetos dos remanescentes de Palmares, pois, habitavam as mesmas regiões, em vilas e em bases camponesas” (Gomes, 2018, p. 370). Mais, como já exposto, em todas as regiões do nosso Brasil vamos ter registros de escravizados que se uniram e formaram comunidades quilombolas no âmbito rural, urbano e misto, circulando entre as características rurais da colonização, ou já no período imperial após a instituição do país monárquico Brasil em 1822.

No livro *Quilombos da Paraíba*, organizado por Alberto Banal e Maria Ester Pereira Fortes reuniram 11 artigos em que os pesquisadores e pesquisadoras trazem informações destas comunidades na contemporaneidade, mas, também suas conjunturas do passado, desde o século XVIII. Maria Ronizia Gonçalves, por exemplo, fornece notícias de que a Comunidade Negra de Paratibe teve início em fins de 1799, em terras que eram administradas pelos Carmelitas.

A existência do quilombo de Paratibe é apontada como um dos fatores de atração que levou a população livre e pobre, formada boa parte por negros forros, à Mata Sul da Paraíba em fins do século XVIII e início do XIX. Estas terras no extremo sul da capital passaram a ser igualmente atrativas para a população pobre da cidade, não apenas devido às condições ecológicas, mangues e estuários, mas também pela presença do Quilombo de Paratybe, ainda ativo por ocasião dos distúrbios da independência. As terras do Quilombo de Paratibe foram legalizadas por ocasião da Lei Terras (1850) por muitos posseiros, a maioria analfabeta (Gonçalves, 2013, p. 179 – grifo nosso).

A citação enfatiza uma migração da capital para a área do litoral sul paraibano por parte de pessoas pobres e simples, habituadas com áreas de matas, rios, mangues, pois, muitos adquiriam o alimento diário por meio da pesca artesanal e vendiam esses produtos adquiridos na natureza. E sabendo da existência do Quilombo de Paratibe no território próximo da fronteira com a província de Pernambuco, vamos perceber que nas conjunturas anteriores e durante o processo de independência do Brasil enquanto país emancipado da tutela de Portugal, por um filho da monarquia portuguesa, que aqui seria coroado imperador e defensor perpétuo do Brasil – Dom Pedro I – os escravizados e

peessoas marginalizadas por diferentes motivos se uniram a estes quilombos e suas comunidades de entorno.

É nesse contexto de conflitos nas primeiras décadas do século XIX que surgem as notícias dos Quilombos do Catucá. Termo de origem Tupi, a palavra Catucá quer dizer bastante mato, ou mata boa, região predileta por escravizados fugidos, onde estes, junto com outras etnias, a exemplo de indígenas, ciganos e brancos pobres, e outras vezes pessoas que cometiam delitos, buscavam refúgio para viver em mocambos e sobrevivendo da agricultura, pesca e caça. A elite pernambucana nas primeiras décadas de 1800 (senhores de engenho, comerciantes, religiosos, maçons, servidores públicos) vivenciaram muitos movimentos de conflitos: em 1817 estourou a Revolução Republicana que rompeu com Portugal e fez surgir um novo país no território das províncias de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, que durou de 06 de março a maio daquele ano e foi violentamente reprimida com prisões e mortes; em 1821 temo novo movimento que culminou com a expulsão do presidente da província, o português Luiz do Rego Barreto; em 1824, foi a vez da Confederação do Equador que resultou na prisão e morte por fuzilamento do Frei Joaquim Rabelo Caneca.

O professor Marcus Carvalho considera que todos esses acontecimentos facilitaram para que os escravizados aproveitassem as situações e tivessem maior poder de se mobilizar para realizar ações de fugas que resultaram na formação destes quilombos nas Matas do Catucá; “o Catucá incluísse todas as florestas onde viviam negros aquilombados, desde o Recife até Goiana, então a segunda maior vila da província, próxima da fronteira com a Paraíba” (Carvalho, 2012, p. 466). “A história do quilombo do Catucá, portanto, está intimamente ligada a história política e social da província como um todo” (Carvalho, 1991, p. 7).

Henry Koster, em seu relato pessoal intitulado *Viagens ao Nordeste do Brasil* faz uma descrição de negros fugidos do sistema escravocrata que se instalavam nas matas. Koster, um inglês que chegou aqui por volta de 1810 e regressou para Europa em 1815, chegou a ser lavrador em um engenho na Ilha de Itamaracá. Vejamos sua descrição:

Quando os negros fogem procuram afastar-se dos lugares habitados, escondendo-se nos bosques, invés de fixar-se numa

vila distante, tentando passar por pessoa livre. Constróem cabanas, que são chamadas mocambos nos lugares mais ermos, e vivem da caça e dos frutos que podem encontrar. Essas criaturas se agrupam às vezes em número de dez ou doze e é difícil então surpreendê-las, porque o conhecimento que têm das matas vizinhas lhes dá uma forte vantagem contra o grupo enviado contra elas. Algumas vezes toda uma zona é perturbada por uma dessas comunidades que saqueia as roças, roubando bezerros, carneiros e galinhas (Koster, 1978, p. 412).

A região percorrida por Henry Koster, em sua maioria, corresponde as Matas que anos depois seriam nomeadas de Matas do Catucá. Koster pode ter nos informado em seu relato de experiência o que seria os Quilombos de Catucá em seu protótipo. “O quilombo do Catucá só veio a existir como tal às vésperas da Independência” (Carvalho, 2012, p. 468). Durante a Confederação do Equador, Frei Caneca nomeou de Catucá as tropas reais que perseguiram os membros daquele movimento contrário à Dom Pedro I, que destituiu a Assembleia Constituinte e impôs a sua Constituição. Percebemos assim que os quilombolas se tornaram cada vez mais conhecidos. “O quilombo do Catucá estava já formado em 1824, cuja existência não era ignorada, como se vê de um escrito de Fr. Joaquim Caneca, daquele ano, chamando de Catucá o acampamento da Barra Grande” (Costa, 1984, p. 286, v. 9).

O Quilombo do Catucá, ou melhor, os Quilombos do Catucá eram também nomeados de Quilombos dos Malunginhos conforme Francisco Augusto Pereira da Costa, no nono volume dos *Anais Pernambucanos* 1824-1833:

Os Malunginhos, como se chamava aos quilombolas, atirando-se em razias sobre os povoados circunvizinhos, viviam em guerrilhas, procurando sempre fazer sortidas e ataques de surpresa, atiravam-se covardemente sobre todos que consideravam seus inimigos; e em atitude defensiva, tinham as suas emboscadas de atalaia, convergentes a pontos centrais convenientemente fortificados e guarnecidos. Mais ou menos armados e municiados, e prevendo a repressão do governo, estavam alertas e preparados para enfrentar qualquer assalto, e **tinham espalhados às aproximações das matas agudíssimos estrepes e profundos fossos, convenientemente disfarçados**, para assim fazerem guerra à tirania e defenderem o seu direito e a sua liberdade (Costa, 1984, p. 287 – grifos nossos).

No mês de janeiro do ano de 1827, o Conselho do governo da província de Pernambuco colocou à prêmio a cabeça do líder quilombola Malunguinho pelo valor monetário de 100 mil réis, tido como o principal líder do quilombo. Malunguinho é um aportuguesamento regional, no Nordeste o sufixo diminutivo inho foi empregado na nomeação carinhosa dos nossos pais, que aqui são painho e mainha, e ao que parece ocorreu com o termo banto Malungo. “Existe uma espécie de fraternidade entre os indivíduos trazidos na mesma embarcação. Cada um chama ao outro malungo, e tem muito valor esse nome entre eles” (Koster, 1978, p. 397). “Mas se malungo é uma derivação de expressões africanas, malunguinho é um abasileiramento explícito” (Carvalho, 2017, p. 77).

Na obra *Malungos na Escola: questões sobre culturas afrodescendentes e educação*, Edimilson de Almeida Pereira afirma que o nome malungo provém do conguês Malungu e que “era o termo usado pelos cativos para nomear um companheiro durante a desafortunada viagem dos navios negreiros” (Pereira, 2007, p. 12). Marcus Carvalho afirma que esta mesma expressão foi utilizada em outros países com “o mesmo sentido por cativos na Jamaica e no Suriname” (Carvalho, 2016, p. 52). No *Dicionário do Folclore Brasileiro*, Luís da Câmara Cascudo expõe que Malungo significa “companheiro, camarada, da mesma condição, irmão de criação, colaço; os negros chamavam malungos aos companheiros de bordo ou viagem, generalizando-se depois, no Brasil o epíteto” (Cascudo, 1988, p. 160-161).

Marcus Carvalho baseado nos estudos de Robert Slenes, que associa o termo Malungo à ideia de uma canoa que atravessa a Calunga Grande (o Oceano, o mar):

Os Malungos eram companheiros na canoa grande durante a travessia atlântica. A travessia em si tinha ainda um valor simbólico profundo, pois, segundo Slenes, representava também a travessia da calunga, a fronteira líquida que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Malungos entre si eram todos aqueles que fizeram esse trajeto juntos, entre a vida na África e a escravidão, ou seja, a morte, nas Américas (Carvalho, 2017, p. 77).

O termo Calunga também é encontrado fazendo referência aos espaços de enterramento, os cemitérios (Calunga Pequena) em comparação ao Mar

(Calunga Grande), bem como a boneca do Maracatu que simboliza a ancestralidade é nomeada de Calunga. Outro pesquisador, Joseph Miller já expõe outra opinião, a de que o nome Malungo pode ser uma variação do quimbundo Malunga, que seria o plural de Lunga. Ele explica que Malungas foram estátuas pequenas e antropomórficas, que representavam o poder de reinos africanos, de maneira especial, dos povos do Congo e Angola, cuja tradição oral repassada era de que “as malungas foram trazidas pelos fundadores dos reinos que vieram de longe pelo mar” (Carvalho, 2017, p. 77). Assim, Carvalho acredita e defende que as duas teorias podem estar certas e são complementares. Os escravizados ao virem forçados ao Brasil podem ter trazido suas Malungas e juntas, variadas etnias africanas vieram no navio negreiro convivendo e passando as terríveis situações no tumbeiro onde formularam esse companheirismo, essa irmandade nas Américas, onde independente de rivalidades passadas necessitavam de auxílio mútuo.

Na década de 1820, vários grupos quilombolas moravam nas matas, nos manguezais e mesmo em comunidades da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo. Nestes quilombos, existiam gentes de variadas procedências, “desde africanos ainda incapazes de falar português, à gente livre pobre, inclusive pardos e até brancos” (Carvalho, 2017, p. 76). Essa realidade agregadora foi comum nos quilombos do Brasil. Defronte as terras do engenho Megaó de Baixo, entre Povoação e Tejucupapo, na geografia do Canal Goiana, rio formado por outros rios e riachos, existem algumas Ilhargas que foram refúgio dos quilombolas. Pelo menos três delas serviam de abrigo para os grupos, uma delas chamava-se Catucá, outra Bamba, outra Antas e outra Capoeiras. Em 1829, o juiz de paz de Igarassu, o senhor Francisco de Paula Cavalcante de Albuquerque, em comunicação enviada ao presidente da província de Pernambuco, informa a localização do Catucá:

O Catucá fica à borda do rio Capibaribe de Goiana, que segue para a barra, rodeado de grandes mangues, com ilhas cercadas de pântanos, e camboas por isso deve ser cercado pelo rio, e por terra com a extensão de três, a quatro léguas (Carvalho, 2017, p. 76).

O professor Josemir Camilo de Melo (2001, p. 207) diz que os quilombolas estavam “divididos em quatro quilombos, em três ilhas, chamadas de Catucá, Antas, Bamba e na passagem de Japomim”. Dentre os líderes, sobressai o nome de dois: o João Bamba e o João Pataca que agiam e circulavam entre as comunidades de Atapuz, Gravatá, Arataca, Ubu, Terra Dura, Itapirema, Fontainha, Cajueiro, Estrada dos Coqueiros (Engenho Coqueiro, perto do Engenho Bujari, próximo da Vila Goyanna), Japomim, Megaó (de Cima e de Baixo), Tejucupapo, Ponta de Pedras, Catuama, Carne de Vaca, Tabatinha, Engenho Macaco e a própria sede da Freguesia, Povoação de São Lourenço. Mário Rodrigues do Nascimento relata em seu livro (1996, p. 48) que

Goiana ficou completamente cercada. Em Japomim, na Barra de Goiana, em Tejucupapo, em Megaó, Bú, Itapirema, até em Coqueiros e Bujari, não se dava um passo que os negros não aparecessem. Armados. Afoitos. Em grupos de homens e mulheres, perigosamente, saqueando e matando.

Pelo menos, nas obras por nós consultadas, encontramos referência a um grupo liderado pelo João Pataca, considerado mais manso, e outro por João Bamba, cujo grupo era “ladrão e atacante”. De 18 a 20 de maio de 1829, um grupo de quilombolas se instalou de tocaia na passagem da estrada do Engenho Coqueiro e praticaram vários roubos, assassinando dois homens com tiros de bacamarte. Em 14 de junho do mesmo ano, atacaram um comboio que vinha do Recife e roubaram várias mercadorias “inclusive um barril de pólvora e duzentos e tantos mil réis em dinheiro, ferindo gravemente com dois tiros o dono das mercadorias” (Carvalho, 2007, p. 42).

Em 1829, havia pelo menos duas “quadrilhas” de quilombolas nas matas. **A que era comandada por João Pataca passou a noite da véspera do dia de Santo Antônio batucando na senzala do engenho Macaco, sem ser importunada.** Algum tempo depois um grupo de quilombolas atacou o engenho. O senhor estava ausente, mas lá estava sua esposa, Dona Helena, de quem tentaram arrancar alguns anéis que trazia nos dedos. Uma mucama então aproveitou um descuido dos assaltantes e procurou João Pataca que marchou com alguns homens para o engenho. Os dois assaltantes foram capturados, castigando exemplarmente, um dos quais morreu na “roda de pau” que lhe foi imposta (Carvalho, 1991, p. 14 – grifo nosso).

O grupo que mais agregava gentes era o de João Pataca, justamente pelo caráter menos agressivo. Ao que tudo indica, os ladrões que assaltaram dona Helena eram do grupo do João Bamba. De acordo com o juiz de Paz de Tejucupapo, o senhor José de Sá Albuquerque Mello Gadelha, em comunicação datada de junho de 1829, diz que o João Pataca e o seu grupo “tornaram-se pacíficos moradores do povoado, comendo, batucando, passeando armados e obrigando que se lhes vendam armas e pólvora” (Carvalho, 2007, p. 44). “Atacaram a Dona Elena na vizinhança da Povoação (de São Lourenço de Tejucupapo), sendo casada com José da Rocha que não estava em casa. Sequestraram-lhe alguma roupa, alguns ourinhos e dinheiro” (Melo, 2001, p. 208-209).

Um dos escravizados quilombolas da ação do roubo queria tirar à força os anéis dos dedos de dona Helena. Sua escrava foi intervir e sofreu um grande corte na mão. Saiu correndo com a mão ensanguentada e chegou na casa de João Pataca que estava com sua mulher e lhes pediu ajuda. Pataca foi com parte do seu grupo. Chegando no engenho encontrou ainda três dos quilombolas que haviam assaltado dona Helena. Conseguiu prender dois e os castigou com uma tremenda surra. Os dois prisioneiros foram levados por Pataca para serem entregues à Justiça. O comandante não aceitou ficar com os escravizados assaltantes alegando que não dispunha de lugar para eles, ou seja, não existia na freguesia uma cadeia e eles deveriam ser enviados para a cadeia da Vila de Goyanna. Pataca se recusou a fazer isso e teria dito que “também era Juiz de Paz”, segundo uma das fontes, e em outra, Pataca teria afirmado que “também sou Juiz e sei fazer justiça”.

Sem esperar qualquer outra ação do impotente comandante de ordenanças, Pataca passou a tomar as providências que considerava cabíveis. Os dois prisioneiros foram levados para o “pátio da rua” Só que um deles resistiu. Não queria andar. Talvez por pirraça, ou movido pela ira, mas também certamente devido à dor que devia estar sentindo da violenta “pisa” que havia levado. Num certo ponto, Pataca parou e mandou que se formasse uma “roda pau”. O pobre homem foi colocado no meio e o seu castigo recomeçou. Dessa vez, ninguém economizou na pancadaria. O quilombola foi deixado morto no chão. Percebendo o que lhe esperava, o outro prisioneiro desvencilhou-se e desabalou na carreira. Mesmo atingido por uma “tremenda cutilada” na cabeça, conseguiu escapar da morte certa (Carvalho, 2007, p. 48).

O corpo morto do quilombola do grupo do João Bamba foi arrastado pela principal rua de Tejucupapo até a frente da Igreja de Nossa Senhora do Rosário onde existia e ainda existe um cruzeiro. Durante o percurso, Pataca fez paradas onde proferiu discursos para a população local dizendo que “não consentia que sua gente fosse formada por ladrões” (Carvalho, 2007, p. 48), ou seja, que ele enquanto quilombola não admitia nem permitia que fossem realizados assaltos. O corpo ficou exposto aos pés do cruzeiro por mandado do Pataca que afirmou que queria ainda “pegar” os outros dois que fugiram. Somente depois de três dias passados é que ele autorizou o enterro. É provável que ele, por esse gesto, queria impor medo para que outros quilombolas não praticassem assaltos nessas áreas. Pataca tinha como exemplo a própria Coroa Portuguesa que agia de forma parecida, em alguns casos, a exemplo do padre Pedro de Sousa Tenório, mártir da Revolução de 1817, que morreu em Recife, mas, teve a cabeça exposta e enterrada em Itamaracá, e as mãos expostas na Praça do Carmo, e depois enterradas na Igreja da Misericórdia, em Goiana.



Fotografia do autor: Cruzeiro defrente da Igreja onde foi sepultado o quilombola no século XIX
por João Pataca – 2022

Outro fato interessante é que Pataca não autorizou o sepultamento na Igreja do Rosário dos Pretos ou em seus entornos, ou ainda por detrás da Igreja de Tejucupapo, mais sim “na rua, ao pé da Santa Cruz” (Carvalho, 2007, p. 48). O quilombola que recebeu a forte pancada na cabeça procurou se chefe, João Bamba e se queixou da atitude de Pataca. Muitas vezes Pataca dizia em seus discursos que “seu grupo era de negros, mas não é de desordeiro” (Melo, 2001,

p. 209). Os dois grupos se enfrentaram algumas vezes por essas divergências de ações, “fazendo, no entanto, as pazes, prometendo-se que não haveria mais roubos, depois de três deles terem sido mortos, além daquele fugira com a cabeça ferida” (Melo, 2001, p. 209). “Todavia, segundo as autoridades locais, geralmente agiam combinados” (Carvalho, 2017, p. 80).

João Pataca e seu grupo durante 4 dias, do dia 24 até o dia 28 de junho de 1829 se instalaram em Ponta de Pedras. Antes, mandou alguns dos seus realizar sondagens em Carne de Vaca e Tabatinga. Depois dos batuques, ficaram em “Tabatinga, comprando pólvora e aguardente, retirando-se para a localidade Megaó de Cima, onde batucaram a noite toda” (Melo, 2001, p. 209-210). Com situação muito semelhante a de Palmares, os quilombolas da área da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo na Vila de Goyanna, apesar do medo dos políticos e senhores de engenho, a maioria da população, composta por escravizados, forros, lavradores, agricultores, pescadores, lenhadores, dentre outros, possuíam um relacionamento amistoso com os membros dos quilombos; “e protegida por pessoas livres, que habitavam os lugares confinantes do mesmo quilombo; enquanto existiu o Catucá, várias pessoas, inclusive militares, foram presos sob a acusação de ajudarem os quilombolas” (Carvalho, 2016, p. 60).

Tanto que o professor Marcus Carvalho levanta a hipótese de que os dois bois levados por João Pataca do Engenho Macaco após batuques na senzala, depois de alguns dias possa não ter sido um roubo, mas sim um presente dos proprietários:

É bom lembrar que, numa ocasião ao menos, **ele batucou a noite inteira no engenho de um capitão-mor e ainda teve a pachorra de levar uma parelha de bois quando se retirou. Tudo isso impunemente. Quem sabe foi este o pagamento por seus serviços e não um roubo puro e simples?** (Carvalho, 2007, p. 64 – grifo nosso).

O advogado e político Alcides Rodrigues de Sena, a convite do também advogado e jornalista Dias da Silva, editor do Jornal Pequeno, do Recife, publicou um artigo no dia 14 de fevereiro de 1951, fruto de pesquisas realizadas no Arquivo Público de Pernambuco, cujo título foi *Quilombo de Goiana*. Em 2001, o já falecido Dr. Alcides Sena publicou em seu livro “um Pouco de Mim e Muito dos Outros”, onde no capítulo 4, republicou na íntegra o artigo de 1951. Nele, ele

destaca a preocupação de alguns com os ataques e fugas dos escravizados para os quilombos, a exemplo de José Angico e da negra Luzia, escravizada no Engenho Diamante. Alguns poderosos reuniram-se na casa do padre Manuel dos Reis Curado. Depois da conversa, o padre Curado chamou um criado de sua confiança e o imbuíu de ir aos quilombos e trazer algum dos chefes e que levasse muita farinha e também dinheiro, talvez numa forma de agradar aos quilombolas. “Que trouxesse de todo jeito e maneira um dos chefes do Catucá. Ou o João Pataca, ou o Corumbá, Manuel Galo ou Antônio Cabundá, qualquer um servia, contanto que viesse” (Sena, 2001, p. 136).

Pelo combinado do padre Curado com o Juiz de Paz e o Juiz de Fora, bem como com o comandante do destacamento, aquele líder quilombola que viesse até a casa do padre seria alforriado, teria seus crimes perdoados e ainda receberia uma patente de capitão-mor dos campos de Catucá; tudo enrolação. Sobre essa situação, Marcus Carvalho (2007, p. 62) informa que

Segundo as fontes legadas pelos inimigos dos quilombolas, **Pataca tinha ido voluntariamente procurar o padre, decidido a colaborar com a destruição do quilombo. Em parte, ele havia sido atraído por promessas de liberdade**, mas também por se sentir ameaçado por outros quilombolas. Talvez, portanto, a conciliação com João Bamba não tenha ocorrido como pensavam antes as autoridades (grifo nosso).

Depois de passados oito dias que o criado do padre foi em direção aos quilombos com uma canoa pelo ancoradouro que em 1870 seria o porto fluvial de Goiana, ele regressou com dois líderes quilombolas: o João Pataca e o Antônio Cabundá. No dia 30 de junho de 1829, o presidente da província expediu portaria nomeando como comandante supremo da expedição que tinha como objetivo destruir, expulsar e reescravizar os quilombos e quilombolas de Goiana, o tenente-coronel Francisco José Martins. Em 02 de julho o coronel Francisco Martins chegou em Goiana. E já chegou furioso pois um grupo de quilombolas que estavam de tocaia em Fontainha (comunidade desaparecida que ficava na altura do segundo viaduto da Jeep/Fiat, na BR 101) não o pegaram, porque o senhor do Engenho Itapirema de Baixo interviu. O tenente-coronel em reunião com João Pataca e Antônio Cabundá os foi interrogando e eles respondendo:

-Quantos eram os quilombos? –Quatro; Três nas ilhas de Catucá, Antas e Bamba, respectivamente. Sendo que esta era na passagem de Japumim. O quarto estava localizado nas Capoeiras, de onde saíam os negros que mais atacavam nas estradas. –E a natureza do terreno? –Era pântano. Alagadiço. Lama. Mangue. Muitas matas, febre, sezão e estrepadas. **–E o número deles, eram muitos? –Duzentos a trezentos homens e mulheres aproximadamente.** –Área aproximada do Catucá? –Havia, em círculo, uma média de duas léguas ocupadas pelos negros. **–E os negros, eram todos de Goiana? –Não, havia negros de Igarassu, Olinda e até do Recife. Por exemplo, o negro Domingos era da Boa Vista, o Manuel Gomes da Silva, de Olinda; Rosa era do engenho Monjope.** E assim por diante. Na sua maioria, os escravos fugidos do Convento do Carmo não andavam armados e nem queriam saber de armas. Em compensação, **havia o Antônio Moçambique, negro engenhoso e inteligente, que usava bombas feitas de taquara.** –Muitas mulheres? –Sim, muitas mulheres. Mulheres corajosas que sabem lutar e morrer (Sena, 2001, p. 137-138 – grifo nosso).

No interrogatório, João Pataca e Antônio Cabundá nomearam outros líderes: o Manuel Galo, que era destemido por muitos, o José Brabo, o João Bamba (desafeto do Pataca e possível líder da Ilhota do mesmo nome), Antônio Campoma, e o Antônio Moçambique, que chefiava o grupo que assaltava nas estradas; estes eram os líderes, além deles dois. “Há os que gostam de matar; os que roubam; os que trabalham no roçado; os guerreiros” (Sena, 2001, p. 138). Após muitas perguntas e indagações, Francisco Martins apresentou relatório ao presidente da província, o senhor José Carlos Mairink da Silva Ferrão, solicitando quinhentos (500) homens bem armados; seriam 40 cartuchos para cada soldado e quatro mil cartuchos de reserva, precisaria também de 100 homens da Segunda Companhia de Artilharia de Olinda. Solicitou ainda 12 canoas e homens de sua confiança: o capitão Gamboa, comandante em Pau Amarelo; o tenente Manuel Vicente de Moraes, e os alferes Felipe Duarte Santiago e Basílio Gomes Pêra.

Os ataques aconteceriam por mar, rios e por terra. As canoas foram posicionadas em vários lugares estratégicos, e por terra, piquetes com 20 homens bem armados foram erguidos nas estradas que davam acesso para as comunidades de Atapuz, Arataca, Ubu, Itapirema, Fontainha, Cajueiro, Barra de Megaó, Coqueiros, e Bujari, evitando assim a fuga dos escravizados. Feito esse cerco, o restante das tropas começou a batida nos matos, matas e mangues,

guiados por Pataca e Cabundá. Nas batalhas, Alcides Sena (2001, p. 139) chama atenção para a desenvoltura de Manuel Galo e Corumbá: “eram hábeis guerreiros. Apareciam de repente e, mais de repente ainda desapareciam. Atacavam, fugiam, atocaiavam, rastejavam, lutavam. E senão fosse o João Pataca e o Cabundá, o negócio não teria sido tão fácil”.

Os chefes foram morrendo, caindo prisioneiros. O Antônio Moçambique, o José Brabo, o Corumbá. Até o encanecido e cheio de autoridade preto Caetano, juiz de fora de Catucá, estava ali, na cadeia pública, com os pés no tronco e as mãos algemadas. As mulheres também. A escrava Rosa e a negra Paula caíram prisioneiras, lutando em pleno e cerrado tiroteio. Mas a resistência não podia demorar mais. Certo é que muitos soldados morreram. Morreram estrepados. De sezão. De febre, de foice e de tiro. Entretanto, quanto mais morria soldado, mais soldado aparecia. Progressiva e lentamente, os negros foram desaparecendo. O Catucá começou a acabar (Sena, 2001, p. 140).

Os confrontos duraram de julho a novembro de 1829. Em agosto, Alcides Sena (p. 140) contabilizou 32 quilombolas mortos. Na ação final, foram encontrados e reescravizados 45, entre homens e mulheres. Em um dos entraves, João Bamba foi morto. Em Pereira da Costa, vamos encontrar datado do dia 08 de novembro, um ofício do general Antero José Ferreira de Brito, comunicando ao presidente da província o extermínio dos quilombos do Catucá e de Goiana.

Nas expedições do Catucá tiveram 2 soldados mortos de primeira linha, 2 de milícias, 1 de ordenanças, 50 feridos de primeira linha, de bala e estrepes, de que ficaram muitos aleijados; os quilombos de Goiana foram completamente destruídos; a maior parte da escravatura apresentou-se a seus senhores, e a tropa só abandonou o mato depois de não existir um só negro, tornando-se mesmo desnecessária uma pequena guarda que fiz colocar, e que mandei retirar depois por ser inútil. **Outro tanto não aconteceu no Catucá, que tencionado continuar nos trabalhos, e a perseguir os negros constantemente, e a fazer bater as matas, ainda mesmo que não existisse um só, mas com o fim de evitar reuniões, não pude conseguir.** Os moradores, e mesmo senhores de engenho, negavam todos os socorros e auxílios às tropas, recusando-se mesmo de aquartelá-las quando passavam por suas fazendas, tendo mais interesse de se comunicarem com os negros dos quilombos, a quem forneciam de pólvora e balas, e

os admitiam em suas casas (Costa, 1984, p. 284-285, v. 9 – grifos nossos).

Pela comunicação, ver-se nitidamente a aliança entre donos de engenhos e os quilombolas. Também é notório que reuniões de negros escravizados continuaram acontecendo na Ilhargá nomeada de Catucá. Os quilombolas se reorganizaram e continuaram naquela região no início da década de 1830. De acordo com Marcus Carvalho (2007, p. 63) o tenente-coronel Francisco José Martins enviou João Pataca para o Recife “e aqui ele desaparece das fontes sobre o quilombo do Catucá” (p.64). Já Alcides Sena (2001, p. 140-141) diz que “Manuel Galo escapou de todos os cercos. Lutou em todos os combates e a todos eles sobreviveu. Jamais voltou ao eito ou ao tronco. À Senzala ou ao chicote. A história não registra, mas, com certeza, morreu livre”. Sobre esse mesmo quilombola, Marcus Carvalho (2007, p. 63) concorda e expõe que “ao menos um líder, Manoel Galo, conseguiu escapar, mas para o comandante das operações, eram poucos os negros que continuaram homiziados nas matas”.

Catucá em Goiana continuou incomodando as autoridades provinciais. Pereira da Costa (1984, p. 288, v. 9) relata que somente em 1837 aconteceu o “desalojamento dos negros dos diversos pontos que ocupavam, e o aprisionamento de toda a gente”. Em 1832, “na jurisdição do Juiz de paz de Goiana, continuavam a latrocinar, depredar e até seduzindo e desencaminhando a escravatura das fazendas desse termo” (Carvalho, 1991, p. 21). Sobre uma segunda grande ação na nossa região de estudo encontramos informações em Josemir Camilo de Melo (2001, p. 211):

O grande cerco é em 1836, quando a recém criada Guarda Nacional traça os planos a partir de Goiana, aquartelando-se no engenho Megaó “em frente ao Catucá” e em Itapirema, pelo lado oeste da mata. Uma tropa de 200 homens, sob o comando do tenente-coronel Francisco da Rocha Pais Barreto, com guias pagos a 320 réis a diária e com vencimentos do exército, só consegue apreender 30 homens, matando um. **A maioria se passou, através do rio Goiana, para as matas de Caaporã e Alhandra na Paraíba, o que inviabilizava as tropas de seguirem em seu encalço.** No quilombo havia milho, roças, fornos para farinha, 124 mocambos e 169 camas de pau. Em seis meses estava destruído o quilombo e seus guerrilheiros foram torturados e vendidos para fora da Província (grifos nossos).

Os quilombolas, nas duas grandes ações de repressão imposta pelo governo provincial, em sua maioria conseguiram furar o cerco, e com certeza, como na segunda investida, conseguiram escapar nadando e se instalando num intercâmbio relacional que perdura até hoje do território de Goiana com a área sul da Província e atual Estado da Paraíba, especialmente Caaporã e Alhandra. Devemos recordar que o Antônio Moçambique, o líder de um dos grupos, fazia bombas a partir de um tipo de bambu denominado taquara, comunidade homônima na região que Josemir Melo afirma a partir de sua pesquisa que os escravizados buscavam refúgio em Alhandra, aliás, lugar de grande importância negra, sobretudo religiosa, como abordamos no nosso primeiro capítulo.

Apesar da morte do seu grande último líder em 1835, o João Batista, nas matas dos limites de Abreu e Lima e Paulista, em uma menor proporção “as matas ainda serviriam de esconderijo para fugitivos da justiça, ou da escravidão” (Carvalho, 1991, p. 22). A total destruição dos quilombos teve lugar em fins do mês de março de 1837. O nome Catucá e Malunguinho sobrevive na região; por exemplo, a fuligem da cana é Malunguinho, assim chamada sobretudo por pessoas do campo, dos rurais, e em Timbaúba, temos uma comunidade chamada Catucá, é possível que alguns quilombolas buscando novos lugares para viver sossegados aí tenham chegado; temos notícias de outros que saíram da freguesia de Tejucupapo e “se mantiveram na estrada de Freixeiras, perto de Goiana” (Melo, 2001, p. 207), na estrada que levava para Goianinha (atual Condado), Areias (atual Itaquitinga) e Chã dos Bodes (atual Aliança). Portanto, no século XIX, Catucá e os Malunguinhos não foram de todo destruídos como queriam as autoridades.

2.3 A Comunidade Quilombola de Povoação de São Lourenço de Tejucupapo.

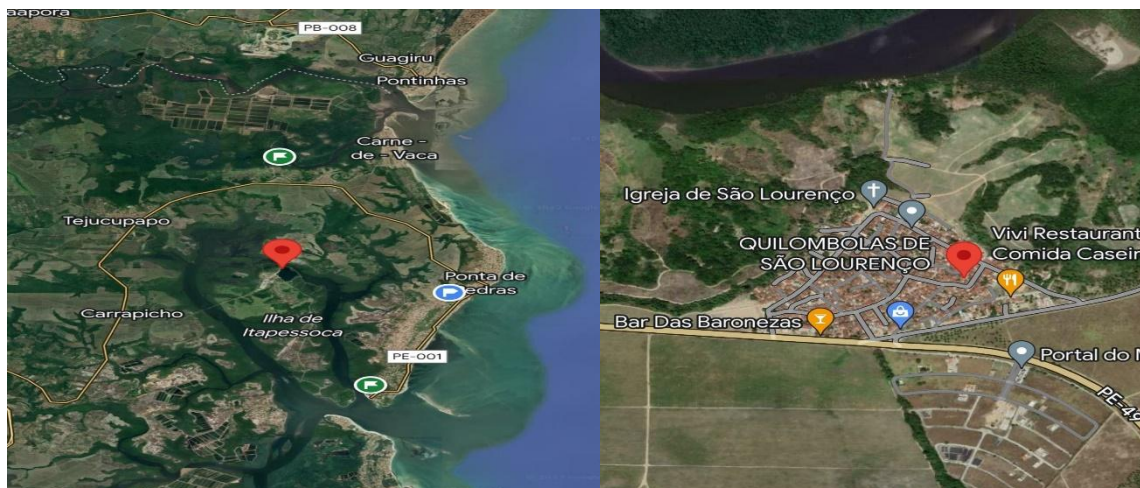
As histórias de toda comunidade são marcadas por memórias, feitos, fatos e acontecimentos. Antes de abrigar quilombos e quilombolas em sua região na primeira metade do século XIX, São Lourenço, no século XVII, na dominação holandesa era considerada uma aldeia; “havia, na capitania, além dela, duas aldeias, a de São Lourenço de Tejucupapo, próxima à foz do rio Goiana, e a de Capibaribe, nas margens do rio do mesmo nome, no ponto final de seu curso

navegável” (Andrade, 1999, p. 82). Na capitania de Itamaracá, São Lourenço de Tejucupapo configurava como sendo uma de suas freguesias. Em seu livro, o pesquisador Manuel Correia de Andrade nos oferece um importante contexto da freguesia no século XVIII. Vale ainda lembrar que a capitania de Itamaracá deixou de existir em 1763, quando seu território foi anexado à Pernambuco.

A freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, situada na porção oriental, era banhada pelo oceano e pelos rios Goiana e Tapirema; era formada por duas povoações, a de São Lourenço, com duas igrejas, a Matriz de São Lourenço e a Rosário dos Pretos, situada nas proximidades da costa, e a outra a cerca de nove quilômetros, onde foi construída a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Brancos. Possuía cerca de seis engenhos de açúcar a tração animal, e grandes plantações de mandioca e de tabaco que eram exportados para o Recife e para os sertões do Norte, em sumacas que entravam pela barra dos Marcos – Canal de Santa Cruz – e subiam o rio Jaguaribe; era rica em pescado e dispunha de grandes coqueirais, muitas fruteiras e expressiva criação de gado bovino. A freguesia possuía nove capelas filiais, seiscentos e sete fogos e cerca de duas mil e seiscentas e trinta e seis pessoas de desobriga (Andrade, 1999, p. 103).

A região norte de Pernambuco e sul da Paraíba possuem relações de troca desde muito tempo. Ao ser incorporada à Pernambuco, a Paroquia de Nossa Senhora da Penha, em Taquara (PB) ficou quase 100 anos sob jurisdição pernambucana e apenas em 1867 é que foi transferida para a Paraíba. Suas terras estavam e ainda estão compreendidas entre os rios Abiaí e o Canal Goiana, divisa natural entre os dois estados da federação. No *Ensaio Sobre a Estatística Civil e Política da Província de Pernambuco*, editado em 1852 (1979, p. 150) vamos encontrar os limites desta secular paróquia de São Lourenço:

Limita-se ao Norte com a freguesia de Goiana, pelo rio Itapirema, e com a da Taquara pelo rio Goiana, desde a barra do rio Pitanga até a do mesmo rio, no Oceano; ao Sul, com a de Itamaracá, pela barra de Catuama, e com a de Igarçu, pelo lugar Mangabeira, e pelas águas que entram ao Norte e ao Sul do rio Ubu, conforme a lei provincial nº 44, de 12 de junho de 1837, e nº 83, de 4 de maio de 1840; a Leste com o Oceano, e com a referida freguesia de Igarçu, pela ladeira grande do povoado Três-Ladeiras; e a Oeste com a freguesia de Goiana, desde a camboa Catucá até o rio Itapirema-de-Baixo, e o lugar Corgo, o mais saliente para este lado.



Imagens via satélite da Comunidade Povoação de São Lourenço e seu entorno - 2023

Como aqui já expressei, a Freguesia de São Lourenço remonta ao ano de 1555. Sua organização pode estar ligada à vinda para Ilha de Itamaracá do padre Silvestre Lourenço, pois, de acordo com Manuel Correia de Andrade (1999, p. 61) “Itamaracá teve o seu primeiro vigário geral, Padre Silvestre Lourenço, em 1555, vinte anos após a instalação da capitania”. De acordo com o documento de 1852, as referidas comunidades quase não possuíam residências de “pedra e cal”, todas as casas eram de taipa ou de palha. As listas de família deveriam ser preenchidas pelo chefe do domicílio, na época, chamado de “fogo”. Não possuíam lojas de “fazendas secas ou molhadas”, apenas tabernas. Temos também uma contagem populacional de homens e mulheres livres e cativos.

Comunidade	Casa de Taipa	Casa de Palha	Casa de Tijolo	Homens Livres	Mulheres Livres	Homens Cativos	Mulheres Cativas	Tabernas
São Lourenço	37	11	04	66	100	10	10	03
Tejucupapo	85	15	13	159	222	15	16	04
Atapuz	01	39	11	87	90	11	05	02
Ponta de Pedras	48	99	05	219	302	29	34	06
Tabatinga	09	27	04	57	74	23	10	02
Carne de Vaca	15	64	04	136	177	14	09	02
Catuama	12	112	05	233	272	47	29	03
Passo	17	45	04	111	105	16	16	05
Barra de Catuama	07	27	03	61	63	16	11	02
Ubu	08	06	00	20	19	08	13	02
Total	239	445	53	1.149	1.424	189	153	31

Infelizmente, o documento não fornece informações sobre o quantitativo populacional dos engenhos, apenas das comunidades. Consideramos baixo o número de escravizados, mas, recordamos que era uma prática comum a omissão exata dos cativos por parte de seus possuidores. No mesmo documento de 1852, temos um levantamento de filhos legítimos e naturais nos anos de 1838 e 1839, realizado a partir dos relatórios do vigário local (Mello, 1979, p. 297).

Ano	Filhos Legítimos	Filhos Naturais Bastardos	Total
1838	136	77	213
1839	153	59	212

Na quarta-feira, dia 21 de novembro de 1860, o senhor do Engenho Megaó de Baixo, Jeronymo Carneiro de Albuquerque Maranhão, fez publicar no Jornal Diário de Pernambuco, editado na capital e de grande circulação na província e nas vizinhas, a fuga do seu escravizado de nome José, vejamos:

Fugio no dia 12 do corrente, do engenho Megaó de baixo, o cabra de nome José, secco, cabelos caxiados porém curtos, mãos e pés bem feitos, tem todos os dentes, e representa ter 20 annos de idade, levou vestido uma camisa de algodão azul de listras e aberta na frente, e uma ceroula de algodão da Bahia, comprida, que parece calça; quem o levar no dito engenho, entregando-o a seu senhor Jeronymo Carneiro de Albuquerque Maranhão, ou na rua da Cruz, n. 30, em casa de João da Silva Faria, será generosamente recompensado (Diário de Pernambuco, edição de 21/11/1860).

Como se vê pelo anúncio, as fugas e descontentamento dos escravizados no entorno da sede da Freguesia de São Lourenço continuaram após as investidas contra os quilombamentos do Catucá/Malunguinho. Em 1820, em Povoação de São Lourenço de Tejucupapo, nascia o mestiço Basílio Machado Freire, ou simplesmente Basílio Machado. Não se sabe a data exata do seu nascimento, mas o seu falecimento aconteceu em 20 de março de 1906, aos 86 anos de idade. No Jornal Diário de Pernambuco, do dia 31 de março daquele ano, publicou uma nota noticiando a morte deste personagem que militou e

correu riscos para libertar escravizados da região de Goiana, que naquele momento abrangia os engenhos e comunidades dos atuais municípios de Itaquitinga e Condado. No periódico é informado que:

Na cidade de Goyanna, a 20 deste mez, finou-se o estimado Basílio Machado Freire, na idade de 86 annos, a uma lesão cardíaca. Era pardo, solteiro e exercia a profissão de sapateiro, que somente abandonou quando a idade lh'o exigiu. No tempo da abolição o velho Basílio prestou serviços inestimáveis à causa da liberdade, pondo em perigo, em innumeradas occasiões, a sua própria vida. Pelos seus expontaneos e desinteressados serviços recebeu uma medalha do Clube do Cupim que venerava, como uma relíquia. O nome do velho não fica, é certo, gravado nas páginas da história pátria, mas perdurará na lembrança de homens eminentes e criteriados, que o conheciam e que relatarão a seus filhos os actos de abnegação e patriotismo do excellente homem (Diário de Pernambuco, edição de 31 de março de 1906 – grifo nosso).

Realmente, o nome do Basílio Machado foi sendo reverberado sobretudo na oralidade, nas histórias de suas façanhas contadas e recontadas de boca em boca, tendo muitas vezes que se esconder da fúria dos senhores de engenho. Quando Basílio Machado nasceu em Povoação, ainda criança nos fins de 1820 e início de 1830, ouviu e deve ter visto o clamor da liberdade dos Malunguinhos e membros dos quilombos em sua região. Não se sabe a data em que Basílio resolveu migrar da Freguesia de São Lourenço para a sede da Vila e depois Cidade Goyanna (05/05/1840). Mas, na década de 1870 ele já estava engajado na luta pela liberdade de escravizados. Talvez, Basílio tenha buscado ir viver em Goiana por causa do desenvolvimento e urbanização da cidade, com melhores condições e opções de trabalho, já que sua terra de nascimento era extremamente agrícola e pesqueira. Mário Rodrigues do Nascimento (1996, p. 44) diz que

Basílio Machado – um humilde sapateiro, tornou-se célebre pelo papel que desempenhou na história da abolição em nossa terra. Com muita coragem e ousadia, levado pelo fanatismo à causa redentora, ele se decidiu pela prática de roubar escravos nos engenhos da redondeza, e o fazia arriscando a própria vida. Disfarçado ora de camponês, ora de “mascate” a vender bugingangas, ele se dirigia aos engenhos, onde no eito ou na

senzala, seduzia o escravo para fuga com o primeiro passo dado para a liberdade.

Josué Antônio Fonseca de Sena (2007, p. 153) relata que Basílio Machado “além de contribuir com seus poucos recursos para a causa, sob disfarce, aliciava escravos nos engenhos da região, levava-os escondidos para Goiana”. No caso, além de convencer os escravizados a fugir da escravidão, ele colaborava com seus poucos recursos financeiros com a Sociedade que tinha o nome da deusa grega da dança, Therpsichore, que promovia apresentações teatrais, recitação de poesia e musicais para arrecadar fundos e comprar alforrias. O prédio da Therpsichore estava localizado na Rua Direita; nele esteve Silva Jardim na campanha republicana fazendo discurso em junho de 1889, conforme nos informa Octávio Pinto (1968, p. 70): “os republicanos, contudo, não desanimaram; dirigiram-se para o edifício da Sociedade Therpsicore, um grande sobrado localizado na Rua Direita, onde hoje se acha instalado o Sindicato Agrícola”.

Basílio Machado foi irmão da Confraria de São Benedito, uma das irmandades que ocupavam altares/retábulos laterais na nave da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Goiana. Era essa irmandade que organizava uma festa denominada de Congada, que consistia na coroação de um rei e de uma rainha do Congo após escolha, dando preferência para os negros, escravizados ou libertos, de etnia Angola ou Congo, na frente da referida igreja. A Mesa Regedora da Irmandade do glorioso São Benedito, fez publicar uma nota no jornal local “Diário de Goyanna”, publicado em 13 de outubro de 1889, onde apresenta a Comissão Organizadora da festa daquele ano: “secretário – Rogério M. Romão do Nascimento; Thesoureiro – Joventino Joaquim d’Assumpção; Mesários – Francisco Dias da Costa e Bazílio Machado Freire” (Santiago, 1949, p. 157, v. VI). Ainda sobre as Congadas da cidade de Goyanna, na edição de 24 de agosto de 1871, no “Jornal do Recife”, foi publicada a seguinte nota:

Graças... a quem? Não Sabemos! Os escravos que quizeram por aqui em prática o bárbaro brinquedo dos Congos, por ocasião da festa de S. Benedito o qual foi energicamente repellido pelo povo, como noticiamos, tem progredido menos no centro da cidade e sim em suas imediações. Pessoa circumspecta nos

informa que na noite de 14 do corrente foi este brinquedo à cena na estrada de cima havendo música de assovio com palmas de tacão, não havendo mais ovações em virtude de haver um inspetor de quarteirão, que garantiu os alegres atores do seu inocente brinquedo. Graças por ter sido fora da cidade (Santiago, 1952, p. 93, v. X).

Na bibliografia goianense, Basílio Machado foi citado por sua coragem e criatividade nos disfarces. Quando convencia os escravizados da oportunidade da fuga em busca da liberdade, o habilidoso sapateiro os escondia na olaria do José Pires Vergueiro, que ficava localizada nas imediações do porto fluvial, o Canal Goiana; “entregava-os aos cuidados do já citado José Pires Vergueiro, dono de uma olaria, à margem do Canal de Goiana, que daí os embarcava para a liberdade no Estado do Ceará” (Sena, 2007, p. 153). A Província do Ceará foi a primeira do Brasil que decretou no ano de 1884 (quatro anos antes da Lei Áurea, assinada pela princesa regente Isabel em 13 de maio de 1888) o fim da escravidão. Logo, Basílio com o auxílio de outros companheiros embarcavam esses escravizados daqui de Pernambuco pois, lá no Ceará eles seriam considerados livres.

O caso que maior repercussão teve e que reverbera ainda na oralidade histórica e imaginário da população foi o da escravizada de um senhor de engenho, o “coronel” que tinha verdadeira obsessão pela jovem chamada Estrela. “Um dia deu por ali Basílio, desta vez disfarçado em bilheteiro, declarou-se ferrenho escravocrata, conseguiu a confiança do proprietário e demorou-se no engenho tempo bastante para convencer Estrela, que ela deveria brilhar em outros firmamentos” (Nascimento, 1996, p. 44). Estrela e outros foram enviados para o Ceará; antes, Estrela foi caracterizada no disfarce com roupas e trajes de senhora, de acordo com a tradição repassada por Salvandy Tavares Mendes de Souza (2003, p. 32), o ‘dono’ de Estrela não a teria reconhecido quando veio do engenho a sua procura. Ele, ainda depois teria externado o sentimento de fúria quando posteriormente soube que a ‘senhora’ que cumprimentou na rua e que se encaminhava para a embarcação no porto era na verdade sua escravizada. Ainda sobre outro local de suporte em que Basílio refugiava os escravizados antes de os encaminhar para o estado que tem Fortaleza por sua capital era a sua terra natal, a sede da Freguesia de São Lourenço, em Povoação.

Apesar de não mais existir escravizados na cidade de Goiana em fins de março de 1888, foi uma luta constante e difícil concretizar essa situação. Em um outro jornal, “Gazeta de Goiana”, na edição do dia 30 de abril de 1887, encontramos:

Que negreiro! – A liberta Maria das Dores indo no dia 22 do corrente ao engenho Dois Rios visitar seu marido que continua no cativeiro, se bem que conste não ter sido matriculado, o Sr. Candido Augusto de Albuquerque, proprietário daquele engenho, prendeu-a com o fim como mesmo disse, de pô-la ao trabalho no dia seguinte. E’ demais! Os escravos zombam! A liberta conseguiu fugir e já se acha nesta cidade (Santiago, 1952, p. 147, v. X).

Infelizmente, a realidade dessa prática foi muito comum naquele período em que pessoas livres, homens, mulheres e crianças foram raptados e obrigados a trabalhar como escravizados; outras vezes essas pessoas eram levadas para outros municípios e/ou províncias para serem vendidas. Neste caso da matrícula mencionada na matéria, é que os proprietários de escravizados o tinha que informar ao governo, eles eram registrados, e o que parece, o esposo de dona Maria das Dores não era. Voltando à Basílio Machado, após 13/05/1888, recebeu uma medalha de ouro do Clube do Cupim do Recife, que trazia consigo nas ocasiões das comemorações do 13 de maio em que aconteciam missas na Igreja dos Pretos e passeata pelas ruas conduzida pela Banda Musical Curica, vinculada ao Partido Conservador, fundada em 1848.

Nas comemorações dos 50 anos da abolição, ou seja, em 1938, na gestão do prefeito Octávio Pinto, na comunidade de Povoação aconteceu a solenidade de inauguração da Escola Basílio Machado em outubro daquele ano. Por mais de 30 anos a referida escola funcionou na localidade, alfabetizando e instruindo crianças e jovens daquela localidade. Mas, no início da década de 1970, a escola foi desativada.

É pena que na década de 70, a Prefeitura tenha desativado em São Lourenço de Tejucupapo – berço do grande abolicionista – a escola que tinha o seu nome, num gesto de desprezo à sua memória, e hoje destinada a um posto telefônico em convênio com a Telpe, sem jamais ser restaurada, nem mesmo agora, quando se festeja em todo o Brasil o centenário da Lei Áurea. Também é de lamentar o desaparecimento do retrato de Basílio Machado, do salão da referida escola, pintado a óleo pelo desenhista L. Randle, e que lhe foi oferecido por D. Leonor Porto. Esse retrato teve a sua aposição com festa por ocasião da inauguração da escola (Nascimento, 1996, p. 45).



Fotografia do autor: Placa de inauguração da Escola Basílio Machado se encontra da sede do IHAGGO – 2022

O que aconteceu depois é um exemplo nítido e claro da tentativa de apagar o nome de Basílio Machado e de sua existência. Como Mário Rodrigues do Nascimento afirmou, esse retrato sumiu; certamente foi destruído proporcionalmente para que a posteridade não tivesse nem noção do rosto desse grande abolicionista. Até hoje, infelizmente, nenhum pesquisador ainda encontrou um retrato e/ou foto do senhor Machado Freire. Outro episódio é que na década de 1970, a prefeitura de Goiana construiu um novo e maior prédio para abrigar as atividades escolares na comunidade, no entanto, o nome de Basílio Machado não teve continuidade na nova escola. Em 31 de março de 1974 na gestão do prefeito Waldemar Lopes de Lima (1973/1976) foi inaugurado a nova edificação com o nome de Grupo Escolar Adélia Carneiro Pedrosa.

A professora Adélia Carneiro Pedrosa assim como Basílio Machado foi nascida em Povoação de São Lourenço no dia 14 de outubro de 1889 e faleceu no Recife em 25 de junho de 1972, com 82 anos de idade. Ela, ainda em vida fez a doação do terreno para edificação da nova escola. Seus restos mortais juntamente com o de seu esposo, o senhor Peryllo de Carvalho Pedrosa encontram-se num jazigo na parede da sacristia da Igreja de São Lourenço. O antigo prédio da Escola Basílio Machado no início do século XXI ainda serviu de atividades do Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI) mas, entrou em estado de ruína, seu telhado desabou, restando apenas suas paredes de pé, resistindo a ação do tempo, do sol, da chuva e de pessoas que arrancam seus

tijolos e acumulam lixo no local. O prédio que pertence a prefeitura, de acordo com a secretaria de planejamento, está na lista de obras a serem executadas e após sua recuperação, em suas dependências funcionará um Centro Cultural, gerenciado de forma coletiva pela comunidade.

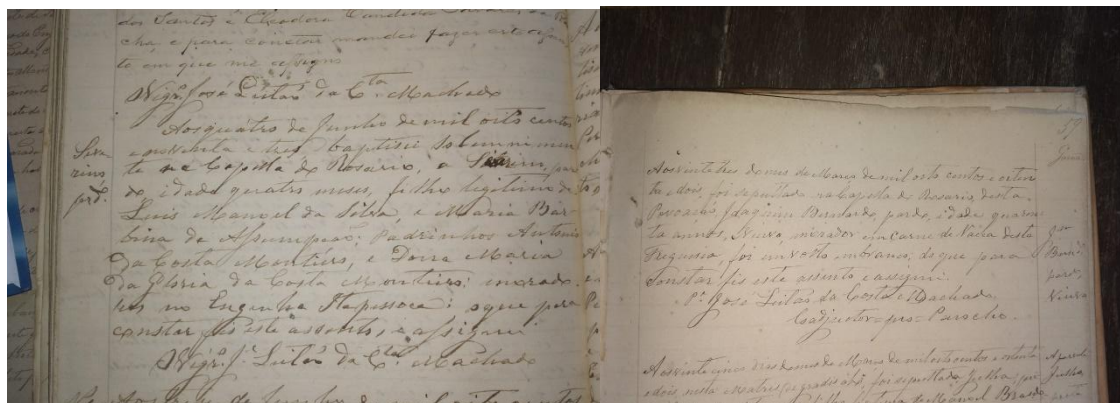
Aqui já comentei que Basílio Machado em Goiana tornou-se irmão de uma confraria ereta na Igreja dos Pretos e indagamos: será que em sua época de moradia em Povoação ele teria participado da Igreja dos Pretos desta mesma invocação (Nsa. Sra. Do Rosário) de São Lourenço? É difícil responder essa pergunta, pois, a lacuna de documentos históricos é grande. Quase não se tem registros da secular Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo. Mas, procurei verificar em alguns livros de enterramentos e sepultamentos da segunda metade do século XIX. Na oralidade dos mais velhos da comunidade, ninguém tem recordações da igreja do rosário completamente erguida, apenas de sua ruína, que está ainda de pé. Nos registros que analisamos, encontramos no ano de 1893 a última anotação de um batizado realizado nas dependências da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos daquela Povoação:

Aos quatro de junho de mil oito centos e noventa e três, baptisei solenemente na Capella do Rosário, a Severino, pardo, idade quatro meses, filho legítimo de Luis Manoel da Silva, e Maria Barlina de Assumpção; padrinhos Antônio da Costa Martins, e Dona Maria da Glória da Costa Martins, moradores no engenho Itapessoca, o que para constar fis este assento e assignei. O vigário, José Leitão da Costa Machado (Livro de Batismo da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, 1872 a 1893, p. 139, verso).

O último apontamento aconteceu cinco anos depois do fim da escravidão no país. É possível que após essa data deste batismo, ou mesmo antes, a referida igreja já estivesse entrando em estado de abandono, devido as condições de sua estrutura e acabou desabando, passando a Igreja de São Lourenço, dos brancos no período colonial e imperial, congregando no início do período republicano todas as pessoas. Na Igreja dos Pretos de São Lourenço, o último sepultamento aconteceu no ano de 1882, vejamos:

Aos vinte três do mes de março de mil oito centos e oitenta e dois, foi sepultado na Capella do Rosário, desta Povoação, Joaquim Bernardo, pardo, idade quarenta annos, viúvo, morador

em Carne de Vaca desta Freguesia, foi involto em branco, do que para constar fis este assento e assignei. Pe. José Leitão da Costa Machado, Coadjutor=Pro=Parocho (Livro de Sepultamentos da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, 1868 a 1892, p. 59).



Fotografia do autor: Registro do último batismo e sepultamento realizados na Igreja dos Pretos em Povoação - 2023

No livro de batismo (páginas de 01 a 06, 1872 a 1893) da freguesia encontramos inscrições de sete batizados de filhos de mães escravizadas que foram libertos pela Lei do Ventre Livre. As crianças receberam o sacramento católico pelo vigário, o padre Manoel José D'Oliveira Rego na Igreja Matriz de São Lourenço (destinada aos brancos) e na Capela do Engenho Megaó de Cima, conforme o registro. A seguir, vamos expor um esquema com a data em que aconteceu o batizado, nome da mãe, dos padrinhos, do proprietário da mãe e o local onde residiam; no penúltimo registro vamos informar o local de residência e o local do batizado pois são lugares diferentes, embora próximos.

Data	Mãe e criança	Proprietário da mãe	Padrinho e Madrinha	Local de moradia
01/05/1872	Manoela Maria, preta	Ernesto Brasileiro da Cunha Uchôa	Joaquim Romão da Silva e Martinha Maria da Conceição	Massaranduba

02/07/1872	Victória, cabra Floriano, pardo	João Ribeiro Campos de Vasconcellos	Joaquim Romão da Silva e Martinha Maria da Conceição	Carne de Vaca
01/01/1873	Alexandrina Apollinário, preto	Antônio Dourado Cavalcante de Azevedo	Lourenço Agrepino de Souza e Maria Francisca da Conceição	Povoação
01/01/1873	Alexandrina Chrispinianno, preto	Antônio Dourado Cavalcante de Azevêdo	Lourenço Agrypino de Souza e Maria Francisca da Conceição	Povoação
27/04/1873	Rozalina, parda Antônio, pardo	Pedro Emílio Rodrigues Ventura	Eustáquio Tertuliano Carneiro da Cunha e sua mulher Anna Ferreira de Lima	Ladeira de Carne de Vaca
24/06/1873	Vicencia Jeronimo, pardo	Joaquina Mequelina Bizerra de Menezes	Manoel da Conceição, viúvo e Theodora, escrava de Henrique Olimpio	Sítio Boa Vista (Tejucupapo), batismo no Engenho Megaó de Cima

			Tavares da Rocha	
15/02/1875	Eugenia Honorato, preto	Pacífico Getúlio de Medeiros	Francisco Rodrigues de Abreu e Joanna Baptista de Sá	Província da Parahiba do Norte

Organizado a partir do Livro de Batismo da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, 1872 a 1893 (p. 01 a 06).

No primeiro dia do mez de janeiro do anno de mil oito centos setenta e tres, nesta Matris de Sam Lourenço de Tejucupapo, baptizei solenemente a Chripinianno, preto, com dous meses de nascido, liberto pela Lei de vinte oito de setembro de mil oito centos setenta e um, filho natural de Alexandrina, escrava do casal do finado Antônio Dourado Cavalcante de Azevêdo, morador nesta Povoação de Sam Lourenço de Tejucupapo, forão Padrinhos Lourenço Agrypino de Souza e Maria Francisca de Conceição, solteiros, do que fiz este assento e assignei. O Vigº Manoel José D'Oliveira Rego (Livro de Batismo da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, 1872 a 1893, p. 2 verso e p. 3 frente).

Nos registros de enterramentos e batizados é muito comum não ter os escravizados sobrenomes, “o escravizado, não tendo sobrenome, nega-se a ele a memória de sua família ou de sua origem, ficando apenas a memória da condição de ser escravizado” (Plínio dos Santos, 2021, p. 206). Porém, em alguns casos sendo já liberto ou forro, alguns senhores permitiam que seus sobrenomes fossem utilizados, pois, o filho natural/bastardo era seu ou de seus filhos ou de outros parentes. Nas comunidades negras remanescentes de quilombos uma característica marcante é a oralidade, herança das memórias e aprendizados que os africanos valorizavam e valorizam. Ênio José da Costa Brito (2013, p. 486), traduzindo Amadou Hampâté Bá (1900-1991) afirma que “na África, quando um velho morre, é uma biblioteca que se queima”. Sobre Oralidade em comunidades quilombolas no Brasil atual, Mateus Henrique de Faria Pereira ressalta que “nessas comunidades, em geral, os mais velhos constituem uma espécie de fonte de sabedoria porque ressignificam as memórias mais longínquas do grupo, compartilhando-as, sendo, portanto,

fundamentais para o processo de transformação constante” (Pereira, 2012, p. 58).

Na memória dos mais antigos em São Lourenço existe uma narrativa da fundação da comunidade que vem sendo repassada de geração em geração desde muitos anos. Está vinculada a uma fonte de água potável que se localizava nas terras do Engenho Megaó de Baixo. Uma mulher, em um tempo não definido teria encontrado a imagem menor, em terracota, e depois houve a construção da Igreja de São Lourenço.



Fotografia do autor: Imagem em terracota (século XVI) na Igreja de São Lourenço – 2023

Na monografia da professora Maria da Conceição da Silva (2016, p. 15) temos o registro desta oralidade na descrição de alguns moradores:

Existem relatos bem significativos da população mais idosa quando se refere ao surgimento do povoado de São Lourenço. Conta-se que as pessoas iam buscar água no Engenho Megaó, hoje em ruínas. Um dia uma senhora cujo o nome não é mencionado achou uma imagem de São Lourenço na bica do citado engenho. Ela pegou a imagem e trouxe para o sítio da mangueirinha, como no sítio não havia nem capela e nem igreja ela colocou a imagem em cima de uma pedra para as pessoas rezarem e fazerem seus pedidos. E ainda segundo os relatos de Abenésio Domingos Venceslau, Ivone Bandeira Venceslau da Silva e Gedália Maria Venceslau da Silva, a imagem passava o dia e a noite no mesmo local, ou seja, em cima da pedra, porém no dia seguinte a imagem desaparecia e as pessoas iam encontra-la de volta na bica do Engenho Megaó.

Maria da Conceição da Silva (2016, p. 15) e Crislaine Venceslau de Andrade (2023, p. 54) descrevem a oralidade local que as terras onde está

organizada a comunidade de Povoação foi doada pelo senhor Olavo Maranhão (dono do Engenho Megaó de Baixo na primeira metade do século XX) para a Igreja de São Lourenço após o alcance de uma promessa feita com o santo; a narrativa é de que o gado bovino do coronel Olavo estava morrendo e ele por meio de um voto, prometeu doar parte das terras caso o santo mártir intercedesse e o gado ficasse curado da epidemia que lhe causava mortes e prejuízos financeiros. “O gado parou de morrer e o dono do engenho cumpriu a promessa feita ao santo, mandou marcar um quadrado e colocar uma pedra em cada canto” (Silva, 2016, p. 15). Em uma de nossas entrevistas, uma moradora em sua fala abordou praticamente o que todos os outros entrevistados também relataram sobre o surgimento da comunidade, que no caso, a partir de diferentes pontos de vista, ela classifica como surgimentos:

Enquanto moradora da comunidade, sem ter contato ainda com documentos oficiais, sabia do surgimento da comunidade com base nos relatos mesmo dos mais antigos, então, sempre ouvi falar da questão do Sítio Mangueirinha, que Dadá sempre fala muito, inclusive nas aulas, então, essa é a versão de uma história muito contada, muito repetida na comunidade, que a comunidade tinha essa relação com o Engenho Megaó, que surgiu a partir dessa dinâmica, de uma doação de terras, sendo que eram algumas coisas que na minha cabeça não se encaixava muito bem; quando eu fazia questionamentos por conta das datas e posteriormente, quando eu enveredei por esses lados, eu percebi que a comunidade ela tem vários surgimentos: tem a comunidade que surgiu como primeira vila de Goiana, um dos principais ali no início, no período colonial, e eu percebo que a comunidade é muito próxima dos engenhos, e consequentemente próxima dos engenhos tinha os movimentos de resistência, os aquilombamentos, e acredito eu, que a comunidade enquanto comunidade quilombola ela tenha surgido a partir dessa dinâmica dos aquilombamentos. Houve posteriormente a destruição do quilombo e essas pessoas que remanesceram desse movimento elas constituíram a comunidade como a gente conhece hoje; então, acredito que ela surgiu a partir de várias construções ao longo da história, mas, a história que se é contada enquanto relato que é feito na comunidade é essa de que a comunidade associada ao Engenho Magaó de Baixo, que ela está ali muito atrelada a Tejucupapo, então, tanto é que se conhece como Povoação de São Lourenço de Tejucupapo, muitas pessoas vão conhecer, então ela tá muito atrelada nessa dinâmica e as pessoas sempre falam disso, dessa doação de terras por Olavo Maranhão (NCS, em 22 de maio de 2024).

“Povoação era um sítio cheio de mangueiras com apenas as duas igrejas e depois quatro casas da família Carneiro construídas a tijolos, as quais dona Amara Betania herdou e as casinhas todas de taipa nos terrenos doados” (Andrade, 2023, p. 54). O Sítio Mangueirinha ou Sítio da Mangueirinha é o ponto de partida encontrado na memória dos mais idosos que dizem que o padre Fernando Passos, depois da doação, “vendeu as terras para o senhor Joca Carneiro por duzentos contos de réis” (Silva, 2016, p. 16), e assim, o novo dono teria mudado o nome da comunidade de Sítio Mangueirinha para São Lourenço. Fomos em busca de registros sobre esse padre, que aliás, é nome de uma escola (Escola Municipal Cônego Fernando Passos) no centro da cidade, na Rua Augusta, por detrás da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Brancos.

O padre Fernando do Nascimento Rodrigues dos Passos ou simplesmente o padre Fernando Passos, foi nascido no Recife em 11 de outubro de 1897 e falecido nesta mesma cidade no Hospital Barão de Lucena em 18 de dezembro de 1964; tornou-se sacerdote em 19 de março de 1924 na Igreja Matriz de Surubim e tomou posse como pároco de Goiana pela primeira vez em 15 de abril de 1930, permanecendo nesta função até meados do mês de outubro de 1933. Foi transferido e depois regressou como pároco inamovível em 12 de abril de 1942 (Santiago, 1947, p. 268, v. II). Não consegui constatar se essa venda aconteceu, portanto na década de 1930 ou na de 1940. Sobre o Sítio Mangueirinha, encontrei informações de um leilão, de um arremate a partir da oferta de maior lance, publicada no Jornal *Diário de Goyanna*, no dia 11 de outubro de 1889, em que o “Sítio Mangueira”, pertencia a Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo. Pela importância do documento, vamos transcrevê-lo na íntegra:

Edital – O cidadão Pedro Celestino de Mello Lins, Juiz Municipal e da Provedoria de Resíduos, terceiro suplente em exercício pleno nesta cidade e comarca de Goyanna da província de Pernambuco em virtude da lei, etc. **Faço saber a todos aquelles que o presente edital virem ou delle notícia tiverem que no dia 17 do mez de outubro próximo vindouro em hasta pública se afora o sítio denominado – Mangueira – que faz parte do patrimônio de São Lourenço de Tejucupapo, cujo domínio directo está avaliado na quantia de 800\$000 mil réis e o domínio útil em 40\$000 mil réis**, importância sobre que os licitantes offerecerão os seus lanços. O contracto se effectuará

com quem se obrigar a preencher plenamente as seguintes condições: 1ª, pagar no fim de cada anno a pensão devida perante este juízo e caso não cumpra desde logo fica ipso facto caduca a arrematação independente de qualquer, meio judicial; 2ª, o arrematante não poderá requerer em juízo nem ellegger prejuízo ou pedir moratória sem que se mostre quites com a administração do patrimônio; 3ª, os pagamentos se realizarão infallivelmente no dia designado no respectivo contracto e o arrematante só tomará posse do mesmo sítio mediante a sua carta de arrematação; 4ª, não poderá de modo algum o arrematante fazer qualquer espécie de transação com relação ao sobredito sítio sem obter previa licença deste juízo sob pena de nullidade do contracto e fica sujeito ao procedimento executivo para cobrança da pensão; 5ª, apresentará fiador idôneo devidamente habilitado, que se sujeite e a fazer inscrição de hypotheca legal na forma da lei, sendo o arrematante responsável pelo pagamento de todas as custas do processo da arrematação independente de indemnização por parte da Capella; 6ª, o arrematante fundará plantações de coqueiros e por isso não terá direito a reclamar bemfeitorias, salvo se ellas forem de natureza especial e reconhecido valor; 7ª, finalmente não se aceita lanço de pessoa que se ache a dever ao patrimônio. E para que chegue ao conhecimento de todos mandei lavrar este e afixar pelo porteiro dos auditórios em lugar público, sendo também inserto na imprensa. Observa-se que os laudêmios e mais direitos dominicaes pertencem ao senhorio directo, regulando a legislação em vigor. Dado e passado nesta cidade de Goyanna aos vinte de setembro de 1889. – Eu, Manoel Eduardo Lins Wanderley, Escrivão, o escrevi. Pedro C. de Mello Lins (Santiago, 1949, p. 150, v. VI – grifo nossos).

Dessa maneira, enxerga-se que o território do Sítio Mangueirinha sempre foi área do patrimônio da Matriz de São Lourenço. Poderia ainda o Sítio Mangueira ter sido patrimônio da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, e depois ter se incorporado ao da matriz, pois, Jeronymo Martiniano Figueira de Mello (1979, p. 151) discorre sobre os bens que geravam renda e diz que “a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, na povoação, que possui um outro (sítio) anualmente arrendado por 30\$000 réis; tem a matriz um patrimônio em terras, que é administrado pelos párocos, sem intervenção do juízo das capelas e que rende 16 a 20\$000 réis por ano”. Essas informações foram repassadas pelo vigário em ofício endereçado ao governo da província datado de 02 de setembro de 1842.



Fotografia do autor: Ruínas da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em Povoação - 2022

Atualmente, “Dona Amara Betânia também é entendida como herdeira de todas as terras da comunidade quilombola de Povoação de São Lourenço, onde estão as casas que os moradores habitam” (Andrade, 2023, p. 54). Isso acontece por causa da venda das terras da igreja pelo padre Fernando Passos da década de 30 ou 40 do século passado, sendo esta referida senhora a descendente daquele que efetuou a compra. Gekbede Dantas Targino (2012, p. 239), por meio de um folheto da programação da Festa de São Lourenço daquele ano informa que após a morte de Joca Carneiro ficou como herdeiro das terras “o seu filho Benedito Carneiro de Melo, data lavrada em 24 de maio de 1943”. Assim, acreditamos que antes, o senhor Joca Carneiro poderia ser foreiro das terras, e em 1942, antes de sua morte comprou as terras do representante legal da igreja, o padre/pároco Fernando Passos; então a “família Carneiro de Melo que comprou as terras ao padre, duas igrejas e casas de palha que depois foram construídas de barro” (Andrade, 2023, p. 56).

Sobre Megaó de Baixo, lamentavelmente nenhuma construção existe mais. O telhado da casa-grande assobradada caiu na década de 1970, permanecendo suas paredes e outras construções e a capela sendo que tudo foi completamente demolido por volta de 2004/2005, em seus locais, existem plantações de cana de açúcar. As pesquisas realizadas em torno do Quilombo de Catucá e Malunguinho em fins dos anos 1980 pelo professor Dr. Macus Carvalho e a publicação dos seus artigos na década de 1990 e no século XXI contribuíram na identificação e (re)conhecimento de São Lourenço enquanto

comunidade quilombola. Podemos dizer que esse reconhecimento veio de maneira exógena, ou seja, ocorreu de fora para dentro. O frade carmelita e antropólogo Frei Bartolomeu Tito Figueiroa de Medeiros (Frei Tito) estava coordenando um inventário das comunidades quilombolas de Pernambuco e Povoação de São Lourenço, pelas pesquisas históricas/sociológicas/antropológicas, estava vinculada aos quilombos das matas do Catucá nos Oitocentos.

Três dos entrevistados afirmaram com máxima convicção de que a Comunidade Quilombola de São Lourenço de Tejucupapo é um quilombo verdadeiro, devido as documentações oficiais do século XIX que assim comprova: “Olha, a princípio, minha relação com o Quilombo de Povoação de São Lourenço de Tejucupapo, o Quilombo do Catucá verdadeiro, é muito antiga, não se iniciou com esse contato meu com Dadá, ele iniciou no movimento para o auto reconhecimento” (AASO, em 15 de maio de 2024). Já outro, falou das características da comunidade, comparando com outros locais e deu ênfase ao laudo antropológico fornecido por Frei Tito que contribuiu para a certificação e reconhecimento da Fundação Cultural Palmares:

O quilombo começava em Goiana e ia até Camaragibe menino, toda essa extensão territorial, de movimentos, de resistência, enfim; e dentro desse percurso territorial, o único lugar que ficou fincado foi Povoação de São Lourenço. Por que a gente chega em Camaragibe, pouco tem de alguma coisa assim, que retrate Malunguinho, esse quilombo. A gente vai pra Abreu e Lima, ali onde aconteceu a caçada, a morte do rapaz, do mestre, o que tem só a mata. O único lugar que tem remanescente e de linha direta são os moradores de São Lourenço; só tem negro, é um quilombo urbano, e que Frei Tito conseguiu provar dentro da antropologia pernambucana que é um quilombo urbano; urbano porque tem casas, que é remanescente do quilombo, então a figura de Malunguinho tem tudo haver. Ai de São Lourenço se não fosse Malunguinho! (SRCC, em 27 de junho de 2024).

Sobre as muitas informações orais, em relatos e outros em documentos, uma entrevistada argumentou que:

Cabe ao pesquisador em si saber digamos assim completar as informações, tanto de um lado como do outro, e fazer com que elas se encontrem, de uma forma contextualizada. Cabe ao pesquisador contextualizar essas informações, mas é isso, é

uma dualidade, pelo menos pra mim há uma dualidade, a história, o mito digamos assim, de formação da comunidade até a narrativa da população, dos mais antigos, das histórias e há também digamos assim a história oficial, então, o que eu sei sobre a formação da comunidade é isso, essas dinâmicas (NCS, em 22 de maio de 2024).

Em 2002, Gilvania Maria da Silva, do Quilombo de Conceição das Criolas, no município de Salgueiro, que tem a certificação e a titulação de suas terras desde 14 de julho de 2000, junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, INCRA (Souza, 2020, p. 135), entrou em contato com o secretário de Ação Social de Goiana, na época o senhor José Alfredo da Silva Júnior e pediu a indicação de dois representantes da comunidade para participar de um encontro das comunidades quilombolas. Os indicados foram Gedália Maria Venceslau da Silva, professora da escola local e nativa da comunidade, e o senhor Agripino Augusto, conhecedor de ervas e plantas, fazedor de garrafadas, curandeiro e benzedor.

O processo de certificação de Povoação de São Lourenço de Tejucupapo como Remanescente das Comunidades dos Quilombos deu-se no ano de 2002, através de uma articulação feita pela gestão municipal e a Comissão Estadual Quilombola iniciando o processo de identificação do distrito de Povoação de São Lourenço de Tejucupapo como sendo uma comunidade Remanescente de Quilombo. A partir de 2004, o processo foi legitimado por movimentos sociais e pela instância governamental, esse fato tão importante abriu as portas para que a comunidade tivesse acesso a algumas políticas públicas relacionadas a esse título conquistado muito merecidamente uma vez que a história confirma e acata o distrito de Povoação de São Lourenço como sendo terras remanescentes de Quilombos. Contudo, juridicamente somente no dia 08 de março de 2005 foi publicada oficialmente a Certidão de Povoação de São Lourenço enquanto Comunidade Quilombola através da Fundação Cultural Palmares de acordo com o registro no livro de Cadastro Geral Nº 002/registro666-folha71. Essa certificação está respaldada na portaria de SCP-06 de março de 2004, publicada no diário oficial da união Nº 43, de 04 de março de 2004, sessão 1 – folha 7 (Silva, 2016, p. 22).

Gedália, que é mais conhecida por Dadá, seu apelido, juntou a sua alcunha o substantivo quilombola e tornou-se a Dadá Quilombola. Ela se identifica em suas falas em conversas, entrevistas e participações em diferentes eventos como “mulher Negra, Quilombola, Candomblecista e Juremeira”. A luta

por reconhecimento, visibilidade, e desmistificação social e religiosa é algo cotidiano. Dadá e as pessoas da comunidade começaram a se perceber por meio das suas práticas sociais, culturais, religiosas e trabalhistas. Por exemplo, no Rio de Janeiro, os Quilombos do Bomba, do Gabriel e da Estrela cultivavam a agricultura da cana e do jerimum, além de comercializar o que pescavam e caçavam, situação muito semelhante à de Povoação. “Mas a principal base econômica vinha da extração de lenha” (Gomes, 2018, p. 369).



Fotografia do autor: Réplica da Certificação Quilombola na entrada da escola da comunidade de Povoação – 2023

A agricultura e o estuário dos rios e mangues foram fonte de renda de quilombolas de São Lourenço no passado, mas, são de seus remanescentes no presente. A Associação Quilombola de Povoação de São Lourenço (AQPSL) foi fundada no ano seguinte da certificação, ou seja, em 2006. Já em 2011, foi fundada a Associação das Marisqueiras(os) e Pescadores(as) da Povoação de São Lourenço (AMPPSL). A regularização do seu território quilombola ainda aguarda efetivação, o processo foi “aberto pelo INCRA desde 2013” (Andrade, 2023, p. 69). Mateus Pereira (2012, p. 48) orienta que

Em 2003, o Decreto nº 4.887 esclarecia as normas relativas à identificação, ao reconhecimento, à delimitação e à titulação das terras dos remanescentes quilombolas. O critério seria a autodefinição, isto é, a própria comunidade manifestaria sua identidade quilombola. Os membros da comunidade é que indicariam o limite das terras ocupadas a serem regularizadas e tituladas pelo Estado. Para conceder o título definitivo de posse a comunidades quilombolas, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e outros órgãos governamentais, como o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis (IBAMA), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e

a Fundação Cultural Palmares, avaliam um relatório técnico para as deliberações necessárias.

Portanto, muita coisa ainda irá acontecer até a titulação de Povoação se efetivar. Muitas comunidades aguardam a finalização processual por décadas; no nosso caso, 10 anos já se passaram desde 2013. Mas, enquanto isso, a narrativa do conhecer e se reconhecer continua de maneira contínua, agregadora e formativa, firmando-se sobre Malunguinho e Catucá, percebendo o legado afro nas rodas de coco e em suas loas, nas lendas e mitos do pai do mangue e das histórias contadas do cotidiano dos engenhos e comunidades do entorno de São Lourenço; da ligação direta com os mangues e matas, das rezadeiras e rezadores, do cerrego da lenha na procissão na festa do santo padroeiro, da culinária dos frutos do mar, da moqueca na palha do coco, do pixaim, dos doces feitos a partir das frutas; conscientizando-se sobre quem foi e o que fez Basílio Machado, Manuel Galo, João Pataca, João Bamba e tantos outros.



Reconhecer-se em outras comunidades quilombolas da Mata Norte de Pernambuco e fortalecer laços, pois, possuem problemas e desafios parecidos. Como é o caso de Trigueiros, no município de Vicência, com Certificação da Fundação Cultural Palmares desde 2008. E a Comunidade de Barro Preto, no município de Lagoa do Carro, desde 2013, São as três comunidades que detêm a certificação na região. Outras, aguardam pela resolução. Em 2016, Conceição Silva observou o crescimento rápido de Igrejas Evangélicas que se ergueram na comunidade de São Lourenço. São uma dezena de Igrejas das ramificações das Assembleias de Deus e Batista Memorial; “percebemos que entre os anos de

2009 até os dias atuais multiplicou-se o número de templos evangélicos nessa comunidade” (Silva, 2016, p. 28). As únicas referências públicas das religiões afro-brasileiras é a Ialorixá dona Lourdes, com 73 anos de idade e Gedália, a Dadá Quilombola.

No próximo capítulo, vamos expor e descrever as vivências e práticas a partir de Malunguinho na Comunidade Quilombola Povoação de São Lourenço, formulando o conceito de Malunguidade nas continuidades e (re)formulações afro-brasileiras na localidade, a legislação municipal e estadual de Malunguinho e uma etnografia das Oferendas aos Reis Malunguinhos na Mata, quando participamos das cerimônias em 20 de novembro de 2022 e 2023.

3 VIVÊNCIAS E PRÁTICAS AFRO A PARTIR DE MALUNGUINHO EM POVOAÇÃO.

3.1 A Lei Estadual (13.298/2007) e Municipal (2.294/2015) de Malunguinho.

Ações Afirmativas são extremamente necessárias para reeducar e desconstruir os racismos e os preconceitos que durante séculos foram difundidos e incutidos nas mentalidades da população brasileira. Por Ações Afirmativas, entenda-se todas aquelas que tenham por objetivo enaltecer, valorizar e visibilizar os saberes e práticas transmitidos pelos povos afro-indígenas no Brasil, no passado e na contemporaneidade. Em virtude das perseguições, os descendentes de africanos tiveram que organizar variadas estratégias de resistência, camuflagem e resiliência para poder existir e transmitir suas culturas.

As lutas das comunidades negras em Pernambuco são antigas, como já expusemos em páginas anteriores, mas, no final do século XX e início do século XXI, essas lutas foram ganhando maiores dimensões. O professor Marcus Carvalho publicou em 1991 seu primeiro artigo sobre Malunguinho e os quilombos das Matas do Catucá na então Província de Pernambuco, nas primeiras décadas do século XIX. Em sua tese de doutorado em Antropologia Social (2021, p. 52) Marcus Vinicius Rios Barreto, informa que quem auxiliou Marcus Carvalho na leitura dos documentos que estavam no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (APEJE) foi o paleógrafo Hildo Leal que “ficou surpreso por já ter ouvido falar a respeito de Malunguinho, não como referência histórica, mas sim como uma divindade presente no universo da Jurema – muito familiar no contexto pernambucano”.

O professor Hildo Leal então compartilhou dessas informações dos Malunguinhos históricos com o também professor João Monteiro. É importante destacar que Hildo e João são pertencentes as religiões afro-brasileiras em Pernambuco. João Amaro Monteiro é professor permanente da rede estadual de Pernambuco, formado em história pela UNICAP; é Omo Sango do Ile Ase Ogum Maata e atua como articulador cultural das religiões afro-indígenas nos seguimentos de preservação de acervos, patrimônios e culturas negras. Eles decidiram congregam pessoas como Mãe Lúcia de Oyá, proprietária do Ilê Axé

Oyá Togun, organizado desde 1992 na cidade de Paulista, e do percussionista que já cultuava Malunguinho, o Juremeiro Alexandre L'Omi L'Odó. Marcus Barreto discorre que

Foi, então, a partir da descoberta destas fontes textuais e cientes do alcance político da questão quilombola que Hildo e João convidaram Alexandre para juntos tornarem pública a figura de Malunguinho, e, nessa movimentação, reivindicar determinados direitos em nome da personagem. No intuito de aprofundar os conhecimentos sobre estas fontes a partir das quais a figura de Malunguinho começaria a ganhar credibilidade enquanto personagem histórica, em 2006, Hildo, João e Alexandre decidiram criar o QCM nas dependências do APEJE (Barreto, 2021, p. 53).

QCM é a sigla de Quilombo Cultural Malunguinho, que foi criado com o objetivo “de consultar os documentos existentes acerca do Quilombo do Catucá” (2021, p. 53). Marcus Carvalho foi convidado e contribuiu com os debates e exposições promovidas pelo grupo com lideranças religiosas, pesquisadores e colaboradores das manifestações culturais afro-pernambucanas na região metropolitana do Recife. Pela documentação histórica, foi identificado que o último líder do Quilombo do Catucá foi assassinado em 18 de setembro de 1835 nas matas que hoje pertencem ao município de Abreu e Lima, e os componentes do QCM realizaram um primeiro encontro no mês de setembro do ano de 2006. Era o início de um evento denominado *Kipupa Malunguinho*. “A partir desse evento, portanto, Malunguinho, como entidade de uma dimensão espiritual na Jurema, foi associado pelos atores religiosos à figura de João Batista, do Catucá” (Barreto, 2021, p. 60).

Assim como o termo Malungo, que é de origem Banto e é a raiz da palavra Malunguinho, o Kipupa também é originário desse grande tronco linguístico africano¹ e quer dizer “encontro em torno de si”. Então, o Kipupa Malunguinho é um evento religioso e cultural cujo objetivo principal é cultuar nas ritualísticas da Jurema Sagrada as entidades dos Malunguinhos, mas, também de valorizar nossas heranças musicais com apresentações de Coco de Roda, Afoxés, da culinária e vestuário, bem como conscientizar politicamente pelas reivindicações

¹ Conforme já explicitado no capítulo primeiro, o termo genérico banto, dado pelo agente colonizador, agrupa diversas línguas africanas.

de direitos. Marcus Barreto (2021, p. 61) considera que “a partir da terceira edição em 2008, o Kipupa tornou-se uma das festas populares mais importantes do calendário pernambucano”. O pesquisador e Juremeiro Alexandre L’Omi L’Odó, passados alguns anos da realização do Kipupa reflete que

O Kipupa Malunguinho – Coco na Mata do Catucá, atividade que tem 17 anos de realização ininterruptas, além de teses e dissertações, artigos, excelente divulgação na mídia local e nacional, fortalecendo a causa antirracista e possibilitando, propondo um pensamento constitutivo para devido reconhecimento ainda não alcançado pelo “povo da Jurema”. Avançamos muito. Alguns chamam nosso movimento de “revolução do catimbó”, pois promovemos, após 169 anos do extermínio do Quilombo do Catucá (1835-2004), o levante intelectual necessário para tirar do ostracismo histórico todo imaginário que envolve esse tema. Ainda há muito para ser feito e temos amor à causa para continuar com força e fé nesse pleito catimbozeiro. Até o momento, não conseguimos inscrever Malunguinho no livro dos heróis nacionais. Quem sabe um dia conseguiremos! (L’Omi L’Odó, 2022, p. 6-7).

Marcus Barreto informa que o Quilombo Cultural Malunguinho foi criado em 2006. Porém, o próprio Alexandre L’Omi L’Odó, um dos fundadores, em seus escritos, indica o ano de 2004 como o de sua criação. “Alguns juremeiros e juremeiras têm buscado através do Quilombo Cultural Malunguinho, instituição fundada em 2004, com objetivos de divulgar o cosmológico, histórico e religioso Malunguinho” (L’Omi L’Odó, 2022, p. 09-10). Ainda na mesma obra (2022, p. 10), Alexandre indica que o objetivo maior do QCM é o de “formar e informar na cultura afro descendente e indígena”. Então, há 20 anos o QCM e consequentemente o Kipupa contribuíram e continuam contribuindo, formando e informando as pessoas sobre as Malunguidades, ou seja, sobre as continuidades e reverberações dos Malunguinhos históricos e divinos em diversos espaços e comunidades. Veja o que um dos nossos interlocutores, o entrevistado nos informou:

O Kipupa vai completar 20 anos o ano que vem; Kipupa que é um evento criado pela gente, e tem 20 anos. Malunguinho hoje é patrono de tudo, é dono dessa Casa, deste Terreiro que você está aqui, para gente, A Casa das Matas dos Malunguinhos, e desde sempre, e ele se transformou, ele passou na frente das minhas entidades espirituais todas praticamente para tomar conta da Casa, tomar conta do meu destino, tomar conta da minha vida e da responsabilidade que foi, que é trazer ele à luz

da história né, para o povo, para o Brasil, para as pessoas, que de fato e de direito fomos nós que iniciamos esse processo histórico, eu, João Monteiro, Hildo Leal Rosa, e sem sombra de dúvidas professor Marcus Carvalho (AASO, em 15 de maio de 2024).

Tive que ir até Olinda para realizar a entrevista que aconteceu no espaço do seu Terreiro nominado de “Casa das Matas do Reis Manunguinho”. Ao final da entrevista fui presenteado com um livreto escrito por ele, editado como produção própria do Terreiro e do Quilombo Cultural Malunguinho, em 2022, com o título de “Malunguinho: pressupostos juremológicos para sua compreensão na Jurema Sagrada”. Durante a pesquisa, com as pessoas que convivi em função da participação em diferentes acontecimentos na Comunidade Quilombola Povoação de São Lourenço e fora dela, sempre escutei e li em livros, artigos, dissertações e teses, de que Malunguinho possui três vertentes: a de Caboclo, a de Mestre e a de Exu. Todavia, no livreto ofertado, no tópico ‘O Cosmo da Imagem – as características imagéticas de Malunguinho’, além das já citadas (caboclo, mestre, Exu), há a entidade de Malunguinho Reis e discorre seus atributos explicando que

Parece um príncipe medieval mouro. Segura em sua mão direita um cálice dourado (provavelmente representando o Santo Graal), e na esquerda uma garrafa prateada onde pode ter Jurema, o vinho sagrado da religião que protege. Sua roupa temas cores vermelha e branca (de Xangô), com calça vermelha, blusão de mangas compridas longas e um colete vermelho. Possui um colar com um crucifixo dourado no peito e uma espada longa na bainha. Calça, botas pretas e está em posição ereta mostrando nobreza, pisando em uma estrada de paralelepípedos, possivelmente as estradas e caminhos que ele protege. Segundo vendedores do Mercado de São José, foi no Ceará que ela foi concebida e enviada para ser vendida em Pernambuco nos últimos 17 anos. A partir deste dado, em investigação, observei que esta mesma imagem é atribuída a entidade Nego Gerson, do culto Tambor de Mina, mudando as cores da vestimenta, substituindo o vermelho pelo azul turquesa e apresentando mais detalhes dourados (L’Omi L’Odó, 2022, p. 48-49).

Então, no Nordeste, podemos dizer pela informação que ao menos há 17 ou 18 anos, as imagens de Malunguinho Reis estão sendo comercializadas e

estão inseridas em residências e Casas de culto afro-indígenas. Na entrevista, AASO verbalizou que

Malunguinho ele sempre existiu, interpretado das diversas formas que os terreiros o interpretavam, tanto é que a gente em pesquisa, a gente conseguiu ver vários depoimentos sobre as percepções de Malunguinho (AASO, em 15 de maio de 2024).

Das percepções das comunidades de terreiros para os legisladores do estado de Pernambuco: em 2006, os pioneiros do Quilombo Cultural Malunguinho, após analisar o perfil de todos os outros deputados e deputadas, procuraram o senhor Isaltino José do Nascimento Filho, que politicamente é conhecido por Isaltino Nascimento, que já havia legislado como vereador da Câmara do Recife e estava concluindo seu primeiro mandato de deputado estadual pelo PT – Partido dos Trabalhadores. João Monteiro, Alexandre L’Omi L’Odó, Hildo Leal Rosa e Marcus Carvalho apresentaram ao então deputado um projeto preliminar com o intuito de criar-se uma lei que enaltecesse a figura de Malunguinho. Marcus Barreto esclarece que

A princípio, este esboço foi elaborado com base nas fontes materiais que os atores dispunham até aquele momento: os documentos arquivados e a historiografia de Marcus Carvalho. Isaltino, que acolheu imediatamente a proposta apresentada pelas lideranças do QCM, propôs alguns encontros com esses atores para, juntos, elaborarem um projeto mais consistente e adequado à linguagem técnico-jurídica. Na sequência, o deputado protocolou o projeto na Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco em 2007 e, mediante votação dos demais parlamentares, conseguiu a aprovação da Lei nº 13.298/07. Promulgada no dia 21 de setembro de 2007, essa lei institui a Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana no calendário oficial do Estado (Barreto, 2021, p. 91).

Malunguinho que está no divino dos cultos, que está na história dos Quilombos das Matas do Catucá, está também na legislação estadual, pois a lei 13.298 de 2007 ficou conhecida como “Lei Malunguinho”. No segundo artigo da referida lei está disposto que as comemorações da Semana da Vivência e Prática Afro-Pernambucana ocorrerão no período de 12 a 18 de setembro de cada ano. Já no artigo primeiro está a explicação da escolha da semana do dia

18 de setembro ‘como reconhecimento do resgate histórico do líder quilombola Malunguinho, morto em combate em 18 de setembro de 1835’. Já no terceiro artigo encontra-se uma descrição de como poderá ser festejada essa semana de 12 a 18/09: realizando “atividades sobre a história da África e história afro-brasileira, cultura de resistência do povo negro no Brasil, história das religiões de matriz africana, história dos quilombos no Brasil e em Pernambuco, relações de gênero e transgêneros, discriminação e preconceito racial” (Pernambuco, 2007).

Quem assinou a Lei de Malunguinho foi o deputado Guilherme Uchôa, na época, presidente da ALEPE, que dez anos depois, pela resolução nº 1.491 de 24 de outubro de 2017, passou a designar a sede do poder legislativo estadual de Casa de Joaquim Nabuco, homenageando um parlamentar pernambucano que no tempo do Império lutou pelo fim da escravidão no Brasil. Sobre o dia da votação do projeto de lei na Assembleia Legislativa em 2007, o professor Marcus Carvalho relatou:

Fui convidado para participar e falar na cerimônia na Assembleia. Foi um momento muito marcante em minha vida profissional, pois, pela primeira vez percebi que talvez o meu trabalho de pesquisa tenha realmente servido à população pernambucana de uma forma mais direta e não apenas de forma acadêmica como uma contribuição ao conhecimento de nossa história. Ao ser chamado para falar, decidi que, para enfatizar a historicidade de Malunguinho eu deveria começar afirmando meu laicismo diante dos (poucos) deputados estaduais presentes. Assim comecei minha breve exposição dizendo que sou ateu e que, portanto, falava ali apenas como historiador profissional. Tudo o que tinha a dizer era baseado em pesquisa primária e secundária. Ao final de minha fala, fui surpreendido por uma líder espiritual que me disse, de uma forma gentil, carinhosa até, mas firme, que eu podia não crer, mas que, na realidade, eu não estava ali porque eu queria, eu estava ali, porque Malunguinho quis. Foi ele quem me trouxe lá. Há muito o que combater em prol da liberdade de culto e outros tantos direitos das comunidades de baixa renda onde persistem as tantas mesas de jurema de Pernambuco, onde o Rei das Matas é soberano. Foi ele que me trouxe até aqui neste texto. Não tenho dúvidas disso, apesar de minha não-religiosidade (Carvalho, 2016, p. 65-66).

Nesse mesmo espírito de lutas e reivindicações, ocupando espaços públicos e a cada ano crescendo o número de apoiadores e dos meios de

comunicação, os babalorixás e as ialorixás de Pernambuco há 18 anos realizam, em Recife, a Caminhada dos Terreiros. Em 2024, o tema foi “Contra a discriminação religiosa e o racismo”. A cada ano, a caminhada faz homenagens a líderes vivos e já falecidos que contribuíram de variadas formas para com os povos de terreiros e as negritudes em outros âmbitos. Seguindo o exemplo da Lei Estadual de Malunguinho, o QCM realizou articulações em alguns municípios, juntamente com lideranças locais para criar leis municipais semelhantes.

LEI E ANO DE CRIAÇÃO	MUNICIPIO
5.591 de 2008	Olinda
2.285 de 2009	São Lourenço da Mata
2.294 de 2015	Goiana
18.562 de 2019	Recife
3.164 de 2019	Igarassu

Até o ano de 2024, apenas esses municípios criaram leis com o intuito de enaltecer e reverenciar, nas dimensões históricas e religiosas, o legado de lutas e resistência das Malunguidades dos Malunguinhos e das dinâmicas quilombolas das Matas do Catucá. É importante salientar também que a Lei Estadual em 2017 sofreu alterações com a Lei nº 16.241, de dezembro daquele ano, que criou o Calendário Oficial de Eventos e Datas Comemorativas de Pernambuco. No artigo 277 da lei de 2017 estão os artigos 1º e 3º de 2007 e foi acrescentado que “em se tratando dos estudos dos quilombos no país e em Pernambuco, dar-se-á ênfase a história de Dandara dos Palmares, em sua luta de resistência dentro do movimento abolicionista no Estado de Pernambuco” (Pernambuco, 2017). Tal inclusão é fruto da luta coletiva e individual de várias mulheres de terreiro ou não, que foram silenciadas e invisibilizadas em suas contribuições, pelo modelo patriarcal e eurocêntrico imposto na colonização e infelizmente ainda com profundas raízes nas mentalidades atuais.

Tornei-me mais próximo da Comunidade Quilombola Povoação de São Lourenço em 2022. Busquei contato com a Gedália, que é mais conhecida como Dadá Quilombola. Ela é uma das pioneiras no processo de certificação da

comunidade junto a Fundação Cultural Palmares em 2005. Foi a primeira presidenta da Associação Quilombola e em 2017 deu início ao ritual nominado por ela de *Oferenda aos Reis Malunguinho na Mata*. Dadá também é vinculada, assim como eu, ao Instituto Histórico Arqueológico e Geográfico de Goiana, o IHAGGO, e fortalecemos nossas convivências nas reuniões em diversos espaços. Por meio da nossa proximidade, o IHAGGO solicitou a FUNDARPE o tombamento das ruínas da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Povoação. Ela recebeu obras de contenção, já que quando iniciei as pesquisas, verifiquei o risco do seu desabamento como mostra a fotografia da página 137 desta tese.



Fotografia do autor: Ruínas após trabalho de contenção – novembro de 2022.

Ninguém da comunidade tinha conhecimento de que em Goiana já existia, desde 2015, uma lei criando uma data relativa à Malunguinho. Em nossas conversas, Dadá desejava que essa lei fosse criada pois sabia da existência das leis em outros municípios e nos pediu ajuda para elaborar uma justificativa e juntos escolhermos um vereador que pudesse abraçar essa causa.

Em 2023, recebemos o convite, Dadá e eu, para fazermos parte de um grupo organizado pela Secretaria de Educação e Inovação de Goiana, especialmente da diretora de ensino. A professora Joana Botelho pediu nosso auxílio para sugerir atividades da Semana Estadual de Malunguinho e prontamente aceitamos. Um grupo de WhatsApp foi criado (o grupo existe até

hoje) para facilitar nossa comunicação e interação. Dadá e eu expomos nosso desejo de ter uma Lei de Malunguinho em Goiana e grande foi a nossa surpresa quando Joana Botelho afirmou que a lei já existia e postou um arquivo em PDF que era a referida lei. Veio-nos um misto de sensações de alegria e de revolta ao mesmo tempo: de alegria pela já existência dela, e de revolta pelo apagamento e falta de visibilidade, pois nenhum agente cultural das negritudes tinha conhecimento dela. Ninguém na comunidade de Povoação conhecia a Lei Municipal nº 2.294 de 2015.

Até onde pude averiguar, a lei não foi proposta por nenhum vereador, foi apresentada pelo chefe do poder executivo que, na época, o prefeito de Goiana era o senhor Frederico Gadêlha Malta de Moura Júnior, mais conhecido como Fred da Caixa, apelido dado pelo fato de ser funcionário concursado da Caixa Econômica Federal. Fred venceu as eleições de 2012 e governou o município por um mandato (2013-2016). Seu partido político era o Partido Trabalhista Brasileiro, o PTB, e a música 'Aperreia 14' tornou-se popular em sua campanha e mandato. A Lei Municipal de Malunguinho foi votada no legislativo e instituída no terceiro ano do governo Fred Gadêlha, e talvez, sendo Fred formado no curso de licenciatura plena em Geografia, tenha direcionado a lei exclusivamente no âmbito educacional, pois, no preâmbulo da lei diz que 'institui no calendário escolar do município de Goiana, Estado de Pernambuco, a data dedicada à lembrança de Malunguinho'.

Assim como as demais leis municipais de Malunguinho, é perceptível o formato das palavras e termos utilizados na Lei Estadual que foram replicados. Na lei de Goiana está explícito no artigo segundo e em parágrafo único a questão das atividades voltadas para a vivência e prática da cultura afro-pernambucana. Mas, ao invés de uma semana, institui-se "o dia 18 de setembro como a data dedicada a lembrança de Malunguinho, líder quilombola, morto em combate em 18 de setembro de 1835". Essa data, como já expliquei, está relacionada ao assassinato do Malunguinho João Batista nas matas de Abreu e Lima no século XIX, território de Igarassu. No artigo segundo ainda está descrito que a data deverá ser comemorada dentro do calendário escolar, ou seja, as creches, escolas dos anos iniciais, finais e a EJA deveriam expor e trabalhar a temática sob as perspectivas históricas da África, afro-brasileiras e pernambucanas. Nessa questão, recorda muito a proposta da Lei Estadual, só mudando em

determinado trecho em que é especificado que sejam exploradas a história do município com especial enfoque para a história da comunidade de Povoação de São Lourenço, por ser remanescente do Quilombo do Catucá. A lei foi assinada no gabinete do prefeito e publicada no dia 19 de agosto de 2015.

Durante 2023 e sobretudo em 2024 a Secretaria de Educação e Inovação de Goiana oportunizou nossa aproximação com educadores e profissionais das creches e escolas da rede, e montamos juntos uma sequência didática, um cronograma de ações para serem vivenciadas de setembro até novembro; momentos formativos foram oferecidos para os gestores e técnicos pedagógicos das instituições:



Card elaborado pela Secretaria de Educação de Goiana e divulgada em grupos de Whatsapp convocando para formação.

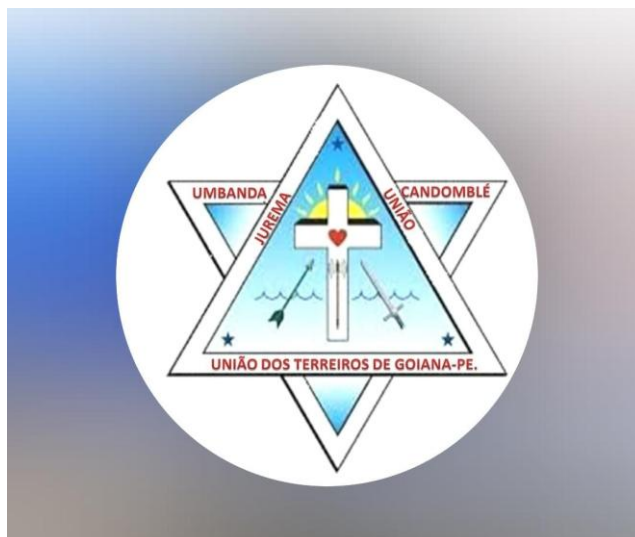
O conceito de Malunguidade demonstrado nesta tese evidencia justamente a continuação dos Malunguinhos passados nos Malungos do presente. Sobre essa consideração de continuidade, Beatriz Nascimento esclarece que

Quilombo pode ser um lugar onde as pessoas possam viver mais livremente. No Rio de Janeiro o quilombo é uma favela, é um movimento como o Black Rio, ou uma nova escola de samba do subúrbio como o Quilombo de Palmares. Num outro sentido, é uma referência de paz e de harmonia com a natureza. Em suas pesquisas tem descoberto novos quilombos que reforçam a convicção de que a resistência continua (Nascimento, 2022, p. 130).

Na obra *O Negro Visto Por Ele Mesmo*, Beatriz Nascimento (2022, p. 131) considera o quilombo equivalente a um guerreiro, uma pessoa que luta, que possui sabedoria, que resiste e que “essa experiência da comunidade negra vem se repetindo até os nossos dias de hoje” (Nascimento, 2022, p. 129). Na entrevista com um dos nossos interlocutores, no seu entendimento sobre Malunguidade, ele explica que

Malunguidade tem meio que um jeito de ser né, da gente né; a princípio eu gosto demais, porque todo neologismo é bem-vindo em torno de Malunguinho; a gente precisa criar um vocabulário em torno de Malunguinho, que ele tenha mais capilaridade na nossa sociedade, na língua brasileira, e o próprio termo Malunguidade dá pra gente entender isso de uma forma pegando até o próprio termo Malungo dá muito bem, de ser amigo, ser companheiro, mas, Malunguidade é meio que como se fosse a nossa personalidade de ser, braba, bruta, que quer lutar, que os sentimentos sejam alcançados, que resiste, que não vai desistir, que não vai permitir que mesmo com todas as coisas contrárias não seja derrubada a história, entendeu? Malunguidade é isso, Malunguidade, no meu ponto de vista, é muito mais do que isso, Malunguidade é você compreender a Juremologia, Malunguidade é você ser Juremeiro raiz (AASO, em 15 de maio de 2024).

Nesse sentido de lutas, resistência e resiliência, o Juremeiro Sergio Ricardo Clementino da Costa, conhecido no meio cultural e religioso afro-indígenas como Serginho da Burra, buscando arregimentar adeptos de variados Terreiros e sacerdotes/sacerdotisas, fundou em 2017 a Associação da União dos Terreiros de Goiana, que em seu brasão, além do nome, tem exposto os seguimentos religiosos que congrega: Umbanda e Jurema no lado esquerdo da estrela de seis pontas, e no lado direito União e Candomblé.



Brasão da Associação União dos Terreiros de Goiana-PE. Disponível em www.autg.org acesso em 12 de dezembro de 2024.

No centro pode ser visualizado uma cruz com um coração e um machado de dois gumes esculpido; por detrás da cruz na parte superior temos um meio sol com seus raios; na parte inferior da cruz no lado esquerdo uma flecha está a apontar para a cruz e no lado oposto uma espada. Atualmente, quem preside a associação é a ialorixá Severina Duda do Nascimento, conhecida por Mãe Biu de Xangô. Mãe Biu, auxiliada por sua equipe, articulou junto ao prefeito do município de Goiana, o senhor Eduardo Honório Carneiro, para que fosse criada uma lei que estabelecesse uma data e um mês específico para que a Caminhada dos Terreiros pudesse acontecer.

Alexandre L'Omi L'Odó (2022, p. 9) explana que “este povo tem buscado maneiras de se organizar e afirmar, se fortalecer e lutar contra todo racismo e intolerância religiosa vivenciados até os dias de hoje”. Eduardo Honório, também conhecido como Eduardo do Detran (é funcionário aposentado por esse órgão), prefeito do município de Goiana pelo partido União Brasil (UB), no início do ano de 2023, enviou para os vereadores o projeto de lei nº 08/2023 para ser apreciado e votado pelos que fazem a Casa José Pinto de Abreu, indicando o dia 15 de abril como a data oficial para o Dia da Conscientização dos Povos de Terreiro e o mês de abril para a realização da Caminhada dos Povos de Terreiros. A aprovação da referida lei aconteceu em meio a controvérsias durante a votação, que contou com onze votos favoráveis e três votos contrários.

Dentre os votos contrários, destacou-se o do vereador ‘evangélico’ José Mario Gomes Marinho, conhecido como “Mário do Peixe”, que em uso da tribuna

proferiu um discurso racista e acusatório para com as religiões de matrizes africanas e seus participantes. Juntamente com a professora Dra. Dilaine Soares Sampaio, apresentamos uma comunicação no IX Congresso da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE), cujo texto completo integrou os anais do referido evento, intitulado “Dia da Conscientização dos Povos de Terreiro em Goiana-PE: uma análise do debate legislativo”, onde trouxemos alguns trechos da intervenção enraizada de racismo estrutural do vereador Mário do Peixe:

Então senhor presidente, a respeito do projeto de lei que entra na segunda discussão hoje e na segunda votação, o meu voto é contrário, sou contra, eu sou contra presidente. Porque eu não vejo motivo nenhum para que traga benefícios a uma sociedade, para que desperte o interesse das pessoas mudarem de vida. Não existe ressocialização a não ser o evangelho. O camarada é pego fazendo o mais bárbaro crime que ele cometer no nosso Brasil, vai pra uma cadeia, quando é muito perigoso, segurança máxima, passa 30 anos preso, quando se solta não tá ressocializado. É a mesma pessoa. Mas, quando o indivíduo mais perverso do mundo se converte à Cristo, que o Espírito Santo fazer morada no seu coração, essa pessoa é transformada. Porque quem tem poder pra transformar é a palavra de Deus (Santos Júnior; Sampaio, 2023, p. 365).

Na ocasião a galeria da Câmara estava ocupada por vários componentes da Associação União dos Terreiros e outras pessoas das religiões afro-brasileiras de Goiana, orientadas por Mãe Biu, viraram as costas para o espaço onde os vereadores se encontravam como forma de protesto ao que estava sendo proferido. Infelizmente, ao verbalizar que “não existe ressocialização a não ser pelo evangelho”, o vereador Mário do Peixe desconsiderou, desrespeitou e menosprezou outros saberes religiosos, outras formas de crer, propondo padrões universais e propaga um discurso racista e epistemicida de séculos passados, organizados no período colonial e lamentavelmente ainda persistente em nossa sociedade, embora oficialmente sejamos uma república federativa que se diz laica.

A laicidade está muito próxima do conceito de secularização, em que o Estado sendo laico não tomaria partido nos assuntos religiosos. No nosso país, tentou-se esse distanciamento em fins do século XIX ao apartar o catolicismo enquanto religião oficial, porém, na prática “a laicidade estatal no Brasil não

somente não dispõe de força normativa e ascendência cultural para promover a secularização da sociedade como tem sido acuada pelo avanço de grupos católicos e evangélicos politicamente organizados” (Mariano, 2011, p. 254). De acordo com Mailson Fernandes Cabral de Souza, em seu texto “Laicidade do Estado e Liberdade Religiosa”, explica que

Laicidade e liberdade religiosa são conceitos que frequentemente são alvos de controvérsias no debate sobre os limites entre a religião e o espaço público. As disputas em torno desses termos se distanciam das bases conceituais em que eles foram gestados, limitando-os a uma contenda verbal que refletiria demandas políticas de determinados atores ou grupos sociais que por vezes se afastam das práticas políticas que tais conceitos deveriam balizar. A laicidade se apresenta como um problema político referente ao posicionamento do Estado em face de questões que envolvam a liberdade religiosa (Souza, 2020, p. 124-125).

Na página oficial do Instagram da Associação da União dos Terreiros (@uniaodosterreirosdegoiana) a presidenta postou uma nota esclarecendo a atitude em dar as costas para o plenário da câmara no dia 13 de abril de 2023: “Os integrantes da União dos Terreiros presente no dia de hoje (13), na Câmara Municipal de Vereadores ficaram de costa por repúdio ao discurso de intolerância religiosa a religião de Matriz Africana do vereador Mário do Peixe”. O longo discurso acusatório do Mário do Peixe pode ser visualizado no Canal do YouTube do poder legislativo (www.youtube.com/@CamaraMunicipaldeGoiana). Embora o vereador afirme que o Estado é laico e que as pessoas têm o livre arbítrio de escolher suas religiões, em virtude dos comentários dos presentes, se dirigiu ao presidente da Câmara, o senhor Luiz Eduardo Sousa dos Santos, como uma forma de dar o seu recado aos associados da União dos Terreiros ali presentes:

Quem quiser se manifestar presidente, quiser ter direito a voz, quer ter direito a voto, se candidate, pra o povo lhe escolher, pra que você venha pra esta Casa, pra defender os seus interesses, pra falar e pra votar, mas enquanto você não for capacitado para colocar seu nome sob o julgamento popular, infelizmente tem que respeitar o regimento interno da Casa (Santos Júnior; Sampaio, 2023, p. 364).

Esse posicionamento do vereador faz recordar do período colonial e imperial em que as câmaras em suas instancias locais (vilas e cidades), regionais (provinciais) e nacionais eram lugares exclusivos dos denominados “Homens Bons”, que eram homens brancos, ricos senhores de engenho e comerciantes que tinham por preocupações os seus próprios interesses pessoais e familiares, deixando as camadas mais vulneráveis sobrevivendo em situações desumanas. Nesse caso, Abdias do Nascimento explica que

Os negros jamais tiveram vez, voz ou voto nas instituições que tomam as decisões no país. Repito: o negro, como uma coletividade, jamais foi parte dos círculos onde se tomam decisões, mesmo quando o assunto tratado se referia específica e imediatamente ao negro (Nascimento, 2019, p. 208).

No Brasil, são poucos os casos de homens e mulheres oriundos das religiões afro-indígenas que conseguiram chegar e representar suas percepções/comunidades em posições de poder político nas esferas executivas, legislativas ou judiciárias. Diferentemente dos católicos e, na atualidade, dos evangélicos, que se vêem fortalecidos “como parcela social que tem suas próprias reivindicações e pode eleger seus próprios representantes para os espaços de poder público” (Cunha, 2019, p. 14). De acordo com o pesquisador Silvio Almeida, em seu livro *Racismo Estrutural*, explica que posicionamentos de pessoas com o pensamento semelhante ao de Mário do Peixe são herdeiros/propagadores de práticas colonialistas em variadas situações e organizações que ainda se encontram presentes em nosso meio e que Silvio Luiz de Almeida define em *Racismo Estrutural*:

O racismo decorre das marcas deixadas pela escravidão e pelo colonialismo. Conforme este raciocínio, as sociedades contemporâneas, mesmo após o fim dos regimes escravistas, permaneceriam presas a padrões mentais e institucionais escravocratas, ou seja, racistas, autoritários e violentos (Almeida, 2018, p. 143).

A Associação União dos Povos de Terreiro articulou junto ao Poder Público Municipal uma lei específica que contemplasse suas ritualísticas de fé e crença, já que os municípios do Estado de Pernambuco de maioria católica,

seguindo a tendência nacional, recebem apoio moral e financeiro em seus atos realizados nas diferentes comunidades, em suas igrejas e capelas. Um exemplo se deu em 2013, quando foi instituída a Lei nº 2.229 que criou o Dia Municipal da Paz em 28 de agosto. A data escolhida recorda a morte do frade carmelita Luciano dos Santos Andrade que foi assassinado em 28 de agosto de 2003 nas dependências do Convento Santo Alberto da Igreja de Nossa Senhora do Carmo no centro da cidade de Goiana. Outro exemplo, ainda no ano de 2013, ocorreu quando o prefeito Fred Gadêlha instituiu leis em benefício das Igrejas Evangélicas: a Lei nº 2.249 criou o Dia da Consciência Evangélica no calendário de eventos do município em 31 de outubro de cada ano; e a Lei nº 2.248/2013 estabeleceu a Semana Municipal da Cultura Evangélica (Primeira Semana de Dezembro) e o Dia Municipal do Evangélico no último sábado ou domingo do mês de dezembro de cada ano.

Apesar dos votos contra dos vereadores Mário do Peixe, Ibson Gouveia e André Rabicó (os três evangélicos da igreja Assembleia de Deus), a lei foi aprovada por maioria de 11 votos contra os 03 opositores. Vale ainda salientar que tiveram parlamentares evangélicos e católicos que declararam apoio a criação da lei, como foi o caso de Carlos Viégas Júnior, Ana Diamante e Ramom Aranha. Em 14 de abril de 2023, na edição nº 3.320 do Diário Oficial dos Municípios do Estado de Pernambuco, o prefeito Eduardo Honório fez publicar em edição extraordinária a Lei nº 2.584/2023 que em seus artigos segundo e terceiro destaca que ‘no Dia da Conscientização dos Povos de Terreiro deverão ser realizadas homenagens a diversidade religiosa do município, em especial a dos Povos de Terreiro, devendo a prefeitura, por meio da Secretaria de Comunicação, dar notoriedade ao festejo, e que na semana que precede ou sucede o dia 15 de abril deverá ser realizada a Caminhada dos Povos de Terreiro’.

Se o Estado é laico como estabelecido em nossa Constituição Federal de 1988, é necessário fomentar ações e práticas que tenham por objetivos agregar, respeitar, visibilizar e apoiar todas as crenças, sagrados e os descrentes. Outra grande conquista dos Povos de Terreiro de Goiana aconteceu na manhã do dia 05 de dezembro de 2024. O prefeito de Goiana junto com religiosos e religiosas de matrizes africanas de vários Terreiros locais inauguraram a fixação de uma estátua da Orixá Iemanjá com três metros de altura e confeccionada em cobre

pelo escultor Ranilson Viana. O espaço fica à beira mar da Praia de Ponta de Pedras, no bairro Sítio, em um local que passou por revitalização no estilo de uma praça pública. Ali já havia um obelisco marcando o local como o segundo ponto mais oriental do Brasil e local do desembarque dos navegadores Gaspar de Lemos e Américo Vespúcio em agosto de 1501, como já explorado no capítulo dois dessa tese. No mesmo lugar, em setembro de 2023, foi posicionado um painel do projeto *Paredes que Contam História* do IHAGGO, relatando a história do *Cajueiro das Almas* que existia naquela região e que serviu de sepultura de náufragos do Vapor Bahia em março de 1887.



Fotografia do autor: Imagem de Iemanjá em Ponta de Pedras, fevereiro 2025.

Interessante e curioso é que a exaltação da imagem de Iemanjá foi posicionada no lugar por onde chegaram as ideologias europeias que depreciaram as religiões afro-indígenas. Mas, com essas atitudes de criação de leis do Dia da Lembrança de Malunguinho (2015); do Dia da Conscientização dos Povos de Terreiro (2023); da realização do Encontro Municipal de Juremeiros/as em 2023 e 2024, nas terras do Engenho Novo de Santo Antônio, em parceria da Associação União dos Terreiros com a prefeitura de Goiana; e da Estátua de Iemanjá (2024) em um local de destaque, é notório que historicamente perseguidas, silenciadas, menosprezadas e violentadas, as religiões de matrizes africanas tem se colocado cada vez mais nos espaços públicos, nos enfrentamentos das Malunguidades, para exercerem o direito de professar a sua fé, seus costumes, seu legado transmitido por malungos do

passado que estão vivos nas culturas negras do nosso cotidiano. “E foi sempre assim que os negros fizeram a história do Brasil. Sempre reorganizaram a nação para que as coisas pudessem caminhar para a liberdade, a escolha. Para o livre-arbítrio, e não para o domínio do próprio arbítrio” (Nascimento, 2022, p. 149).

3.2 – Malunguidade: continuidades de Malunguinho em Povoação – Carrego da Lenha, Coco de Roda, Artesanato e outras práticas.

Nosso entendimento de Malunguidade é o de continuidade, de reverberação dos Malunguinhos históricos e divinos, em vários outros aspectos da Comunidade Quilombola Povoação e no território que constitui o município de Goiana e seus vizinhos limítrofes, sejam eles no Estado de Pernambuco ou no Estado da Paraíba. As Malunguidades em Povoação podem ser percebidas nos aspectos cotidianos e aqui darei maior visibilidade ao cortejo do Carrego da Lenha, ao Coco de Roda, ao Artesanato e outras práticas identificadas e relatadas por nossos interlocutores entrevistados. Mas, também é importante estabelecer relação da ideia de Malunguidade com a de Quilombismo, formulado por Abdias do Nascimento. A defesa dos propagadores/fomentadores das Malunguidades é o mesmo da continuidade dos quilombos na atualidade que objetivam “preservar, resgatar e reconstruir criativamente os aspectos positivos de nossos valores tradicionais, espirituais, artísticos, culturais e éticos” (Nascimento, 2019, p. 350).

As Malunguidades herdadas de séculos passados em situações de adversidades tiveram que se ressignificar e criar mecanismos na estrutura política depreciativa de seus ensinamentos por parte das elites administrativas e no contexto recente não querem se impor, mas, procuram “respeitar e exigir respeito, como seres humanos com uma identidade e uma história específicas, e conviver com os outros em paz” (Nascimento, 2019, p. 350). O antropólogo Kabengele Munanga, estudando o conceito (quilombismo) formulado por Abdias Nascimento explica que:

Como todos os conceitos que terminam com “ismo” remetem às ideologias, filosofias e visões do mundo e da vida, os ensaios que compõem esta obra remetem à luta de resistência em defesa da liberdade e da dignidade humana que caracterizam

todos os movimentos diaspóricos africanos no mundo, e que ele resume no conceito do quilombismo (Nascimento, 2019, p. 20).

Escolhemos Malunguidade enquanto palavra que abrange os aspectos sociais e religiosos dos Malungos e dos Malunguinhos, desde o século XIX, com as formações dos Quilombos nas Matas do Catucá, no entanto, alternativas sociais na sociedade padrão e discriminatória a qual foram expostos os escravizados e não escravizados pobres, e a Malunguidade possui esse caráter de “estabelecer o que há de continuidade entre o passado e o presente do negro” (Nascimento, 2022, p. 122). A historiadora Beatriz Nascimento que faleceu em 1995, em uma entrevista para a Revista Manchete, em agosto de 1976 respondeu questões onde pude perceber e estabelecer continuidades do legado afro e sua ressignificação.

O tema do meu trabalho é o quilombo. Na minha opinião, ao contrário do que me foi ensinado e do que ainda hoje se ensina nas escolas, o quilombo não foi uma tentativa de rebelião pura e simples contra o sistema escravocrata. Foi também uma forma de organização política e social com implicações ideológicas muito fortes na vida do negro no passado e que se projeta, após a abolição, no século XX. Sobrevive, não na sua forma original, mas como uma tradição da vida do negro brasileiro. O fundamental é que essa é uma forma de vida do negro brasileiro em qualquer época. Um exemplo: estudando-se a documentação da polícia do século XIX, percebe-se que determinadas regiões do Rio de Janeiro, como Catumbi, os morros de São Carlos e Santa Marta, e outras favelas atuais, foram, anteriormente, lugares onde existiram quilombos (Nascimento, 2022, p. 122-123).

Portanto, “o quilombo não foi reduto de negros fugidos: foi a sociedade alternativa que o negro criou” (Nascimento, 2022, p. 127). Trazendo para a realidade local, no capítulo 2, expus que não apenas Povoação, mas, praticamente todas as comunidades no seu entorno sofreram influências e serviram de abrigo aos quilombolas. O negro/preto, escravizado ou liberto, no século XIX, após os ataques do Império contra os mocambos dos Catucás na região, depois de algum tempo foram se reorganizando e buscando alternativas trabalhistas, ocupando brechas e espaços naquela sociedade local/regional. Foi o caso da Procissão do Carrego da Lenha que acontece nas manhãs do dia 10

de agosto, data da festividade no calendário católico do diácono e mártir São Lourenço, padroeiro da comunidade desde o século XVI (1555).

Confesso que não tinha observado as particularidades do cortejo até o momento em que o Dr. Harlan Gadelha Filho, presidente do IHAGGO chamou minha atenção. Ele é integrante do Conselho Estadual de Cultura que pesquisa e estabelece junto a FUNDARPE os registros dos patrimônios imateriais. Após o processo da Procissão de São Lourenço, realizada na cidade de São Lourenço da Mata, ser considerada patrimônio Imaterial, ele percebeu que lá, não existe a presença de lenhas e me solicitou uma pesquisa para que pudéssemos solicitar a FUNDARPE o registro da nossa procissão. E, me deparei com documentos que atestam o legado negro no cortejo; antes, recordo que, como abordado no capítulo dois, a Igreja de São Lourenço era de uso dos Homens Brancos e a de Nossa Senhora do Rosário, destinada aos escravizados.

Carregar lenha era uma atividade destinada aos escravizados e/ou pessoas livres muito pobres, pois, para os ricos existia uma total aversão ao trabalho braçal/manual. Wellington Barbosa da Silva, em seu texto sobre escravizados e quilombos do Recife no século XIX, indica trabalhos executados por eles e “entre suas inúmeras atividades estavam o transporte de pessoas e de mercadorias, o corte de lenha e capim para abastecer as casas e os estúbulos senhoriais” (Silva, 2009, p. 169). A Freguesia de São Lourenço dispunha de uma considerável população escrava nesse período e também de moradores pardos/mestiços/miscigenados livres que trabalhavam na pesca, na agricultura e no comércio de madeira.

O pesquisador Emanuel Lopes de Souza Oliveira, com seu artigo intitulado *Múltiplas Faces dos Conflitos de Terra: escravos lavradores de roça e senhores no final da escravidão na Mata Norte de Pernambuco* (2009, p. 2) informa que:

Na Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, entre a barra de Goiana e Catuama, existia agitado comércio com as embarcações atracadas próximo à costa, de produtos para a manutenção das barcas. Havia também um mercado de lenha e madeira dos manguezais e matas, que compreendiam terras de senhores da vila de Atapuz, ou dos “terrenos de marinha”. Terrenos estes que disputadíssimos, ao longo dos anos, se caracterizou pela intensa vida social dos escravos e libertos, em áreas apropriadas por populares

pelos usos costumeiros dos recursos naturais onde a solidariedade e conflitos dos homens de cor constituíram comunidades que se formavam em torno do pequeno comércio de lenha, madeira, graxa para barcaças e peixes (grifo nosso).

Emanuel Oliveira (2009, p. 8) esclarece que essa comercialização de lenha/madeira teve repercussão em 1882 quando o juiz de paz de São Lourenço enviou notificações para o delegado de Goiana. O que quero alertar com essas informações é que a Procissão da Lenha, realizada nas festividades do padroeiro tem estreitas relações com essas situações. Trata-se de um cortejo que valoriza um trabalho manual, o carregamento de lenha, tarefa essa que na época colonial/imperial era menosprezada pelos brancos ricos, sendo trabalho das gentes simples que no passado e, ainda no presente, compõe aquela realidade local.

José Ramos Tinhorão (2012, p. 134) explica que “nenhum branco passa pela vergonha de carregar na rua um pacote por menor que seja, pois correria o risco de se ver perseguido por um bando de negros a vaiá-lo”. Para melhor fundamentar a justificativa que solicitou o registro do Carrego da Lenha enquanto patrimônio imaterial de Pernambuco, o presidente do IHAGGO, pediu para que Gedália Maria Venceslau da Silva (Dadá Quilombola), nascida e criada naquela comunidade, e eu, realizássemos um trabalho de escuta dos moradores de Povoação sobre o Carrego da Lenha.

Em 19 de junho de 2023, pela manhã, peguei o ônibus da empresa Rodotur, o Ponta de Pedras X Recife e cheguei na comunidade por volta das 09 horas e juntamente com Dadá conversamos e gravamos alguns áudios dos relatos de alguns moradores sobre a Procissão do Carrego da Lenha, foram eles: Inaldo Bandeira de Souza (78 anos), Lindinalva Tavares dos Anjos (54 anos), Maria de Lourdes de Lima – Dona Pequena (96 anos), Geruza Venceslau (61 anos), Tânia Gouveia (48 anos), Severina Isabel dos Santos – Dona Filomena (72 anos) e Dona Ivone/Zilda (89 anos).

Todos eles falaram coisas interessantes e/ou similares, que já vivenciaram ou ouviram de seus antepassados locais. Recordaram de nomes das pessoas que contribuíram nas práticas e vivências da comunidade, como foi o caso de Dona Brasilina, já falecida, que era “Xangozeira”, dona Biuzinha, Severina Semeão, e seu Agripino Augusto Francisco, nascido na comunidade

em 15 de fevereiro de 1926 e falecido em 17 de abril de 2014, com 88 anos de idade; seu Agripino ou Mestre Agripino deixou o legado de elaborar garrafadas curativas pois detinha o conhecimento de ervas e plantas medicinais que seguem na memória dos participantes da localidade.

Dona Pequena, no auge dos seus 96 anos, apesar da idade, recordou de algumas loas de Côco de Roda que cantarolava, da sua atividade como rezadeira, da participação de seu Agripino, João Domingos e Lola (Lourenço) Cunha tocando zabumba durante as atividades da busca da lenha no cortejo festivo do dia 10 de agosto de cada ano. Recordou de suas experiências pegando siri e caranguejo para comercializar e dos tempos em que residiu em sua meninice e juventude no Engenho Megaó de Baixo.



Carrego da Lenha em 10 de agosto de 1951. Fonte: Acervo de Basílio Augusto, acesso em 2023.

A fotografia mais antiga que localizei sobre o Carrego da Lenha remete a data de 10 de agosto de 1951 e nela a comunidade identifica seu Agripino como um dos que estão tocando tambores que são três (3) homens que os utilizam no

cortejo; no retrato, como alguns também nomearam percebe-se o que os entrevistados relataram: a presença da cadencia dos instrumentos de percussão zabumba, onde no Maracatu também pode ser chamado de Bombo ou ainda de Alfaia, durante o cortejo em que os participantes carregam gravetos e pedaços de madeira. Os instrumentos de percussão são historicamente/socialmente legados pelas culturas afro-brasileiras em nosso país.

Tânia Gouveia e outros relataram que a procissão em tempos passados acontecia apenas com estes instrumentos, e que a inserção de orquestras, como é o caso na atualidade em que bandas do centro da cidade (Curica e Saboeira), com instrumentos de sopro (metais) acompanham o carrego. Essa mudança foi acontecendo em fins da década de 1980 e início dos anos 1990. Mas, antes eram as pessoas da própria comunidade que tocavam zabumbas no trajeto. Gouveia lembrou ainda das contribuições de Dona Dionísia (dona Dió) e de Paulo Fogueteiro.

Antes, os participantes do Carrego da Lenha da comunidade e os que vinham da região no entorno buscavam os gravetos e galhos de árvores caídos no chão nas matas ao redor da comunidade, isso se deu até os anos 1980. Mas, a senhora Severina Rosa dos Santos (Dona Biuzinha) fez um voto, pois estava passando por problemas de saúde. Ela prometeu a São Lourenço que se ficasse curada (os médicos cogitaram amputar uma de suas pernas) ficaria responsável por coletar os galhos e gravetos e colocar nas duas entradas da comunidade para que os devotos e devotas possam pegar e depositá-los em frente à igreja do santo mártir como é a tradição.

Os devotos chamam de *Procissão da Lenha*, *Procissão do Carrego da Lenha*, *Carrego da Lenha* ou simplesmente *O Carrego*. Na oralidade de alguns, sobretudo dos católicos, o cortejo acontece desde 1555 quando foi inaugurado o templo e fazem referência ao fato de que o santo morreu queimado em uma fogueira no início do cristianismo, em Roma, no ano 258 depois de Cristo. Mas, acredito ser pouco provável já que a Igreja de São Lourenço era dedicada aos Homens Brancos e creio ser pouco provável que no século XIX, os senhores de engenho da região teriam carregado lenha pelas ruas da localidade. Percebe-se nesse sentido um embranquecimento cultural proposital para apagar e esquecer a contribuição e surgimento do Carrego enquanto pertencente as negritudes.

Vale salientar que atualmente, as lenhas são organizadas para o público por uma equipe coordenada por Dona Severina Ramos Semeão, que assumiu essa responsabilidade depois do falecimento de Dona Severina Rosa dos Santos. O cortejo é realizado nas principais ruas de São Lourenço: o cortejo sai da porta da igreja de maneira efusiva, acompanhada de banda musical (Curica ou Saboeira) tocando a música do Acorda Povo do São João (“Acorda Povo São João Chegou”, que na comunidade é cantado “Acorda Povo que São Lourenço mandou”), e com a bandeira do santo mártir, pela Rua da Matriz/Rua do Rosário, buscam os gravetos/as madeiras que estão na principal entrada da comunidade; pegam e levam festivos a depositar na frente da igreja, depois, vão em direção à Rua da Praia (sentido da rua que dá acesso para Praia de Carne de Vaca), perto de uma quadra, pegam outros gravetos/madeiras e retornam festivamente para novamente depositar na frente da igreja, para ter início a missa solene.

Identificamos com a pesquisa que participam do Carrego da Lenha: católicos praticantes, católicos não tão praticantes e pessoas de religiões afro por diferentes motivações – pagamento e ou realização de promessa, diversão, fé, crença e costume familiar, local e/ou regional. Em uma das entrevistas para a tese, a quilombola expôs que para ela, Malunguinho e São Lourenço possuem pontos de conexão, quando os devotos buscam seus auxílios para conseguir o que necessitam.

Malunguinho é muito importante lá em Povoação, conheci muita gente que alcançou graças através de pedir a Malunguinho, de ir pelo menos uma vez no ano cultuar a Malunguinho dentro da comunidade; é Malunguinho e São Lourenço, lá dentro da comunidade, pra mim, tem significados parecidos, porque são duas divindades que as pessoas procuram alcançar graças e conseguem, também eu acredito muito que seja por elas não só pedirem, também procurar pra se movimentar e fazer com que aconteça, se concretize o que querem (como assim? Perguntei), por exemplo, é, eu tenho uma vizinha lá em Povoação que ela pediu a São Lourenço pra conseguir a aposentadoria dela, ela foi lá no Carrego da Lenha, pegou a lenha, andou a comunidade, circulou assim na comunidade, chegou lá na frente da igreja, colocou a lenha e jogou dizendo que iria conseguir a aposentadoria dela; se ela não contratasse um advogado, não buscasse mais, não procurasse todos os papéis pra poder conseguir se aposentar, continuasse tendo fé, não nela, mas em São Lourenço, ela não teria alcançado, então é a soma, também da fé, agora eu mesmo, por exemplo, se eu não tiver assim a fé é o que faz com que a gente haja, porque ter esperança em si

mesmo como eles conseguem ter não é algo simples, principalmente quando se é negro, quando se é mulher, certo, é então assim, muitas vezes a gente precisa de algo pra nos dar aquele impulso, pra nós termos fé na religião e em algum ponto pra podermos agir e ter confiança, porque muitas vezes a consciência é tirada de nós, acreditar que ele, Malunguinho, São Lourenço tá com a gente (CVA, em 18 de maio de 2024).

Em uma outra entrevista, desta vez com uma das informantes residente em Goiana, ela atesta que sua relação com a comunidade foi construída a partir do ano de 2001, quando por questões do trabalho realizou várias ações em Povoação, e mensurando afirma que

Aí eu fiquei envolvida né, e apaixonada por esse povo de Povoação de São Lourenço, e passei a ter uma convivência que me faz ir todo 10 de agosto pra Procissão da Lenha, para estar lá no quilombo, para estar lá junto com meu povo, que eu me acho pertencente aquela comunidade também, me sinto representada, e é 10 de agosto e 20 de novembro, dia da Consciência Negra, eu não deixo de estar na comunidade vivenciando com eles (MCFL, em 08 de maio de 2024).

Retomando os relatos das entrevistas para a solicitação junto a FUNDARPE, com o cumprimento da promessa de Dona Severina, é perceptível que facilitou a vida dos devotos e devotas oriundos de outras comunidades e municípios e até daqueles que se deslocam da Paraíba, pois é visto sempre a participação de pessoas de Caaporã, Alhandra, Acaú e Pitimbu, que fazem parte do litoral sul paraibano. Essa situação remete a Malunguidade do século XIX em que vários quilombolas atravessaram rios e manguezais do lado pernambucano e se refugiaram no lado paraibano, como exposto nos capítulos anteriores.

Mas, existe em Povoação a tradição de algumas famílias que elas próprias conseguem seus galhos, os guardam em casa e ao passar o cortejo por suas residências elas engrossam a massa alegre levantando seus gravetos, e esse costume vem sendo retransmitido para novas gerações.



Fotografia do autor: Família espera o cortejo do Carrego da Lenha de 2023 na porta de casa com suas próprias lenhas. No ano anterior (2022) também estavam juntos nesse local com a menininha ainda menor.

Dona Severina Isabel dos Santos, mais conhecida como Dona Filomena, 72 anos, recordou que o Carrego da Lenha acontecia bem cedo, pela manhã em função do sol quente, contudo, atualmente a procissão acontece às nove horas. Segundo Dona Filomena, muitas pessoas da comunidade deixaram de participar/valorizar a Procissão da Linha pois viraram “crentes”, no caso, deixaram a fé católica e/ou das religiões afro-indígenas e tornaram-se evangélicas. Lembrou ainda de pessoas que tocavam zabumba: seu Agripino, Severino, Elias (pai dela) e seu Titaia; na parte das mulheres, fez menção a Diomar, Dona Zilda, Maria Antônia, Dona Dió e Dona Ormindia. Dona Ivene (nome cartorial) que é mais conhecida por Dona Zilda (nome batismal), com 89 anos, que é a mãe da Gedália/Dadá, recordou que em tempos passados, os galhos e madeiras não eram amontoados, mas, na época em que era jovem, uma fogueira com as lenhas era queimada passados três dias após o cortejo, ou seja, as lenhas eram queimadas no dia 13 de agosto.

Por normativa recente, com a criação da Área Pastoral São Lourenço em 10 de agosto de 2017, o bispo da Diocese de Nazaré da Mata, Dom Francisco de Assis Dantas de Lucena, desmembrou a atual área pastoral do território da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Goiana, e incumbiu o padre Diego Roberto da Silva como administrador do novo território pastoral e ele modificou a data da queima das lenhas que passaram a ser afogueadas após a missa das 19 horas no último domingo de agosto. Vale ressaltar ainda que foi na missa das 10 horas do dia 10 de agosto de 2023 que o bispo Dom Francisco Lucena, por

documento diocesano elevou a Área Pastoral a categoria de Paróquia de São Lourenço, reativando a titularidade atribuída aquela igreja no século XVI (1555) e que em data não precisa foi destituída.

No relato de Dona Zilda/Ivene, ela informou uma tradição que está esquecida, *O Milagre da Pena!* De acordo com ela, na véspera da festa, ou seja, no dia 09 de agosto, era retirada a pena que compõe os adereços da imagem de São Lourenço no retábulo principal (a figura possui uma pena em uma de suas mãos representando sua morte matada, e uma grelha no lado próximo a sua base).



Fotografia do autor: Imagem de São Lourenço no retábulo principal da igreja, 2024.

Retirada a pena pelo sacristão Jose (Zé) Bandeira, ele passava a abençoar a água que os fiéis traziam e utilizavam para cura de seus males, doenças, mulheres grávidas para uma boa hora ou ainda para lhes auxiliar no parto ou na recuperação. A *benção da água* consistia no toque da pena da imagem três vezes na água. Assim, um ofício com um dossiê considerável foi

enviado para FUNDARPE pelo IHAGGO e em dezembro de 2023, o órgão estadual fez uma primeira reunião na comunidade nas dependências da Escola Adélia Carneiro, presidida por Marcelo Renan Souza, gerente de patrimônio imaterial da FUNDARPE. Na ocasião, explicou que seria realizado um inventário participativo e que a comunidade iria relatar e pesquisar não apenas o Carrego da Lenha, mas, outros aspectos da comunidade.

Nos meses seguintes de 2024 (janeiro, fevereiro e março) uma força tarefa de atividades foram realizadas com técnicos da FUNDARPE, os senhores André Luiz Rocha Cardoso (historiador), Aline de Oliveira Bomfim (Antropóloga e historiadora) e Fernando Guilherme Montenegro Gomes e variadas pessoas da comunidade e do município participaram, com destaque para os coordenadores dos grupos de pesquisa e colaboradores que no final ficaram com a redação de um relatório para entregar para FUNDARPE: Janielli Schimidt Pereira da Silva, Gedália Maria Venceslau da Silva (Dadá), José Francisco Marcolino Irineu (Zinho Alafiá), Rivaldo José dos Santos (Ril), e José Bartolomeu dos Santos Júnior, o doutorando que escreve essa tese!

De minha parte, fiquei com a responsabilidade de preencher o relatório sobre o Carrego da Lenha, da Procissão de São Lourenço e da Festa de São Lourenço. Aprofundando minha pesquisa em documentos, encontrei nos livros de batismos e sepultamentos da segunda metade do século XIX, que o período pode ter sido de grandes conflitos na ocupação pelos escravizados e seus descendentes na matriz daquela freguesia, ou também pelo apadrinhamento de pessoas com melhores recursos financeiros que pagavam para que o batizado ou o sepultamento fosse realizado dentro das dependências da igreja destinada aos Homens Brancos:

Aos treze do mes de maio de mil oito centos setenta e sete sepultou-se nesta Matris, de grades abaixo, o cadáver de Luzia, preta, Angola, com idade de secenta e cinco annos, solteira, escrava de Manoel Rodrigues Ventura, morador no Pao D'Arco, foi involta em hábito branco, do que fiz este assento e assignei. O vigário Manoel José D'Oliveira Rego (Livro de Sepultamentos da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, 1868-1892, p. 40).

No primeiro dia do mês de janeiro do ano de 1873, dois filhos bastardos da escravizada de nome Alexandrina, os pretos Apollinário (com um ano de idade) e Chrspinianno (com dois meses de nascido), que tiveram o mesmo

padrinho, o senhor Lourenço Agrypino de Souza, e a mesma madrinha, a senhora Maria Francisca da Conceição, ambos solteiros, foram batizados na matriz de São Lourenço pelo padre Manoel José de Oliveira Rego, que no registro do batismo atesta que eles foram libertos por seus “donos” em decorrência da Lei do Ventre Livre, também conhecida como Lei Rio Branco, instituída em setembro de 1871. A referida lei determinava que os filhos de escravizadas seriam considerados livres a partir do nascimento em 1872. Alexandrina era escravizada pelo senhor Antonio Dourado Cavalcante de Azevedo, que morava em Povoação. No livro, no verso da página dois, estão descritos/registrados os dois batismos e transcrevo um deles para apreciação:

No primeiro dia do mez de janeiro do anno de mil oito centos setenta e tres, nesta Matris de Sam Lourenço de Tejucupapo, baptizei solenemente a Chrspinianno, preto, com dous mezes de nascido, liberto pela lei de vinte oito de setembro de mil oito centos setenta e um, filho natural de Alexandrina, escrava do casal do finado Antonio Dourado Cavalcante de Azevêdo, morador nesta Povoação de Sam Lourenço de Tejucupapo, forão padrinhos Lourenço Agrypino de Souza e Maria Francisca da Conceição, solteiros, do que fis este assento e assignei. O vigário Manoel José D'Oliveira Rego (Livro de Batismo da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, 1872-1893, p. 2).

Todavia, a Lei Imperial nº 2.040 de 1871, que foi instituída com o objetivo de conceder liberdade de forma gradual aos escravizados, na prática, pouco funcionou em todo o país, por variados fatores, dentre eles, que a referida lei estabelecia que os filhos da escravizada deveriam ficar sob a tutela do “senhor” até a idade de oito anos. Na infância, a criança crescia ouvindo ameaças e outros absurdos para lhe impedir de escolher abandonar sua mãe. Passados da idade de oito anos, o senhor poderia recorrer por receber uma indenização do governo para libertá-lo ou fazer uso de sua força braçal para o trabalho até os 21 anos e libertando-o depois. Infelizmente não tive como averiguar se Apolinário e Chrspinianno realmente foram libertos verdadeiramente, mas, pelo documento, sugestiona que os pequenos eram filhos bastardos do finado/falecido Antônio Dourado Cavalcante de Azevedo, e pode ser que a liberdade dos pequenos tenha sido um dos últimos desejos de um moribundo antes da morte.

Outro achado que reforçou as concepções de que o Carrego da Lenha é uma Malunguidade afro-pernambucana-goianense foi encontrada nos registros do Francisco Augusto Pereira da Costa, em seu livro *Folk-Lore Pernambucano: subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco*, quando informa

que acontecia uma Congada no dia dos festejos de São Lourenço em Goiana na segunda metade do século XIX, que era uma festividade de pretos africanos e escravizados e predominantemente estavam ligados as irmandades de Nossa Senhora do Rosário, a quem tinham por padroeira. Neste caso, acredito que a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário instituída na igreja do mesmo orago aproveitava a festividade de São Lourenço, que era dos brancos, para realizar suas ritualísticas da Congada. “De Goiana, porém, temos presente uns autos de Congos, em louvor de S. Lourenço, cujas representações se efetuavam no dia da sua festa, em Tejucupapo, celebrada na igreja matriz, de sua própria invocação” (Costa, 2004, p. 287).

Nei Lopes (2011, p. 175) explica que os escravizados e negros/pardos libertos souberam “usar com sabedoria, em proveito de sua continuidade histórica, a estrutura que os brancos lhes ofereceram”. Há apenas um equívoco: Nei Lopes (2011, p. 177) baseado em Oneyda Alvarenga (1960, p. 93) noticia que a Congada teria sido vista por Pereira da Costa em Goiânia-GO e na verdade o relato corresponde ao meu local de pesquisa, a Comunidade de Povoação de São Lourenço em Goiana-PE.

A Congada é descrita por Pereira da Costa em “letras portuguesa e africana, sendo aquela ao modo por que pouco mais ou menos falavam os negros da costa ou da outra banda” (Costa, 2004, p. 287). Foram seis páginas dedicadas por ele para descrever e explicar à sua maneira perceptiva, com olhar etnocêntrico cristão católico sobre a manifestação que considerou “sem um certo nexos”. O enredo começava com a seguinte aclamação:

Ó meu sinhô São Lourenço, Aí! Lê Lê. Aqui tá seu Zepretinho, Aí! Lê Lê. Cantando sua Zifé, Aí! Lê Lê. Isso nos parece guerra, Aí! Lê Lê. Manda prepara-lo arma, Aí! Lê Lê. Para nosso guerreá, Aí! Lê Lê. Ó meu sinhô São Lourenço, vinde nos dá consolação, manda chama os devotos para nossa procissão. Tutu, Turu, Zepretinho, neste reino de conga (Costa, 2004, p. 288).

A fé dos africanos e seus descendentes é chamada de Zifé e são cantadas na preparação da dramatização de conflitos ocorridos entre nações africanas antes da vinda para a América Portuguesa, ou seja, quando ainda viviam em seus territórios na África. Ainda de acordo com Pereira da Costa, o registro mais

antigo de uma Congada e da coroação de um rei do Congo na Capitania de Pernambuco “consta de uma referência que faz a respeito de um velho compromisso da Irmandade de N. S^a do Rosário da Vila de Igarassu, datado de 21 de junho de 1796” (Costa, 2004, p. 234). O compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Igarassu teria sido copiado de uma igual irmandade localizada na capital da capitania, a cidade de Olinda, e teria sido aprovado pelo então bispo diocesano Dom Manoel Alvares da Costa em 08 de abril do ano de 1711.

Muito próximo de Povoação de São Lourenço de Tejucupapo, em 1811, Henry Koster registrou em Vila Velha, na Ilha de Itamaracá uma coroação de um rei e uma rainha do Congo:

No mês de março tem lugar a festa anual de Nossa Senhora do Rosário, dirigida pelos negros, **e é nessa época em que elegem o Rei de Congo**. Aos negros do Congo permitiram a eleição do Rei e da Rainha entre os indivíduos dessa nação. Os negros dessa nação mostram muito respeito para com seus soberanos. O homem que desempenhava as funções de Rei em Itamaracá (cada distrito possui um Rei) durante muitos anos, estava prestes a abdicar pela sua velhice e o novo chefe devia ser escolhido, e a indicação recaiu sobre outro velho escravo da plantação do Amparo. A Rainha antiga não renunciara, continuando no posto. O negro velho que seria coroado nesse dia da festa, veio **pela manhã cedo** apresentar seus respeitos ao Vigário que lhe disse, em tom jovial: “Perfeitamente, senhor, mas hoje estarei às suas ordens, devendo servir-lhe de Capelão”! Pelas onze horas fui a Igreja com o Vigário. Ficamos parados à porta, quando apareceu um numeroso grupo de negros e negras, vestidos de algodão branco e de cor, com bandeiras ao vento e **tambores soando**. Quando se aproximaram, descobrimos, no meio, o Rei a rainha e o Secretário de Estado. Cada um dos primeiros trazia na cabeça uma coroa de papel colorido e dourado. O Rei estava vestido com uma velha roupa de cores diversas, vermelho, verde e amarelo, manto, jaleco e calções. Trazia na mão um cetro de madeira, lindamente dourado. A Rainha envergara um vestido de seda azul, da moda antiga. O humilde Secretário ostentava tantas cores quanto seu chefe, mas era evidente que sua roupa provinha de várias partes, umas muito estreitas e outras demasiado amplas para ele. As despesas com a sagrada cerimônia deviam ser pagas pelos negros e por isso, no meio da Igreja, estava uma mesinha, com o tesoureiro dessa Irmandade preta e outros dignitários, e sobre ela uma pequena caixa para receber o dinheiro. Tudo ia lentamente muito mais lentamente que o apetite do Vigário que nada comera, embora fosse perto do meio-dia, porque ele e outros padres assistentes deviam cantar a missa. Por fim, Suas Majestades ajoelharam-se ante a

grande do altar-mor e a missa começou. Terminando, o novo Rei devia ser coroado, mas o Vigário estava com fome, e desempenhou-se sem muitas cerimônias. Segurou a coroa, na porta da Igreja, o novo soberano apresentou-se e foi mandado ajoelhar, a insígnia lhe foi posta e o Vigário disse: - “Agora, senhor Rei, vai-te embora”! Como o **Rei pertencia a Amparo**, seria lá o local para comer, beber e dançar, e a seguir a nossa povoação se tornou totalmente silenciosa e deserta (Koster, 1978, p. 276-277, grifos meus).

Comparando os dois rituais, percebo que em São Lourenço, no relato de Pereira da Costa não existe uma rainha, apenas um Rei do Congo e seu Secretário de Sala; acredito que por uma necessidade local, cada Congada era organizada a partir de particularidades, e no caso de São Lourenço, a Irmandade dos Pretos aguardava a festa dos brancos para ocupar espaços; ambos os rituais aconteciam pela manhã com a presença de tambores (como no Carrego da Lenha) rufando; os Reis de Itamaracá, tanto o antigo como o novo eleito era um escravo já idoso, uma questão de respeito aos mais velhos e antigos nos cultos de matrizes africanas e, mesmo o Engenho Amparo dispondo de uma capela, os escravizados e negros libertos perpetuavam sua identidade se deslocando alguns quilômetros e indo para a Igreja de Nossa Senhora do Rosário na sede da cidade, atual Vila Velha de Nossa Senhora da Conceição.

Na sede do município de Goiana, Freguesia de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Brancos (1568) existe uma igreja de Nossa Senhora do Rosário desde o século XVII e nela estavam organizadas irmandades negras, incluindo a de São Benedito que em 1872 reformulou seu compromisso e passou a usar o termo Confraria do Glorioso São Benedito. Nas festas do santo e em outros momentos, ocorria a Congada, dança africana onde eram coroados um rei e uma rainha. Para esses cargos, dava-se preferência aos negros de nação Angola, talvez por terem nessa irmandade uma maior importância ancestral as etnias bantas. Sobre essa situação dos Reis do Congo da Irmandade de Goiana no século XVIII, Julita Scarano (1978, p. 113) diz que “até mesmo restrições aos escravos foram estabelecidas, exigindo-se que os reis fossem de nação de Angola e pessoas isentas de cativo. Não encontramos nada de semelhante em qualquer dos Compromissos de Irmandades mineiras que nos foi dado consultar”. Usava a confraria o hábito com capuz e capa cinza, cordões de linho branco, meias e sapatos pretos e fivela em metal branco. Mário Santiago (1947,

p. 59) transcreveu um Termo de Posse dos Reis do Congo da Vila de Goyanna de 1838; vejamos:

Aos 16 do mês de fevereiro de 1838, neste consistório de Nossa Senhora do Rosário, aonde se achava presente o irmão juiz e toda mesa conjunta, aprovamos e adotemos juntamente as nações que se coroasse Dom Joaquim João de Melo Cavalcante e Dona Maria do Ó do Rosário, para honra e exaltação da religião que todos professam. Com muita satisfação e para constar mandou o juiz imediato que se escrevesse, eu escrivão imediato escrevi, a rogo do escrivão Domingos Roiz Ferreira, juiz imediato. Manoel Antônio de Azevedo – Manoel de Pontes – Joaquim Francisco de Brito – Francisco José dos Reis – João Angico Falcão – Antônio Lourenço do Sacramento – Manoel José do Carmo (Procurador) – Félix José do Espírito Santo (Tesoureiro).

Interessante é que por esse registro fica nítido que a Coroação dos Reis do Congo eram organizadas pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, pelo menos, na primeira metade do século XIX (1838). Pois, adiante, na segunda metade deste mesmo século (1871) a Congada era realizada dentro dos festejos de São Benedito, mas, no Estatuto da Confraria de São Benedito não encontrei nenhuma referência sobre essa coroação. Seria, pois, a Congada uma reformulação das coroações dos Reis do Congo? Julita Scarano (1978, p. 113) ao analisar o Compromisso da Irmandade dos Homens Pretos da Vila de Goyanna de 1783 vai encontrar referências sobre a coroação dos reis do Congo e que se dava preferência para que eles fossem de Nação Angola. Maria de Jesus Santana Silva (2017, p. 44) informa que no século XVIII, existiu na Capela do Engenho Novo de Santo Antônio uma confraria de pretos e que foi citada no testamento do sargento-mor Matias Vidal de Negreiros, em 1743. A Congada acontecia em frente da Igreja dos Pretos que fica muito próxima da Igreja dos Brancos, como na Freguesia de São Lourenço. Mário Rodrigues do Nascimento relata que

A festa de São Benedito, uma das mais populares daqui, sempre mereceu destaque com o brinquedo dos Congos. Muitas famílias católicas não gostavam do tal brinquedo. Certa vez, numa festa de São Benedito, puseram em cena, em frente à Igreja o inocente brinquedo. Boa parte do povo ali presente não gostou. Reagiu aos gritos e pedradas, dissolvendo o teatro dos escravos. Mas, na Estrada de Cima, os alegres atores eram

aplaudidos, havendo música de assovio com palmas de tacão (Nascimento, 1996, p. 101-102).

Acredito que o professor Mário Rodrigues do Nascimento teve acesso às reportagens de jornais da época, pois, semelhantes informações foram noticiadas no Jornal *O Mercantil*, do Recife, de 1871, noticiando no dia 31 de agosto daquele ano, que era uma segunda-feira, que “os festejos de S. Benedito puzeram em scena o santo brinquedo dos congos e foi tal a repugnância e asco que geralmente produziu ao povo que este acabou com tão bárbaro brinquedo. Os dez escravos que estavam bailando no tablado retiraram-se logo para as casas de seus senhores” (Santiago, 1952, p. 91). Muitas vezes os escravizados e ou negros/pardos já libertos se aproveitavam das brechas do Estado e da Igreja Católica para reafirmar suas crenças, seus ritos e nesses espaços foram ocorrendo elementos sincréticos religiosos afro-católicos. Mesmo em frente a sua igreja de identidade e pertença, os negros eram combatidos em suas manifestações da/na Congada e procuraram locais em que não seriam retaliados e um destes lugares era a Estrada de Cima, ambiente mais afastado do centro da cidade de Goiana naquela época. A estrada era o caminho que dava acesso para outras comunidades como Itambé, Goyaninha (atual município de Condado) e Areias de São Sebastião (atual município de Itaquitinga). É também importante frisar que o termo Estrada de Cima sobrevive para enaltecimento da memória negra de Goiana.

Pesquisando a região do Congo na África do século XVIII, Thiago Clemêncio Sapede considera que “no Congo, mais do que em outros locais da África, ocorreu incorporação e ressignificação de elementos religiosos originalmente cristãos dentro das lógicas locais” (Sapede, 2014, p. 40). Portanto, no processo de diáspora forçada, em que muitos africanos e africanas de diversas etnias vieram forçadamente escravizados/as para a América, muitos já sofreram no continente africano processos de hibridização cultural e viram com bons olhos a chegada dos portugueses no século XV, como uma nova era de ascensão.

O entendimento baongo do além-mar como uma esfera separada se justifica pela arquitetura básica da sua Cosmologia, que o antropólogo definiu pela experiência empírica nas regiões “baongo” contemporâneas. Ela se constitui pela divisão entre dois mundos, representados por duas montanhas: a dos vivos e

a dos mortos, separadas pela base por água (Kalunga). Os congolese do século XVI teriam identificado o branco vindos do mar como habitantes do mundo dos mortos e por isso o retorno dos reféns teria sido uma excepcional iniciação, que abriria um novo canal de comunicação entre as elites congolese e as poderosas forças dessa esfera (Sapede, 2014, p. 46).

Levando isso em conta, as Congadas aqui representadas poderiam ser continuidades de situações híbridas de ritualísticas africanas no Congo, sobretudo nos “quatro reinos que compunham o Império do Congo no século XVIII eram: S. Salvador, Mucondo, Lembra Grande e Oando” (Sapede, 2014, p. 125). No livro “Congadas de Minas Gerais”, Jeremias Brasileiro define que

O Congado é um culto aos ancestrais de hierarquia superior, realizado por nações diversas, possuidoras de antepassados comuns e que através de danças, de percussões africanizadas, de cantorias antes venerativas somente ao Rei Congo e depois, cristianizadas por influência jesuíticas, mimetizou-se ou paralelizou-se dentro da fé popular brasileira. As danças ainda dramatizam a histórica luta deflagrada pela nação Conga do Rei Cariongo e Príncipe Suena contra a Rainha Ginga Nbandi de Angola. Ginga do Reino Matamba. Segundo fontes do Reinado do Rosário em Itapeirica, a nação do Congo declara guerra contra a nação dos Moçambiques comandados por Ginga Nbandi (Brasileiro, 2001, p. 13).

José Ramos Tinhorão explica que na própria capital portuguesa (Lisboa), no ano de 1552 já possuía 10% de sua população oriunda de africanos escravizados e que “a entrada dos negros nas Confrarias de Nossa Senhora do Rosário remonta a inícios do século XVI e já se realizavam coroações de reis do Congo nas igrejas em Portugal” (Tinhorão, 2012, p. 11). Retomando a ritualística inicial da Congada em Povoação de São Lourenço no século XIX, a questão do “prepara-lo arma” recorda o conflito entre o Rei Congo e a embaixada da Rainha Ginga. Nei Lopes esclarece que Ginga Mbangi é o “nome da legendária rainha do Ndongo MATAMBA, que viveu na atual ANGOLA, entre 1582 e 1663” (Lopes, 2012, p. 125).

Quando da chegada do cortejo da Rainha Ginga na Congada, o Rei Congo manda o seu secretário de sala (secretário de saula) perguntar se vem de page (paz) ou de guerra e que “si vem de page, page, se vem de guerra, guerra” (Costa, 2004, p. 291). O secretário de sala vai e responde “senoulo, ele

dige que vem de page; trege muita gente ou ele vem sozinho? – Turo, Turo vem ria pé, só ele vem de cavalo, e muita gente trage” (Costa, 2004, p. 291). O rei Congo mesmo desconfiado manda o cortejo da soberana Ginga aproximar-se, mas, pede ao secretário que leve pessoas e armas e deixe também dois homens armados para cuidar de sua segurança, e as ordens do rei foram ditas nestes termos:

Vai e o recebas, como nosso consumalo; leva pingarda, e pingardelo, bacamarte, bacamartelo, e aquele bichinho, que bate na cacunda, e faze caluncusu. Oia, vem cá: tempo tá de falsidade e a gente não tem em quem se fiá, levo tudo Zimunanes. Deixa comigo dois guarda fica (Costa, 2004, p. 292).

Entra o embaixador da Rainha Ginga e se prostra aos pés do Rei Congo que está sentado no seu trono rodeado por sua Corte e o embaixador se dirige para ele falando: “minha rei de Moçambique, Minha rei de Malambá, manda mim pru baxadó, pero em vossos pés prostrá” (2004, p. 292). Ao que o Rei Congo lhe responde: “Se vindes de guerra, retirai-vos; se vindes em Paz, sentai-vos, que temos muito que folgar” (2004, p. 292). Pereira da Cota registrou que participavam da Congada em São Lourenço “representantes de diversas nações africanas, como Angola, Cassange, Moçambique e outras, acaso convidadas pelo rei do Congo para tomarem parte na festa” (Costa, 2004, p. 291).

No *Glossário de Bantuísmo Brasileiros Presumidos*, organizado por Geralda Angenot, Jean-Pierre Angenot, e Jacky Maniachy (2013, p. 45) encontrei que Caçanje ou Kasanji era uma das etnias africanas que custava a falar o português e lendo a descrição da Congada de São Lourenço identifica-se várias situações de falas não tão bem pronunciadas do português que foi uma língua imposta aos escravizados negros e indígenas fazendo sucumbir variadas línguas afro-indígenas. Mas, com esse termo, recordei de um relato da professora Maridalva Bandeira Venceslau da Silva, diretora da Escola Municipal Adélia Carneiro, de que os estudantes de Povoação teriam um melhor desempenho nas avaliações externas de matemática do que de língua portuguesa e na mesma hora fiz uma conexão com a herança dos negros Cassange que demoravam a aprender o português. De acordo com Maridalva, os estudantes, por auxiliarem seus pais e/ou responsáveis nas atividades de

pesca, agricultura e na vendagem dos produtos, com o intuito de passar o troco corretamente dão preferência aos estudos matemáticos ao invés de regras gramaticais da escrita/fala do português, e isso é um dos aspectos da Malunguidade: resistir a imposição de um idioma que os seus antepassados foram obrigados e tiveram que passar por inúmeras situações coercitivas para aprender; então, não é simplesmente não aprender por não aprender, é um resquício inconsciente dos Cassange, é Malunguidade.

Assim, retomando seus elementos já explícitos, Malunguidade é a manifestação dos Malunguinhos históricos e divinos nas práticas e vivências religiosas da Comunidade Quilombola Povoação de São Lourenço. É resistência e reexistência histórica, que possui dimensões sociais, culturais, políticas e até mesmo linguísticas. É conexão com o conceito de Quilombismo de Abdias Nascimento. É continuidade entre passado e futuro, a partir de Beatriz Nascimento. É um elo de conexão entre um passado de resistência e um presente que segue sendo resistência, não mais ao colonialismo, mas à colonialidade de poder, nos termos de Anibal Quijano, ao racismo estrutural, nos termos de Silvio Almeida, e ao racismo religioso, na perspectiva de flor do Nascimento.

É o legado de Malunguinho, que as gerações atuais buscam manter para que as gerações filhas, netas e bisnetas, como fala Antônio Bispo dos Santos, possam manter viva a tradição. Malunguidade se conecta a juremologia, como afirmou um de nossos interlocutores. Possui ainda uma dimensão de cura, quando se manifesta nas práticas juremeiras que incluem garrafadas, lambedores, chás e banhos de ervas.

Henry Koster, que viveu no início do século XIX em Itamaracá e percorreu parte do que corresponde hoje a região Nordeste, em seu livro diz que naquela época “o idioma português é falado por todos os escravos e sua própria linguagem é de uso tão diminuto que muitos a esquecem totalmente” (Koster, 1978, p. 393). Bem, parece que os quilombolas oriundos dos Cassanges não estão inseridos na mensuração de Koster. Em outra situação, Henry Koster afirma que “todos os escravos no Brasil seguem a religião dos seus amos” (1978, p. 392). Não foi bem assim que as coisas se sucederam. Muitos escravizados ocultaram suas ritualísticas religiosas para não sofrerem castigos e acabaram por sincretizar suas crenças e divindades com as festividades católicas.

Antes do ritual da Congada começar em frente da Igreja de São Lourenço, o Rei do Congo solicita que o secretário de sala “vá pedir licença ao glorioso S. Lourenço p’ra fazê o frogamento, recomenda-lhe que veja como pede, cuje branco tá cu oio, tué, tué” (Costa, 2004, p. 288). O secretário vai e dialoga com a imagem do santo recitando:

Ó meu sinhô São Lourenço, mim cantando secretaro, su licença qué pedi-lo o nosso rei recongalo; P’ra fazê o frogamento... Tá calado, não me fala? Não me fala, tá calado? Volta o secretário depois de alguma demora e o rei o increpando por isso, responde ele: senaulo, minha gana, parece que tá gachado, que tá falando, e tá calado. E obtempera o rei: cala boca minha zifio, qu’isso memo é cussume dele; oio vê e boca cala (Costa, 2004, p. 288-289).

Interpreto essa situação como uma não atenção de São Lourenço para com os escravizados e negros libertos, pois, era o santo patrono dos brancos, cuja igreja era destinada a eles e por essa razão, mesmo pedindo permissão, ficava calado, silencioso ante os sofrimentos e perseguições sofridas pelos negros e o Rei então pede que o secretário se cale, e que já sabe que São Lourenço tem o costume de ficar calado diante de situações que vê mas não intervém, fica silente. Quando o Rei do Congo ordena suas solicitações ao secretário de sala, ele sempre o abençoa dizendo: “Benção de Deus, de Zambiapungo qui Tirindundê, qui ti caia no cabeça bem dependurada” (Costa, 2004, p. 288). Aqui encontro como em outras palavras Banto no relato da Congada um sincretismo religioso, em que o Rei pede a benção do Deus católico/cristão para o seu súdito, mas, também lhe oferta a benção de Zambiapungo.

O termo Zambí está relacionado com “Deus Supremo ou Chefe de Quilombo” e Zambiapungo é o “Deus supremo nos candomblés congo e angola” (Angenot; Angenot; Maniachy, 2013, p. 346). Vagner Gonçalves da Silva (2022, p. 57) esclarece que “os termos ‘angola’ e ‘congo’, quando grafados com minúsculas, significam modelos de rito (nação) de candomblé elaborados com base em elementos originários dos povos bantos da África Central”. O termo Zé Pretinho seria um indicativo do nome do secretário de sala ou de uma entidade? Nei Lopes (2012, p. 94) argumenta que o termo “Congá” provém do Banto “GONGÁ” e por seguinte, este está relacionado com um altar ou o recinto onde

estava localizado este altar e seria um cesto pequeno com tampa; “do quimbundo ngonga, cesto, cofre; no antigo reino de Ndongo, a palavra ngonga designava uma espécie de sacrário onde se guardavam as relíquias da pátria” (Lopes, 2012, p. 126).

O secretário de sala “se retira do cenário para cumprir as ordens do rei” (Costa, 2004, p. 288) e uma dessas ordens pode ser justamente carregar lenha, e, por conseguinte, não mais figura a Congada no dia da festa de São Lourenço, mas a tradição de carregar lenhas tem continuidade. O que indica ainda mais essa hibridização é o fato do altar lateral esquerdo de quem adentra na Igreja de São Lourenço ser dedicado à Nossa Senhora do Rosário. Nele, podemos encontrar a frase: “VIVA O ROZARIO DE MARIA”. Com o fim da escravidão no Brasil e o desmoronamento da Igreja do Rosário dos Pretos da comunidade, as tradições dos herdeiros da Irmandade dos Pretos devem ter ocupado os espaços da igreja que outrora era dos brancos.



Fotografia do autor: Altar lateral esquerdo dedicado à Nossa Senhora do Rosário na Igreja de São Lourenço, 10/08/2022.

Outro fato que remete ao hibridismo é com relação a Exu, Orixá que segundo Vagner Silva (2022, p. 55-56) sempre é associado aos santos do catolicismo que possuem relação com fogueiras, “e o fogo é um dos elementos de Exu”. Exu está relacionado com os santos do ciclo junino (Santo Antônio, São João Batista e São Pedro) e com São Bartolomeu, “em Recife (PE), Exu é celebrado no dia 24 de agosto porque nesse dia, se diz que o diabo está solto” (Silva, 2022, p. 55). Na Procissão do Carrego da Lenha, os participantes caminham portando pedaços de madeira nas mãos, e esse pau pode simbolizar um falo, símbolo de Exu, e no século XIX, ou anteriormente, os irmãos da confraria dos negros/pretos podem ter se utilizado dessa estratégia para reverenciar o Orixá relacionando-o com São Lourenço, pois até a cor de ambos é o vermelho; “Exu está para o vermelho, preto e fogo, quente, agitado” (Silva, 2022, p. 172).



Fotografia do autor: Carrego da Lenha em 10 de agosto de 2023

“Em suma, Exu quando abre os caminhos dos homens, é associado aos santos católicos” (Silva, 2022, p. 56). As madeiras eram buscadas em njila, ou seja, em caminhos, rotas, ruas, travessias e em quicongo o termo deriva para nzila que “também significa caminho” (2022, p. 93) e está conectado com a encruzilhada, local de Exu. As madeiras pegas na beira dos caminhos das matas ou recentemente nas entradas da comunidade são posicionadas no espaço

entre a Igreja de São Lourenço e o Cruzeiro, e Vagner Gonçalves da Silva correlaciona que

Essa associação provavelmente tem uma motivação relacionada com o caráter sagrado da cruz e da encruzilhada no sistema banto, o que permitiu estabelecer diálogos com a evangelização cristã (que tem na cruz seu símbolo máximo), decorrente da presença portuguesa na África, e com a cosmovisão de Exu no sistema fon-iorubá (representado na encruzilhada), no contexto da diáspora no Brasil (silva, 2022, p. 93).

“Entre concepções afro-brasileiras relacionadas a Exu, muito cultuado no cruzeiro e nas encruzilhadas das alamedas dos cemitérios, e católicas” (Silva, 2022, p. 161). Antes do término da ritualística da Congada “tem lugar em seguida umas danças para alegrar a embaixada, e a conferência de várias graças, entre as quais a do governo das matas de Tiriri” (Costa, 2004, p. 292). O representante da Rainha Ginga na representação é aclamado governante das Matas de Tiriri e logo me indicou novamente a uma dimensão de Exu, o Tiriri. Vagner Silva (2022, p. 81) pesquisando os “cultos dos deuses vindos de Angola e do Daomé” descreve treze (13) nomes e o primeiro é “Esu Tiriri”.

Atualmente, ninguém soube responder onde na região ficariam as Matas de Tiriri. Mas, em uma cartografia da Capitania de Itamaracá no século XVII é possível identificar próximo da Comunidade de São Lourenço (Povoação) a região que foi descrita como Ilha de Tiriri, possivelmente uma das ilhotas que os Malunginhos e quilombolas fizeram uso no século XIX e que até hoje são fonte de víveres para os que pescam e coletam frutos do mar, os que dão continuidades a essa Malunguidade.



Mapa de 1667 contido no livro “Itapissuma: de aldeia a povoado (XVI-XIX), 2024, p. 52.

Essa região de mangues e matas, duzentos anos depois, aparecem no ritual da Congada fazendo referência a ancestralidade ali construída e constituída sob a natureza, o trabalho de carregar lenha, e/ou outras situações pois “devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro” (Burke, 2003, p. 31). Nas percepções Bantos das diferentes etnias/nações africanas e nos encontros ritualísticos sagrados dos povos indígenas que habitavam esses territórios, gestou-se os sagrados doas Matas do Catucá e as deificações dos Malunginhos históricos.

O culto basicamente se dirige aos ancestrais e divindades territoriais e é realizado por sacerdotes (quimbandas, ngangas, xinguilas) que operam magias, curas, sacrifícios e adivinhações, incorporando ou não esses deuses ou ancestrais. **As divindades estão em geral associadas aos elementos naturais** (como terra, rios, mar, pedras e acidentes geográficos) **e a atividades sociais ou ofícios** (como forja, caça, olaria e semeadura). O culto aos antepassados e às divindades pode se sobrepor quando se trata de honrar o espírito daqueles que foram precursores dessas atividades. **Entre os Congos, as divindades** são chamadas nkinsi (plural: minkisis) e **podem estar “encantadas”** (Silva, 2022, p. 89, grifo meu).

Daí entende-se uma das possíveis origens do Exu Tiriri e do próprio Malunguinho que também se dimensiona enquanto Exu, Mestre, Caboclo e Reis. Vagner Silva expõe um ponto entoadado para a divindade Exu Tiriri: “Ele se chama Tiriri, se criou em Nazaré, é filho de um Xavante, Neto de um navegante, Rei Tiriri ele é, é um rei, é um rei”. Mais uma vez aponto para o caráter híbrido do culto e das divindades, no século XIX ou na contemporaneidade pois “tem nome africano (Tiriri), é criado em Nazaré (cidade onde Jesus viveu), é filho de indígena brasileiro (Xavante) e neto de portugueses (navegante), e acaba sendo proclamado rei” (Silva, 2022, p. 140).

Arnaldo Beltrão Burgos (2012, p. 207-208) registrou outro Ponto para Tiriri: “Exu Tiriri, trabalhador da encruzilhada, toma conta e presta conta, no romper da madrugada; ó meu senhor das almas, me diga quem vem aí, ele é exú, exú Tiriri”. O Carrego da Lenha está intimamente relacionado com o cotidiano dos negros/pardos escravizados ou libertos do século XIX e a presença de três (3) tambores na fotografia de 1951 recorda os atabaques, que como aqueles tambores são em tamanhos diferentes, mas, sempre são tocados em trio: o rum (maior), o rumpi (médio) e o lé (menor), possuindo cada um uma sonoridade diferente.

Mestre Agripino das garrafadas, bem como o coquista Lourenço (Lola) Cunha estão no retrato demonstrando a reprodução dos sabares da natureza (plantas, ervas) e dos ritmos. Na fala da nossa interlocutora, constatee que as pessoas continuam recorrendo aos auxílios das plantas e ervas, uma Malunguidade:

Quando adoecem, elas buscam as ervas, essa questão de tratamento a partir das ervas, acho que tem muita proximidade tanto das religiões afro, tanto das indígenas, então, é a primeira coisa que me chama atenção, e que permanece, apesar de seu Agripino, que é o mestre que fazia as garrafadas, é o raizeiro, apesar dele já ter falecido há um tempo, a filha dele não levou, assim, adiante a questão das garrafadas, mas tem muita gente antiga que ainda existe na comunidade, essas pessoas que tem muito essas práticas de realmente se utilizar da força da natureza, pras questões medicinais como também pras questões espirituais, ah um banho de ervas para tirar olhado, ah tô com indisposição, vou tomar um determinado chá, um determinado banho (banho de quê? Perguntei), banho de colônia, banho de casca de cajueiro roxo, casca de jatobá, se você está digamos assim que meio esmorecido o pessoal fala pra tomar um banho de hortelã pra dar uma animada,

revigorada, então tem muito disso, muito dessas práticas na questão da saúde da mulher, o pessoal usa muito a raiz da urtiga branca, a raiz da angélica, babatenon, enfim, quando a galera que vai pra o mangue né pescar, então se você acaba levando uma furada de um determinado peixe que tem veneno coloca ali remédios que tem dentro do próprio mangue mesmo, e coloca o insumo do mangue vermelho (NCS, em 22 de maio de 2024).

Com o depoimento de NCS e de outros participantes/moradores sobre as práticas da comunidade é notadamente presente, em questões de saberes transmitidos desde séculos passados, dos conhecimentos de ervas e plantas nas matas e nos manguezais que auxiliaram e auxiliam os que buscam curas de doenças, e não apenas de pessoas da comunidade, pois na conversa que tive com GMVS, que citou a Malunguidade presente em pessoas que fizeram em vida e continuam no pensamento das pessoas, citou dona Orminda, que faleceu com 105 anos, e dona Pequena que conheci mas que faleceu, e recordou o legado de seu Agripino, e de um homem vindo da capital pernambucana em busca de cura e que como gratidão lhe construiu a casa de alvenaria tendo em vista que durante décadas, seu Agripino residiu em uma casa de taipa, realidade de muitos que só se modificou recentemente.

Tem também seu Agripino, que já faleceu mais era um mestre das garrafadas, que ele curava, curava diabetes, tinha remédio pra tudo que você imaginar, eu digo porque ele, quando Ana Carolina e Eduardo tava com cansaço, ele curou, na época eu fui com dona Cida pra casa dele, seu Agripino, ele pediu a idade dos dois, e fez e disse quando você ver eles cansando você dê, pronto, não tiveram mais cansaço; outro que a referência que estou dando a ele, a casa dele que ele tem de alvenaria foi um senhor do Recife que estava desenganado dos médicos, aí veio falar com ele e ele foi até a casa do homem e o homem ficou bom e construiu a casa dele, a casa de seu Agripino, que hoje não está mais, mas Magdalia, o esposo e os filhos estão (GMVS, em 09 de maio de 2024).

Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 43) ao explicar que em muitos quilombos no Brasil os seus saberes foram destruídos e/ou precarizados também reforça que “ali muito se preservou dos modos quilombolas e seus saberes orgânicos, dos nossos modos de ver, de fazer, de sentir e viver”; e isso ainda temos em Povoação de São Lourenço. Outro exemplo é a questão do Coco de Roda e um expoente ainda vivo, mas não na ativa é o seu Lourenço

(Lola) Cunha, que em 2010 foi homenageado com um livreto coordenado por Roberto Sampaio Uchôa Cavalcanti e elaborado por Philippe Wollney Correia dos Santos, que capitaram recurso junto ao Ministério da Cultura e em modelo da literatura de cordel divulgaram algumas loas/poesias cantadas por seu Lola Cunha.

O projeto “Coco em Cordel: Lourenço Cunha” é um registro dos versos de coco de roda de um dos últimos mestres da tradição do Coco da Comunidade Quilombola Povoação de São Lourenço de Tejucupapo da cidade de Goiana, Zona da Mata Norte de Pernambuco. Habilidoso compositor de versos longos de coco, Mestre Lourenço versa sobre o cotidiano da comunidade quilombola. Este livreto contém a linguagem falada, é um registro da tradição oral, das flexões e funcionalidades da língua “dizida” (Santos, 2010, p. 2).

Ao ler as páginas principais do livreto que me foi ofertado por Dadá Quilombola, onde estão duas loas de seu Lola Cunha, pude identificar e fazer conexão do presente com o passado, quando ele traz a narrativa de uma ilha na região chamada “Tariri” e que pode ser um desdobramento da Ilha das Matas do Tiriri exposto na Congada do século XIX e do mapa do século XVII. “Foi coisa qu’eu nunca vi, hoje estou vendo ali, a construção de viveiro, na Ilha do Tariri; e na Ilha do Tariri, é grande a confusão, os operários sofrendo com tanta demissão” (Santos, 2010, p. 04-05). No início do século XXI, naquela região, a empresa Atlantis construiu muitos viveiros artificiais para criar camarão e outros peixes e justamente, seu Lola Cunha fez o coco registrando que um dos viveiros estava ocupando a ilhota de Tariri (Tiriri) que no passado foi refúgio quilombola e fonte de alimentos, plantas e ervas.

Em 2023, a quilombola Crislaine Venceslau, filha da comunidade que cursou o mestrado em antropologia pela UFPE, publicou um livro de poesias suas intitulado “Sou Eu Quem Conto”, e nele tiveram a participação de Narcélia França (com os desenhos) e de Narely Santos (com as fotografias). O título do livro é bastante sugestivo na situação da comunidade querer contar as suas próprias e pessoais narrativas, sem precisar de outros para lhe dar a voz. Os/As quilombolas querem ser ouvidos e não que outros falem por eles. No poema “Tejucupapo”, Crislaine dedica ele a seu pai e no fim escreve a grafia de acordo com a escrita que seu genitor faz uso, sendo ele não alfabetizado totalmente de

acordo com as regras gramaticais impositivas da língua portuguesa como já expus.

Goiana, terra dourada com ouro branco diamante, cana de açúcar com esse céu e seus mirantes Pernambuco, a monocultura é tão dura e insiste em te ocupar onde trabalhadores são chamados de gabirus e não sabem, por serem analfabetos. Boia fria? Como assim? Só os cortadores de cana comem frio? **A escravidão não passa, não para, pessoas continuam sofrendo para sobreviver. A luta não para, não passa, ainda tenho muito o que aprender.** Fortalecem a economia brasileira e desprezam o povo brasileiro. Por que tanto desprezo?! De onde vem o PIB? De mim. Do meu trabalho e minha luta pela sobrevivência. De onde vem o reconhecimento pelo crescimento do país? Não sei, mas não vem de mim. **Sou filha daquele trabalhador que diz com orgulho que sabe e domina a arte de segurar um facão** e quando o sol diminui ele larga primeiro que os outros, porque já cumpriu a meta da usina. **Que desce uma enorme ladeira e sai em um barco a remo para catar caranguejo e vender na feira. Que deixa de ser gabiru por um tempo até as canas crescerem e vira caranguejeiro. Sim, ele é chamado quase de aranha. Aranha, rato, macaco. Ele não fala usando S nem R no final. Troca o L por R no meio das palavras,** mas que é humano igual a você que tem doutorado. **Aprendeu a hora em que o mar está bom para pescar. Sabe guiar-se através das estrelas, pesca lagosta e vende por um preço baixo e ao chegar na cidade revendem por preços absurdos. Esse pescador é meu pai, papai não aprendeu a ler nem escrever, mas aprendeu a sobreviver. Sou filha daquele homem que tem medo de morar na cidade e não ter água para pescar, não ter cana para cortar, não ter mata para andar e não ter mangue para extrair alimento.** Não pense que ele é um bicho do mato. Não! Ele é gente igual a você. Ele sabe como é a vida na cidade. Pessoas individualistas, pessoas desumanas, segregação, **ele sabe o que é preconceito e prefere um lugar onde todos são conhecidos, se ajudam e vivem como se todos fossem malungos. Ele vive em um mundo no qual as pessoas olham nos olhos dos vizinhos e ajudam o máximo que podem.** Ele é de um mundo onde pedir um copo de café e sentar na calçada da casa do conhecido é normal. Ele tem medo que a filha dele se torne uma acadêmica fria e desumana, que pense apenas no lucro, esquecendo-se de toda a lição humana que ele ensinou. Mesmo ela dizendo que ele é o homem mais sábio que conhece. **“Painho iscrevi essi texto pra u sinhô ti amu”** (Andrade, 2023, p. 47-49, grifos meus).

Novamente aqui percebo a reverberação das Malunguidades do século XIX, dos aquilombados de Catucá naquele território. Elementos da Congada, a fonética da troca das letras nas palavras faladas e escritas – Lélia Gonzales

(2024, p. 38) discorre sobre as negras que influenciaram o português “determinando tipo de pronúncia que também traz marcas de um modo de ser, de sentir e de pensar” - que remetem aos povos africanos, mas, sobretudo aos Cassange, o termo malungo, a ajuda mútua entre todos, o mangue como fonte de alimento e renda, a predominância da cultura açucareira do trabalho nos canaviais, de não valorização dos trabalhos braçais, em suma, a poesia da Crislaine Venceslau aborda um misto de passado e presente do cotidiano da comunidade e meditação das causas e consequências dessa situação.

A arte do Coco de Roda é um dos legados, das continuidades culturais da Comunidade Quilombola de Povoação e Dona Maria de Lourdes de Lima, Dona Pequena, que faleceu com 96 anos também era coquista e afirmava ser descendente de angolanos. Em dois relatos das nossas entrevistadas elas expuseram isso: “por que lá em São Lourenço muitos dizem que vieram aqui os ancestrais vieram de Angola” (CVA, em 18 de maio de 2024).

Dona Pequena, que você conheceu, é uma figura, aprendi muito com Dona Pequena, por isso eu sou essa pessoa autêntica, no meu resistir, na minha fala, porque eu conheci e falei com Dona Pequena; ela é angolana, tá entendendo? Ela era rezadeira, era de matriz africana, mas morreu na católica; tá, Dona Pequena aprendi muito com ela, ela era de matriz africana, aprendi muito, conheci muito com ela (GMVS, em 09 de maio de 2024).

O relato acima pode nos levar a interpretar os motivos que levaram Dona Pequena a deixar de ser rezadeira, e de morrer na fé católica; talvez ao vivenciar mais as ritualísticas católicas, Dona Pequena estivesse realizando o hibridismo religioso unindo credos de maneira velada, fugindo de críticas preconceituosas e racistas que ainda estão postas e assim, praticasse de maneira mais íntima ritos das religiões afro-indígenas. Sobre essa situação vou abranger as exposições e reflexões no próximo tópico sobre a Oferenda aos Reis Malunguinho na Mata idealizado e organizado por Dadá desde 2017.

Em 2007, a Prefeitura Municipal de Goiana (na época do prefeito era do senhor Henrique Fenelon de Barros Filho, eleito pelo Partido Comunista do Brasil – PCdoB) através da Secretaria de Desenvolvimento Econômico, Cultura, Turismo e Esportes, distribuiu um cd contendo duas faixas musicais e o título do encarte é “Festa do Glorioso São Lourenço – Povoação de São Lourenço,

Goiana-PE” e com a frase “Carrego da Lenha, uma tradição de fé que se renova”. Esse renovar é dar continuidade, é Malunguidade! As músicas “Secular Procissão” e “Coco do Carrego” são de autoria do professor Manoel Cosme, que no município é conhecido por “Neco do PT” pois foi candidato a vereador por algumas vezes pelo Partido dos Trabalhadores.

O Coco do Carrego está dividido em quatro partes que dizem:

10 de agosto, dia de louvor, viva São Lourenço nosso protetor;
carrega aqui, carrega lá, prá manter a tradição, na bandeira da
fé, o povo mostra sua devoção; Lourenço, Lourenço, santo
padroeiro, na batida do coco, lá vem o carrego; vamos minha
gente, carregando essa lenha, prá fazer a fogueira, em frente da
matriz (CD do Carrego da Lenha organizado em 2007 pela PMG,
faixa 2).

Em seu livro sobre as Pretinhas do Congo de Goiana, o professor Severino Vicente da Silva (2011, p. 74) recolheu várias loas cantadas e dançadas em suas apresentações e existe uma dedicada a São Lourenço que diz: “ô, Pretinha de Congo, por onde vai, Senhor São Lourenço, pra onde vai, Senhor São Lourenço, vai festejar”, e que também fez recordar da ritualística cantada na Congada descrita em Pereira da Costa (2004).

Em 2009, um coletivo de mulheres da comunidade criou o grupo “Quilombolas de São Lourenço” e desde então, produzem colares, brincos, artesanatos, roupas e utensílios de decoração que tem suas inspirações e matérias-primas no cotidiano da pesca e da coleta de tudo o que o mangue pode oferecer. Assim, buscam na natureza conchas de diferentes alimentos (ostra, unha de velho, marisco, etc), sementes de ervas e frutos para confeccionar arte, reinventando suas vidas e homenageando pessoas importantes da comunidade que já faleceram ou estão homenageando em vida (o que é de suma importância), já que os brincos e colares levam nomes de mulheres: o colar Edjane (presidente da associação), brinco Minda (Dona Orminda, falecida), colar Dona Pequena (falecida), Colar Inês, colar Filomena, colar tia Dió, colar Cecília, colar Dona Lourdes (Ialorixá), colar Dadá, enfim, são muitas peças e bolsas/colares baseados nos trançados das redes de pesca, instrumentos de trabalho de várias famílias.

Em 2022, peças produzidas pelas Quilombolas de São Lourenço abrilhantaram a passarela da São Paulo Fashion Week, o maior evento de moda do país. O sucesso foi tanto que a Revista Marie Claire, edição de novembro (2022) publicou matéria sobre o grupo. A jornalista Carolina Ingizza, com o título “No Levar da Maré” descreveu que

Foi procurando uma fonte de renda extra que as marisqueiras descobriram uma nova função para as conchas que coletavam. Em 2009, com auxílio do departamento de design da Universidade Federal do Pernambuco, da Agência de Estudos e Restauro do Patrimônio (AERPA) e do designer Ticiano Sá, começaram a projetar as primeiras peças. As mulheres decidiram logo no começo do projeto que o respeito ao meio ambiente estava presente em todas as etapas de produção dos acessórios – desde a coleta das conchas até ao uso de sementes que seriam descartadas (Carolina Ingizza, No Levar da Maré, Marie Claire, Brasil, novembro 2022, nº 376, p. 66).

O grupo composto por várias mulheres de diferentes idades é liderado por Cecília Gouveia, que afirma que as projeções nacionais vieram com a participação do grupo na FENEART – Feira Internacional de Artesanato de Pernambuco, no ano de 2011. “Fizemos em 2015 o primeiro desfile de acessórios da feira, foi o mais comentado daquela edição. Não paramos mais. Este ano, entre joias e bolsas, fizemos 40 entradas na passarela” (2022, p. 67), relatou Cecília. Os colares custam em média de 80 a 150 reais a unidade. No Instagram @quilombolasdesaolourencobr ou no número WhatsApp (81)99241-4327, é possível encontrar o catálogo com as peças disponíveis e/ou por encomendar, e após o pagamento elas encaminham via Correios para todo o Brasil.

No testemunho de outra informante, ela percebe que os legados da transmissão das formas de fazer comidas são reverberados nas dinâmicas de séculos passados:

Nas comidas (exemplo? Perguntei) e tem um marisco de palha que eles fazem, isso eu nunca vi em nenhum lugar, e olha que eu já viajei praticamente Nordeste todo e nunca vi isso, só lá; e o cuscuz deles que eles chamam de cuscuz quilombola que é um cuscuz com leite de coco, é diferente, eles dizem que botam leite de coco mas é diferente o sabor, é diferente, eu não sei o que eles botam mas o sabor é completamente diferente, é, e por

ser uma comunidade de marisqueiras, né, então muitos frutos do mar de modo geral, eles são preparados de forma própria deles né, que a gente vê um trabalho artesanal na preparação das comidas, e ao mesmo tempo ao longo dos séculos que passou eles não perderam essa questão do manual, do trabalho de fazer essas comidas, eu acho que este é o maior ponto que eu percebo, além disso tem muitas músicas né e já usei inclusive duas das músicas deles para trabalhar dentro da sala de aula, tem uma que diz assim mais ou menos: “Papai por caridade acenda o lampião, eu sou de menor idade, papai, tenho medo da escuridão, o velho se levantou igual uma caninana”, e por aí vai (JMDSM, em 16 de maio de 2024).

Quem cantarolou a música/loa para JMDSM foi outra professora que reside na comunidade, Tânia Gouveia, que em 2023 exercia a função de vice-diretora da Escola Municipal Adélia Carneiro. Na narrativa compartilhada, essas loas e outras histórias foram repassadas de geração em geração pela bisavó, que passou para avó, e assim sucessivamente. Em outra entrevista, esses elementos da maneira de falar e da alimentação foram citados:

Além disso, da forma de falar, tem também a alimentação da gente, tem a base, o arroz e o feijão que é todo o Brasil né, mas o nosso feijão nós colocamos coco, as vezes, feijão de coco, nós utilizamos muito coco na comida, porque aqui em Tejucupapo tinha uma fazenda de coco, uma plantação enorme de coco que tem diminuído, e também vem já da cultura, essas comidas de coco é o ano todo, não é só na quaresma, não sei se é pra render, não sei o motivo real assim, de colocar tanto, mas pode ser um costume lá de atrás já São Lourenço, já que tem lá os registros de se ter a parte gastronômica, dos crustáceos, da nossa comida, de se ter também tem lá a moqueca de palha, que a gente faz, que é com marisco, se coloca na palha de coqueiro e tem coco, então, todas essas diferenças que poderia ser vivenciadas por outras pessoas (CVA, em 18 de maio de 2024).

CVA expressa que essa tradição de fazer uso do leite de coco nas comidas pode ser um resquício da época do Quilombo do Catucá no século XIX para fazer com que as comidas pudessem render mais, saciar a fome de um número considerável de pessoas naquele contexto e que se mantém até hoje. Ela reflete que essa situação gastronômica poderia ser melhor aproveitada como atrativo turístico para que outras pessoas pudessem conhecer e degustar da culinária da comunidade/região. Na ocasião do meu exame de qualificação em julho de 2024 levei para degustação a moqueca de marisco feita na palha do

coqueiro, com pimenta e sem pimenta, para que as professoras Dra. Dilaine Soares Sampaio, Dra Maria Lúcia Abaurre Gnerre, e a Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos pudessem sentir um pouco do sabor local. Vale frisar que essa moqueca é também assada no fogo de lenha.

O modelo de vida quilombola é diferente e muitos quilombolas acabam não se adaptando ao regime de trabalho empresarial, ou a viver na cidade, longe da natureza. “O que é a cidade? É o contrário de mata. O contrário de natureza” (Santos, 2023, p. 18).

Sabe que teve uma galera lá de São Lourenço que entrou na JEEP, aí não se adaptou nesse trabalho; eu vou sair, eu vou pra maré 4 dias da semana se ele quiser, na hora que quiser, e vou entrar em uma empresa seis dias da semana e no final do mês mal receber um salário mínimo, claro que eu não vou fazer isso, é loucura, muita gente se iludiu e se ilude, com a questão de status, ah eu trabalho na JEEP e etc e tal, mas tem muita gente que não se ilude com isso, muita gente da comunidade, que fala que não tem como viver fora da água, então há muito isso, há muita gente que continua e prevalece ali no território, as questões ambientais, daqui da comunidade, as marisqueiras ali são pessoas que estão lhe dando diariamente em defesa né, da comunidade, do território, das águas, do meio ambiente, de tudo, é uma luta que eu dou muito valor, eu acho que elas tem muito a ensinar de fato, com relação a cuidado, com seu território, o que ensinar de fato pra Goiana em relação a cuidado com seu território (NCS, em 22 de maio de 2024).

Por esses e outros elementos culturais que a Malunguidade existe naquela comunidade e naquele território, que engloba outras comunidades que tiveram a presença física dos Malunguinhos históricos e continuam lutando por sobrevivência, natureza, espiritualidade, e outros saberes, e outros mundos possíveis, pois, como afirma Antônio Bispo, “somos da circularidade: começo, meio e começo. As nossas vidas não têm fim, A geração avó é o começo, a geração mãe é o meio e a geração neta é o começo de novo” (Santos, 2023, p. 102).

As lutas e resistências dos Malunguinhos continuam, e clamam por respeito, dignidade, empatia, equidade. Recentemente, a Revista Continente Multicultural, publicada pela CEPE (Companhia Editora de Pernambuco), edição dez 2024 e jan/fev 2025 (ano XXV, nº 278) traz uma matéria com textos da Tatiana Meira, com o título *Malungos Modernos Celebram Líder Quilombola*, e

dentre as lideranças entrevistadas temos a participação da Dadá Quilombola, que no escrito da Tatiana Meira, foi identificada como uma mulher religiosa que “batalha para que Malunguinho e a herança da cultura afro-brasileira reinem em seu vilarejo o ano inteiro e não apenas no 20 de novembro, pela passagem do Dia da Consciência Negra, quando também leva oferenda ao Rei Malunguinho para a Mata” (2025, p. 100).

É sobre o que vou tratar no próximo tópico, o surgimento do ritual da Oferenda para os Reis Malunguinhos na Mata, criado e organizado por Dadá Quilombola nas tardes do dia 20 de novembro, na Comunidade Quilombola Povoação de São Lourenço desde 2017. Irei abordar a transformação da Gedália Maria em Dadá Quilombola, suas raízes com as religiões afro-indígenas, etnografias e percepções dos entrevistados sobre o evento e minha etnografia participativa nos anos de 2022, 2023 e 2024, onde pude conhecer pessoas, ouvir relatos, recolher pontos e vivenciar momentos que são quase inenarráveis, aquelas experiências únicas e pessoais que podemos viver no trabalho de campo, na energia viva e forte da Malunguidade compartilhada por Dadá de Malunguinho.

3.3 Dadá Quilombola e o ritual das Oferendas aos Reis Malunguinho na Mata: 2022, 2023 e 2024.

As demonstrações que fiz até aqui estão intimamente permeadas pelo conceito de entre-lugar, desenvolvido por Homi Bhabha e de hibridismo de Peter Burke e de Néstor Canclini. O conceito de Malunguidade apresentado nesta tese ilustra por meio das histórias e situações sociais essas misturas forçadas com a colonização europeia, especialmente portuguesa, que fez com que os indígenas e africanos acomodassem e resignificassem suas culturas. As Malunguidades que os Malunguinhos do século XIX faziam na região é o que Peter Burke identifica como “Circularidade Cultural”; e continua:

Alguns músicos do Congo se inspiram em colegas de Cuba, e alguns músicos de Lagos em colegas do Brasil. Em outras palavras, a África imita a África por intermédio da América, perfazendo um trajeto circular que, no entanto, não termina no mesmo local onde começou, já que cada imitação é também uma adaptação (Burke, 2003, p. 32).

Durante séculos, os africanos escravizados e seus descendentes tiveram, pela imposição cultural que lhes foram impostas, que se adaptar a opressão colonial exercida no idioma, na religiosidade, nas vestimentas, nas loas, enfim, nos aspectos cotidianos de uma forma geral. Homi K. Bhabha (2013, p. 79), baseado nas ideias de Frantz Fanon, indaga: “o que deseja o homem negro?”. A pergunta é complexa e vai depender de outras considerações e explica que o dia a dia expõe variadas percepções “que medeia as relações sociais normais de seus sujeitos: o preto escravizado por sua inferioridade, o branco escravizado por sua superioridade, ambos se comportam de acordo com uma orientação” (Bhabha, 2013, p. 82).

As orientações de alguns pesquisadores/as e escritores/as, por vezes acabam por elevar determinado ponto de vista em detrimento de outros. Foi o que aconteceu e ainda acontece com as manifestações culturais negras. Mas, percebo que na comunidade pesquisada, neste caso, a Comunidade Quilombola Povoação de São Lourenço em Goiana-PE, e a ritualística da Oferenda aos Reis Malunguinho estão produzidas dentro do conceito de entre-lugar, forjado nas negociações, nas lutas, no hibridismo. Não posso afirmar que as culturas afro-brasileiras na comunidade e naquela região são estritamente ou genuinamente africanas ou indígenas, ou cristãs. Os elementos ali encontrados não pertencem a um único seguimento, aliás, “nenhuma cultura é jamais unitária em si mesma” (Bhabha, 2013, p. 71), pois trazem elementos “que não são nem o um, nem o outro, mas algo de mais” (2013, p. 60).

Apesar de ter sua origem com os povos indígenas, os cultos e rituais de Jurema nasceram nesse entre-lugar e Néstor García Canclini (2019, p. 248) indica que “culturas tradicionais dos indígenas e dos camponeses unem-se sincreticamente a diversas modalidades de cultura urbana e massiva, estabelecendo formas híbridas de existência”. E afirma ainda que é necessário “hibridar-se” e que somos resultados de “misturas interculturais” e essas interculturais são geradas, recriadas, adaptadas, resignificadas, reestruturadas. Quais motivos teriam escravizados e seus porvindouros de saírem do território da Província da Paraíba para se batizarem e/ou serem sepultados na Igreja de São Lourenço, em Povoação? A resposta está contida na Malunguidade, no sentimento de pertencimento criado, resignificado nas lutas dos Malunguinhos e nas adaptações da Congada e consequentemente do Carrego da Lenha.

Mais uma vez recorro aos documentos do século XIX para expor as vinculações entre o território da tradição juremeira do estado da Paraíba (Alhandra e seus arredores) e os quilombolas de Catucá em Goiana:

Aos quinze de fevereiro de mil oito centos setenta e cinco, nesta matris, baptizei solenemente a Honorato, preto, nascido no dia vinte quatro de dezembro ultimo, liberto pela lei, filho natural de Eugenia, escrava de Pacífico Getúlio de Medeiros, morador na Província da Parahiba do Norte, forão padrinhos Francisco Rodrigues de Abreu, solteiro, e Joanna Baptista de Sá, todos desta freguesia, do que fis este assento e assignei. O vigário Manoel José D'Oliveira Rego (Livro de Batismo da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, 1872 a 1893, p. 6).

E em 1879, foi sepultado nas dependências da matriz de São Lourenço um senhor de nome Lourenço (nome do santo padroeiro local) que estava residindo no Engenho Tabu (atual destilaria Tabu, no município de Caaporã-PB) que era oriundo de Povoação e por suas vinculações com o local teve seu corpo conduzido por caminhos, matas, mangues e rios até chegar na terra em que queria ser sepultado.

Aos oito dias do mez de fevereiro de mil oito centos setenta e nove, sepultou-se nesta Matris, Lourenço Alves de Souza, pardo, com idade de vinte tres annos, cazado que era com Ignácia Rodrigues de Souza, naturaes desta freguesia e moradores no Engenho Tabu, Freguesia de Taquara, foi sepultado em caixão, e encomendado solenemente, do que fis este assento e assignei. Padre José Leitão da Costa Machado (Livro de Enterramentos da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo, 1868 a 1892, p. 44, verso).

Por quais motivos estou evocando esses dados? Para indicar que não é de hoje que pessoas com ligações históricas com a comunidade de Povoação para lá se dirigem; expus isso em páginas anteriores e, desde 2017, Dadá Quilombola tem proporcionado mais essa ação, um movimento ritualístico que invoca, enaltece e perpetua as ancestralidades, os Malunguinhos históricos e divinos naquele território sagrado, congregando e fazendo vir pessoas de inúmeras comunidades para participar do que ela nomeou de “Oferenda aos Reis Malunguinho”, nas tardes do dia 20 de novembro de cada ano.

Não posso escrever sobre o ritual sem antes relatar quem é Dadá e como nos conhecemos. Em meados de 2001, conheci Gedália que carinhosamente já tinha o apelido de Dadá e ela era a coordenadora de um grupo de jovens da Igreja Católica da comunidade, o grupo nominado Juventude Unida para Crescer, o JUNICRER. Na época, eu era vice-coordenador também de um grupo jovem na comunidade do Engenho Ubu, era o Jovens Água Viva Ubu com Cristo, o JAVUC. Encontrava Dadá em reuniões e formações da Pastoral da Juventude, ou nas reuniões da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário, a qual as nossas comunidades de Povoação e Ubu estavam atreladas.



Fotografia do autor: Dadá diante do Baobá e Paineis fixados na Comunidade Quilombola de Povoação em setembro de 2023.

Em 2005, com a certificação da comunidade enquanto quilombola, Dadá participou de palestras, rodas de conversa e outros eventos na sede do município de Goiana, mas, nossa proximidade tornou-se mais forte quando nos

tornamos sócios do Instituto Histórico Arqueológico e Geográfico de Goiana (IHAGGO) em uma solenidade que aconteceu na tarde do dia 27 de agosto do ano 2020. De lá para cá, nossa amizade e cumplicidade nas lutas étnicas e epistêmicas dos afro/negros brasileiros em nosso local foram ficando mais comprometidas com a efetivação de ações que trabalhamos juntos e que ainda estamos a trabalhar, como no caso de ações que reverberam em formações para educadores da rede municipal por causa da lei municipal de Malunguinho, do plantio do baobá na comunidade em um ritual de Jurema (2023), palestras nas escolas, oficinas da FUNDARPE para o registro do Carrego da Lenha como Patrimônio Imaterial de Pernambuco, e as conversas e apoio na Oferenda para Malunguinho. Nesse sentido, em texto anterior afirmamos, junto aos pesquisadores Sávio Freitas e Thaís Barbosa:

Fazer pesquisas etnográficas sobre africanidades em um país que ainda possui um alto índice de crimes racistas, reforçando uma prática tóxica e limitante é também um ato de protesto contra tantos eurocentrismos que engessam as mais diversas liberdades de raça, de classe e de gênero. A educação é a arma humanizadora do novo mundo e um dos únicos meios de sabermos quem e para quem somos em um território identitário tão pluralizado como o Brasil (Santos Júnior; Freitas; Barbosa, 2024, p. 71).

Gedália Maria Venceslau da Silva nasceu na Comunidade de Povoação no dia 14 de março de 1963. Filha de dona Ivone Bandeira Venceslau da Silva e do senhor Abenesio Domingos Venceslau. Seus pais e seus avós maternos e paternos são todos naturais da comunidade. Gedália nasceu em uma grande família de sete irmãos; teve dois filhos, o Luís Eduardo Venceslau da Silva, e Clara Regina Venceslau da Silva; são seus netos, Geovanna Eduarda Emiliano da Silva, e Miguel Rhuan Monteiro dos Santos. Gedália cursou magistério e seguiu os passos da mãe, e trabalhou como professora dos anos iniciais na Escola Adélia Carneiro, onde, na década de 2010, aposentou-se.

No início dos anos 2000, especificamente em 2003, quando foi convidada para participar de uma reunião de comunidades quilombolas no sertão pernambucano, entraram em contato com ela a Secretaria Municipal de Ação Social, e ali nascia a Dadá Quilombola.

Isso aí se deu em 2003, é, com o secretário de Políticas e Ação Social, Alfredo José da Silva, que na época era secretário na gestão de Edval Soares; aí ele através de Gilvânia, de Conceição das Criolas, que é uma comunidade quilombola no sertão, em Salgueiro, aí ela liga para ele e diz assim: Olha Alfredo, aí em Goiana tem uma comunidade quilombola. Alfredo disse: claro; que ficou interessado, qual? Aí ela diz: Povoação de São Lourenço; e eu quero que você me mande uma ou duas pessoas para representar essa comunidade aqui no segundo encontro das comunidades quilombolas de Pernambuco, de 01 a 03 de maio de 2003. Como Alfredo já era nesse patamar, e eu não sabia que era quilombola. Aí liga pra mim né, aí manda a Kombi vir me buscar, aí ele falou assim: olha, tu vai pra Salgueiro, tu és quilombola! Eu olhei assim... Tava passando Escrava Isaura, a novela, eu digo, oi? Tu não sois branca não, tu sois negra, tu tens essa pele amarelada, ele dizendo comigo, Alfredo, e eu tô dizendo o que homem? Tu vai pra Salgueiro; eu digo, pra onde? Eu nem sabia pra que lado nem que existia Salgueiro. Chamei Dona Zeza, chamei, mas ninguém quis ir, que diziam que eu ia brigar com Betânia; aí chamei seu Agripino, que já faleceu; foi quem foi dar a cara lá, pra dizer que nós éramos negros, quem começou a luta foi eu e seu Agripino, nesse encontro (GMVS, em 09 de maio de 2024).

Dadá explica para quem lhe pergunta (já presenciei esse questionamento algumas vezes) que o início foi bem difícil pois era uma mulher muito tímida para falar em público. A partir desse reconhecimento realizado de fora para dentro, em que a comunidade e as pessoas não sabiam até então da existência do Quilombo do Catucá. As pessoas tinham conhecimento sobre Malunguinho enquanto entidade da Jurema e não dele enquanto ser histórico/social, e com isso, Dadá e a comunidade foram se redescobrimdo, (re)conhecendo os elementos culturais afro, que antes, passavam despercebidos.

Uma das perguntas realizadas com os entrevistados e entrevistadas foi como eles percebiam os convívios entre crenças e sagrados dentro da Comunidade de Povoação. A comunidade possui apenas uma igreja católica que é a matriz da Paróquia de São Lourenço, duas representantes das religiões afro-indígenas que são Dadá e Dona Lourdes, e, por minha visualização nas ruas que tive acesso, mais de 10 igrejas evangélicas do seguimento das Assembleia de Deus e da Batista.

Nesse sentido de perceber respeito ou desrespeito entre os praticantes em seus credos e os credos dos outros, houve diferentes considerações por meio de mensurações pessoais e coletivas. De acordo com um deles, que

pontuou o respeito dentro da própria família sendo ele das religiões afro: “tem a minha sogra, o meu sogro, são evangélicos, mas, não são evangélicos do tipo daqueles que criticam; tem aqueles que me criticam, criticam a minha mãe, mais muitos criticam a nossa religião, entendeu?” (LEVS, em 09 de maio de 2024). E uma outra interlocutora, residente na comunidade, falou:

Meu querido, pra te falar a verdade, é um pouco assim, quer dizer, eu creio que eles não aceita mas respeita; eu estou tirando por mim, quanto matriz africana, quanto candomblecista que sou, porque hoje para eles entenderem por que é que uma pessoa de matriz africana, que é Candomblé, existe como eles diz, catimbozeira, macumbeira, é sabe tanta história, acho que aí existe o respeito, porque foi daí quando eu fui; eu participava da igreja Bartô, eu era, eu sou evangelizadora na igreja, eu tinha um grupo que cantava com Gerusa, fazia liturgia e eu sou crismada, sou evangelizadora na católica; quando eu estava, sem dizer assim, eu sou de matriz africana, quando eu estava sem dizer quem era eu, aí todo mundo, era acolhida, cantava, lia, era coordenadora do Oratório de Nossa Senhora de Fátima, que foi eu quem trouxe junto com mãe; aí tudo isso eu já era, já era de matriz africana, mas eu não me aceitava, era assim, era o medo, medo de que as pessoas realmente não me aceitassem, tá entendendo? Mas, aí quando eu fui ver o que eu estava fazendo comigo né? Se eu não aceitasse, eu ia terminar, a minha vida ia desandar, a minha e a dos meus, da minha família, porque quando você não aceita isso não atinge só você, aí quando eu fui ver e me aceitei, me declarei (GMVS, em 09 de maio de 2024).

Nesta fala, percebe-se o quanto ainda algumas pessoas por medo do julgamento, dos comentários, acabam velando, escondendo suas identificações. E também é perceptível o hibridismo religioso do catolicismo, de uma pessoa ativa dentro da comunidade, onde estruturou grupos e ações, de participar de atos litúrgicos, de ler, de se firmar crismada, de ser a fundadora naquela igreja do Oratório da Nossa Senhora que apareceu em Fátima, Portugal no início do século XX, e que por conta das ideologias eurocêntricas, precisou por algum tempo (três décadas) esconder suas vinculações com as matrizes africanas. Ao afirmar “eu já era”. Ela se coloca nesse entre-lugar, no sincretismo, no entrecruzamento.

Homi K. Bhabha (2013, p. 216) indica que “duas atitudes contraditórias e independentes habitam o mesmo lugar; isto resulta na produção da crença múltipla e contraditória”. As Religiões Afro, não dependem do cristianismo

católico, mas, pela forma como aconteceu a imposição forçada, seus credos acabaram mesclados por necessidade de adaptação, e muitos ainda na atualidade possuem duplas ou múltiplas pertenças de crenças, resultado desse entre-lugar que não temos como apagar, mas, se faz extremamente necessário a continuação das lutas por mais espaço, respeito e apoio para as religiões afro.

Lélia Gonzalez (2024, p. 99) explana:

Aconteceu, porém, que os valores religiosos, tão essenciais nas civilizações africanas, foram resguardados pelos afro-negros brasileiros. Em seu processo de duplo ajustamento à sociedade brasileira, os escravos forjaram uma nova identidade que, de um lado, adaptava-se taticamente às exigências de obediência e fidelidade ao modelo dominante e, de outro, integrava-se de fato às formas de vida e de pensamento que iam sendo elaboradas por sua própria comunidade.

Medos e preconceitos são os indicadores que fazem com que muitos prefiram buscar viver suas religiosidades negras fora da comunidade de Povoação para não serem apontados. No relato de uma outra interlocutora, percebi mais uma vez o caráter da hibridização de credos na comunidade por ocasião das comemorações das festas de São Cosme e Damião, onde tradicionalmente as pessoas de religiões afro-brasileiras entregam sacolinhas com confeitos, pirulitos, pipocas e salgadinhos. Seu pai evangélico não lhe permitia ir, mas sua avó ia e a levava para receber os doces no dia 27 de setembro, dia em que o catolicismo comemora os irmãos gêmeos, e que no sincretismo, Vagner Gonçalves da Silva (2005, p. 94) informa que eles são “Erê, Ibeji, espíritos infantis”.

Tinha sempre a distribuição né, eu falo a festa porque tinha sempre assim, a distribuição, no dia, em muitas casas; hoje em dia raramente a gente vê. Tinha muito na casa de Dona Lourdes, na casa de uma senhora que já faleceu chamada Dona Lolinha, tinha na casa de Lúcia, de dona Madalena, na verdade era dona Madalena que era a mãe dela, amiga inclusive da minha avó, amiga de infância, e enfim, na comunidade praticamente toda; e era uma galera que tanto fazia parte do Terreiro, como da Igreja Católica; tinha muito essa dinâmica, sabe? Era uma interação muito grande entre Terreiro e Igreja Católica. Atualmente há esse distanciamento da Igreja Católica e das religiões pentecostais, que vem crescendo muito dentro da comunidade. Mas, eu lembro que tinha essa interação católico com terreiro, e

era uma dinâmica mais pacífica que se tinha, sabe? (NCS, em 22 de maio de 2024).

Na comunicação da nossa interlocutora, que também fez questão de frisar que é quilombola da Comunidade de Povoação e toda a sua família paterna e materna é oriunda dessa comunidade. Ela afirma que na sua infância, em fins dos anos 90 e início do século XXI, era comum a distribuição das sacolinhas de Cosme e Damião, e cita algumas mulheres que realizavam essa distribuição: Dona Lourdes, Dona Lolinha (falecida), Dona Lúcia e a mãe de Dona Madalena. Dona Lourdes é a única lalorixá abertamente assumida na comunidade, tendo participado em 2022 da Oferenda para os Reis Malunguinho na Mata, o que foi recordado em entrevista por outro informante.

“Olha, a princípio existia ou existem ainda, eu não sei, tinham dois ou três Terreiros lá, era de Mãe Nanô, já faleceu, e uma outra senhorinha que ainda está viva, que participou ano passado da Obrigação de Malunguinho lá, Dona Lourdes” (AASO, em 15 de maio de 2024). Com o depoimento de NCS, foi possível identificar a rua onde estava localizada a Casa de Mãe Nanô, apelido da senhora Maria José Raimundo dos Santos, que é a Rua da Praia, caminho para a Praia de Carne de Vaca. Essa rua também é por onde passa o cortejo do Carrego da Lenha quando da segunda vez que os participantes vão buscar lenha para depositar em frente da Igreja de São Lourenço em 10 de agosto.

Nesta rua foram construídos dois prédios grandiosos da Igreja Assembleia de Deus e da Igreja Batista Missionária. A Igreja Batista ficava em frente à residência de Mãe Nanô que sofria desrespeito e intolerância religiosa, quando, de acordo com o relato, a lalorixá Nanô de Xangô era afrontada por “evangélicos” que diziam que ela teria que fechar o seu Terreiro, e as atividades diárias da igreja propositalmente aconteciam para atrapalhar os andamentos de Dona Nanô. É uma fala bem forte e revoltante.

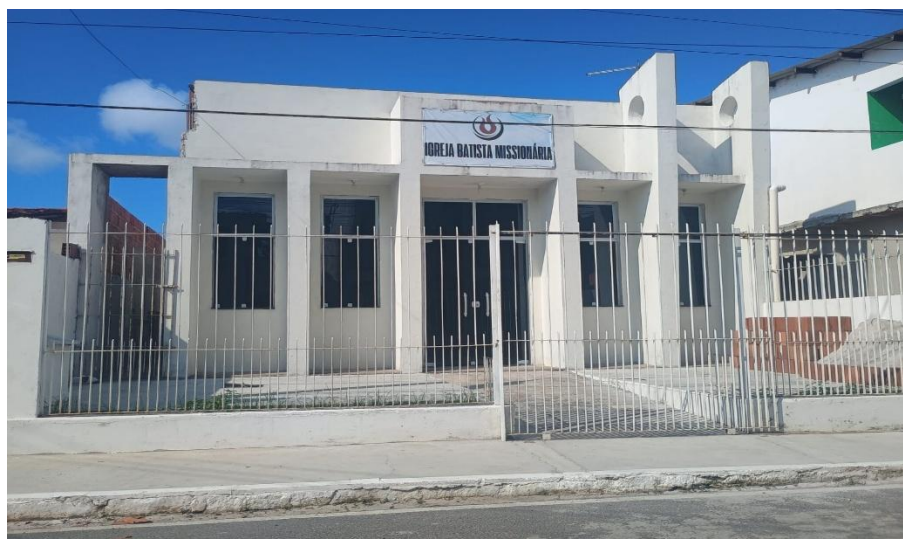


Fotografia do autor: Igreja Assembleia de Deus descrita em um dos relatos dos entrevistados, fevereiro 2025.

Quando eu lembro de Dona Nanô, Dona Nanô que ela era lalorixá, Nanô de Xangô, ela conversando comigo dentro da casa dela e ela falava que desde quando abriram a igreja na frente que ela tinha o Terreiro que alguns anos depois abriram uma igreja de frente pra o Terreiro dela, sério, tem lá, e ela falava que não conseguiu fazer; é a Igreja Batista, Batista Missionária, que atualmente tá em construção, eu não sei se eles estão fazendo culto lá ainda, mais era lá próximo, a Batista Missionária, e ela dizia que ouvia xingamentos, falavam que ela ia fechar o Terreiro dela, enfim, eles diziam que ela ia ver que eles iriam conseguir fazer ela fechar e realmente ela fechou porque ela teve um AVC, veio a pandemia, ela faleceu e a família não continuou; é, mas ela me contando de uma forma muito triste, eu conversava muito, muito com ela, e ela me contando de uma forma muito triste, ela falava que ela não fazia o mal pra ninguém, e cultuava ali, ela se sentia bem, porque ela disse que não tinha como não ser daquela forma, e mesmo assim muitas pessoas da igreja, especificamente não respeitavam ela, e falavam constantemente que ela fechasse o Terreiro dela, e faziam cultos todos os dias, eles cultuavam e ela não conseguia levar adiante também as dinâmicas do Terreiro dela nos dias que tinham, enfim, e aí foi fechado (NCS, em 22 de maio de 2024).

A forte presença de várias igrejas evangélicas é algo recente na comunidade. Até fins do século XX, apenas duas igrejas evangélicas das Assembleias de Deus estavam edificadas. Essas igrejas fizeram com que as religiões afro fossem sendo gradualmente reduzidas e/ou praticadas no

anonimato. “Recordo que bem criancinha elas eram igrejas pequenas, bem pequenas mesmo, e aí posteriormente fizeram um templo gigante, e começou a chegar igrejas” (NCS, em 22 de maio de 2024). Fica claro que Mãe Nanô, por sua idade, ficou mais debilitada e com a imunidade baixa em consequência da tristeza de se ver afligida por xingamentos e palavras que causavam perturbação mental e desequilíbrio emocional/espiritual e essa atitude dos evangélicos pertencentes a Igreja Batista Missionária acelerou a morte corporal de uma quilombola detentora de sabedorias e conhecimentos, geraram um apagamento histórico, social e religioso do legado afro-indígena de uma das herdeiras de Malunguidades dos Malunguinhos.



Fotografia do autor: Igreja Batista Missionária na Rua da Praia construída em frente da Casa de Mãe Nanô de Xangô, fevereiro de 2025.

Um outro entrevistado especificou os seguimentos dos trabalhos desenvolvidos pelas lalorixás Nanô e Lourdes, além de citar o Mestre das Garrafadas, o senhor Agripino:

Mestre Agripino, grande Mestre de garrafa, fazia garrafadas, de todo tipo de remédio; Agripino tinha uma risada gostosa, seu Agripino, parece que estou vendo; eu conheci, tive o prazer de conhecer, tinha uma risada gostosa, que eu nem consigo imitar a risada dele, era uma delícia; seu Agripino e Dona Nanô, Mãe Nanô que foi quando eu vim descobrir que ela era da religião, era a única, veja que controvérsia, uma comunidade remanescente de quilombo, onde a predominância é o

catolicismo romano, pouco tem a influência afro religiosa; tinha Mãe Nanô, e Dona Lourdes, que ainda está viva graças à Deus, resistindo; veja, era essas duas, Dona Lourdes ela fazia culto. Mãe Nanô era mais assim, Jurema e Orixá, Umbanda. Ogum, Oxum; Dona Lourdes não, era só Jurema, Caboclo, Preto Velho, Mestre, Mestra, Cigano, Cigana, a parte dos Encantados; aí foi quando eu fui me envolvendo e comecei a me envolver com a comunidade (SRCC, em 27 de junho de 2024).

Diferente da opinião de outros, nesse relato o expositor considera que na Comunidade Quilombola Povoação de São Lourenço a Igreja Católica exerce sobre os membros da comunidade uma maior influência do que as igrejas evangélicas. Mesmo estas sendo em maior quantidade e adeptos. De acordo com um dos nossos sujeitos da pesquisa, ainda falta para os cidadãos e cidadãs daquele lugarejo o sentimento de pertencimento; “a comunidade não tem, os descendentes do quilombo não têm o pertencimento explícito da religião afro-brasileira, não tem” (SRCC, em 27 de junho de 2024). E continua:

Melhorou um pouquinho, digamos que de zero a cem, dez. Que é muito forte ainda a questão do catolicismo romano, nada contra né? Os evangélicos lá têm muito espaço não; tem igrejas evangélicas lá mais que existe em todo canto né? Mais não tem força, como os católicos romano. A Igreja Católica em agosto, ela, a Povoação para pô, a festa que acontece lá, o Carrego da Lenha, a procissão, o bispo vem pra Povoação, o bispo, e aí? Um distrito, o bispo nunca perde, porque a Igreja é paróquia, foi a primeira paróquia de Goiana, que assim né? Goiana não, que é anterior é Tejucupapo né? Enfim... (SRCC, em 27 de junho de 2024).

Na percepção do relato, o entrevistado expõe que a Igreja Católica local detém um poder, uma força maior de congregar uma grande quantidade de participantes para o cortejo do Carrego da Lenha no dia 10 de agosto de cada ano. Indica também da participação do bispo diocesano de Nazaré da Mata, que geralmente é quem preside a Missa Solene das 10 horas da manhã. Mas, notei que embora o bispo visite a comunidade anualmente na Festa de São Lourenço, ele, enquanto sucessor dos apóstolos na tradição do catolicismo e nenhum outro padre participaram dos cortejos/trajetos junto com o povo que carrega lenha. O Carrego é algo popular e que pessoas não católicas também participam dele. Acredito que os evangélicos da comunidade possam até não ter “força” para promover um evento em que tenha tanta participação de pessoas, mas,

politicamente eles são articulados e votam em conjunto, tanto é assim que conseguiram eleger e reeleger recentemente um vereador evangélico, natural da comunidade, o senhor Sidney Paulo dos Santos, mais conhecido como “Cida do Caranguejo”, vereador pelo partido político União Brasil.

Um outro entrevistado expôs que a Comunidade de Povoação, chamada por ele de Quilombo do Catucá, é mais uma evidencia da Malunguidade, das continuidades de Maluguinho.

O Quilombo de Catucá ainda está se encontrando com a sua própria origem espiritual. Dadá ela é uma afilhada dessa Casa, já recebeu a conta de Maluguinho, já deu obrigação aqui, etc e tal, mas, eu ainda percebo ela um pouco alheia à própria necessidade de assumir a missão espiritual, tanto que já faz muitos anos que ela está para fazer as obrigações dela e ela não faz as obrigações. Dadá ainda precisa né? Não só ela como outras pessoas da própria comunidade precisa se dedicar mais a espiritualidade (AASL, em 15 de maio de 2024).

Para quem conhece Dadá Quilombola hoje, enquanto candomblecista e juremeira, como ela própria se denomina, organizadora de um ritual religioso especialmente voltado para os Reis Maluguinho desde o ano de 2017, pode até pensar que sua história de vinculações com as religiões afro-brasileiras começa aí. Na verdade, sua vinculação foi desde pequena, quando ela mesma e sua família não entendiam direito os episódios que aconteciam com a criança/mocinha Gedália, que já apresentava aspectos de mediunidade, de clarividência, intuição, de comunicação com os Encantados. Pelos relatos, compreendi, ao que parece, na década de 1980, Dadá passava mal e as entidades, sobretudo Oxum, era a responsável por essa situação que lhe causava desmaios e perturbação mental, sem saber direito as coisas.

Entre os anos de 1986 e 1987 a jovem Gedália passou a frequentar o Terreiro de Mãe Sunça, já falecida, que infelizmente não conheci. Após sua morte, quem ficou dirigindo o Terreiro foi seu esposo, o professor Mário Carmelo Barboza dos Santos, conhecido como “Pai Carmelo”, que veio a falecer em agosto de 2017, e o Terreiro veio a fechar suas portas. Mais antes, na própria comunidade, existia uma lalorixá que sua família a levou e em outros líderes e Terreiros da região conforme relatou uma das entrevistadas. Juntas, Dadá e ela foram para vários Terreiros; “aqui o de Dona Eulina, Dona Sunça que fez a

cabeça dela lá em Goiana, Dona Eulina era de Carne de Vaca, tinha um que eu acho que ela já parou, lá de Aliança, e vários, eu andei muito com Dadá” (GAVS, em 09 de maio de 2024).

Outra mulher da comunidade que influenciou Dadá Quilombola foi a senhora Maria de Lourdes de Lima, que conheci com 96 anos em 2022 e que faleceu pouco depois. Ela era conhecida como Dona Pequena e permeava esse Entre-Lugar das religiões afro e do catolicismo; “ela é angolana, tá entendendo? Ela era rezadeira, era de matriz africana, mas morreu na católica” (GMVS, em 09 de maio de 2024).

De 86 pra 87 que eu fui para Casa de Sunça, eu ia não foi trabalho para me fazer não, isso aí é porque eu não aceitava, e em tudo que eu não aceitava, tanto fazia está aqui conversando ou deitada, ela é que nem fosse a Oxum, que eu sou filha da Oxum, Xangô, mas eu sou filha de Iemanjá, que lá mesmo no aniversário de Lomi teve, foi uma senhora que chegou e disse, aí eu sei que ela fez né, o meu ori, com Oxum, Mãe Sunça, que era pra, num era pra ela me deixar em paz, aí isso, antes disso, de eu ir pra Sunça, aí pai, tinha aqui (em Povoação), tinha uma senhora mãe de santo, que pai foi lá e ela disse que pai tinha que vender as duas casas pra fazer o meu trabalho; aí pai, sabe o que foi que ele disse pra ela? Ela morre, eu tenho o prazer de ver ela morrer, de sair pedindo pra fazer o caixão dela mas minhas casas eu não vou vender não. A senhora tá de olho nas minhas casas minha senhora? (GMVS, em 09 de maio de 2024).

Gedália/Dadá foi feita sob a regência do orixá Oxum nas atividades do Terreiro de Mãe Sunça em 1988. “Eu tenho essa foto vestida de Oxum, saindo do quarto, aí eu fiquei quinta e sai no sábado, né? Com festa, com bolo, com tudo” (GMVS, em 09 de maio de 2024). Apesar de se dizer feita por Sunça com Oxum, Dadá não entende aquele ritual como uma iniciação no Candomblé; para ela, aquela obrigação foi para que a Orixá das cachoeiras e das águas doces não a “perturbasse”, não a levasse, ou seja, não tirasse a sua vida.



Fotografia da Iniciação de Dadá em 1988, acervo de Gedália Maria Venceslau da Silva (Dadá Quilombola).

Ela relata que quando acontecem os Toques, os rituais religiosos afro-indígenas, ela “roda”, incorpora com Oxum, Pomba Gira, Xangô e com Malunguinho. Depois de 31 anos afastada, desde o ritual de 1988, no ano de 2019 marcou o seu retorno em uma Casa, em um Terreiro dirigido por um Babalorixá, Pai Dedo de Ogum.

Eu fui com Dedo lá e chegou quem meu Deus? Chegou Mestre José dos Anjos, que é o meu mestre. Aí Dedo fazia assim no início quando estava cortando pra festa, pro toque, aí Dedo fez assim: mais menino, tem um mestre aqui que não me deixou dormir, nem vai deixar; ele é de alguém aqui. E realmente eu não dormi, nem Dedo dormiu, que ele focou. Aí quando foi no dia do toque, ele chegou, foi o Mestre José dos Anjos, ele não tem ponto, mas em mim ele chega, aí chegou a minha Mestra também, só que ela ainda não me disse o nome dela (GMVS, em 09 de maio de 2024).

O Mestre José dos Anjos é uma entidade que se revelou e que incorpora em Dadá nesse seu retorno a uma Casa de cultos afro-indígenas. Em sua fala, quando ela diz que “estava cortando pra festa” está se referindo aos animais que são sacrificados, imolados em rituais antes da festa propriamente dita, antes da solenidade principal acontece muitos outros dias e até meses antes. A energia do Mestre Zé dos Anjos ao se aproximar do Terreiro incomodou Dadá, que não

conseguiu dormir e focou calada, sem comentar esse fato com ninguém, e em conversa nos bastidores, nos preparativos, o Pai Dedo acabou revelando que também não conseguiu dormir, que ficou incomodado com a presença de uma entidade até então desconhecida dele, e que o mestre seria de alguém ali presente, o que se revelou durante o Xirê de invocação das entidades.

Contudo, Gedália/Dadá não quer fazer mais parte do Terreiro de Pai Dedo de Ogum e acabou conhecendo o professor e Babalorixá/Juremeiro João Geraldo, que leciona e mora em Olinda, e que está organizando um espaço sagrado para os cultos afro-indígenas na Praia de Barra de Catuama, próxima de Povoação de São Lourenço. Em uma determinada situação, Dadá convidou João Geraldo para realizar uma cerimônia religiosa em benefício de um parente. Em certo momento do ritual, o Mestre Malunguinho de Dadá chegou, incorporou nela e disse que era para ela ficar próxima de João Geraldo e fazer seu assento, ou seja, o seu assentamento no local em que João Geraldo está organizando.

Vagner Gonçalves da Silva (2005, p. 135) explica que assentamento é o “conjunto de objetos (pratos, ferro, búzios, pedra, etc) e emblemas que representa o orixá”. Neste caso, o assentamento de Dadá no espaço em construção por João Geraldo terá os emblemas de Malunguinho.

Ele veio fazer um trabalho aqui ora meu sobrinho, fez os toques, tudinho, aí quando Malunguinho veio, o mestre, aí ele perguntou se o mestre queria ter iniciação em outro, em outro lugar, ou esperar que ele fizesse o dele lá em Barra de Catuama. Aí ele disse que esperessa um pouco, o meu se assentar, tá entendendo? Em outro ou ficar nele. Malunguinho falou que era pra mim esperar, não fosse pra lugar mais nenhum, ficar com ele lá, com João; porque lá ele vai fazer o assentamento tudinho, aí eu estou esperando, que Malunguinho mandou, eu estou esperando (GMVS, em 09 de maio de 2024).

Antes de ter iniciado o ritual da Oferenda aos Reis Malunguinho, no ano de 2017, e que a cada ano vem crescendo em número de participantes, sejam eles das religiões afro de Goiana ou de outros lugares e pessoas da comunidade, estudantes, professores, admiradores e fomentadores da cultura afro, o primeiro ritual público de Jurema acontecido na Comunidade Quilombola de Povoação se deu um ano antes, em 2016, e que contou com a participação de Alexandre Lomi Lodó e de Serginho da Burra, na época, presidente da Associação União dos

Terreiros de Goiana. Na exposição de uma das nossas entrevistas, esse evento foi citado e relatado que na ocasião Dadá não quis ter muita proximidade, não queria se expor e realmente demonstrar seu pertencimento, sua vinculação com as religiões afro.

A gente como da Associação União dos Terreiros de Goiana começamos a fazer junto com Dadá que na primeira vez que eu propus fazer, a própria Dadá, a fazer um ritual da Jurema, do Encontro de Jurema, o primeiro quem fez foi eu, a primeira oferenda não, o primeiro ritual, foi na porta, na frente da porta da igreja, na praça, que aquilo ali é uma praça. Foi um bafôfô tão grande visse, foi um negócio feio. O primeiro encontro de Jurema realizado em Povoação de São Lourenço, Dadá, Gedália, que é conhecida por Dadá, a própria resistiu. Graças a Deus ela se abriu mais, foi muita resistência, e a gente batendo, até ela abrir. Hoje é da Casa de Lomi Lodó, hoje tem orgulho de dizer que é juremeira, mas lá atrás não, “sou do Sagrado Coração de Jesus” (SRCC, em 27 de junho de 2024).

Realmente, praticamente em todos os eventos que participei e que Dadá estava, ela sempre se apresenta como candomblecista e juremeira; mas, pelo relato, nem sempre foi assim. Considero o ano de 2017 como extremamente importante e decisivo para Dadá pois foi a partir dele que de fato ela rompe com o preconceito. Ela passou a não se preocupar nem se incomodar com os comentários e julgamentos dos outros, sobre seu pertencer as religiões afro-brasileiras. Nosso entrevistado diz que no ritual feito na Praça, em 2016, em frente da Igreja de São Lourenço, Dadá teria ficado como expectadora e observou meio que distante, do lado de dentro do muro da casa de sua mãe, que fica na rua principal. “Ela ficou do lado de lá do muro, lá no terraço olhando”.

Os participantes foram membros de Terreiros da sede do município (Goiana) que são da Associação União dos Terreiros. “Todo primeiro causa pavor né? Mãe Nanô botou a cara pra bater, e Mãe Lourdes, não estavam de corpo e alma mas estavam, não estavam na gira, mas estavam dando apoio moral” (SRCC, em 27 de junho de 2024). A dificuldade de Dadá em se revelar verdadeiramente, do acanhamento das lalorixás da comunidade é fruto do colonialismo em que se objetiva desvalorizar os aspectos culturais e religiosos dos que não seguem os padrões impostos dos europeus cristãos. Nei Lopes (2008, p. 66) explica:

Já que o colonizado não é branco, não é reco, não é inteligente, não é nada, o único remédio é seguir o modelo do colonizador. Daí o negro ter introjetado conceitos segundo os quais a beleza, a inteligência, o progresso humano, enfim, todos os valores positivos, são brancos.

A cerimônia de Jurema de 2016 atraiu muitos olhares de pessoas de diferentes pertencimentos: católicos, evangélicos e praticantes das ritualísticas afro-brasileiras, que ficaram observando da porta de suas casas, em seus terraços ou na praça local. Em um determinado momento, um dos integrantes da gira teve a intuição de que era necessário barrufar aguardente na porta da Igreja de São Lourenço. Barrufar significa colocar um pouco da bebida na boca e expelir soprando, criando um jato. Ele ficou revoltado com os olhares de recriminação ao ritual sendo feito tão próximo da Igreja e explicou que sentiu a necessidade daquele gesto para reparar as violências sofridas por todos aqueles que no passado sofreram em consequência dos atos daqueles que construíram e frequentaram aquele templo dedicado aos “homens brancos”. É um relato cheio de sentimentos e explicações:

Peguei a garrafa de Exu, o marafo, e senti: tem que barrufar. Escutei perto de mim. E é? Tem que barrufar na porta da calunga. A calunga é a igreja. A calunga pequena é a caveira que todos nós temos dentro da gente; a calunga grande é o cemitério, ou também conhecido pelo mar, a praia, e a igreja é uma espécie de calunga, que é na porta das igrejas que acontecem os rituais afro-brasileiros, das irmandades do rosário, né? Barrufe meu filho. O povo tudo olhando lá assim, a igreja estava fechada. Eu: agô! Agô! Saravá Malunguinho! Estamos em São Lourenço, essa terra é sua, essa igreja foi construída para massacrar a sua memória Malunguinho. Aí o povo não entendeu; disse que a gente estava infligindo a Igreja, desfazendo da Igreja. Aí foi um bafôfô tão infeliz. O padre Diego só não me chamou de santo: aquele catimbozeiro, enviado de Satanás, do demônio. Foi assim que eu soube; eu não tava lá não. O bispo se manifestou, o único padre que ficou ao nosso lado foi um estrategista apaziguador, o circo pegando fogo e ele lá apaziguando, padre José Edson (SRCC, em 27 de junho de 2024).

Padre Diego Roberto da Silva estava como administrador da Área Pastoral que depois foi transformada em Paróquia de São Lourenço em 10 de agosto de 2023. Na verdade, restituição paroquial pois a Igreja de São Lourenço já havia sido sede de paróquia em 1555 como já expliquei em páginas anteriores.

O padre José Edson Alexandre Ferreira era o pároco da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário, no distrito sede, na cidade de Goiana. Nosso entrevistado relatou que enquanto o padre Diego incentivava o bispo diocesano, o Dom Francisco de Assis Dantas de Lucena, a processar a Associação União dos Terreiros pelo acontecido, o padre José Edson tentava acalmar os ânimos para que isso não acontecesse.

O clima ficou pesado e as opiniões divididas. O entrevistado ainda indicou que o padre Diego em seus discursos racistas acusava as religiões afro de terem como público frequentador “frescos e viados”. O caso ficou tão acalorado que o juremeiro que participou da atividade na ocasião fez uma carta aberta baseada na importância histórica, social e religiosa de Malunguinho endereçada ao bispo e afirmou que se não cessasse as acusações, acionaria o Ministério Público. Também buscaram apoio de Mãe Elza, presidente da Rede de Terreiros de Pernambuco. Toda essa situação desgastante foi se arrastando até que surgiu um ensejo para selar a paz entre as instituições e líderes religiosos.

A Associação dos Terreiros de Goiana pediu ao bispo a transferência do padre Diego da Área Pastoral e que ele recebesse uma comissão dos Povos de Terreiros vestidos/caracterizados com suas vestimentas de culto dentro da Igreja Católica. E os dois pedidos foram acatados. Aproveitando a ocasião em que Dom Francisco Lucena veio presidir missa e pregar em uma das noites do novenário da Festa de Nossa Senhora da Conceição, em Goiana, o bispo os acolheu e eles participaram da Missa.



Associação União dos Terreiros e o Bispo Dom Francisco na Igreja da Conceição, dezembro de 2018, acervo de Serguinho da Burra.

Eu só me calo se o bispo diocesano, Dom Francisco, receber a Associação de Terreiros de Goiana dentro da Igreja, todos caracterizados de Umbandistas (e isso aconteceu? Perguntei). Eu tenho fotos pra provar. Primeira vez na história de Goiana, na Igreja da Conceição, na Festa da Conceição. O bispo paramentado, com mitra. Com baco, e o povo de Catimbó lá do lado dele; (isso em que ano? 2017?) 2018, que o negócio rendeu, é rendeu. Quem apaziguou? Quem articulou? O padre José Edson. E aí, um dos nossos pedidos da Associação: transfira padre Diego, e ele foi transferido (SRCC, em 27 de junho de 2024).

Sobre o ritual da Oferenda aos Reis Malunguinho na mata, Dadá relata que a primeira vez aconteceu no ano de 2017, no dia 20 de novembro. A inspiração teria sido a partir de sua participação em edições do KIPUPA Malunguinho, ritual que o Quilombo Cultural Malunguinho promove no mês de setembro (mês da lei afro-pernambucana) nas matas do município de Abreu e Lima, onde foi assassinado o Malunguinho João Batista em 18 de setembro de 1835. O KIPUPA neste ano de 2025 completará 20 anos de existência. Dadá foi para o KIPUPA em 2015 com um grupo de professores e em 2016 com uma representação liderada por Pai Dedo de Ogum.

A Oferenda começou como algo pessoal, individual, familiar. Dadá ainda em 2016 comprou um balaio, umas frutas e foi levar na mata. Em 2017, no primeiro semestre, uma das suas irmãs, Amelinha, disse na casa da mãe delas que iria na mata procurar lenha. É muito comum na Comunidade de Povoação as pessoas mesmo com fogão a gás recorrer ao fogo de lenha para fazer determinadas comidas. E lá se foram para a mata: Amelinha, Dadá, Maria, Ivan e Ray. Lá chegando, Dadá teve uma intuição, uma revelação, um pedido de trazer uma Oferenda para Malunguinho naquele local, e convidou Pai Dedo e Alexandre Lomi para presidir o ritual, pois, eles são seus “padrinhos”, mesmo ela dizendo que não tem feitura sua na Casa dos dois juremeiros.

Nesse primeiro ritual, eles foram a pé e o local não é o que atualmente acontece o rito. Em 2017, no primeiro, participaram seus familiares, sobretudo crianças, e ela recorda o nome de Cassandra e Deivinho. No outro ano (2018), quando Dadá foi com seu filho Eduardo limpar o local para receber o ritual viu que uma árvore havia caído e interpretou aquilo como um recado de Malunguinho para não realizar o toque e o depósito das oferendas naquela local.

Caminharam, e chegaram ao novo local escolhido, próximo de uma macaibeiras, no meio da mata. Mesmo na pandemia COVID-19, Dadá foi, pois Malunguinho pediu para ela ir. E ela com o balaio de frutas saiu da casa da sua mãe junto com Amelinha, Ivan, Eduardo e Joselma, que não a deixaram ir sozinha.

Dadá afirma que esse ritual nasceu para que ela pudesse tomar mais atitude e para que a comunidade respeite e perceba que Malunguinho é o dono do quilombo, para que possa haver respeito e tolerância religiosa naquela comunidade.

Aí, diante disso, eu vejo aquele pé de macaibeira, assim, aí eu disse: é aqui. E foi, e está sendo feito ali através de um chamado que Malunguinho disse: você vai trazer a oferenda aqui. Então foi através do KIPUPA, e do chamado que eu vi que ele disse. Aí surgiu mais por uma necessidade de eu, de eu auto me identificar, com a minha religião, porque eu acho que Malunguinho, os meus fizeram com que eu tomasse essa atitude, pra eles ter respeito, pra o quilombo aqui o dono sou eu, o dono do quilombo sou eu. Então você, através de você é que eu vou fazer com que essas pessoas respeitem nossa religião, e pare com esse preconceito e intolerância religioso; é aí que tudo começou, até hoje (GMVS, em 09 de maio de 2024).

No Dicionário do Pluralismo Religioso, Francilaide de Queiroz Ronsi explica que em 1995 a UNESCO estabeleceu a data de 16 de novembro como Dia Internacional da Tolerância. E exatamente, no dia 20 de novembro, todo o Brasil comemora o Dia da Consciência Negra e de Zumbi dos Palmares, que Dadá decide praticar e evidenciar seu legado, as suas Malunguidades, ofertando não apenas para a comunidade, mas, para todo um território, a oportunidade de se (re)conectar com os Malunguinhos históricos e Encantados, adentrando na mata que eles conviveram e batucando igual João Pataca e João Bamba no século XIX. Com esse gesto, ela está dando também a oportunidade dos outros respeitarem a praticarem tolerância que “significa que toda pessoa tem a livre escolha de suas convicções e aceita que o outro desfrute da mesma liberdade” (Ronsi, 2020, p. 281).

Tive a oportunidade de participar três anos da Oferenda aos Reis Malunguinho na mata: o primeiro em 2022, o segundo em 2023 e o terceiro em 2024. O Dia da Consciência Negra na comunidade é bastante agitado, cheio de atividades, que pela manhã foram organizadas nas dependências da escola

local. Todos, funcionários e estudantes da Escola Adélia Carneiro elaboram apresentações sobre a história, a cultura e as pessoas mais velhas da comunidade. Acontecem degustações gastronômicas de comidas feitas na comunidade, como o pixaim, bolos, cocada, moqueca na palha do coco, uma iguaria feita no fogão de lenha em uma chapa que eles chamam de caco, dentre outras. A merenda nessas três ocasiões foi feijoada servida com arroz branco.

Banner com foto, nome, frase e idade, homenageando os mais velhos foram confeccionados e expostos no salão de entrada da escola em 2022: Maria do Carmo Gomes (Dona Maria Pretinha, com 102 anos), Lourença Maria da Conceição (Dona Ritinha, com 93 anos), Maria de Lourdes de Santana (Dona Lourdes, Ialorixá, com 67 anos), Osminda Gouveia Tito (Dona Minda, com 104 anos), Abenézio Domingos Venceslau (Seu Bené, com 89 anos), Gedália Maria Venceslau da Silva (Dadá Quilombola, com 59 anos) e Lourenço Justino dos Santos (seu Lola Cunha, com 89 anos). A cada ano a escola fez esse tributo reverenciando, valorizando e exaltando a ancestralidade dos que já faleceram e daqueles que ainda estão vivos. Nesse sentido, Néstor Garcia Canclini (2019, p. 164) diz que “a escola é um palco fundamental para a teatralização do patrimônio. Transmite em cursos sistemáticos o saber sobre os bens que constituem o cerco natural e histórico”. Em combinação com a paróquia, a escola organiza a celebração de uma missa, na Igreja de São Lourenço, que sempre acontece as 09 horas nestes três anos que acompanhei as atividades. Em 2022, durante a missa, fizeram homenagem a Dadá, que estava presente, portando a fita devocional de pertencimento ao Grupo do Apostolado da Oração.



Fotografia de Basílio Augusto de Araújo: Gedália na Igreja de São Lourenço após a missa em 20 de novembro de 2022.

Aqui, novamente percebo a relação das negritudes, das Malunguidades em Povoação com o conceito de entre-lugar quando Homi Bhabha (2013, p. 71) explica que “nenhuma cultura é jamais unitária em si mesma”. Apesar de Dadá se pertencer e se declarar como candomblecista e juremeira, isso não apagou suas vivências no/do catolicismo. Canclini (2019, p. 262) vai nomear essa situação de “interação social”, que não deixa de ser um hibridismo, quando Peter Burke (2003, p. 53) defende que “todas as culturas estão envolvidas entre si”. Lélia Gonzalez vai argumentar essa postura nomeando de duplo ajustamento.

Para pensar essas manifestações socioculturais nas quais os africanos e seus descendentes buscam resguardar valores culturais e referências básicas das sociedades a que pertenciam, ela mobiliza o conceito de duplo ajustamento (Gonzales, 2024, p. 36).

Na tarde, em um palco montado quase em frente da escola, começam as apresentações culturais, por volta das 13 horas. Danças e dramatizações dos estudantes são apresentadas para um público oriundo não apenas de Povoação, mas de todo o município e municípios vizinhos, como Condado, que em 2023 enviou um ônibus com estudantes e professores. Os grupos que se

apresentaram durante toda a tarde são oriundos de Goiana e de Olinda: Afoxés, Caboclinhos, Pretinhas do Congo, Coco de Roda e Ciranda. Dadá que tem um grupo de Coco, geralmente é a primeira a se apresentar para poder ir terminar de organizar os preparativos para a oferenda que começa na casa da sua mãe, dona Zilda, por volta das 14 horas.

Sobre o local de onde sai a oferenda, como já citei, é a casa da mãe de Dadá, que fica próxima da Igreja de São Lourenço, chamada Rua do Rosário ou Rua da Matriz, a principal rua da comunidade. Dona Zilda é uma católica praticante e diz não se incomodar com a saída da oferenda da sua casa. Tudo começa lá na cozinha, que tem um anexo e é um espaço amplo, onde tudo começa a ser preparado. Quem preside o ritual é o juremeiro Alexandre Lomi Lodó, de Olinda, que sempre vem com alguns membros do seu Terreiro; e João Geraldo, também de Olinda, Serginho da Burra (de Goiana) e outros juremeiros e juremeiras de Goiana, como Mãe Biu de Xangô, Pai Luís, e outros.

Muitas pessoas ligadas a cultura participam, a cozinha fica apertada. Começam organizando as frutas em cestos e balaio. Outras pessoas já trazem os seus pequenos cestos prontos. Então, algumas frutas são cortadas para melhor decorar o cesto/balaio, como melões, melancias, mamões; a louvação começa, vários cânticos invocatórios para Malunguinho e a Jurema Sagrada são cantados ao som do atabaque, das palmas e com muita fumaça dos cachimbos. No ano de 2023, Alexandre abriu um jerimum deixando-o sem as sementes e dentro dele foram colocados pedidos escritos em pequenos papeis que todos aqueles que quiseram colocaram; também foram inseridas no jerimum moedas que foram passadas no corpo daqueles que as depositaram. Lomi Lodó acrescentou ainda ao jerimum mel, cachaça e vinho, fechando o jerimum com um tampo dele mesmo. Essas mesmas bebidas foram despejadas nas frutas dos balaio. Fitas de variadas cores foram colocadas no balaio e a fumaça foi projetada nos cestos/balaio na forma invertida dos cachimbos.

As batidas no Ilu (atabaque) ficam mais fortes e mais rápidas, bem como o ritmo das palmas de todos os presentes. O espaço é invadido por uma energia festiva indescritível. Algumas pessoas começam a incorporar. Em 2023, Dadá logo incorporou Malunguinho. Seus familiares trouxeram seu chapéu específico. Quando Alexandre pegou o balaio do centro da mesa para colocar na cabeça de Dadá com a entidade Malunguinho, na transmissão de Axé, Alexandre tremula

e também incorpora o seu Mestre Malunguinho. Ele pega o balaio com as frutas e leva para a frente da casa; na rua principal, o toque recomeça. O Malunguinho incorporado no Alexandre Lomi conversa e dá conselhos, entre as pessoas com quem dialoga estão Dona Zilda e eu. Ele pega o seu cachimbo e sozinho vai até o Cruzeiro que fica defronte da Igreja de São Lourenço. Eu corri para registrar esse momento em foto.



Fotografia do autor: Alexandre Lomi Lodó incorporado com Malunguinho saudando o cruzeiro, 20/11/2023.

Ele pronunciou palavras que não consegui ouvir direito; com seu cachimbo em forma invertida sopra fumaça para o Cruzeiro. Não foi nesse momento, mas, depois, percebi que em suas quatro vertentes, o Cruzeiro possui símbolos e no lado direito e esquerdo eles são bem significativos. No lado direito de quem está de frente para a igreja tem uma representação de um povo que veio escravizado da região da Costa do Marfim para a América Portuguesa, e neste caso, para a nossa região que abarca a Comunidade Quilombola de Povoação. Elisa Larkin Nascimento (2022, p. 19) diz que “Adinkra significa adeus; são mais de oitenta símbolos, destacados pelo conteúdo que trazem como ideogramas”. No livro organizado por Elisa Nascimento e Luiz Carlos Gá

estão descritos os símbolos representativos que pela oralidade foram repassados como o

Conjunto dos Adinkra, tem origem numa guerra que o rei dos Assante – O Asantehene – Osei Bonsu moveu contra o rei Kofi Adinkra de Gyaman, hoje uma região da Costa do Marfim. Trata-se, então, de um antigo sistema africano de escrita. A importância desse fato é incomensurável porque a Ciência etnocentrista europeia negou que a África tivesse uma história ao alegar que seus povos nunca criaram sistemas de escrita. Ledo engano, pois além dos hieróglifos egípcios, existe inúmeras escritas africanas antes da escrita árabe (Nascimento; Gá, 2022, p. 19-20).



Fotografia do autor: Símbolo Sankofa junto com um machado ou chibamca e cordas esculpadas no século XIX no cruzeiro em frente da Igreja de São Lourenço, fevereiro 2025.

A entidade Malunguinho do Alexandre Lomi reconheceu a importância do Cruzeiro dentro do hibridismo presente no culto da Jurema Sagrada e sua Malunguidade me fez identificar esse importante fragmento no cruzeiro, de uma igreja católica e que tem essa identificação africana marcada, esculpida no século XIX, por escravizados e seus descendentes livres, um ideograma de comunicação, que serviu para fortalecer aqueles que o vissem. Trata-se de uma

das representações do termo Sankofa, que significa “nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou atrás” (2022, p. 27); é um símbolo associado a “sabedoria de aprender com o passado para construir o futuro” (2022, p. 27). Esse símbolo é uma prova do esforço que os negros/pretos tiveram “de preservação de formas culturais essenciais trazidas de outro continente e que, aqui, foram recriadas sob condições as mais adversas” (Gonzales, 2024, p. 99). Isso é Malunguidade!

Dadá ao criar esse ritual está voltando ao passado histórico e religioso da comunidade, ao século XIX, em que os Malunguinhos com seus malungos e malungas estiveram refugiados naquelas matas e mangues, abrigo, fonte de alimento e cura, local dos batuques; Dadá e a comunidade ao resgatar a antiguidade do Carrego da Lenha reencontra a dinâmica da Congada realizada pela irmandade dos Homens Pretos na Festa de São Lourenço, em frente ao Cruzeiro saldado por Malunguinho no corpo de Alexandre. Então, a Malunguidade é esse (re)aprender, (re)fazer, (re)visitar, (re)organizar dinâmicas sociais que estavam e estão ligadas/conectadas com as culturas negras e foram propositalmente apagadas, silenciadas, não permitidas. Mas, que atualmente estão inovando nas concepções de Bhabha, neste Entre-Lugar físico e ideológico que é Povoação de São Lourenço.

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com o novo que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradição cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um entre-lugar contingente, que inova e interrompe a atuação do presente (Bhabha, 2013, p. 29).

“Nesse entre-lugar, atua o tempo de um paradoxo colonial” (2013, p. 224) e é justamente isso nos contextos da Oferenda aos Reis Malunguinho criada por Dadá, pois, isso se deu em 2017, mas ela traz consigo simbologias, representações, resistências sociais e religiosidades de séculos passados, onde a perseguição e a imposição cultural europeia se fazia prevalecer sem ser afrontada. Lélia Gonzalez expõe que “foi atuando nas brechas possíveis, especialmente no campo da religiosidade que se tornou viável preservar certos valores e práticas culturais” (2024, p. 36).

O passado colonial está impresso no outro lado do cruzeiro onde pode-se encontrar a representação de um machado e uma corda, instrumentos utilizados por membros daquela comunidade que no século XIX comercializavam lenhas das matas e mangues. Malunguidade é passado e presentes juntos; é conexão, é hibridismo é entre-lugar.



Fotografia do autor: Símbolo Adinkra que representa grandeza, prudência, firmeza e magnanimidade no Cruzeiro em frente da Igreja de São Lourenço, novembro 2024.

Voltando para o ritual em 2023: Alexandre Lomi ainda incorporado com Malunguinho continuou o percurso e fez parada, como sempre acontece, em frente da escola, onde a fumaça foi soprada e louvações ao som do atabaque contagiaram os presentes. Seguimos para a entrada principal da comunidade. Em 2022 e 2024 a Prefeitura de Goiana disponibilizou ônibus para levar as pessoas participantes/presentes até as Matas do Engenho Megaó de Baixo. Em 2023 não teve ônibus; muitas pessoas idosas e crianças não foram pois é uma caminhada um tanto longa. Malunguinho foi conosco e só deixou o corpo de Alexandre Lomi quando tudo terminou lá na mata e foi todo o percurso animando, encorajando e iniciando os cantos em seu louvor.

Muitos dos Pontos cantados estão registrados no livro do Arnaldo Burgos (2012). Dois Pontos em particular aprendi lá na Oferenda: um entoado por Pai Luiz em 2022 e o outro é o Ponto do Malunguinho incorporado por Dadá, em 2024. O primeiro foi:

Malunguinho no mundo é meu braço direito,
Malunguinho é Reis lá no meu Juremá (2X);
Eu triunfei, triunfei, triunfá,
Triunfa Malunguinho no meu Juremá (2X).

Em 2024, Dadá incorporada com seu Malunguinho, tanto na casa da sua mãe como na mata pediu para “meu povo”, seus familiares e pessoas mais próximas para ficarem perto e ajudarem cantando o seguinte canto:

Tava na mata, encontrei um caboclinho (2X);
perguntei o nome dele,
ele diz sou Malunguinho (2X);
Malunguinho eu sou,
Reis da Mata Malunguinho (2X).

Na entrada da mata, Dadá marcou o local com umas fitas nas cores vermelha e preta. Antes de adentrarmos na mata, os/as juremeiros/as pedem licença e despejam cachaça. A chegada ao local é antecedida de uma ladeira. As oferendas são depositadas em sua maioria aos pés da macaibeira. A gira é retomada e dura cerca de uma hora e meia a duas horas. As oferendas como já falei são frutas das mais variadas, flores, cigarro, fumo, velas em cores diferentes (brancas em sua maioria, vermelhas, roxas, amarelas e verdes). Também vi serem ofertados doces: pitulitos, confeitos, jujubas. E bebidas: cachaça de variadas marcas, assim como vinhos, garrafas de mel e de azeite de dendê.

Enquanto a Gira gira algumas pessoas incorporam suas entidades, não só Malunguinho, mas, outros Mestres e Caboclos que distribuem abraços, saudações, percorrem e observam o espaço em que estamos. Também aos presentes é distribuída em copinhos descartáveis e/ou em quengas de coco personalizadas a bebida da Jurema Sagrada. Um fato interessante em 2024 foi a apresentação de Alexandre Lomi Lodó e dos membros de sua Casa, da “Bandeira de Malunguinho”, que de acordo com ele foi pedida sua confecção pelo próprio Malunguinho.



Fotografia do autor: Bandeira de Malunguinho na Caminhada da Oferenda em direção a mata, 2024.



Fotografia do autor: Oferenda ao Reis Malunguinho na Mata, 20 de novembro de 2022.



Fotografias do autor: Oferenda ao Reis Malunguinho, 20 de novembro de 2023 – Dadá incorporada com Malunguinho coloca o balaio na cabeça.



Fotografia do autor: Caminhada saindo da comunidade para levar a Oferenda do Reis Malunguinho para as Matas do Engenho Megaó de Baixo.

Durante todo o ritual são sempre realizados pedidos de prosperidade, saúde, curas, empregos, e que sejam desfeitos trabalhos contrários aos que ali se fazem presentes. Geralmente fico até o fim, foi no caso de 2022 e 2024 pois consegui transporte. Em 2023 não fiquei até a conclusão do toque na mata com medo de não conseguir carona para voltar para casa. São as dificuldades do pesquisador e da comunidade que não dispõe de um transporte coletivo depois das 18 horas. Ainda nas continuidades das atividades da Consciência Negra, no palco principal, montado no campo da comunidade, a prefeitura promove shows com bandas de forró e brega; em 20/11/2024 foram César Santos, Banda Gostosa e Edson Lima com a Banda Limão com Mel.

O dia 20 de novembro atrai para a Comunidade de Povoação um público diversificado em seus três horários, onde as culturas locais, as religiosidades e o lazer estão entrelaçados. Características do hibridismo que unem, incorporam, dialogam com as práticas, saberes e vivências; somos indivíduos híbridos de acordo com Peter Burke (2003, p. 36) e percebi isso nessa comunidade quilombola e seus territórios adjacentes onde “quer os que já nasceram nesta situação por suas mães e pais serem originários de culturas diferentes, quer os que se viram nela mais tarde”. É um dia de uma Consciência Dupla: de Zumbi e

de Malunguinho, ambos negros, mas, quem reina e se destaca é os Reis Malunguinhos, deificados e históricos através de seus malungos e malungas que geraram e continuam gerando novas confluências como diz Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 15). Segui seu conselho: “Vamos botar mais palavras dentro da língua portuguesa”. E inventei “Malunguidade”, a continuidade de Malunguinho. Sobô Nirê Mafá!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Umberto Eco ensina que uma tese pode ser feita de compilação ou de pesquisa. Acredito que minha tese reúne um pouco de ambos os tipos, pois fiz uso de documentos inéditos e de pesquisas de autores que contribuíram e outros que ainda contribuem nas áreas das Ciências da Religião, da História, da Antropologia e da Sociologia. Eco explica que em uma tese é preciso manifestar algo que ainda não foi denominado e aqui apresentei e articulei a ideia de Malunguidade, ou seja, a continuidade dos Malunguinhos nos âmbitos de perdurar, de persistir, preservar e sobreviver em elementos culturais transmitidos.

As Malunguidades resistem na Comunidade de Povoação de São Lourenço de Tejucupapo, referida como quilombo no passado e na atualidade por uns, e por outros como remanescente do Quilombo Catucá do século XIX. A Malunguidade prossegue no ritual criado por Gedália Venceslau, que se transformou na Dadá Quilombola e que, desde 2017, se inpirou em um outro evento religioso cultural, o Kipupa Malunguinho e criou/organizou no dia 20 de novembro (Dia de Zumbi dos Palmares) a Oferenda aos Reis Malunguinho na Mata do Engenho Megaó de Baixo.

As Malunguidades resistiram e resistem no Coco de Roda de Lourenço (Lola) Cunha que registrou em suas loas cantadas referências as Matas de Titiri, Matas que nas Congadas do século XIX realizadas pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da comunidade no dia da Festa de São Lourenço, em 10 de agosto, onde concedia o Rei do Congo o governo das Matas de Tiriri, que encontrei referencia em um mapa do século XVII, carregando lenhas que remetem ao falo de Exu e possivelmente aí está uma das explicações do surgimento dos cultos da divindade nomeada de Exu Titiri.

A Malunguidade está na reconfiguração da Congada que foi transformada na Procissão do Carrego da Lenha, que contribui com seu registro no livro de saberes da FUNDARPE como patrimônio imaterial de Pernambuco. Assim como as mulheres quilombolas do passado, as atuais uniram-se e se reinventaram por meio dos artesanatos que produzem utilizando elementos e objetos do cotidiano da comunidade: conchas diversificadas, sementes, o trançar das redes de pesca

artesanal, cipós, dentre outros. As Malunguidades estão nas continuidades da utilização de ervas curativas para chás, banhos, cozimentos de lambedores, na fermentação de garrafadas, inalações e efusões, no preparo das comidas, que seguem heranças transmitidas por pessoas que já se encantaram, como Mestre Agripino, Dona Pequena, Mãe Nanô, e outros. Lá, herdou-se jeitos específicos de se vivenciar e praticar ritualísticas que com os avanços de igrejas neopentecostais estão voltando a sofrer retaliações, passando os componentes da comunidade a praticarem rituais de forma velada, às escondidas.

Nesse contexto de romper com estruturas que perpetuam ações e ideias preconceituosas, os quilombos foram e são importantíssimos, a exemplo de Palmares com Ganga Zumba e Zumbi e depois para com os Catucás e Malunguinhos históricos e superiores, e por meio de lutas das comunidades afro-pernambucanas, que resultou no surgimento de dispositivos legais em municípios, como em Goiana, no ano de 2015, com uma lei que propõe a valorização da memória de Malunguinho no dia 18 de setembro, lei esta que já é fruto da lei estadual de 2007.

A Comunidade de Povoação de São Lourenço obteve a certificação de quilombola pela Fundação Cultural Palmares em 2005 de forma exógena, ou seja, de fora para dentro, pois eles não sabiam que em seu território, na primeira metade do século XIX existiram os quilombos dos Catucás. É um reconhecimento recente e que os membros da comunidade ainda estão se (re)conhecendo. João Batista, João Bamba, João Pataca e tantos outros líderes começaram a ser propagados na década de 1990, pois, a eliminação dos modos de vida e dinâmicas culturais afro-indígenas foram duramente reprimidas, demonizadas e limitadas pelo processo de colonização efetuado por portugueses e holandeses na época colonial para aqui dominar e fixar a monocultura açucareira e o cristianismo de forma impositiva, continuando durante a monarquia e mesmo com a instalação da república brasileira.

Os cultos da Jurema Sagrada também conhecidos como Pajelança e mais tarde como Catimbó era formado por rituais indígenas de diferentes etnias da região, como Tabajaras, Caetés, Potiguaras que utilizavam a árvore Jurema de variadas maneiras e que ao chegar aqui os escravizados africanos uniram forças e credos com os donos da terra. Assim, Malunguinho é fruto desse hibridismo, pois o encontramos nas vertentes de Mestre, Caboclo, Exu e Reis, sendo esta

última modalidade algo mais recente. Das Matas e das Mesas do Catimbó os Malunginhos deificados foram levados pela Escola de Samba Viradouro para ser seu enredo na Marquês de Sapucaí, no carnaval de 2025, sendo evocado e reverenciado como “Mensajeiro de Três Mundos”.

Momento importantíssimo de reparação histórica, já que desde o período colonial, monárquico e republicano, os governantes perseguiram, atentaram, violentaram e proibiram as religiões afro-brasileiras e seus líderes de exercerem e praticarem suas ritualísticas de cultos, com exceção de poucos que por estratégias sociais sofreram menos repressão policial. No contexto local, as Casas dedicadas aos cultos afro-indígenas criaram uma associação, a União dos Terreiros de Goiana e conseguiram junto ao poder público, apesar das contrariedades de vereadores evangélicos, que fosse instituído data e mês (semana que precede ou sucede o dia 15 de abril) da Caminhada dos Povos de Terreiro de Goiana, e a inauguração de uma imagem de Iemanjá na praia de Ponta de Pedras.

Malunguidades que estão interligadas, como é o caso aqui evidenciado dos Malunguidos históricos que atravessaram rios e mangues e foram acolhidos na região de Alhandra, Caaporã e Pitimbu na Paraíba e interlançaram-se com as tradições do Acais, famoso por seus cultos de Jurema. A Área 44, Ciências da Religião e Teologia está na exploração de desafios que buscam cada vez mais aprofundar e acolher pesquisas e pesquisadores/as negros/as, mas as pesquisas acerca do cristianismo são ainda majoritárias. Concepções e percepções decoloniais de críticas ao eurocentrismo tem vislumbrado conceitos e investigadores que contribuem para a descolonização das mentes, das atitudes e dos comportamentos que devem estar reorganizados no respeito para com todos os credos/crenças e para aqueles/as que não acreditam em divindades.

A Comunidade estuarina que é Povoação de São Lourenço, herdeira de povos malungos, irmãos indígenas e africanos que ali resistiram e resistem, é na minha compreensão fruto de um hibridismo indígena-católico-afro-evangélico, que nasceu do que Bhabha nomeia de *entre-lugar da cultura*. Portanto, ali está um povo que mesclou e mescla saberes, práticas, costumes que estão sendo identificados e reconhecidos, como é o caso dos símbolos Adinkra, reconhecidos por nós no cruzeiro defronte da Igreja de São Lourenço. Confesso que refletindo

sobre todos os percursos que vivenciei e experienciei com essa pesquisa etnográfica, percebo o quanto ainda precisa ser feito no município em Povoação, e por isso sei que esses argumentos não acabam aqui. Essa pesquisa é de toda uma vida que vai permear outras escritas, outras reflexões, logo, como propõe o conceito, as Malunguidades continuam, não tem fim, elas são reorganizadas, reinterpretadas, reformuladas, que foram e são moldadas em vários entre-lugares circunstanciais.

Assim, retomando seus elementos já explicitados, Malunguidade é a manifestação dos Malunguinhos históricos e divinos nas práticas e vivências religiosas da Comunidade Quilombola Povoação de São Lourenço, em Goiana-PE. É resistência e reexistência histórica, que possui dimensões sociais, culturais, políticas e linguística. É conexão com o conceito de Quilombismo de Abdias Nascimento. É continuidade entre passado e futuro, a partir de Beatriz Nascimento e Antônio Bispo dos Santos.

Para aprofundamento futuro, já que aqui não dispus de tempo, além de que não estão nos objetivos da tese (pelo menos, não diretamente) e surgimento de outras pesquisas acadêmicas na comunidade poderão ter como temática: os símbolos Adinkra já mencionados; a vida pessoal e religiosa do Mestre Agripino, de Mãe Nanô (já falecidos) e de Mãe Lourdes enquanto líderes religiosos afro; as causas e consequências do crescimento de igrejas evangélicas na localidade; as relações religiosas e culturais do Bloco Quilombola na Folia, criado no ano de 2009 por Dadá e seus familiares.

Percorrendo o trajeto da tese, no primeiro capítulo intitulado *Caminhos Percorridos*, localizei a Comunidade de Povoação de São Lourenço, as pesquisas acadêmicas que já foram realizadas no local a nível de especialização, mestrado e doutorado, por pesquisadores/as de instituições pernambucanas e paraibanas (UFPB, FADIMAB, UPE e UFPE); indiquei caminhos decoloniais para a Área 44 através das reflexões do Claudio Ribeiro, Dilaine Sampaio e Zuleica Campos; expus a trajetória das religiões afro em Pernambuco e dos Catimbós-Jurema dos Malunguinhos deificados, desde seus contextos de aquilombamento nas Matas do Catucá, despontando com o desfile da Viradouro em março deste ano.

No segundo capítulo nomeado *De Freguesia ao Quilombo de Povoação*, de fundamento histórico, apresentei transformações que aconteceram no

território com a chegada dos europeus, identifiquei os locais dos quilombos das Matas do Catucá na Freguesia de São Lourenço, seus principais líderes, práticas e o processo de repressão pelas forças governamentais; também expressei o processo de (re)conhecimento de Povoação enquanto herdeira dos Catucás e Malunguinhos e os conflitos resultantes desse processo e diferentes narrativas de surgimento da comunidade.

No terceiro, *Vivências e Práticas Afro-Brasileiras a partir de Malunguinho em Povoação de São Lourenço*, discorri sobre a lei estadual de Malunguinho e os principais responsáveis pelo seu surgimento no ano de 2007, os municípios pernambucanos que criaram leis de Malunguinho para efetivar em âmbito cultural, educacional e religioso as vivências e práticas afro-indígenas, as lutas por instituir a lei municipal da Caminhada dos Povos de Terreiro de Goiana e do Dia da Conscientização dos Povos de Terreiro de Goiana, o debate no legislativo e a instalação da estátua da Orixá Iemanjá; todas essas ações são frutos das lutas e articulações junto ao poder executivo e legislativo da Associação União dos Terreiros de Goiana.

Também expliquei a história pessoal, familiar e sobretudo religiosa da Dadá Quilombola, que idealizou e criou o Ritual da Oferenda aos Reis Malunguinho na Mata em 2017, e as reverberações das Malunguidades contidas no Carrego da Lenha na Festa de São Lourenço nas manhãs do dia 10 de agosto, que auxiliei com essa pesquisa no registro junto a FUNDARPE como Patrimônio Imaterial de Pernambuco, da relação histórica do Coco cantado por Lourenço (Lola) Cunha com a Congada que ali acontecia, do artesanato produzido pelas mulheres e outras práticas de cura do Mestre Agripino e outras lideranças religiosas; E descrevi o ritual aos Reis Malunguinho celebrado na tarde do dia 20 de novembro, que acompanhei por três anos (2022, 2023 e 2024).

Portanto, constatei que Malunguidade são agrupamentos de práticas e vivências da/na Comunidade Quilombola Povoação de São Lourenço em Goiana-PE, que se reportam para os Malunguinhos, transcendendo a questão religiosa, pois perpassam pela força política de Malunguinho considerando os Malungos históricos.

Mas, as Malunguidades sempre terão suas derivações: nas Matas; nos afro-indígenas; nos quilombos do Catucá (passados e atuais); na luta política de

politizar, de conscientizar, de ocupar espaços; nos cultos de Jurema; na preservação ambiental e nas ancestralidades das *conhecenças* que a Ciência ainda tem muito a conhecer, sendo assim precisa aprender a *trabaiá* em parceria, não menosprezando saberes. Malunguinho evocará e despertará muito mais, tenho plena certeza disso. O Sankofa esculpido no cruzeiro edificado no século XIX, no lugar onde acontecia a Congada, nos orienta da importância de buscar o que deixamos no passado para se construir e projetar o futuro. Salve os Malunguinhos: históricos e divinos!

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, Maria. **Avança Caboclo!:** a dança contra o Estado dos caboclinhos de Pernambuco. Recife: Ed. UFPE, 2022.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O Que é Racismo Estrutural?** Belo Horizonte, MG: Letramento, 2018.
- ALVES, Marileide. **Povo Xambá Resiste:** 80 anos da repressão aos terreiros em Pernambuco. Recife: Cepe, 2018.
- ANDRADE, Crislaine Venceslau de. **Mulheres Quilombolas de Povoação de São Lourenço (Goiana-PE):** trajetórias de vida e Mobilização política. Recife: UFPE, 2023 (Dissertação de Mestrado em Antropologia).
- ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. **Legba:** a guerra contra o Xangô em 1912. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2014.
- ANDRADE, Manuel Correia de. **Itamaracá,** uma capitania frustrada. Recife: FIDEM/CEHM, 1999.
- ANDRADE, Mário de. **Aspectos do Folclore Brasileiro.** 1.ed. São Paulo: Global, 2019.
- ANGROSINO, Michel. **Etnografia e Observação Participante.** Tradução José Fonseca. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- ANTONIL, André João. **Cultura e Opulência do Brasil:** por suas drogas e minas. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.
- ASSUNÇÃO, Luiz. Os Mestres da Jurema: culto da Jurema em Terreiros de Umbanda no interior do Nordeste. In PRANDI, Reginaldo (org). **Encantaria Brasileira:** o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2011, p. 182-215.
- BAQUAQUA, M. G. **Biografia de Mahommah Gardo.** Tradução, introdução e notas de Fábio R. de Araújo. 1ª ed. IAP, 2020.
- BARBOSA, Vera Lúcia Ermida. Epistemologia “não-extrativista”: a etnografia como estratégia decolonial. **Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 44, Niterói, p. 229-255, 2018.

BARRETO, Marcus Vinícius Rios. **Malunguinho**: da narrativa histórica à estética digital. São Paulo-SP: USP, 2021 (Tese de Doutorado em Antropologia Social).

BASTIDE, Roger. Catimbó. In PRANDI, Reginaldo (org). **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro. Editora Pallas, 2011, p. 146-159.

BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. Saberes e Práticas na Pesquisa em Ciências da Religião. In SILVEIRA, Emerson Sena da (Org.). **Como Estudar as Religiões**: metodologias e estratégias. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

BANAL, Alberto; FORTES, Maria Ester Pereira (Orgs). **Quilombos da Paraíba**: a realidade de hoje e os desafios para o futuro. João Pessoa: Imprell Gráfica e Editora, 2013.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In PRANDI, Reginaldo (org). **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2011, p. 160-181.

BAÇAN, L. P. **Dicionário dos Rituais Afro-brasileiros**. Londrina, PR: Edição Eletrônica, 2012.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. 2.ed; 3.reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A Terra Dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

BONFIM, Marco Antônio Lima do; SILVA, Francisco Erik Washington Marques da; SILVA, Maria Edleuza. Por uma Epistemologia Decolonial em Perspectiva Afrodiaspórica e Contra-Colonial na Linguística Aplicada Brasileira. **Línguas & Letras**, Volume 22, número 52, 2021, p. 38-55.

BRASILEIRO, Jeremias. **Congadas de Minas Gerais**. Uberlândia, MG: Secretaria Municipal de Cultura de Uberlândia, 2001.

BRITO, Ênio José da Costa. Tradições Religiosas entre a oralidade e o conhecimento do letramento. In PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013, p. 485-498.

BURGOS, Arnaldo Beltrão. **Jurema Sagrada**: do Nordeste brasileiro à Península Ibérica. Fortaleza, CE: Expressão Gráfica Ed; Laboratório de Estudos da Oralidade/UFC, 2012.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. Tradução Leila Souza Mendes. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2003.

CALDEIRA, Cleusa. Teologia Negra e das Resistências Espirituais Afrodescendentes. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 62, n. 01, Jan/Jun 2022, p. 181-196.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. O ILÉ OBÁ OGUNTÉ: Patrimônio e Identidade Afro-Brasileira. In Vivência: **Revista de Antropologia**, n. 55; p. 36-51; 2020.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Transmissão de Conhecimento nos Terreiros: o Terreiro Santa Bárbara do Portão do Gelo entre a modernidade e a tradição. In **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora: v. 22, n. 1, jan/jun. p. 115-124; 2019.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. De Xangô a Candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano. In **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 13-28, jan./mar. 2013.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Religiões Afrodescendentes no Recife: uma trajetória de modernização e reinvenção de tradições na história. In **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo: p. 1-23; julho 2011.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira; KOURYH, Jussara Rocha. Religiões Afro-Brasileiras: Perseguições Antigas e Novas. In **Revista Teo&CR**, Recife. V. 5; n. 1; dezembro 2015, p. 161-177.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 4. ed. 8. reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

CAPUTO, Stela Guedes. **A Educação nos Terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARNEIRO, Edson. **O Quilombo dos Palmares**. 2ª Edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

CARVALHO, Marcus J. M. “A Vossa Senhoria (...) Incube a Destruição de Quilombos: juízes de paz, quilombolas e noções de ordem e justiça no primeiro reinado. In SILVA, Giselda Brito; ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de (Orgs). **Ordem e Polícia: controle político-social e formas de resistência em Pernambuco, sécs. XVIII – XX**. 1 ed. Recife: UFRPE, 2007, v. 1, p. 39-58.

CARVALHO, Marcus Joaquim M. de. O quilombo de Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco. In REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs). **Liberdade Por Um Fio: história dos quilombos no Brasil**. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 464-493.

CARVALHO, Marcus J. M. de. Malunguinho e os Quilombolas da Zona da Mata Norte, 1820-1835. In OLIVEIRA, Cláudia; GUETHI, Neuvânia Cutti; ALLEN, Scott J. (orgs). **Arqueologia de Engenhos: volume 1 – Paisagens e Pessoas**. Recife: Editora UFPE, 2017, p. 69-85.

CARVALHO, Marcus Joaquim M. de. O Quilombo do Catucá em Pernambuco. **Caderno CRH**, n. 15, p. 5-28, jul./dez., 1991.

CARVALHO, Marcus J. M. de. Malunguinho quilombola e Malunguinho da Jurema: notas sobre as memórias da escravidão em Pernambuco. In RIBARD, Franck (Org.). **Memórias da Escravidão em Torno do Atlântico**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2016, p. 50-68.

CARVALHO, Marcus J. M. de. Cidades Escravistas. In SCHWARCZ Lilia M.; GOMES, Flávio (orgs). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 156-162.

CARVALHO, Marcus J. M. de. A Rápida Viagem dos “Berçários Infernais” e os desembarques nos engenhos do litoral de Pernambuco depois de 1831. In XAVIER, Regina Celia Lima; OSÓRIO, Helen (orgs). **Do Tráfico ao Pós-Abolição**: trabalho compulsório e livre e a luta por direitos sociais no Brasil. São Leopoldo: Oikos, 2018, p.126-164.

CARVALHO, José Jorge de. O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, julho de 2001.

CHAVES, Pedro Jônatas. **Didática, Decolonialidade e Epistemologias do Sul**: uma proposta insurgente contra a neoliberalização do ensino escolar e universitário. Curitiba: CRV, 2021.

COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSGOUEL, Ramón (Orgs). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. 2. ed. 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

COSTA, Valéria; GOMES, Flávio. Procurando Fortuna! Notícias Sobre Africanos e Candomblés no Rio de Janeiro e no Recife Oitocentista. In COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (Orgs). **Religiões Negras no Brasil**: da escravidão à emancipação. São Paulo: Selo Negro, 2016, p. 186-204.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. **Diccionario Biographico de Pernambucanos Célebres**. Recife: Typographia Universal, 1882.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. **Anais Pernambucanos 1493-1590** – Volume I. Recife: FUNDARPE, 1983.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. **Anais Pernambucanos 1824-1833** – Volume IX. Recife: FUNDARPE, 1984.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. **Folk-lore Pernambucano**: subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco. 2.ed. Recife: CEPE, 2004.

CRESWELL, John W. **Investigação Qualitativa e Projeto de Pesquisa**: escolhendo entre cinco abordagens. Tradução Sandra Mallmann da Rosa. 3. ed. Porto Alegre: Penso, 2014.

CUNHA, Lourenço. **Coco em Cordel**. Goiana, PE: Elaborador: Philippe Wollney Correia dos Santos. Ministério da Cultura. Secretaria de Articulação Nacional. Realização: Foz do Novais, 2010.

DAIBERT JUNIOR, Robert. A “Dança de Negros” de Zacharias Wagener: cosmologia banto e experiência religiosa africana no Brasil do século XVII. In SILVA, Vagner Gonçalves da (org). **Através das Águas: os bantos na formação do Brasil**. São Paulo: FEUSP, 2023, p. 222-250.

DAMASCENO, Walmir. O Brasil tem uma Alma Bantu – História e Memória dos Encontros de Cultura Banto (ECOBANTU). In SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Através das Águas: os bantos na formação do Brasil**. São Paulo: FEUSP, 2023, p. 16-28).

ECO, Umberto. **Como se Faz uma Tese**. Tradução Gilson Cesar de Souza. 27. ed. rev. e atual. São Paulo: Perspectiva, 2019.

ELLER, Jack David. **Introdução à Antropologia da Religião**. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1937.

FERNANDES, Gonçalves. **O Folclore Mágico do Nordeste: usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1938.

FERNANDES, Gonçalves. **O Sincretismo Religioso no Brasil: seitas, cultos, cerimônias e práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras**. Editora Guaíra Limitada, 1941.

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues. Os Atravessamentos do Giro Decolonial/Descolonial na Etnografia: estratégias desobedientes de fazer pesquisa em território angolano. **9ª Conferencia Latinoamericana y Caribenã de Ciencias Sociales**, conferenciadclacso.org, 2022.

FILHO, Florêncio Almeida Vaz; CARVALHO, Luciana G. de. **Isso Tudo é Encantado: histórias, memórias e conhecimentos dos povos amazônicos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2019.

GEERTZ, Clifford. **O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Joscelyne. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GOIANA. Lei 2294, de 19 de agosto de 2015. Dispõe sobre a inclusão no Calendário Escolar do Município de Goiana, Estado de Pernambuco, a data dedicada à lembrança de Malunguinho, e dá outras providências. Disponível no arquivo da Secretária Municipal de Educação e Inovação de Goiana, acesso em setembro de 2023.

GOIANA. Lei 2584, de 13 de abril de 2023. Dispõe sobre a instituição e inclusão no calendário oficial do Município de Goiana dia 15 de abril como o dia da Conscientização dos Povos de Terreiros e o mês de abril como mês da “Caminhada dos Povos de Terreiros”. Disponível em: www.diariomunicipal.com.br/amupe acesso em 03 de maio de 2023.

GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos/Remanescentes de Quilombos. In SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávio (Orgs). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 367-373.

GONÇALVES, Maria Ronízia P. Comunidade Negra de Paratibe – De quilombo a bairro e de bairro a quilombo: 200 anos de posse da terra. In BANAL, Alberto; FORTES, Maria Ester Pereira (Orgs). **Quilombos da Paraíba: a realidade de hoje e os desafios para o futuro**. João Pessoa: Imprell Gráfica e Editora, 2013, p. 174-200.

GONZALEZ, Lélia. **Festas Populares no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2024.

GUERREIRO JÚNIOR, Antônio Roberto. **Ancestrais e Suas Sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2015.

INGIZZA, Carolina. No Levar da Maré. **Revista Marie Claire Brasil**. Edição Novembro 2022, nº 376, p. 66-67.

KATUVANJESI; Tata Nkisi Mwanangana; DAMASCENO, Walmir. O Brasil tem uma alma bantu – história e memória dos encontros de cultura bantu (ECOBANTU). In SILVA, Vagner Gonçalves da (org). **Através das Águas**: os bantu na formação do Brasil. São Paulo: FEUSP, 2023, p. 16-28.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Tradução de Luís da Câmara Cascudo. 2º ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura; Governo do Estado de Pernambuco; Departamento de Cultura, 1978.

LEIS de Malunginho: OLINDA, 2008; SÃO LOURENÇO DA MATA, 2009; RECIFE, 2019; IGARASSU, 2019 In LIMA, Henrique Falcão Nunes de. Malunginho na Aula é Reis: perspectivas para uma educação contra colonial. Recife: UFRPE/FUNDAJ, 2022 (Dissertação de Mestrado em Educação, Culturas e Identidades).

LEITE, Maria Jorge dos Santos. Etnografia: a pesquisa de campo na comunidade quilombola de Conceição das Criolas-Salgueiro/PE. In PURIFICAÇÃO, Marcelo Máximo; TEIXEIRA, Maria Filomena Rodrigues; PESSONI, Lucineide Maria de Lima (Organizadores). **A Interlocução de Saberes na Antropologia 3**. Ponta Grossa, PR: Atena, 2021, p. 64-76.

LÉTOURNEAU, Jocelyn. **Ferramentas para o Pesquisador Iniciante**. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

LIVRO de Batismo da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo: 1872-1893.

LIVRO de Enterramentos da Freguesia de São Lourenço de Tejucupapo: 1868-1892.

LIMA, Jesanias Rodrigues de; OLIVEIRA, Luanna Maria Ventura dos Santos; ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de (Orgs). **Itapissuma**: de aldeia a povoado (séculos XVI-XIX). Teresina: Cancioneiro, 2024.

LIMA, Maria da Vitória Barbosa. Práticas Religiosas de Curandeiros e Feiticeiros Negros na Paraíba do Norte Oitocentista. In COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (orgs). **Religiões Negras no Brasil**: da escravidão à pós-emancipação. São Paulo: Selo Negro, 2016, p. 266-279.

L'ODÓ, Alexandre L'omi. **Malunguinho**: pressupostos juremológicos para sua compreensão na Jurema Sagrada. Olinda: Casa das Matas do Reis Malunguinho e Quilombo Cultural Malunguinho, 2022.

LOPES, Nei. **Bantos**, malês e identidade negra. 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MACHADO, Teobaldo José. **As Insurreições Liberais em Goiana**: 1817-1824. Recife: FUNDARPE, 1990.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da Colonialidade e da Decolonialidade: algumas dimensões básicas. In BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. 2.ed; 3.reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 27-53.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à Brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio-ago. 2011.

MEIRA, Tatiana. Malungos Modernos Celebaram Líder Quilombola. **Revista Continente Multicultural**. CEPE. Recife: ano XXV, nº 278, dez 2024 jan fev 2025, p. 98-103.

MELO, Constantino José Bezerra de. **Religiões Afro-Brasileiras**: o que pensam os estudantes nas escolas estaduais do Recife. Maceió, AL: Editora Olyver, 2020.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O Bagaço da Cana**: os engenhos de açúcar no Brasil holandês. 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

MELLO, Evaldo Cabral de. **Primeira Visitação do Santo Ofício as Partes do Brasil**: denúncias e confissões de Pernambuco – 1593-1595. Recife: FUNDARPE, 1984.

MELLO, Jeronymo Martiniano Figueira de. **Ensaio Sobre a Estatística Civil e Política da Província de Pernambuco**: composto sobre documentos oficiais e

particulares – em virtude do contrato feito com a presidência da província, a 27 de fevereiro de 1841. Recife: Estado de Pernambuco/Conselho Estadual de Cultura (reedição da publicação datada de 1852), 1979.

MELO, Josemir Camilo de. Quilombos do Catucá: uma herança dos palmares no Pernambuco Oitocentista. In MOURA, Clóvis (org). **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 189-218.

MIRANDA, Antonio Alves de. **Praias de Goiana**. Olinda-PE: Livro Rápido, 2010

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Corpo-Território & Educação Decolonial**: proposições afro-brasileiras na invenção da docência. Salvador: EDUFBA, 2020.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). **Cultura em Movimento**: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos (Orgs). **Adinkra**: sabedoria em símbolos africanos. 2. ed. Rio de Janeiro: Cobogó: Ipeafro, 2022.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **O Negro Visto Por Ele Mesmo**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NASCIMENTO, Mário Rodrigues do. **Crônicas Goianenses**. Recife: Editora do autor, 1996.

NOVAES, Josephina (Org). **Álbum Ilustrado de Goyanna**: 1921 – Coronel José Pinto de Abreu (prefeito). Recife: Imprensa Industrial, 1921.

NUNES, Margarete Fagundes; ROCHA, Ana Luiza Carvalho. Etnografias Decoloniais: possibilidades de crítica cultural aos modelos de “desenvolvimento” e à (in)sustentabilidade socioambiental ao sul do Brasil. Amazônica – **Revista de Antropologia**. Volume 13 (2), 2021, p. 609-638.

OLIVEIRA, João Batista Figueredo de. A Jurema Sagrada da Família Coró. In ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de (org). **Egbé**: ancestralidade, articulações, patrimônio. Natal: Caravela Selo Cultural, 2022, p. 83-105.

OLIVEIRA, João Alfredo Corrêa de. **Minha Meninice e Outros Ensaios**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.

OLIVEIRA, Márcio de; SANTOS, Maria Cristina Ferreira dos. **Jurema Sagrada e Decolonialidade**: construindo pontes para a transformação da escola com saberes ancestrais. São Carlos: Pedro & João Editores, 2024.

OLIVEIRA, Severino Carneiro de. **Goiana é uma Festa**: história, cultura e turismo. Recife: Edição do autor, 2010.

PEDRO II, Dom. **Viagem a Pernambuco em 1859**. Recife: Secretária do Interior e Justiça – Arquivo Público Estadual, 1952.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é Método. Porto Alegre: **Revista Horizontes Antropológicos**, ano 20, n. 42, jul./dez. 2014, p. 377-391.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Malungos na Escola**: questões sobre culturas afrodescendentes e educação. São Paulo: Paulinas, 2007.

PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; SERRANO, Gisella de Amorim; PORTO, Amélia Pereira Batista (orgs). **Quilombolas e Quilombos**: histórias do povo brasileiro. Belo Horizonte: Rona, 2012.

PERNAMBUCO. Lei 3298, de 21 de setembro de 2007. Dispõe sobre a instituição do calendário oficial do Estado de Pernambuco a Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana. Disponível em <https://leisestaduais.com.br> acesso em 16 junho de 2025.

PERNAMBUCO. Lei 16.241 de 14 de dezembro de 2017. Dispõe sobre a Criação do Calendário Oficial de Eventos e Datas Comemorativas do Estado de Pernambuco, define, fixa critérios e consolida as leis que instituíram Eventos e Datas Comemorativas Estaduais. Disponível em <https://leisestaduais.com.br> acesso em 17 de fevereiro de 2025.

PINTO, Octávio. **Velhas Histórias de Goiana**. Rio de Janeiro: Vecchi LTDA, 1968.

PIO, Fernando. **O Convento do Carmo de Goiana e a Reforma Turônica no Brasil**. Recife: 1970.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados**: Orixás na alma brasileira. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRESTANA RAMOS, Fábio. **No Tempo das Especiarias**. 4. ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2023.

RAMOSE, Mogobe B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. In **Ensaio Filosófico**, Volume IV – outubro/2011, p. 6-23 (Tradução: Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes, Roberta Ribeiro Cassiano).

REVISTA, do Instituto Histórico de Goiana – Tomo Primeiro, Segunda Série. Documentos dos Quilombos de Goiana: Catucás. Goiana: Tipografia Violeta, 1947-1948.

RODRIGUES, Valdecírio. **História de Itamaracá**. Recife: 1972.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. O Princípio Pluralista e as Tarefas Decoloniais. In RIBEIRO, Claudio de Oliveira (Organizador). **Princípio Pluralista e Decolonialidade**. São Paulo: Editora Recriar, 2022, p. 9-61.

RIBEIRO, René. **Cultos Afro-Brasileiros do Recife**: um estudo de ajustamento social. 2.ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

RIES, Julien. **A Ciência das Religiões**: história, historiografia, problemas e método. Tradução de Leonardo A. R. T. dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

SCARANO, Julita. **Devoção e Escravidão**: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. 2.ed. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

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

SALLES, Sandro Guimarães de. Notas Sobre a Religiosidade no Caboclinho de Pernambuco: o Caso da Caçada do Bode. In SALLES, Sandro Guimarães de; SOUZA, Washington Guedes de; SANTOS, Climério de Oliveira; ARRUDA, Lucas Oliveira de Moura (orgs). **Caboclinhos**: subsídios para a salvaguarda e pesquisa. 1.ed. Curitiba: Appris, 2023. P. 21-31.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Catimbó e Jurema: Uma Recuperação e Uma Análise dos Olhares Pioneiros. In **Debates do NER**. Porto Alegre: ano 17. N. 30, p. 151-194, jul/dez, 2016.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Catimbó-Jurema: narrativas encantadas que contam histórias. In SILVEIRA, Emerson Sena da; SAMPAIO, Dilaine Soares (orgs). **Narrativas Míticas**: análise das histórias que as religiões contam. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p. 265-290.

SAMPAIO, Dilaine Soares; CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Os Estudos Afro-brasileiros nas Ciências da Religião. In CUERVO-ARANGO, Fernando Amérigo; MARINAS, Enrique Santos; SENRA, Flávio; SAMPAIO, Dilaine Soares (Orgs.). **Los Estudios em Ciencias de la Religiones em Brasil y España**. 1ª edición. Madrid: Guillermo Escolar Editor S. L., 2021, p. 117-140.

SAMPAIO, Dilaine Soares. O que as religiões afro-brasileiras podem ensinar às ciências da religião? Um olhar para a cosmopercepção, a episteme e as perspectivas para a decolonização em diálogo com o princípio pluralista. In RIBEIRO, Cláudio de Oliveira (org). **Princípio Pluralista e Decolonialidade**. São Paulo: Editora Recriar, 2022, p. 159-174.

SAPEDE, Thiago Clemêncio. **Muana Congo, Muana Nzambi a Mpungu**: poder e catolicismo no Reino do Congo pós-restauração (1769-1795). 1. ed. São Paulo: Alameda, 2014.

SANTIAGO, Mário. **Analecto Goianense**: geografia, história, estatística, literatura, etc – Tomo I. Goiana-PE: Tipografia Violeta, 1946.

SANTIAGO, Mário. **Anelecto Goianense**: geografia, história, estatística, literatura, etc – Tomo II. Goiana-PE: Tipografia Violeta, 1947.

SANTIAGO, Mário. **Analecto Goianense**: geografia, história, estatística, literatura, etc – Tomo VI. Goiana-PE: Tipografia Violeta, 1949.

SANTIAGO, Mário. **Analecto Goianense**: geografia, história, estatística, literatura, etc – Tomo X. Goiana-PE: Tipografia Violeta, 1952.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O Fim do Império Cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. 1. ed. 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SANTOS, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos. **Quilombos**: memórias e histórias de comunidades quilombolas. Brasília, DF: Mil Folhas do IEB, 2021.

SANTOS JÚNIOR, José Bartolomeu dos. Livrando da Peste e Queimando Flores – Catolicismo Popular no Sítio Gambá (Goiana-PE): Devoção, Histórias e Memórias. In BARBOSA, Thaís de Matos; SANTOS JÚNIOR, José Bartolomeu dos (Orgs). **Ciências das Religiões em Foco**: um olhar científico sobre a fé, a prática e o ensino religioso. São Paulo: Editora Dialética, 2023, p. 61-75.

SANTOS JÚNIOR, José Bartolomeu dos; SAMPAIO, Dilaine Soares. Dia da Concientização dos Povos de Terreiro em Goiana-PE: uma análise do debate legislativo. **Anais do IX Congresso da ANPTECRE**: a religião na América Latina e Caribe: conceitos, relações e perspectivas. Campinas, SP: PUC-Campinas, 2023, p. 361-367.

SANTOS JUNIOR, José Bartolomeu dos; FREITAS, Sávio Roberto Fonseca de; BARBOSA, Thaís de Matos. Epistemologias para Religiões: uma pesquisa em Ciências das Religiões no âmbito dos estudos etnográficos. In SANTOS JÚNIOR, José Bartolomeu dos; FERNANDES, Romário Evangelista; BARBOSA, Thaís de Matos (Orgs.). **Caminhos Metodológicos para os estudos das Ciências das Religiões**. João Pessoa: Libellus Editorial, 2024. p. 65-76.

SENA, Alcides Rodrigues de. **Um Pouco de Mim e Muito dos Outros**: crônicas, reportagens, entrevistas, pesquisas, historiografia, depoimentos, versos, monografias, álbum de ilustrações. Goiana: editora do autor, 2001.

SENA, José Roberto Feitosa de. Kipupa Malunguinho: Quilombo, Festa, Arte, Religião, Política e Prazer. In **V Colóquio de História**: Perspectivas Históricas: historiografia, pesquisa e patrimônio. 16, 17 e 18 de novembro de 2011; p. 331-344.

SENA, Josué Antônio Fonseca de. **Goiana em Versos e Prosa**. Recife: Editora do autor, 2007.

SOUTO, Stéfane. Aquilombar-se: insurgências negras na gestão cultural contemporânea. **Revista Metamorfose**. Vol. 4, nº 4, jun de 2020, p. 133-144.

SOUZA, Karolyny Alves Teixeira de. Batuque e Prece: Nação Zamberacatu, ancestralidade e candomblé na rua. In ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de (org).

Egbé: ancestralidade, articulações, patrimônio. Natal: Caravela Selo Cultural, 2022, p. 189-214.

SOUZA, Mailson Fernandes Cabral de. Laicidade do Estado e Liberdade Religiosa. In RIBEIRO, Cláudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (Orgs.). **Dicionário do Pluralismo Religioso**. São Paulo: Recriar, 2020, p. 124-129.

SOUZA, Salvandy Tavares Mendes de. **Goiana:** La Nôtre Petite Patrie (A Nossa Pequena Pátria). Recife: Editoração Eletrônica, Editora do autor, 2005.

SILVA, Genny da Costa e; RODRIGUES, Maria do Carmo. **Bibliografia Sobre Goiana**. Recife: 1972.

SILVA, Joaklebio Alves da. **Conhecimentos Etnobiológicos e Educação Escolar Quilombola:** um olhar intercultural para o ensino de ciências. Nazaré da Mata-PE: UPE, 2018 (Dissertação de Mestrado em Educação).

SILVA, João Amaro Monteiro da. ILÉ TI DUDU: Memória Negra do Recife In COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (orgs). **Religiões Negras no Brasil:** da escravidão à pós-emancipação. São Paulo: Selo Negro, 2016, p. 320-331.

SILVA, Maria da Conceição da. **Povoação de São Lourenço de Tejucupapo:** crenças e conflitos ideológicos. Goiana-PE: FADIMAB, 2016 (Monografia de Especialização em História do Brasil).

SILVA, Maria de Jesus Santana. **Devoção e Resistência:** as irmandades de homens pretos de Goiana. Rio de Janeiro: Publit, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda:** caminhos da devoção brasileira. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu:** Um Deus Afro-atlântico no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

SILVA, Severino Vicente da. **Pretinhas do Congo de Goiana:** uma nação africana na jurema da mata norte. Olinda, PE: Editora Associação Reviva, 2011.

SILVA, Severino Vicente da. Os Caboclinhos de Goiana e a Caçada do Bode – um relato de experiência. In SALLES, Sandro Guimarães de; SOUZA,

Washington Guedes de; SANTOS, Climério de Oliveira; ARRUDA, Lucas Oliveira de Moura (orgs). **Caboclinhos**: subsídio para a salvaguarda e pesquisa. 1.ed. Curitiba: Appris, 2023, p. 127-136.

SILVA, Wellington Barbosa da. “Cada Taberna Nesta Cidade é um Quilombo...”: repressão policial e resistência negra no Recife oitocentista (1830-1850). In ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de (Org.). **Histórias do Mundo Atlântico**: Ibéria, América e África: entre margens do XVI ao XXI. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009, p. 169-196.

SILVEIRA, Emerson Sena da (Organizador). **Como Estudar as Religiões**: metodologias e estratégias. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SILVEIRA, Emerson Sena da; SAMPAIO, Dilaine Soares (Organizadores). **Narrativas Míticas**: análise das histórias que as religiões contam. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SILVÉRIO, Valter Roberto; ROCHA, Maria Corina; RINCÓN, Mariana Blanco. **Síntese da Coleção História Geral da África**: pré-história ao século XVI. Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013.

SILVÉRIO, Valter Roberto; ROCHA, Maria Corina; RINCÓN, Mariana Blanco. **Síntese da Coleção História Geral da África**: século XVI ao século XX. Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013.

SOUZA, Laura Olivieri Carneiro de. **Quilombos**: identidade e história. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

SOUZA, Maria Aparecida de Oliveira. **“Negras nós Somo, só não Temo o pé no Torno”**: a identidade negra e de gênero em Conceição das Criolas, Contendas/Tamboril, e Santana-PE. Maceió, AL: Editora Olyver, 2020.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil Africano**. 1ª ed. São Paulo: Ática, 2014.

SOUZA, Marina de Mello e. Bantos na África e no Brasil. In SILVA, Vagner Gonçalves da (org). **Através das Águas**: os bantu na formação do Brasil. São Paulo: FEUSP, 2023, p. 29-42.

STADEN, Hans. **Duas Viagens ao Brasil**: primeiros registros sobre o Brasil. Tradução Angel Bojadsen. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

STRECK, Danilo; ADAMS, Telmo. **Pesquisa Participativa, Emancipação e (Des)Colonialidade**. 1. ed. Curitiba, PR: CRV, 2014.

TAQUETTE, Stella R; BORGES, Luciana. **Pesquisa Qualitativa Para Todos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

TAVARES, Júlio Cesar de (Organizador). **Gramática das Corporeidades Afrodiaspóricas**: perspectivas etnográficas. 1. ed. Curitiba: Appris, 2020.

THURAM, Lilian. **Pensamento Branco**. Lisboa, Portugal. Edições Tinta-da-China Lda, 2022.

TINHORÃO, José Ramos. **Festa de Negro em Devoção de Branco**: do carnaval na procissão ao teatro no círio. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

TINHORÃO, José Ramos. **Os Sons dos Negros no Brasil**: cantos, danças, folguedos, origens. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2012.

VESPUCCI, Amerigo. **Novo Mundo**: as cartas que batizaram a América. 1. ed. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo**: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos-os-Santos, do século XVIII ao XIX. Tradução Tasso Gadzanis. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

VITORINO, Cleide Aparecida; MORAIS, Jean Gustavo de Oliveira (Orgs). **África, Brasil e Diáspora**: ressignificando relações entre os povos. Quissamã, RJ: Revista África e Africanidades, 2023.

APÊNDICES



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB

CENTRO DE EDUCAÇÃO – CE

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES –
PPGCR

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCRARECIDO

Prezado(a) Senhor(a) Participante da Pesquisa!

Os pesquisadores José Bartolomeu dos Santos Júnior, estudante do doutorado do PPGCR-UFPB (matrícula 20211022077) e a Professora Doutora Dilaine Soares Sampaio, orientadora do doutorando, convidam você para participar da pesquisa intitulada **“VIVÊNCIAS E PRÁTICAS AFRO-PERNAMBUCANAS A PARTIR DE MALUNGUINHO: percepções na/da Comunidade Quilombola de Povoação de São Lourenço”**. Para tanto, precisaremos que você assine o TCLE que visa assegurar a proteção, a autonomia e o respeito aos participantes da pesquisa em todas as suas dimensões: física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural e espiritual; e que a estruturação, o conteúdo e forma de obtenção deles observam as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisa envolvendo seres humanos preconizadas pela **Resolução nº 466/2012 e/ou Resolução nº 510/2016, do Conselho Nacional de Saúde e Ministério da Saúde, do CEP (Comitê de Ética em Pesquisa) e da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP)**.

Sua decisão de participar neste estudo deve ser voluntária e que ela resultará em nenhum custo ou ônus financeiro para você; e que não sofrerás nenhum tipo de prejuízo ou punição caso decida não participar desta pesquisa. Todos os dados e informações fornecidos por você serão tratados de forma anônima/sigilosa, não permitindo a sua identificação. Nossa pesquisa tem como

objetivo geral investigar sobre as práticas e vivências étnicos culturais em torno do legado afro-brasileiro, com especial olhar para a personificação histórica e divina do líder afro-indígena Malunguinho, com moradores da comunidade quilombola Povoação de São Lourenço, Goiana-PE; Trata-se de uma pesquisa do tipo qualitativa, que irá adotar como perspectiva a Etnografia presentes nas obras de John W. Creswell (2014), Jocelyn Létourneau (2011), Julien Ries (2019), Jack David Eller (2018), Roberto Hernández Sampieri (2013) Umberto Eco (2019), Elisa Pereira Gonsalves (2018) e de Emerson Sena da Silveira (2018).

A pesquisa não oferece riscos à saúde dos envolvidos, porém, caso o(a) participante da pesquisa, no momento de suas narrativas demonstre algum aspecto de ressentimento em responder alguma questão que possa revelar situações traumáticas e/ou constrangedoras e que possam afetar o emocional, nos comprometemos em não dar prosseguimento as respostas do questionário com o(a) entrevistado(a), respeitando-o em sua singularidade e mantendo o sigilo absoluto.

Eu _____ declaro que fui devidamente esclarecido(a) quanto aos objetivos, justificativa, riscos e benefícios da pesquisa, e dou meu consentimento para que possa dela participar e para publicação dos resultados, assim como o uso de minha imagem dos mesmos slides destinados a apresentação do trabalho final, bem como também concordo que os dados obtidos possam ser utilizados para fins científicos (divulgação em eventos e publicação). Estou ciente de que receberei uma via deste documento, assinada por mim e pelo pesquisador responsável, como se trata de um documento em três páginas, a primeira será rubricada tanto pelo pesquisador responsável quanto por mim.

DIGITAL



Assinatura do Participante: _____.

Assinatura do Pesquisador: _____.

João Pessoa, _____ de _____ de 2024.

Instituição: Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Centro: Centro de Educação – CE

Departamento: Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – PPGCR

Pesquisador Responsável: José Bartolomeu dos Santos Júnior

Telefone do Pesquisador Responsável: (81) 99595-7852 / (81) 99265-6718

E-mail para contato: jbsjr@hotmail.com

Comitê de Ética em Pesquisa (CEP)

Centro de Ciências da Saúde (1º andar) da Universidade Federal da Paraíba

Campus I – Cidade Universitária / CEP 58.051-900 João Pessoa – PB.

Telefone (83) 3216-7791

Horário de Funcionamento: das 07h às 12h e das 13h às 16h.

Homepage: <http://www.ccs.ufpb.br/eticaccsufpb>

CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Ao colocar sua assinatura ao final deste documento, **VOCÊ**, de forma voluntária, na qualidade de **PARTICIPANTE** da pesquisa, expressa o seu consentimento livre e esclarecido para participar deste estudo e declara que está suficientemente informado(a), de maneira clara e objetiva, acerca da presente investigação . E receberá uma cópia deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), assinado pelo pesquisador responsável.

ANEXOS



PARECER CONCLUSIVO



Procissão do Carrego da Lenha

Do Objeto

Este trabalho diz respeito à etapa do Parecer Conclusivo pelo CEPPC, relativo à solicitação do Registro como Patrimônio Cultural Imaterial de Pernambuco da Procissão do Carrego da Lenha, na Comunidade Quilombola de Povoação de São Lourenço, no Distrito de Tejucupapo- Goiana-PE.

A Secretaria de Cultura de Pernambuco recebeu o ofício de solicitação do pedido de Registro encaminhado pelo Instituto Histórico, Arqueológico e Geográfico de Goiana- (IHAGO), datado de 05 de setembro de 2022, assinado pelo presidente da entidade, Harlan Gadelha Filho, e pela vice-presidente, Solange Guimarães Valadares.

Após o recebimento do ofício, coube à Coordenação do Patrimônio Imaterial iniciar a elaboração da Informação Técnica Preliminar nº28, concluída em 03 de novembro de 2022, embasada na Lei nº 16.426, de 27 de setembro de 2018, que instituiu o Sistema Estadual de Registro e Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial.

Em 10 de novembro de 2022, o então secretário de Cultura, Oscar Barreto, enviou ao requerente o ofício nº 371, comunicando a abertura ao Processo Administrativo de Registro.

Depois desta entrega do ofício do IHAGO, no dia 26 de setembro de 2023, foi aprovado, na Comissão de Legislação e Justiça da Assembleia Legislativa de Pernambuco, o projeto de resolução 1051/23, de autoria do deputado estadual Antônio Moraes, indicando a Procissão do Carrego da Lenha para obtenção do Registro de Patrimônio Cultural Imaterial de Pernambuco. Ao receber o requerimento, a Fundarpe fez a devolutiva, informando que o processo já estava aberto e em andamento.

Caracterização do Bem

As festas tradicionais religiosas têm seu marco histórico no Brasil colônia. Essas festas têm a finalidade principal de exteriorizar os aspectos culturais de uma população, que vê nesses eventos a oportunidade de manifestar sua fé, sua devoção, sua religiosidade, sua gratidão a uma graça recebida; ao mesmo tempo, nessas festas ocorre a confraternização de uma sociedade, entre as pessoas religiosas ou não, constatando-se assim sincretismo religioso.

Em geral, essas festas religiosas são comemoradas anualmente numa mesma data. Historicamente, a primeira manifestação de imposição da fé católica no Brasil ocorreu por meio do ritual religioso da missa, celebrada aos nativos com a chegada dos portugueses, em 1500. É o nascimento do catolicismo no Brasil, sendo demarcada sua certidão de nascimento.

O bem em análise é a Procissão do Carrego da Lenha, evento secular que acontece no remanescente quilombo de São Lourenço no Distrito de Tejucupapo, em Goiana, em homenagem a este santo católico São Lourenço e representa o sacrifício do santo, queimado vivo por proteger o povo cristão.





São Lourenço nasceu em Huesca, na Espanha, durante o século III, em tempos turbulentos de perseguição aos cristãos. Desde jovem, demonstrou uma profunda fé e um desejo ardente de servir a Deus. Assim, ele se mudou para Roma, onde foi ordenado diácono e ingressou no serviço da igreja.

Seu carisma e dedicação logo o destacaram aos olhos do Papa Sisto II, que o nomeou o primeiro diácono de Roma, confiando-lhe a importante responsabilidade de cuidar das finanças e administrar os bens da igreja.

Entretanto, a história de São Lourenço ficou ainda mais marcada por seu coração compassivo e generoso para com os mais necessitados.

Em época de perseguição, o imperador Valeriano ordenou que todos os líderes cristãos fossem presos e suas propriedades confiscadas. Ao ser confrontado pelas autoridades romanas a exigirem que entregasse os tesouros da Igreja, São Lourenço fez uma ousada resposta: ele reuniu os pobres, os doentes e os necessitados e os apresentou como o verdadeiro tesouro da Igreja. Ele declarou que a verdadeira riqueza da Igreja era o amor, a caridade e a devoção a Deus.

Essa atitude desafiadora e corajosa custou-lhe a vida. São Lourenço foi condenado à morte pelo imperador e enfrentou seu martírio com uma fé inabalável. Conta-se que, enquanto estava sendo queimado na grelha, ele permaneceu calmo e até mesmo brincou com o carrasco, dizendo: “Vire-me, estou bem assado deste lado”. Sua atitude destemida e alegre na face da morte, inspirou muitos a se converterem ao cristianismo.

A Procissão do Carrego da Lenha ou simplesmente Procissão da Lenha ou apenas o Carrego da Lenha é um cortejo que, segundo os relatos orais professados entre as pessoas da comunidade, ocorre desde os longes de 1555, quando foi inaugurado o templo católico em homenagem a São Lourenço.

E por que da lenha? A procissão passou a ser, desde então, uma triste lembrança da fogueira na qual o santo mártir São Lourenço morreu queimado no início do Cristianismo em Roma.

Quem já participou dessa procissão sente a força e a magia de um evento, a procissão, que tem a sua existência há mais de 400 anos (469 anos, se contarmos a partir de 1555), o mistério da fé e a aglutinação da força de centenas de devotos de Goiana, da Zona da Mata e do Litoral Sul da Paraíba.

A idade desse cortejo, segundo o Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Goiana (IAHGGO), proponente desse reconhecimento da procissão como patrimônio imaterial de Pernambuco, num expediente magistral assinado pelo presidente Harlan Gadelha Filho, após a escuta de pessoas da comunidade, todas de idade superior a 60 anos, indicam um tempo ininterrupto de 130 anos do evento em tela,

A procissão, na sua essência, é a magia de uma forte presença de São Lourenço, que, no seu martírio, entregou-se a Deus com o fervor movido a muito amor, amor e devoção ao seu povo, à sua gente.

Os devotos andam, a bem caminhar, pelas principais ruas de São Lourenço, saindo o cortejo da porta da Igreja de forma alegre e efusiva, festivamente, acompanhado de uma das bandas musicais e seculares de Goiana, a Curica ou a Saboeira e com a bandeira do Santo Mártir pela Rua da Matriz/Rua do Rosário, buscando os devotos os gravetos/as madeiras que estão na principal entrada da comunidade; festivos, pegam e levam a depositar na frente da igreja; na sequência, em romaria vão rumo à Rua da Praia (sentido da rua que dá acesso à Carne de Vaca), próximo de uma quadra, apanham outros gravetos/madeiras e, efusivos, retornam para de novo depositar na frente da igreja, num ritual de fé e devoção.

A procissão emociona todos os participantes que sentem, com fé, esperança e amor, o devotamento ao seu santo protetor, inspirador do destemor, da coragem de sua fidelidade aos desígnios de Deus. Os gravetos/madeiras são emblemáticos, representam o sofrimento do Santo no seu martírio, na sua dor, agrura compartilhada entre os nativos que parecem abraçar as feridas do fogo, cicatrizes que assombram menos em face da fé

que avulta entre os corações dos moradores daquela localidade e da circunvizinhança.



A candura dos acompanhantes da procissão leva e eleva São Lourenço aos cantos de louvor, à música e à poesia popular, ao devotamento dos católicos e, até, dos católicos de pouca prática e pequena vivência na igreja católica, mas, cristãos, enxergam no santo a imagem do Cristo Salvador. De Manoel Cosme a poesia Secular Procissão, muito admirada por quem a lê, enxergando o essencial mesmo que invisível aos olhos, como apregoa Saint Exupery no seu livro *O Pequeno Príncipe*, que é a seguinte:

Secular Procissão

Autor: Manoel Cosme

Pra lembrar o martírio
De são Lourenço nosso irmão
Pedindo vossa proteção
Segue em frente a multidão.

Para lembrar o martírio
De São Lourenço nosso irmão
Pedindo vossa proteção
Segue em frente a multidão.

Grande devoção
Acende a chama da fé
Seguindo a bandeira
Marcando forte no pé

Nosso povo sofrido
Recebe com gratidão
Bendito sejam os crentes
Dessa nobre louvação.

O eco da tradição, transmitido pela voz dos moradores, é que, desde a fundação da igreja que acontece o carregio da lenha, ou seja, no século XVI. Saliente-se, todavia, que, em Pereira da Costa, no livro *FOLK-LORE PERNAMBUCANO* (2004, p.287), encontram-se informações cabais que asseguram:

“De Goiana, porém, temos presente uns autos de congos, em louvor de S. Lourenço, cujas representações se efetuavam no dia de sua festa, em Tejucupapo, celebrada na igreja matriz, de sua própria invocação.”

A peça se inicia assim:

Ó meu sinhô São Lourenço Ai! lê lê
Aqui tá seu Zé Pretinho, Ai! lê lê
Cantando sua zifê, Ai! lê lê
Isso nos parece guerra, Ai! lê lê
Manda prepará-lo arma Ai! lê lê
Para nosso guerreá Ai! lê lê



Saliente-se o quanto os católicos, inclusive os pouco católicos, pouco praticantes, pessoas de diversas religiões, os de religiões afrodescendentes, têm por hábito participar da procissão do carregamento da lenha por razões as mais diversas, dentre as quais: pagamento de promessas, diversão, fé, crença, costume familiar, atividade cultural, social, no âmbito local e regional, etc.

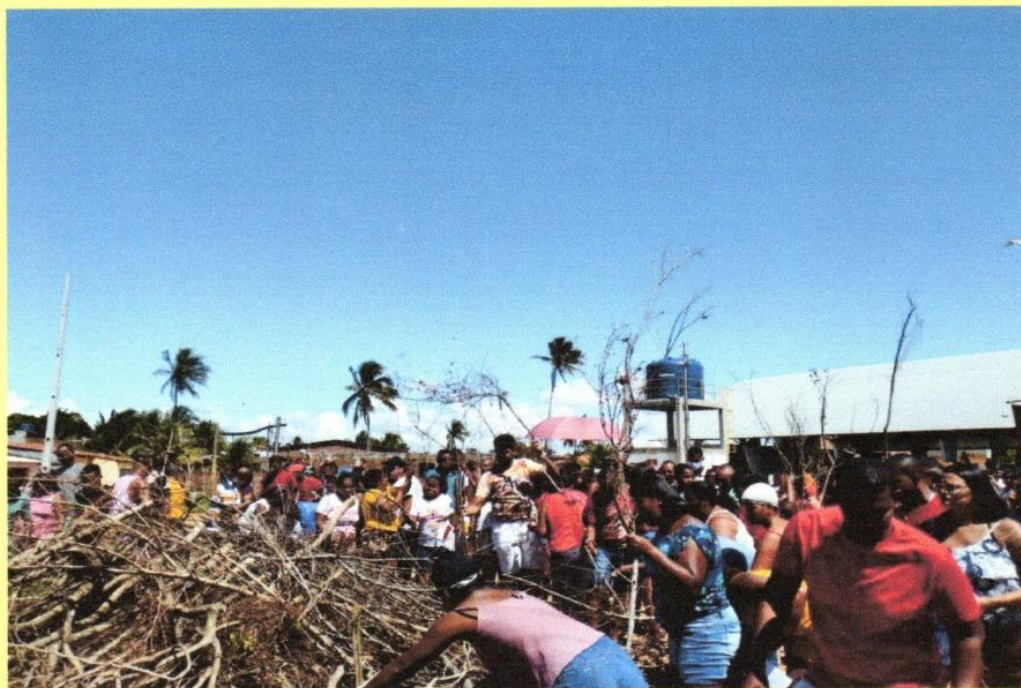
A procissão do carregamento da lenha avulta como um patrimônio indelével e imaterial, social e cultural, histórico, de há muito incorporado ao cenário religioso, um cometimento espiritual associado à fé e ao cristianismo, com raízes afro-brasileiras, obedecendo a um ritual que envolve a igreja católica, a poesia e os louvores, a música embasada no batuque da zabumba, nos ritmos afrodescendentes.

Este cortejo merece todos os encômios da religiosidade cristã, da fé num santo que ocupa no catolicismo um lugar no altar com o legado do martírio, da vida terrena entregue aos dogmas da Igreja Católica, capaz de se imolar em defesa do seu povo sofrido, da sua gente pobre, mas altiva e cujas cicatrizes são um clamor de amor às gerações que se sucedem no caminhar de uma procissão em louvor da crença em São Lourenço, santo e mártir deste mundo, desta vida e, nos altos, na vida celeste.

Iconografia







Comunidades Quilombolas

O Brasil foi o país das nações das Américas que mais recebeu africanos escravizados, iniciando o tráfico de negros a partir de 1530 e permaneceu por 350 anos.

Durante este grande crime contra a humanidade, houve uma forte reação dos cativos que lutaram bravamente contra a degradante situação que viviam nas senzalas. Quando veio a Lei Áurea, em 1888 muitos negros haviam fugido para áreas remotas e fundado suas próprias comunidades. Estes passaram a ser conhecidos como quilombos.

Com o passar do tempo, estas comunidades tornaram-se símbolos de longa luta contra a escravidão e opressão. Estima-se que no Brasil existam cerca de 5,9 mil comunidades desta natureza espalhadas pelo país. Em 1988, a Constituição brasileira foi alterada para reconhecer formalmente o direito dos afrodescendentes que vivem nas comunidades quilombolas de obter títulos das terras, porém, menos de 10% os receberam.

A palavra “quilombo” tem origem difusa e uma variedade de significados nas línguas primárias africanas. Em banto, por exemplo, significa habitação, acampamento e povoado, enquanto nas línguas tradicionais de Angola, quimbundo e umbundo, refere-se a um local de resistência em situação de guerra.

A história da comunidade quilombola de São Lourenço, está intrinsicamente ligada à herança cultural do quilombo de Catucá, um foco de resistência negra comandada pelo líder Malunguinho, que foi desativado em 1835. Catucá é reconhecido como um dos mais importantes para a história de Pernambuco. Durante seus vinte anos de existência sofreu diversas tentativas de destruição e foi palco de intensas lutas pela resistência negra.



Após a abolição da escravatura, este local deu origem à comunidade remanescente de São Lourenço depois que a cidade de Goiana sofreu uma reconfiguração territorial, onde uma série de famílias negras

alforriadas se estabeleceram nesta região, o que resultou na formação de um povoado predominante negro.

A origem de fato foi a partir das doações de terras do Sítio Mangueirinha, por volta de 1920, feitas pelo proprietário do Engenho Megaó de baixo, Olavo Maranhão.

A procedência do nome São Lourenço tem relação com uma homenagem ao Santo, pois sua imagem foi encontrada por moradores do Sítio Mangueirinha, em uma bica de água no Sítio Megaó. O gado do senhor Olavo Maranhão estava doente, então fez uma promessa: se os animais fossem curados faria a doação das terras à população local. A promessa foi atendida pelo Santo, e assim, resolveu doar o seu sítio passou a ter o nome do Santo.

Na realidade, o reconhecimento como comunidade remanescente quilombola foi bastante demorado, coube aos moradores incentivados por agentes externos a seguir na luta pela certificação que só veio acontecer em 2005 através da Fundação Palmares

Atualmente, a comunidade está localizada a cerca de 65 quilômetros da capital Recife, no distrito de Tejucupapo, zona rural do município de Goiana. O remanescente do quilombo de Catucá tem aproximadamente 3.600 habitantes, distribuídos em cerca de 950 famílias.



Justificativa para o pedido de registro

A relatoria final em preparação para o Parecer Conclusivo do CEPPC fez análise deste processo através da Informação Técnica Preliminar nº 28 de 03 de novembro de 2023 produzido pela Coordenação do Patrimônio Imaterial da Fundarpe que em consonância com o documento apresentado e os anexos do bem cultural deliberou que o Instituto Histórico, Arqueológico e Geográfico de Goiana (IHAGO) será a entidade requerente legítima em atendimento ao parágrafo VI do artigo 5º da Lei nº 16.426, de 27 de setembro de 2018.

Na Instrução Técnica Preliminar, aponta, também a legitimidade do requerimento, por se tratar de modos de criar, fazer e viver presentes no município de Goiana, especialmente no Distrito de Tejucupapo e região do entorno.

Sobre o que trata o parágrafo V do Art.6 desta legislação, por não ser de caráter obrigatório, a ausência da anuência da comunidade detentora não impede a análise e a pertinência da candidatura do bem em âmbito estadual. Sobre a observância dos preceitos legais e eventuais impeditivos, foi comprovado que o requerimento do registro da Procissão do Carrego da Lenha não apresenta indicativos de violação aos instrumentos internacionais existentes em matéria de Direitos Humanos.

A informação técnica preliminar por fim, faz o encaminhamento à Gerência Geral de Preservação do Patrimônio Cultural –GGPPC comunicando o acatamento do requerimento de Registro da Procissão do Carrego da Lenha da Comunidade Quilombola de Povoação de São Lourenço (denominado de forma simplificada de Procissão do Carrego da Lenha) atentando para a necessidade de aplicação de pesquisas de identificação e inventariação do bem cultural em questão.

Dando sequência às etapas do processo começou a mobilização para partir para a parte prática e de pesquisa e para tanto foi realizada a 1ª Oficina de Inventário Participativo, ocorrida em São Lourenço de Tejucupapo- Goiana, em 09 de dezembro de 2023, contando com a presença de técnicos da Fundarpe do setor de Educação Patrimonial e do Patrimônio Imaterial.

Essa foi a primeira ação formativa onde foi apresentada a metodologia de inventários participativos aplicados em outros lugares, noções de referências culturais e utilização de fichas de inventários. Também foi mostrado as etapas do Processo de Registro e as responsabilidades da Fundarpe. Nesta ocasião foram indicadas pela comunidade as pessoas para compor o grupo coordenador do

inventário: Crislaine Venceslau; Janielli Schmidt P. da Silva; Gedália Maria Venceslau da Silva(Dadá Quilombola); José Bartolomeu dos Santos Júnior e Tyller Peterson Barros de Souza.

Continuando os trâmites do processo, no mesmo formato aconteceu em 10 de janeiro de 2024 a 2ª Oficina de Inventário Participativo, objetivando à continuidade da formação dos agentes locais para realização do Inventário Participativo da Comunidade de São Lourenço de Tejucupapo, tendo como parceiros a Comunidade de São Lourenço de Tejucupapo- Goiana e Associação Quilombola de São Lourenço de Tejucupapo. Foram realizadas as seguintes atividades: definição das etapas de elaboração de Inventário Participativo, oficina “Olhar e Ver”, voltada ao aprimoramento da observação dos participantes dirigida ao cotidiano da comunidade. Houve ainda uma dinâmica da “Viagem da Memória”, onde através da simulação de um passeio virtual, o público dividido em grupos indicou suas lembranças dentro das seguintes categorias: celebrações, rituais e festejos- Saberes(modos de fazer)- Lugares (espaços naturais e construídos)- objetos- formas de expressão (artes, ofícios e danças) – Meio ambiente (fauna e flora)- Fatos e atividades – Pessoas – Gastronomia e Culinária.

Foram também elencados pelos participantes possíveis ameaças e riscos que a comunidade e a manifestação estão passando, tanto no aspecto externo como interno.

Outro documento desta nossa análise foi o Parecer Técnico Final, nº 01/2024 elaborado pela Gerência de Patrimônio Imaterial (GPI) concluído em 19 de julho de 2024. Neste documento contém toda a versão da Instrução Técnica Preliminar e também do Inventário Participativo. O Parecer Técnico Final tratou sobre: 1- Da anuência dos detentores do bem cultural. 2- Identificação do bem constando identificação e priorização. 3- Referências culturais e definições do bem cultural. 4- Histórico sobre o bem cultural. 5- Sobre o mapeamento de Lideranças e participação de interlocutores para a realização da pesquisa, onde nestes encontros foram obtidas informações de alta qualidade e bastante representativa da comunidade; descrição dos encontros, no total de 4 encontros. Nestes encontros foram elencadas coletas de dados sobre lugares, celebrações, objetos, formas de expressões, saberes e elementos de culinárias e artefatos religiosos. Segundo o parecer, as referências identificadas refletem a forte relação que há entre as Comunidades, os elementos naturais que integram a paisagem da região e a Procissão do Carrego da Lenha.

Além do formato presencial dos encontros, houve também o estilo online, através de um formulário disponibilizado para coleta de dados sobre referências culturais a partir das categorias Celebrações, Objetos, Lugares, Formas de Expressão e

Saberes, tudo incluído na construção do Inventário Participativo. O objetivo, como consta no Parecer Técnico Final é tornar possível compreender o nível de importância do bem em análise.

Teve ainda no documento, a questão do material coletado pela comunidade que foi organizado por categorias de acordo com a metodologia do Inventário Participativo.

O documento apresentou também as ameaças e soluções referentes a Procissão do Carrego da Lenha, onde através dos resultados da aplicação do inventário a Gerência de Patrimônio Imaterial montou um quadro constando possíveis soluções às ameaças apontadas. Ao todo surgiram 5 ameaças apontadas pela comunidade, dentre estas questões ambientais referente ao desmatamento no entorno; redução de área de plantio da agricultura familiar; ausência da conservação e pesquisa arqueológica das ruínas da igreja do Rosário; ausência de tratamento adequado ao acervo histórico e acervo religioso; conversão de parte da população para religiões protestante e neopentecostais e ausência de controle urbano na área legal protegida.

Por fim, o Parecer Técnico Final tratou dos aspectos referentes à Salvaguarda do bem cultural, através de um quadro elaborado pela GPI onde listou recomendações de salvaguarda que prevejam a participação e interlocução entre diferentes agentes, apontando as seguintes diretrizes, entre estas destacamos algumas: 1- Mobilização social a alcance da política: mediação da Fundarpe junto a Prefeitura de Goiana para valorização e apoio às condições materiais da realização da procissão 2- Gestão Participativa: Criação de um comitê de organização e gestão. 3- Difusão e valorização: Incluir a Procissão no calendário e roteiro turístico-religioso no Estado.

Na sua conclusão final, depois de examinar um conjunto de aspectos entre estes a questão de relevância histórica e simbólica do bem em análise e pelas suas contribuições para a economia local durante as festividades, a Gerência do Patrimônio Imaterial recomenda a inscrição do bem cultural Procissão do Carrego da Lenha, no Livro de Registros das Celebrações, conforme o inciso III, do Art.4 da Lei nº 16.426, de 27 de setembro de 2018, no sentido de proporcionar o registro documental deste bem como referência cultural do seu tempo, e consequente obtenção do título como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado de Pernambuco.

Tivemos também acesso a versão preliminar do Inventário Participativo da Comunidade Quilombola de Povoação de São Lourenço de Tejucupapo que foi realizado entre dezembro de 2023 a julho de 2024, mediado pela equipe técnica da Diretoria de Preservação do Patrimônio Cultural- DPPC da Fundarpe e executado pela comunidade. Esta ação foi proposta com o objetivo de gerar subsídios, através da mobilização e participação social para a composição do pedido de registro. O

resultado foi um material de grande conteúdo técnico e se configurou numa grande aula de educação patrimonial para a comunidade, construído com amplo diálogo entre as pessoas e órgão governamental.

Enfim, com este conjunto de informações, conseguimos organizar o Parecer Conclusivo do CEPPC respaldados na Lei Estadual Nº 16.426, de 27 de setembro de 2018, que instituiu o Sistema Estadual de Registro e Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, resgatando o papel histórico e a influência cultural da Procissão do Carrego da Lenha.

Escuta Patrimonial



Educação Patrimonial, segundo Maria de Lourdes Parreiras Horta, é um processo permanente e sistemático de trabalho educacional centrado no Patrimônio Cultural como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo. Conforme ela, a partir da experiência e do contato direto com as evidências e manifestações da cultura, em todos os seus múltiplos aspectos, sentidos e significados, o trabalho da Educação Patrimonial busca levar crianças e adultos a um processo ativo de conhecimento, apropriação e valorização de sua herança cultural, capacitando-os para um melhor usufruto destes bens, e propiciando a geração a produção de novos conhecimentos, num processo contínuo de criação cultural.

Com o objetivo de envolver a comunidade na construção deste parecer conclusivo do CEPPC, desenvolvemos um processo de escuta patrimonial *on-line* na intenção de fortalecer o processo de preservação e conservação deste bem cultural.

Com uma incrível energia muscular e mental, a moradora mais idosa do quilombo é dona Zilda, que em 2024 chegará aos 91 anos de estilo de vida quilombola. Católica ferrenha, ela é a maior referência em termos de memória da procissão do Carrego da Lenha, e através da história oral nos leva ao tempo de seu Zé Bandeira dos idos de 1800 que saía pedindo donativos nas casas para ajudar a festa. Ela disse que este senhor colocava o santo amarrado em uma toalha em volta do pescoço e seguia nas andanças acompanhado dos seus filhos que tocavam a zabumba. Um detalhe, a imagem do santo que seu Zé Bandeira usava é a verdadeira, uma pequena peça que era a mesma utilizada na procissão. Consequia sempre boas ajudas

dos devotos que doavam o que podiam, como galinhas, frutas, etc. Todo material era levado para frente da igreja de São Lourenço no dia 09 de agosto onde se fazia um leilão para vender o material e investir na procissão. “Este santo foi o mesmo que foi roubado e achado na Bahia”, disse dona Zilda, que é a madrinha do andor todos os anos.

Sucessora da mãe em relação ao apreço, fé e zeladoria pela procissão, Gedalva Maria, a Dada Quilombola, mulher negra, ativista social antirracista e candomblecista é filha de dona Zilda e segue firme na luta pela manutenção da tradição. Disse que foi através dos seus pais que começou a saber as histórias desta festa, que antigamente a procissão era feita pelos homens carregando o andor. Hoje tudo é na base do automóvel, que a seu ver descaracteriza suas raízes. A questão apontada por Dadá é que o tempo passou e não teve a renovação dos carregadores, então partiu para a modernização.

Dadá é uma grande líder quilombola do Estado e atualmente é coordenadora dos Quilombos Estaduais de Pernambuco, representando a Zona da Mata onde desenvolve uma luta pela história, direitos e identidade dos povos quilombolas. Por isso, é uma grande entusiasta do Registro de Patrimônio Cultural Imaterial para a procissão, que a seu ver servirá para fortalecer o sentimento de pertencimento, através do conhecimento da sua história pela comunidade. “É um reconhecimento à ancestralidade, pois a procissão não é exclusiva da Igreja Católica, tem suas raízes afro indígena”, pontuou.

Dadá é tipo de liderança que possui nitidamente atributos de causar admiração: confiável, comunica-se muito bem e o principal apresenta resultados nas suas lutas. Um deste resultado encontramos no aspecto de renovação através da juventude para que esta assuma o comando pela memória e perpetuação da procissão.

Dentro deste quadro surge a estudante Janielli Schmidt, 17 anos, uma jovem de enorme potencial que tem em Dadá toda sua fonte de inspiração para ser uma militante dos povos quilombolas. Aluna da Escola Técnica de Goiana, Janielli falou que seu ativismo começou quando instigada numa palestra de Dadá sobre o 20 de novembro, decidiu fazer uma ação semelhante na sua escola que nunca fez alusão ao Dia da Consciência Negra. Então, ela, jovem negra resolveu criar o “Laços Black” para abordar temas como o preconceito e ensinar sobre a importância da cultura africana na construção social e cultural brasileira.

Na avaliação dela, a procissão do Carrego da Lenha sempre teve uma forte presença da negritude que permanece até hoje. Isto se explica por ser o

público do Carrego da Lenha mais pessoas ligadas as religiões de matriz-afro, enquanto os devotos preferem a outra procissão que é feita na parte da tarde. Ela acredita que o registro de patrimônio cultural imaterial servirá para que a comunidade saia da invisibilidade, pois o grande foco na cidade é apenas a parte central, em termo de atrativos turísticos.

Historiador e doutorando em ciência da religião pela UFPB, José Bartolomeu dos Santos é outro grande personagem que quando se fala sobre o Carrego da Lenha tem seu nome ligado ao bem. Motivos não faltam, inclusive sua tese de doutorado aborda esta comunidade quilombola e a própria procissão.

Ele também ressalta o traço perceptível da cultura africana na religiosidade brasileira através do sincretismo que é o caso do Carrego da Lenha que é uma procissão sincretizada, entre as matrizes afrodescendentes e o catolicismo.

Na sua pesquisa de doutorado encontrou no livro "Folk-lore Pernambucano" de Pereira da Costa, que na festa de São Lourenço tinha um Congado no dia de São Lourenço, então acreditasse que o Carrego da Lenha é uma reconfiguração do Congado, feita pelos escravos após a abolição para louvar o santo. Por isso que não é uma procissão apenas com o viés do catolicismo.

No caso do registro segundo ele vai ser de suma importância primeiro porque Goiana não tem nenhum patrimônio imaterial reconhecido pela legislação estadual e segundo pelo fato de agregar mais valor cultural e com isso terá mais respeito por essa herança cultural.

Considerações finais

Para o cientista de religiões, Mircea Eliade, festas de santo não são apenas comemoração de acontecimentos mítico, mas reatualização de comportamentos simbólicos, já que por meio dela retira-se do tempo histórico uma pessoa e impele-se a inclusão dela no tempo imaginário das causas e coisas sagradas.

Estas festas irrompem de modo subjacente as preocupações cotidianas. São atos coletivos, nos quais a participação é direta, diferenciando-se de espetáculos impessoais. Festividades acontecem em locais e tempos específicos, tornando-se eventos diferenciados e únicos a participantes.

Uma festa de santo para ser completa, agrega tanto os elementos sagrados quanto os profano. O Santo exerce o papel aglutinador entre sociedade, política e autoridades eclesiásticas, eliminando as diferenças ideológicas e reforçando a identidade regional da sociedade.

No caso da Procissão do Carrego da Lenha, verificamos que apesar de todas as alterações feitas pelas gerações através do tempo, é uma festa que continua viva, unindo a comunidade quilombola de Povoação de São Lourenço, com suas simbologias, orações, hinos e shows de músicas.

É um bem cultural que mantém seus significados, registros de histórias humanas, que refletem crenças e costumes. Afinal, o conhecimento e o reconhecimento são fundamentais para a valorização do patrimônio cultural.

Considerando que nos seus mais de dois séculos de existência a procissão desempenha um papel significativo na formação histórica cultural da comunidade;



Considerando que a preservação deste bem cultural pode significar a consolidação, a valorização da identidade social, da memória e das tradições da cultura católica e da matriz africana;

Considerando que os bens imateriais, por serem suscetíveis à perda e ao esquecimento necessitam de políticas que protejam sua memória;

Considerando a necessidade de fortalecimento e ampliação de políticas de patrimonialização que vem sendo desenvolvida em Pernambuco nos últimos tempos;

Isto posto, após minuciosa apreciação do que trata este processo, concluímos pela indicação a inscrição do bem cultural “**Procissão do Carrego da Lenha,**” no Livro de Registro de Celebrações, atendendo aos parâmetros da Lei 16.426 de 27 de setembro de 2018 para receber o Registro de Patrimônio Cultural Imaterial do Estado de Pernambuco.

Conselheiros relatores:

Mônica Siqueira da Silva

Roberto Marques Pereira

Recife, 08 de agosto de 2024

24/08/2022 17:59

SEI/GOVPE - 27724179 - GOVPE - Ofício

Secretaria de
CulturaGOVERNO DO ESTADO
PERNAMBUCO
MAIS TRABALHO. MAIS FUTURO

OFÍCIO GAB SECULT Nº276/2022

Recife, 24 de agosto de 2022

Exmo. Senhor,
Harlan A. Gadelha Filho
Presidente do IHAGGO

Senhor Presidente,

Cumprimentando-o cordialmente em resposta ao OFÍCIO N. 048/2022 - do IHAGGO, referente a necessidade premente da medida de preservação, informo pelo **deferimento** e abertura do Processo de Tombamento da ruína da antiga Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, da povoação de Tejucupapo, em Goiana. Processo Administrativo nº 03/2022.

Sema mais para o momento, fico à disposição para quaisquer esclarecimento.

Atenciosamente,

Oscar Paes Barreto Neto
Secretário de Cultura



Documento assinado eletronicamente por **Oscar Paes Barreto Neto**, em 24/08/2022, às 17:55, conforme horário oficial de Recife, com fundamento no art. 10º, do [Decreto nº 45.157, de 23 de outubro de 2017](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.pe.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **27724179** e o código CRC **E490E9ED**.

SECRETARIA ESTADUAL DE CULTURA

Rua da Aurora, 463, - Bairro Boa Vista, Recife/PE - CEP 50050-000, Telefone: (81) 3184.3000

Diário Oficial



Estado de Pernambuco

Ano CI • Nº 150

Poder Executivo

Recife, 13 de agosto de 2024

RESOLUÇÃO Nº 08/2024

O CONSELHO ESTADUAL DE PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL no uso das atribuições que lhe conferem o inciso III do art. 8º da Lei nº 15.430, de 22 de dezembro de 2014; **CONSIDERANDO** a Lei nº 16.426, de 27 de setembro de 2018, que institui o Sistema Estadual de Registro e Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, no âmbito do Estado de Pernambuco; **CONSIDERANDO** o Decreto nº 47.129, de 14 de fevereiro de 2019, que instituiu o Programa Estadual de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de Pernambuco; **CONSIDERANDO**, ainda, a deliberação do Colegiado, no decorrer da Reunião Ordinária do Conselho Estadual de Preservação do Patrimônio Cultural - CEPPC, ocorrida em 08 de agosto 2024, **RESOLVE: Art. 1º** - Aprovar, por unanimidade, o encaminhamento para inscrição no respectivo Livro de Registro do Patrimônio Cultural Imaterial do Estado de Pernambuco, sob a guarda e responsabilidade do Conselho Estadual de Preservação do Patrimônio Cultural - CEPPC, o Bem Cultural Imaterial "**Procissão do Carrego da Lenha, da Comunidade Quilombola de Povoação de São Lourenço de Tejucupapo**", que seja inscrito em âmbito estadual no Livro de Registro das Celebrações, sob o Processo nº: 0040300037.002497/2022-46, cujos Conselheiros Relatores, Mônica Siqueira da Silva e Roberto José Marques Pereira, foram favoráveis em voto conclusivo. **Art. 2º** - Esta Resolução entra em vigor na data de sua publicação. Auditório da Academia Pernambucana de Letras – APL, Recife, 08 de agosto de 2024. **Claudia Regina de Farias Rodrigues**, Presidente do Conselho Estadual de Preservação do Patrimônio Cultural/PE.

Diário Oficial



Estado de Pernambuco

Ano CI • Nº 150

Poder Executivo

Recife, 13 de agosto de 2024



PROTOCOLO DE ASSINATURAS

O documento acima foi proposto para assinatura digital na plataforma SDOE. Para visualizar o documento original clique no link:

<https://diariooficial.cepe.com.br/diariooficialweb/#!/checar-autenticidade?codigo=IHZB9NNI72-USRPI7O5RS-P2TH9ZW2VI>.

Código de verificação:

IHZB9NNI72-USRPI7O5RS-P2TH9ZW2VI





**ESCOLA MUNICIPAL ADÉLIA CARNEIRO PEDROSA
SÃO LOURENÇO – GOIANA-PE**

PROGRAMAÇÃO DE 07 A 20 DE NOVEMBRO DE 2022

DIA 07/11/2022 (SEGUNDA-FEIRA) das 8h às 16h.

- * Das 8h às 8:20 Abertura da Festividade em alusão ao Dia da Consciência Negra com apresentação da Banda Marcial da Escola Presidente Costa e Silva tocando o Hino Nacional em frente a escola Adélia;
- * Das 8:20 às 10h. Caminhada Pedagógica, ao encontro de Histórias de pessoas negras que são patrimônio vivo de nossa comunidade, com paradas obrigatória em cada residência dos homenageados(as) ao som da estrofe do Hino de Goiana tocado pela banda marcial;
- * Das 10h às 10:20 Encerramento da caminhada na escola, recepcionando a última homenageada;
- * Das 10:30 às 11h. Apresentação do Grupo cultural Quilombola;
- * Das 11h às 11:40 Lanche para os alunos e convidados.
- * Das 13h às 14h Atividades pedagógicas em salas de aula;
- * Das 14 às 14:30 Lanche para os alunos;
- * Das 15h às 15:30 Apresentação Cultural.

DIA 09/11/2022 (QUARTA-FEIRA) das 8h às 17h.

- * Das 8h às 8:30 Recitação de Poema (alunos da profª Iracema);
- * Das 8:30 às 10h Palestra com o (profº Ricardo);
- * Das 10h às 10:20 Apresentação de receitas de comidas típicas;
- * Das 10:20 às 11h Apresentação de jogral Anoa Inicias;
- * Das 11h às 11:20 Lanche.
- * Das 14h às 15h Trabalhos pedagógicos com alunos1’;
- * Das 15h às 15:30 Lanche para os alunos e convidados;
- * Das 16h às 16:30 Apresentação do Grupo Cultural Quilombola.

DIA 10/11/2022(QUINTA-FEIRA) das 9h às 16h.

- * Das 9h às 10:30 Sarau Poético com os alunos das turmas do 7ºA; 7ºB e 8º A com a participação de Diego do SESC LER e as profª Ivanilda e Maríneide;

* Das 10:30 às 11:20 Oficina de Cerâmica do C.V.T. (Centro Vocacional Tecnológico);

* Das 11:20 às 11:40 Lanche para os alunos.

* Das 14h às 14:40 Sarau Literário (profª Ivanilda com alunos e Diego do SESC LER);

* Das 15h às 15:30 Lanche para os alunos.

DIA 11/11/2022 (SEXTA-FEIRA) das 8h às 16h.

* Das 8h às 10h. Apresentação da Educação Infantil (Cantiga Olelé Molibá) profª Anny Dayse e Jéssica;

* Das 10h às 10:20 Apresentação do 5ºano A (Personalidades Negras);

* Das 10:20 às 10:50 Lanche para os alunos;

* Das 10:50 às 11:20 Apresentação de anos Iniciais 3º ano A;

* Das 14h às 15h Palestra Professora da FADIMAB, Ceça, Mestre Edilson, Rosa Cabeleireira;

* Das 15h às 15:30 Lanche;

* Das 15:30 às 16h Apresentação das Pretinhas de Congo de Carne de Vaca.

DIA 14/11/2022 (SEGUNDA-FEIRA) das 8h às 16h.

* Das 8h às 8:10 Abertura Hino de Goiana;

* Das 8:10 às 8:30 Apresentação do Jogral (Mulheres Negras), alunos do 5º ano B da profª Flávia;

* Das 8:30 às 9h Apresentação do 4º ano A, alunos da profª Vânia;

* Das 9h às 9:30 Apresentação do 2º ano A, alunos da profª Jaciara;

* Das 9:30 às 10h Lanche para os alunos;

* Das 10h às 10:30 Apresentação da Educação Infantil (profª Glécia e Vera);

* Das 10:30 às 11:20 Orientações e peteados de traças nagô como profª Felix;

* Das 13h às 13:20 Apresentação da Educação Infantil (Profª Amanda e Géssica);

* Das 13:20 às 14h Apresentação do 5º ano C e 5º ano D, alunos das profª Jessiane e Rinalda;

* Das 14h às 15h Roda de Conversa com Cláudio Conselho Tutelar, Zoraide Barbosa professora, Geovana Carneiro Jornalista, Peu Representante do Caboclinho;

* Das 15h às 15:30 Lanche para os alunos;

* Das 15:30 às 16h Apresentação Cultural.

DIA 16/11/2022 (QUARTA-FEIRA) das 8h às 16h.

- * Das 8h às 8:20 Abertura Hino de Goiana;
- * Das 8:20 às 9h. Apresentação do 1º ano A (Identidade), música de Jorge Aragão, profª Djanês;
- * Das 9h às 9:30 Apresentação de Gibi, tema: Consciência Negra, alunos do 5º ano A, profª Carlos;
- * Das 9:30 às 10h. Palestra com Dadá e Artesãs da comunidade;
- * Das 10h às 10:30 Lanche para os alunos;
- * Das 14h às 14:30 Jogral da Escola Primeiros Passos;
- * Das 14:30 às 15h Desfile Garoto (a) Quilombola;
- * Das 15h às 15:30 Lanche para os alunos.
- * Das 15:30 às 16h. Apresentação do 3º e 4º B, profª Margarida e Rosângela.

DIA 17/11/2022 (QUINTA-FEIRA) das 8h às 16h.

- * Das 8h às 8:20 Hino de Goiana;
- * Das 8:20 às 9h Apresentação de Cordel, poesias e jogral(Anos Finais);
- * Das 9h às 9:50 Lanche para os alunos;
- * Das 10h às 10:30 Apresentação da Educação Especial, Dança(Canto das três Raças com Clara Nunes. Profª Cátia;
- * Das 10:30 às 11h. Palestra com o Profº Leonardo. Acessibilidade: O despertar de ser consciente.
- * Das 14h às 14:30 Apresentação da Educação Infantil, profª Audilene e Dalcy;
- * Das 14:30 às 15h Apresentação de Anos Iniciais. 1º B, 2ºB, profª Djaneide e Gabriela;
- * Das 15h às 15:30 Lanche para os alunos

DIA 18/11/2022 (SEXTA-FEIRA) das 8h às 16h.

- * Das 8h às 8:30 Apresentação da Banda Marcial da Manoel César de Albuquerque;
- * Das 8:30 às 10h Desfile Cívico Quilombola;
- * Das 10h às 11:30 Lanche para banda marcial e todos envolvidos no evento.
- * Das 15h às 16h Apresentação Cultural Ciranda do Bilôco;
- * Das 16h às 18h. Show ao vivo com [REDACTED].

DIA 20/11/2022 (DOMINGO) das 9h às 22h.

- * Das 9h às 10:30 Celebração da Palavra com o Ministro da Eucaristia Abraão, e Marcus Augusto;
- * Das 10h às 10:30 Entrega da Homenagem a pessoa da comunidade;
- * Das 10:30 às 10:40 Desfile Garoto (a) Quilombola;
- * Das 10:40 às 11h Exposição de trabalhos nas salas temáticas de objetos antigos e degustação de comidas típicas (profº Ricardo, Ivanilda, Iracema, Nina Renata, Marineide, Cristine e demais professores);
- * Das 11h às 11:10 Apresentações de jogral, poesias e cordel;
- * Das 11:10 às 11:20 Apresentações da Educação Infantil;
- * Das 11:20 às 11:30 Dança Afro profª de dança Mª José e suas alunas;
- * Das 11:30 às 11:40 Apresentação do Grupo Cultural Quilombola;
- * Das 11:40 às 11:50 Apresentação de Atividades Pedagógicas nas salas de aula;
- * Das 11:50 às 12h. Apresentação Cultural;
- * Das 12h às 13:30 Intervalo para o ALMOÇO;
- * Das 14h às 14:30 Oferenda ao REIS MALUNGUINHO na Mata;
- * Das 15h às 17h Apresentações Culturais;
- * Das 18h às 20h Show de banda ao vivo com ([REDACTED]);
- * Das 20h às 22h show de banda ao vivo com o ([REDACTED]).

ENCERRAMENTO DAS FESTIVIDADES EM ALUSÃO AO DIA DA CONSCIÊNCIA NEGRA 2022.

Ninguém constrói nada sozinho, estamos juntos nessa jornada, juntos somos mais fortes.

Maridalva Bandeira
Gestora Escolar



LEI Nº 2.294/2015.

Publicado no quadro de avisos da Prefeitura Municipal de Goiana-PE de acordo com o Art. 83, XXI, da Lei Orgânica Municipal

Goiana-PE, 19.08.15

Simone Lopes da Silva

Matrícula nº 2801

Institui no Calendário Escolar do Município de Goiana, Estado de Pernambuco, a data dedicada à lembrança de Malunguinho, e dá outras providências.

O PREFEITO DO MUNICÍPIO DE GOIANA, Estado de Pernambuco, FAÇO SABER que a Câmara aprovou e eu sanciono a seguinte Lei.

Art. 1º Fica instituído no Calendário Escolar do Município de Goiana o dia 18 de setembro como a data dedicada a lembrança de Malunguinho, líder quilombola, morto em combate em 18 de setembro de 1835.

Art. 2º A data de que trata o artigo anterior será comemorada dentro do Calendário Escolar do Município de Goiana com atividades voltadas para a Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana.

Parágrafo único. As ações de Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana poderão ser realizadas através de atividades sobre a História da África e História Afro-Brasileira; Cultura de resistência do povo negro no Brasil; História das religiões de matriz africana; História dos Quilombos no Brasil e em Pernambuco; Relações de Gênero e Transgêneros; História do Município de Goiana com ênfase na história da povoação de São Lourenço, comunidade remanescente do Quilombo do Catucá; discriminação e preconceito racial.

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

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

Gabinete do Prefeito Municipal de Goiana, em 19 de agosto de 2015.

FREDERICO GADÊLHA MALTA DE MOURA JÚNIOR
Prefeito

Rua Marechal Deodoro da Fonseca, 5/14, Centro - Goiana/PE - CEP: 55.900-000
CNPJ: 10.120.043/0001-07 | www.goiana.pe.gov.br

LIDO EM SESSÃO
Do dia 08/09/15
Amaral Silva
1º Secretário