



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO - UFRPE
FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO - FUNDAJ
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CULTURAS E
IDENTIDADES - PPGEI

HENRIQUE FALCÃO NUNES DE LIMA

MALUNGUINHO NA AULA É REIS: PERSPECTIVAS PARA UMA
EDUCAÇÃO CONTRA COLONIAL

Recife

2022

Henrique Falcão Nunes de Lima

**MALUNGUINHO NA AULA É REIS: PERSPECTIVAS PARA UMA
EDUCAÇÃO CONTRA COLONIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação, Culturas e Identidades, associado à Universidade Federal Rural de Pernambuco e Fundação Joaquim Nabuco sob orientação da Prof^a. Dr^a. Denise Maria Botelho

Recife

2022

PÁGINA DA FICHA CATALOGRÁFICA

Henrique Falcão Nunes de Lima

**MALUNGUINHO NA AULA É REIS: PERSPECTIVAS PARA UMA
EDUCAÇÃO CONTRA COLONIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades, associado à Universidade Federal Rural de Pernambuco e Fundação Joaquim Nabuco sob orientação da Prof^a. Dr^a. Denise Maria Botelho como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação, Culturas e Identidades.

Prof.^a Dr.^a Denise Maria Botelho (Orientadora)

UFRPE – FUNDAJ

Prof. Dr. Moisés de Melo Santana (Examinador Titular Interno)

UFRPE-FUNDAJ

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento (Examinador Titular Externo)

UNB

Prof. Dr. Wagner Lins Lira (Examinador Suplente Interno)

UFRPE-FUNDAJ

Prof^a. Dr^a. Kassandra da Silva Muniz (Examinadora Suplente Externa)

UFOP

AGRADECIMENTOS

Como sempre, primeiramente agradeço ao nosso pai Tupã e a nossa mãe Tamain, Olórun, N'zambi Apungo; aos encantos de Jurema Sagrada, Reis, caboclos, senhores Mestres, senhoras Mestras, trunqueiros, pombojiras, em especial a corrente que me acompanha e que me escolheu para ser discípulo, cujo almejo ser até o momento de minha morte, principalmente ao dono da minha Jurema, Caboclo Índio Tupinancy. Aos meus Orixás, as donas do meu *ori*, sou de Iyemojá com Oxum, filho de duas iyabás, com elas aprendo que é na queda que a água fica mais forte. Odomiô. Ore ye ye o.

Obrigado a minha família, principalmente àqueles tantos que já se foram e hoje habitam as cidades, invisíveis aos olhos que não foram lavados. Meus bisavós maternos e toda a sua linhagem da Mata Norte pernambucana, Luiz Marinho Falcão, um dos grandes Juremeiros de Timbaúba, fundador do Centro Manoel Levino em 1931, década auge da retaliação à Jurema e mesmo assim assumindo o nome de sua entidade guia, esse Mestre tão antigo que segue sendo o “corredor do mundo inteiro”; Rosa Falcão, que cresci ouvindo ser uma “índia da Penha, no Rio Grande do Norte”, anos depois, acesso à informação de Penha se referir ao município de Canguaretama, território demarcado dos Potyguara Katu, a quem faço reverência aqui. Zona da Mata Norte resiste. Katu de Kanguaretama resiste.

Meus bisas paternos em nome de Severina, vulgo Dona Mocinha, mulher indígena de Orobó, nascida e criada longe do contexto urbano, desenvolvendo sua espiritualidade juremeira desde criança, sem muito mistério, trazendo em terra os espíritos longínquos com vida. Casou com meu bisavô Manoel Gonçalves, homem branco, espírita kardecista, fundador de centro espírita no bairro da Linha do Tiro. Seguindo o êxodo, depois de casarem, passaram a habitar a periferia do Brejo da Guabiraba e lá criaram seus tantos filhos, filhas, netos e netas, que mesmo em situações de dificuldade, cresceram vivenciando as consultas na mesa da cozinha.

Aos meus avós, em especial Luiz Marinho Falcão Filho, que de não conseguir conter a artimanha de ser artista, fez da arte sua vida, e nela não

deixou de lado sua ancestralidade, sendo o primeiro teatrólogo que em seu discurso de posse na Academia Pernambucana de Letras falou publicamente sobre ser do Catimbó e disse que, assim como seu mentor, Mestre Carlos, ele aprendeu sem se ensinar. Para um homem racializado subir num palanque e exprimir essas palavras à uma elite intelectual que provavelmente só tinha ouvido falar da Jurema numa ótica de fetiche ou folclore, o senhor foi revolucionário, honrou os encantos que hoje lhe arroteiam. Não vejo a hora de lhe reencontrar e voltar a ser “benedito”.

À minha mãe e meu pai, Catarina Falcão e Ricardo Nunes, que me ensinam a importância do acolhimento e do que é ser afetuoso, demonstrando na prática a importância de exprimir carinho e amor, me apoiando nas decisões, dando o suporte possível para minhas conquistas, promovendo sempre que possível a casa cheia, seja de familiares ou amigos. De vocês só tenho o que agradecer. Seus laços se estreitaram quando na adolescência meu pai se mudou para o bairro que minha mãe residia e descobriu que em sua casa realizavam reuniões espirituais aos domingos, sucedendo a frequentar e trazer suas entidades para a Jurema da minha família materna, em especial o Mestre Tertuliano.

Para além dos meus pais, a minha irmã mais nova, Maria Luiza Falcão, Malu, quem eu tive o prazer de dar o nome no auge dos meus 8 anos de vida. Nossos laços são muito firmes e nossa espiritualidade trabalha coletivamente, tenho fé nos seus encantos e sou devoto da sua Pombojira Maria das Rosas. Não deixo aqui de citar o nome do meu irmão mais velho Mike Sousa, não cresci junto dele, tampouco convivemos com frequência devido a distância geográfica, mas desde que nós nos descobrimos, é impossível dizer que a vida seguiu como antes. Não professamos a mesma fé, mas o respeito ultrapassa qualquer marco de diferença; aceito suas bênçãos, assim como rogo que a Jurema lhe abençoe.

Ao meu sacerdote Alexandre L’Omi L’Odò, que cuida da minha espiritualidade há anos; sigo sendo seu discípulo. Num contexto que a juventude de terreiro se baseia mais na imagem, status e nos saberes rasos angariados no dinheiro, o senhor me ensinou a compreender o verdadeiro âmago de comunidade tradicional de Jurema, fortalecida e firme como um

mourão, independente dos olhos externos. Seguindo seus passos me sinto cada dia um pouco mais completo na matriz indígena e africana. Nosso amor é incondicional.

Agradeço toda minha família do Terreiro de Jurema Casa das Matas do Reis Malunguinho, minhas irmãs e meus irmãos, quem tenho amor e carinho para além do que muitos possam imaginar. Acompanhar o processo de desenvolvimento espiritual de cada pessoa me fortalece e me alegra; perceber as conquistas efetivadas e mais pessoas chegando na nossa casa só cresce nossa partilha de ciência e força vital. Citar os nomes de um por um seria muito extenso, mas cada uma delas está guardada em meu coração e essa dissertação é uma conquista de nosso coletivo, pois pautamos nosso terreiro na educação redigida por Malunguinho, nosso maior professor.

Sou grato por ela, biarrizzz, Beatriz Rodrigues, essa grandiosa artista transmídia e cambona da Casa das Matas, quem foi minha companheira ao longo de 6 anos. De tanto nos fazermos felizes, nossa alegria se perpetua em cada encontro. Sempre nos apoiamos, agradeço por nossa reciprocidade em acreditar nas potências um do outro com amor.

Um enorme *adupé* à minha orientadora, amiga e amada professora doutora Denise Botelho de *Ògún*. Conviver com a senhora é de grande calor no coração, para além das reuniões acadêmicas, me encanta estar perto trocando conversas que fortalecem nossa confiança e carinho, te quero para minha vida, pois é impossível resumir nossa relação pautada unicamente na universidade, que sinceramente é o que menos influencia no que construímos nesse aconchego.

Obrigado ao GEPERGES Audre Lorde – Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde, coordenado pela profa. Dra. Denise Botelho em conjunto com Prof. Dr. Tata Nkisi Nkosi Nambá uã flor do nascimento, quem aqui também peço bênção, que todos os encantos de Jurema que se unificaram com os de Angola/Kongo, na força de Mavambo Aluvaiá e Nkosi Ihe mantenham de caminhos abertos. Fazer parte do GEPERGES me abriu horizontes e me apresentou nomes que contribuíram de maneira inimaginável não só as minhas pesquisas, mas minha existência, em

especial a escritora bell hooks, recentemente falecida e que não posso deixar de saudar sua memória.

A todas as minhas queridas amigas e companheiras de trabalho que compõem a equipe da Diretoria de Educação e Pesquisa Oficina Francisco Brennand, em especial minha chefe, Profa. Dra. Gleyce Kelly Heitor, que como boa filha de Oxum traz o brilho e a leveza no exercício de manejar os negócios e ao meu quase “barco” de educação museal, Nayara Passos, que com carinho me ensina o papel de educador e acompanhou de perto minha entrada neste emprego, mudando de vez a rotina da minha vida.

Obrigado *Feane* por me fazer sorrir e compartilhar de forma tão rápida momentos singelos e por demais significativos.guardo o dia de estar contigo fumando xanduka perto da beira do rio Panema. Você carrega o brilho do próprio nome.

Agradeço cada colaboradora e colaborador que contribuiu para finalização desta pesquisa, professoras, professores, gestoras, discentes, dentre tantas. Que a Jurema ganhe o mundo mais e mais, vencendo todas as adversidades do racismo educacional.

Por fim, a todas as educadoras e educadores que estão batendo de frente com a precariedade sistemática e as dificuldades impostas em fazer na prática diária uma educação crítica à colonização. Num Brasil que há mais de 500 anos é construído nas variantes tecnologias de genocídios, aprender com o terreiro, aprender no terreiro, e trazer esses saberes para além do terreiro é um ato de resistência.

Sobô Nirê Mafá Reis Malunguinho.

Trunfa Riá.

Quando falam de educação específica e diferenciada, eu me lembro da minha tia, Quitéria Binga, que falava nos movimentos do desejo de construir uma escola onde ela pudesse ensinar os estudantes a dançar o Toré, a cantar os toantes e participar da cultura e cuidar da terra.

(Maria José, educadora Pankararu)

*Mas afinal, quem é o bem educado
Somente aquele que conhece o livro e lê
Ou também é alguém que foi versado
Na diferença entre o cabula e o aguerê?
Diga-me lá: quem é o dono do pensar
O bem formado na França, Alemanha
Ou a criança que aprende a despertar
A folha certa no canto da sassanha?
Eu quero Bach cruzando com Pixinguinha
A sinfonia, o toque da avamunha
A Odisseia, o som do barravento
O Danúbio nos versos de Hölderlin
Oxalufan dançando o seu igbin
O bravum arrepiando o ser do tempo.*

(Luís Antônio Simas)

RESUMO:

Este trabalho investiga a figura de Malunguinho e sua pluralidade como ícone histórico, divino e símbolo de uma educação afro-indígena. Malunguinho, ou os Malunguinhos, foram guerreiros quilombolas do Quilombo do Catucá em Pernambuco, lutavam por liberdade do povo negro e indígena e utilizavam de guerrilhas para combater diretamente o Estado e as milícias que atacavam os seus territórios. Encantaram-se no panteão da Jurema Sagrada, mitificando o ser histórico e passando ao patamar divino de Reis, ocupando local de destaque na religiosidade, assumindo também multifaces espirituais, podendo manifestar-se como trunqueiro, caboclo e mestre. Assim, como expressão de resistência, tornou-se modelo para a formação e atuação da Lei Malunguinho, de Nº 13.298/07, que exige nos espaços educacionais uma Semana de Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana, enfatizando a sua importância na formação das/dos estudantes, transmitindo saberes tradicionais, racializados e salientando a luta pela educação contra hegemônica, tomando Malunguinho como persona simbólica desta pedagogia. Logo, faço uma conexão teórica com os debates em torno da crítica ao modelo educacional e a modernidade, colonização, colonialidade e o contra colonial, vinculando a religiosidade da Jurema e suas narrativas orais com epistemologias que contrariam o fazer educacional nos moldes unicamente eurocêntricos, perpetuando os paradigmas dominantes da modernidade.

PALAVRAS-CHAVE: Reis Malunguinho. Lei Malunguinho Nº 13.298/07. Educação Contra Colonial. Educação e Terreiro. Educação e Interculturalidade.

ABSTRACT:

This work investigates the figure of Malunguinho and his plurality as a historical, divine icon and symbol of afro-indigenous education. Malunguinho, or the Malunguinhos, were quilombola warriors from Quilombo of Catucá in Pernambuco, fought for the freedom of the black and indigenous people and used guerrillas to directly fight the state and the militias that attacked their territories. They were deified in the pantheon of the Jurema Sagrada, mitigating the historical and moving to the divine level of Reis, occupying a prominent place in religiosity, also assuming multifacted, being able to manifest themselves as trunqueiro, caboclo and mestre. Thus, as an expression of resistance, it became a model for the formation and execution of the Malunguinho Law, No. 13.298/07, which requires a week of experience and practice of afro and indigenous culture of Pernambuco in educative spaces, emphasizing its importance in the formation of students, transmitting traditional, racialized knowledge and highlighting the struggle for education against hegemony, taking Malunguinho as a symbolic persona of this pedagogy. As soon, i make a theoretical connection with the debates around the criticism of education model and modernity, colonization, coloniality, and the counter-colonial, linking Jurema's religiosity and her oral narratives with epistemologies that contradict the educational process in a solely eurocentric way, perpetuating the dominant paradigms of modernity.

KEYWORDS: Reis Malunguinho. Malunguinho Law 13.298/07. Against Colonial Education. Education and Terreiro. Education and Interculturality.

LISTA DE MAPAS E GRÁFICOS:

1. MAPAS:

Mapa 1: Rota traçada mapeando a extensão do Quilombo do Catucá **56**

Mapa 2: Localização da APA Aldeia-Beberibe **154**

2. GRÁFICOS:

Gráfico 1: Quantificação das/dos entrevistadas/dos na pesquisa **105**

Gráfico 2: Busca de temas na BDTD e quantificação dos resultados **193**

Gráfico 3: Busca de temas na ABPN e quantificação dos resultados **195**

LISTA DE SIGLAS:

ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as

APA – Área de Proteção Ambiental

APEJE - Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano

ALEPE - Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco

BDTD - Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações

BNDIGITAL – Biblioteca Nacional Digital Brasil

CAAE - Certificado de Apresentação de Apreciação Ética

CEP – Comitê de Ética em Pesquisa

CEPIR - Comitê Estadual de Promoção da Igualdade Racial

COVID-19 – *Corona Virus Disease* 2019

DOPS – Departamento de Ordem e Política Social

EREM - Escola de Referência em Ensino Médio

ETE – Escola Técnica Estadual

FAFIRE – Faculdade Frassinetti do Recife

GCASC – Grupo Comunidade Assumindo Suas Crianças

GEPERGES Audre Lorde – Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde

GRE RECIFE – Gerência Regional de Educação Recife

GTRE – Grupo de Trabalho das Relações Étnico-Raciais

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

MDS - Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome

MNU – Movimento Negro Unificado

MPF - Missão de Pesquisas Folclóricas

NEABI - Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas

OMS – Organização Mundial de Saúde

PB – Paraíba

PE - Pernambuco

PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro

PNE – Plano Nacional de Educação

PPGECI - Programa de Pós Graduação em Educação, Culturas e Identidades

PROJOVEM - Programa Nacional de Inclusão de Jovens

PSB – Partido Socialista Brasileiro

PSOL – Partido Socialismo e Liberdade

PT – Partido dos Trabalhadores

QCM – Quilombo Cultural Malunguinho

RMR - Recife e Região Metropolitana

SEPPPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SHM – Serviço de Higiene Mental

TCC – Trabalho de Conclusão de Curso

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFPE – Universidade Federal de Pernambuco

UFRPE – Universidade Federal Rural de Pernambuco

UMESP – Universidade Metodista de São Paulo

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

UNICAP - Universidade Católica de Pernambuco

UPE – Universidade de Pernambuco

SUMÁRIO:

A JUREMA ERA A MINHA RESPOSTA: Ponderações de retomadas e memórias	20
INTRODUÇÃO	30
1.1 - Questão	35
1.2 – Objetivos	35
1.2.1 - Objetivo Geral	35
1.2.2 - Objetivos Específicos	35
1.3 – Justificativa	36
1.4– A Dissertação	37
CAPÍTULO I – ENTRE CÂNTICOS E ARQUIVOS: Jurema Sagrada, Malunguinho(s) e suas amplitudes históricas e divinas	40
1.1 - REMETENTES E DESTINATÁRIOS COLONIAIS: Trajetos introdutórios do <i>kaati'mbó yurema</i>	41
1.2 - ETNOLOGIA, CASAS DE DETENÇÃO E SERVIÇO DE HIGIENE MENTAL: Segunda fase dos escritos de Jurema	45
1.3 - OS GUERREIROS DO CATUCÁ: Considerações sobre Malunguinho histórico	53
1.4 - “NAS MATAS TEM UM NEGRO, ESSE NEGRO ERA ESCRAVO, MAS COM A FORÇA DA SUA CIÊNCIA, ELE TORNOU-SE UM CABOCLO COROADO”: Reflexões sobre Malunguinho divino	60
CAPÍTULO II - ENCRUZILHADAS EPISTEMOLÓGICAS: FUNDAMENTOS TEÓRICOS CONCEITUAIS	72

2.1. ENTRE AS FACES DA COLÔNIA E DO MODERNO: Reflexões acerca do colonizado, racializado e ocidentalizado	72
2.2. PERCURSOS DO PÓS-COLONIAL, DECOLONIAL E CONTRA COLONIAL: Breves atravessamentos e distinções	79
2.3. CONTRARIANDO METANARRATIVAS NO PENSAR EDUCACIONAL: Educação contra colonial e o(s) terreiro(s) de Jurema como espaço de guerrilha pedagógica	83

CAPÍTULO III - RESISTÊNCIAS POLÍTICO-PEDAGÓGICAS: Nas veredas das Leis por educações afro-indígenas

3.1. METODOLOGIA DA PESQUISA ETNOGRÁFICA	97
3.1.1 – Locais de Pesquisa	100
3.1.2 – Colaboradoras e colaboradores	101
3.1.3 – Considerações Éticas na Pesquisa	105
3.2. ENTRELACES DA EDUCAÇÃO FORMAL NO BRASIL: Uma síntese à Lei Malunguinho	107
3.3. ITINERÁRIOS COLETIVOS ENTRE POLÍTICA, MAGIA E EDUCAÇÃO	114

CAPÍTULO IV - MALUNGUINHO PEDAGOGO, JUREMA NA ESCOLA: elucubrações das práticas escolares – princípios de uma formação insurgente

4.1. ETE MARIANO TEIXEIRA E A VANGUARDA DAS SEMANAS DE MALUNGUINHO	130
4.2. EREM PROFESSOR CÂNDIDO DUARTE E A PRIMEIRA ETAPA EDUCATIVA DO KIPUPA	142
4.2.1 - CATUCÁ É ESCOLA: matas sagradas como “sala” de aula – uma descrição etnográfica da primeira Etapa Educativa do Kipupa.....	147

4.3. “EU DEI UM TOMBO NA JUREMA O MUNDO VEIO, EU DEI UM TOMBO NA JUREMA O MUNDO VAI”: De São Paulo à Pernambuco, da escola ao terreiro - apresentação da segunda Etapa Educativa do Kipupa	158
5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
6 - REFERÊNCIAS	167
7 – APÊNDICES	179
7.1 - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	179
7.2 – Carta de Requerimento – Inserção no Campo de Pesquisa	183
7.3 – Carta de Anuência do Quilombo Cultural Malunguinho/Casa das Matas do Reis Malunguinho	184
7.4 – Carta de Anuência do EREM Cândido Duarte	185
7.5 – Carta de Anuência do ETE Mariano Teixeira	186
7.6 – Carta de Anuência do Gabinete do Deputado Isaltino Nascimento.....	187
7.7 – Roteiro de Entrevista Semiestruturada para membros do QCM - Quilombo Cultural Malunguinho	188
7.8 - Roteiro de Entrevista Semiestruturada para as/os Docentes	189
7.9 - Roteiro de Entrevista Semiestruturada para as/os Discentes	190
7.10 - Roteiro de Entrevista Semiestruturada para as/os Agentes Políticos	191
7.11 - Análise Quantitativa da Revisão Bibliográfica nas Plataformas Digitais de Busca Acadêmica: BDTD e ABPN	192
8 – ANEXOS	196
Anexo I – Documento do Portal da Legislação Estadual de Pernambuco – ALEPE LEGIS referente a Lei Malunguinho	196
Anexo II - Mapa do Quilombo do Catucá	197

Anexo III - Comprovante de Envio do Projeto CEP UFRPE	198
Anexo IV - Cartaz anunciando a Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana em Recife	199
Anexo V – Celebração da Promulgação da Lei Malunguinho	200
Anexo VI – Registro da visita do autor ao gabinete do deputado Isaltino Nascimento	201
Anexo VII - Ofício do QCM ao Secretário de Educação do Estado de Pernambuco	202
Anexo VIII – Documento da Lei Municipal de Olinda/PE Nº	203
Anexo IX - Documento da Lei Municipal de São Lourenço da Mata/PE Nº 2.285/09	204
Anexo X - Documento da Lei Ordinária Municipal de Recife/PE Nº 18.562/19 que municipaliza a Lei Malunguinho em Recife	205
Anexo XI - Cartaz anunciando a Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana em Recife	206
Anexo XII - Documento da Lei Ordinária Municipal de Igarassu/PE Nº 3.164/2019, que municipaliza a Lei Malunguinho em Igarassu	207
Anexo XIII – Cartaz de lançamento do Núcleo de Estudos Afro-indígenas Malunguinho	208
Anexo XIV – Placa na ERER Mariano Teixeira indicando o marco do plantio do Baobá como atividade pedagógica da luta antirracista	209
Anexo XV – Banner produzido na EREM Mariano Teixeira divulgando a Jurema com símbolo da resistência indígena	210
Anexo XVI – Professora Célia Cabral interagindo com o teatro de fantoches Baobá na apresentação da peça “Malunguinho, Herói Pernambucano”	211
Anexo XVII - Professora Célia Cabral apresentando painel produzido pelos alunos e alunas do EREM Mariano Teixeira na VII Semana de Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana	212

Anexo XVIII - Registro da imagem de Malunguinho trunqueiro/exu na Casa das Matas do Reis Malunguinho	213
Anexo XIX - Cartaz divulgado <i>online</i> da Primeira Etapa Educativa do Kipupa	214
Anexo XX - Registro da Primeira Etapa Educativa do Kipupa. Momento de explanação acerca do quilombo do Catucá com as/os estudantes secundaristas dentro da mata	215
Anexo XXI - Registro da Segunda Etapa Educativa do Kipupa Malunguinho. Momento que a aula abordou sobre a formação da concepção do “mal”	216
Anexo XXII - Registro da segunda Etapa Educativa do Kipupa Malunguinho. Continuidade da aula com a turma de secundaristas de São Paulo	217

A JUREMA ERA A MINHA RESPOSTA: Ponderações de retomadas e memórias:

Na Jurema eu nasci, dentro dela me criei, com o passar da Jurema, juremeiro eu serei. Peço força pai Tupã, para eu poder continuar, e atender os meus pedidos, nas horas que eu precisar. (Cântico tradicional à Jurema, domínio público).

A prática religiosa da Jurema, também chamada em seguida de catimbó, já era presente antes da chegada dos colonizadores, através dessa árvore sagrada¹ natural do Nordeste se realizava um culto aos ancestrais da terra pautado na fumaça dos cachimbos, na bebida feita da entrecasca da Jurema Preta (*mimosa hostillis* ou *tenuiflora*), no balançar dos maracás expandindo o som das sementes como um instrumento sagrado e na manifestação dos antigos espíritos indígenas que se encantaram e vivem no plano espiritual juremeiro², também chamados de caboclos, caboclas³ ou encantados.

No decorrer do processo colonial, a inserção autoritária do catolicismo e a readaptação forçada dos povos africanos no Brasil reconfigurou o culto de Jurema, visto que nenhuma tradição viva é absolutamente estagnada. A formulação de quilombos nos espaços de aldeias, ou em suas proximidades, geraram trocas culturais; em seguida, com a ocupação e deslocamento de vários povos indígenas nos sertões, assim como a contínua desterritorialização de indígenas e negros para os centros urbanos, passando a ocupar a vida em trabalhos braçais e marginalidade, gerou adaptações no panteão da Jurema unicamente originária.

¹ E outras, como o angico, o jucá, a aroeira, etc., visto que as árvores têm grande importância no cosmo religioso da Jurema, seja para usar suas folhas como artefato de limpeza espiritual, até a crença de espíritos que moram dentro dos troncos.

² Chamados de cidades, ou mundo dos encantos, são moradas dos espíritos que lá habitam e que mantem esse elo entre as cidades e a terra física. Na concepção juremeira não existe apenas um plano espiritual, equivalente ao céu, ou paraíso católico, mas sim 7 principais planos, podendo ser comparado com os 9 *òruns* do candomblé yorubá.

³ Friso que alguns desses espíritos, quando vivos morreram ainda no período de colonização e resguardam idiomas originários quando se manifestam. Estes caboclos/as de Jurema que trago aqui não tem ligação com as entidades conhecidas como caboclos de Angola, naturais do Candomblé de Caboclo bantu, tampouco com os caboclos boiadeiros, também chamados de caboclos de couro.

Passou-se a ter na religião o culto aos Senhores Mestres. O termo “Mestre” era usado em Portugal para se denominar “médico” (PINTO, 1995, p. 76), ou seja, aquele que traz cura. Essa terminologia pode ser interpretada como parte da influência ibérica que foi empurrada no culto devido a colonização. São espíritos de antigos homens que cultuavam Jurema, sendo eles erveiros, raizeiros, rezadores, vaqueiros, assim como cangaceiros, beberrões, matadores e uma gama de categorias de pessoas marginalizadas que não necessariamente tiveram ligações com a religiosidade, e independente da vida mundana se encantaram e hoje “descem” nos terreiros.

Julgo importante salientar que estas informações trazem nuances contrárias ao antropólogo Roberto Motta, que em seu artigo classifica os Mestres como “espíritos curadores de origem luso-brasileira” (1999, p. 17/18), os Mestres de Jurema, em suma, não podem ser enquadrados de forma restrita como homens de origem Portuguesa; pensar desta maneira corresponde ao projeto de embranquecimento, eugenia e apagamento dentro da religião, assim como não podemos categorizar a Jurema no conjunto de práticas que começa como indígena, recebe influência europeia e em seguida africana, desconsiderando as relações de poder que perpassam nesse mito da democracia racial.

Além dos Mestres, também temos as Senhoras Mestras, antigas mulheres que em vida podiam cultuar a Jurema, serem rezadeiras, benzedadeiras, parteiras, lavadeiras, feiticeiras, assim como cangaceiras, ciganas, cafetinas e prostitutas das mais variadas idades, revelando as mazelas sociais de gênero presentes, pois muitas trazem histórias do cais do porto e de violência, assim como conselhos, ajustamentos matrimoniais, sexuais, trabalhos voltados para o amor, sem deixar de lado as ordens de curas e benzimentos.

Trago também o culto de Exu e Pombojira que passou a fazer parte dos terreiros de Jurema. Oriundas da Quimbanda, estas entidades que não são naturais do culto, passaram a serem abraçadas e trabalharem. Geralmente são assentadas em um espaço diferente das demais entidades de Jurema, num local chamado “cancela”, um pequeno quarto que geralmente fica próximo à entrada do terreiro, demarcando que ali mora um guardião ou guardiã da

porteira, não deixando más energias penetrarem. Antes dos Exus de quimbanda chegarem, nomeava-se entidades com funções semelhantes de Trunqueiros de Jurema. Os Trunqueiros têm a pesada função de resguardar a casa, dar proteção nos caminhos de ruas e realizar trabalhos envolvendo situações mais perigosas, como doenças de vida e morte, juras de assassinato e cadeia.

Além dos Exus e Pombojiras, as Pretas e Pretos Velhos também são corriqueiramente cultuados nos terreiros de Jurema, mesmo não sendo naturais do catimbó e não estando presente em todas as casas, mas a maioria presta culto à essas entidades. Representam as resistências dos cativeiros escravistas, vieram das antigas macumbas do sudeste, adaptadas para Umbanda, passaram a terem culto prestado enfaticamente no mês de maio, rememorando o mês da abolição formal da escravatura em 13 de maio de 1888.

Hoje sou a quarta geração iniciada e que mantém o legado sanguíneo do catimbó hereditário. Conectar meu projeto com essa religiosidade é ao mesmo tempo falar de mim e principalmente da minha ancestralidade, visto que nasci inserido numa família que há gerações cultuava e cultua a Jurema Sagrada, seja na parte do meu pai ou da minha mãe, levando em consideração que ambos se conheceram e passaram a se relacionar decorrente a encontros proporcionados pela Jurema. Falar dessa temática me remete muito mais aos meus mais velhos e mais velhas do que propriamente a mim.

Meu bisavô materno fora iniciado por questão de saúde aos 14 anos de idade no interior de Pernambuco, dando continuidade à tradição até sua morte, passando hereditariamente o culto aos dez filhos e filhas, abrindo uma casa unicamente de Jurema⁴, o Centro Manoel Levino, fundado em 1931 na cidade de Timbaúba (Zona da Mata de Pernambuco) que levava o nome de seu Mestre, entidade à qual foi consagrado como discípulo. Sua esposa era, natural

⁴ Ficou normatizado as casas com dupla pertença religiosa (ou mais), tomando como exemplo um terreiro que pratica no mesmo ambiente a Jurema e o Candomblé ou Jurema e Umbanda. Nesse caso, não existia culto de Orixás nem das entidades provenientes da Umbanda/Kimbanda.

de Canguaretama⁵, ascendia dos indígenas daquela terra e conhecia a prática da Jurema antes mesmo de casar-se com ele. Como homenagem as suas origens, nomeou grande parte dos filhos com nomes tupis.

Já na parte do meu pai, minha bisavó, também indígena nascida em Orobó, município no agreste de Pernambuco, não teve acesso à educação formal, falecendo analfabeta, porém desde criança dominava os saberes das ervas e a ciência tradicional dos encantos. Saiu de casa para casar; seu marido, meu bisavô, homem branco, letrado e Kardecista, não aceitava totalmente a sua espiritualidade, pois, para a doutrina Kardequiana, os espíritos de caboclos indígenas precisariam “evoluir”, sair do patamar que se encontravam para atingir um maior grau espiritual através da doutrina espírita. Isso significava perder a identidade indígena ou africana e deixar de usar elementos terrenos necessários para a conexão e continuidade do elo entre o mundo espiritual e o nosso mundo, como o cachimbo, a fumaça, o maracá, o mel, as ervas, a cachaça, dentre outros.

Na minha infância eu não tinha uma identidade religiosa bem assumida, infelizmente, minha prática religiosa era quase uma espécie de “segredo”, nunca me senti à vontade para descrever nas conversas livres do recreio as sessões de mesa de Jurema que eu participava, cujo nelas antigos espíritos adentravam no corpo de meus familiares, controlando-os, dando consultas e realizando curas, corriqueiramente ocorridas em minha casa ou na casa de algumas tias, já que, anterior ao falecimento de meus avós maternos, os encontros davam-se na casa deles; nem tampouco explanava as cantigas que entoávamos juntos para invocar os encantados Mestres e Caboclos, as linhas, louvações da Jurema.

Existia uma espécie de insegurança do julgamento das demais pessoas que não faziam ideia do que eu estaria falando. Mesmo meus pais nunca me colocando em colégios religiosos a normatividade cristã ainda era (é) forte, fui um dos únicos da turma a não fazer primeira comunhão por exemplo, tampouco as demais ritualísticas do catolicismo, além de mim uma menina não participou por vir de família protestante, o que me distinguiu ainda mais.

⁵ Atualmente, Canguaretama é território indígena demarcado da etnia Katu, que descendem dos Potyguaras.

Identifiquei-me como “espírita” tendo em vista uma forma de eufemizar a identidade afro-indígena da fé que eu carregava, pois se fosse para assumir que eu tinha crença nos espíritos, que sejam nos espíritos socialmente bem vistos, ou seja, aqueles que perpetuam o arquétipo europeu, francês (ORTIZ, 1991, p. 46). Mesmo assim não fui isento do estranhamento e de comentários intolerantes.

Esse “conflito religioso” que me inspirou a escrever minha monografia em Bacharelado em Ciências Sociais na UFRPE (LIMA, 2019). Neste TCC fiz uma pesquisa bibliográfica e etnográfica relatando a perseguição, o racismo e as alianças estatais que os Kardecistas exerciam perante as demais tradições espiritualistas brasileiras, consideradas inferiores por serem originalmente indígenas e/ou africanas, distintas da doutrina espírita, oriunda da França, país que imperava influência no padrão de vida brasileiro, efetuando uma espiritualidade eurocentrada e subalternizando as demais formas de se cultuar espíritos, ou seja, o funcionamento da eugenia presente na formação social do Brasil e do racismo no pós morte.

Tomo como marco um fato ocorrido na escola: ao se encaminhar para o final de uma aula de História, o professor Gustavo Vilar fez um desafio, o mesmo falou que não tinha uma religião certa, mas tinha experiências e um apego por uma certa prática religiosa, então, como provocação, ele duvidou quem acertaria qual prática seria essa. Depois de respostas óbvias como católico ou evangélico, o clima de deboche dominou a sala, em gritos, os/as alunos/as exclamavam coisas como “rastafari”, “macumba”, “magia negra”. Mantive-me calado, mas preenchido de vontade de levantar a mão e simplesmente falar “Jurema”. Como ninguém acertou, a resposta não foi revelada e manteve-se num mistério, gerando burburinhos engraçados com os colegas que especulavam as coisas mais estrambólicas do mundo.

Quando completei 15 anos as cobranças espirituais individuais começaram a palpitar, assim, não tive outro caminho a não ser assumir de cara publicamente minha fé e adentrar a religião não mais como aquele que margeava ajudando os mais velhos, mas passei a ser assistido e ter minhas aproximações espirituais e ciclos iniciáticos abertos e fechados. Pessoas que conviviam comigo durante anos vieram questionar desde quando eu havia

entrado nessa “nova” vida religiosa, achando que era algo recém chegado em minha existência.

Passei a ser cuidado pelo sacerdote Alexandre L’Omi L’Odò, me tornando um discípulo do Reis⁶ Malunguinho, patrono da casa e mentor de Alexandre. Eu já cultuava essa divindade devido a Jurema de minha família, nas nossas reuniões era imprescindível cantar para o Reis no momento de abertura, mas minha convivência com os fundamentos, toadas e práticas da Jurema de Malunguinho foi crescente, fazendo questão de ser um afilhado aplicado e ativo. Estive presente na oficialização da fundação do terreiro Casa das Matas do Reis Malunguinho, antes localizado no bairro de Peixinhos (na residência de L’Omi e sua família) e posteriormente presente no sítio histórico de Olinda, onde o sacerdote passou habitar.

Por ser educador social e acadêmico⁷, ele construiu o acesso de investigar a Jurema, a figura de Malunguinho, o Candomblé e a língua Yorùbá nos âmbitos históricos, antropológicos e epistemológicos, transcendendo sua vivência unicamente dentro da liturgia que ele já praticava. Ter o grau de intimidade que tenho com meu sacerdote influenciou bastante na minha formação acadêmica, já que ele compartilhava textos, artigos, livros, documentários e demais referências para ampliar meu senso de “ser de terreiro”.

No ensino médio, já militando no âmbito dos terreiros e com a fé mais que assumida, encontro por acaso o professor Gustavo Vilar (que após minha saída da escola só manteve contato brevemente nas redes sociais), no dia 29 de junho, no meio do tradicional coco da Nação Xambá, no quilombo urbano do terreiro Xambá em Olinda, ele afirmou estar observando meu movimento a partir da internet e disse que sempre teve uma ligação com a Jurema Sagrada e há anos frequenta um terreiro de Jurema em Tacaratu, no território indígena Pankararu, sertão pernambucano. A Jurema era a resposta, e eu acertaria.

⁶ O Reis no plural não é um erro gramatical, mas uma particularidade divina do próprio Malunguinho. Explico sobre esse fato na página 64.

⁷ O sacerdote é licenciado em História, possui mestrado em Ciências da Religião e prepara-se para ingressar no doutorado.

Perto da conclusão de minha graduação em Bacharelado em Ciências Sociais comecei a pensar em programas de mestrado para dar continuidade a vida acadêmica, até então me planejava para tentar Antropologia, contudo, sendo avaliado pela Profa. Dra. Denise Maria Botelho (orientadora dessa dissertação) na pré-banca e na banca de defesa da monografia, ela me informou o quão rico poderia ser o PPGECI - Programa de Pós Graduação em Educação, Culturas e Identidades. Visualizando os avanços das ondas retrógradas no país, a educação libertária e progressista foi a primeira a ser atacada. O governo fundamentalista cuspiu propostas de reformular a educação com planos que eternizariam os epistemicídios dos saberes tradicionais, considerados subalternos e a negligência com políticas de ações afirmativas e das relações étnico-raciais.

Julguei elementar a participação de mais pessoas que almejavam salientar esses saberes além da hegemonia para contribuir na construção de uma nova maneira de se pensar e realizar uma educação crítica aos feitos da colonização. Uma educação que valorize ciências plurais, ancestralidades, o rompimento das metanarrativas e, porque não, que tenha também como símbolo a Jurema Sagrada, visto que os saberes tradicionais do catimbó podem ser interligados numa interculturalidade com a educação formal (MOREIRA; CANDAU, 2010), evidenciando que os terreiros também são polos de educação e para isso, tomo como marco Malunguinho.

Uma grande influência veio a partir de minha atuação nas atividades educacionais do Quilombo Cultural Malunguinho⁸. Em junho de 2016, na Semana do Meio Ambiente, após uma palestra empreendida sobre racismo ambiental e a importância da natureza para as religiões de matrizes africanas e

⁸ Instituição fundada em 2005 no Arquivo Público Estadual de Pernambuco Jordão Emerenciano pelos juremeiros e historiadores Alexandre L'Omi L'Odô e João Monteiro, a partir do Grupo de Estudos Malunguinho, que agregavam interessados(as) no Arquivo Público para investigar a parte histórica e social da religiosidade. O QCM, como também é chamado, é responsável por atividades de combate ao racismo religioso e que realizam ações educativas e culturais exaltando a Jurema Sagrada e suas tradições com finalidade de erguer a bandeira da Jurema e do combate ao racismo religioso, tomando a figura de Malunguinho como símbolo de luta negra e indígena, revelando outros ícones revolucionários pernambucanos além de Zumbi dos Palmares.

indígenas, plantamos o primeiro pé de Jurema numa escola pública do Brasil⁹ na EREM Professor Cândido Duarte¹⁰.

Essa atividade enfrentou um conflito incoerente com a gestão escolar, pois pairou o medo de ocorrer qualquer ritualística de “catimbó” na frente das/dos discentes, inibindo o professor sacerdote e as pessoas que o acompanharam, como eu, de fazer qualquer ato que remetesse à religiosidade, frisando a proibição de balançar o maracá no ato do plantio ou entoação de qualquer cântico sagrado. Rodrigo Correia de Lima, professor de geografia da instituição, dissertou o acontecido no artigo “*Um pé de Jurema plantado na história da educação – A Escola como espaço de enfrentamento ao racismo institucional e religioso*”, publicado na revista digital SENSO:

No dia de realizar a atividade, fui surpreendido ao chegar de manhã na escola, pois a gestão escolar queria maiores explicações sobre a atividade a ser desenvolvida, a qual já havia explicado com antecedência para a direção. Mesmo assim, expliquei mais uma vez sobre o que iria ocorrer (palestra e plantio da muda de jurema). Fui muito questionado pela gestão devido o fato de o evento ter sido divulgado no Diário de Pernambuco¹¹ e que, por isto, haveria o temor de que aparecerem pessoas de terreiro na escola. Na visão da direção, poderia transformar a atividade pedagógica em um culto religioso. Depois de prestar os esclarecimentos solicitados, continuei a organização do evento, porém mais uma vez, para minha surpresa, representantes da GRE Recife Norte, da “área de Direitos Humanos”, chegaram na escola para pedir mais explicações. Desta vez passei mais de uma hora sendo inquirido sobre a atividade e alertado, a todo momento, que não poderia ocorrer nenhuma manifestação com música ou balançar de maracás, instrumento utilizado no culto da Jurema Sagrada (...). (LIMA, 2019, *online*).

Perplexo com tamanha ignorância e perseguição, comecei a enxergar a necessidade da inserção do terreiro e de suas práticas e epistemes nos ambientes escolares para aos poucos abordar e desconstruir o racismo religioso

⁹ Para saber mais do plantio da Jurema no EREM Professor Cândido Duarte, ver a matéria de 09 de junho de 2016 no site da Secretária de Educação e Esporte de Pernambuco. Disponível em:

<[http://www.educacao.pe.gov.br/portal/?pag=1&cat=18&art=2933#!prettyPhoto\[artigo2933\]/0/](http://www.educacao.pe.gov.br/portal/?pag=1&cat=18&art=2933#!prettyPhoto[artigo2933]/0/)>. Acesso em: 12 de set de 2021.

¹⁰ Localizada no bairro de Apipucos em Recife, ela ocupa as costas da histórica casa grande colonial que residia o sociólogo Gilberto Freyre, atual sede da Fundação Gilberto Freyre.

¹¹ A matéria do Diário de Pernambuco citada no artigo é a *Muda de Jurema será plantada pela primeira vez em Escola Pública*, escrita pela jornalista Marcionila Teixeira. Disponível em: <<https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaurbana/2016/06/muda-de-jurema-sera-plantada-pela-primeira-vez-em-escola-publica.html>>. Acesso em: 02 de jun de 2022.

impregnado no senso comum hegemônico dos/das estudantes e profissionais da educação.

O grande divisor para mim foi participar efetivamente da Primeira Etapa Educativa do Kipupa Malunguinho em 2018¹². Essa ação antecedeu a festividade Kipupa Malunguinho, o encontro nacional de juremeiros e juremeiras, cumprindo com a semana estadual que a Lei Malunguinho exige, realizando uma aula de campo nas matas do Catucá em Abreu e Lima/PE, local histórico e sagrado onde os Malunguinhos resistiram, lutaram, morreram e se encantaram.

Foi um ônibus com mais de 40 estudantes secundaristas para essa experiência abordando disciplinas como história, sociologia, geografia, biologia e a própria ciência da Jurema. Na medida que longe do ambiente escolar formal pudemos praticar nossos preceitos sem interferência de um sistema maior. Tocamos o maracá, dialogamos sobre racismo religioso, história da resistência quilombola e indígena em Pernambuco, cantamos toadas de Malunguinho e para os caboclos da Jurema, fizemos uma grande trilha mata a dentro, finalizando com um banho de rio onde os quilombolas tinham como margem de água doce potável, tudo isso com alegria e troca de saberes, acarretando numa imersão de transdisciplinaridade.

A transdisciplinaridade, como o prefixo “trans” indica, diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente, para o qual um dos imperativos é a unidade de conhecimento. (NICOLESCU, 2000, p.11).

Finalizando aquele dia, passei a refletir a importância de uma formação que transmita outros pontos de vistas, outras formas de se fazer educação, outras referências além das normativas. Passei a reconhecer mais ainda o próprio terreiro como um espaço de educação transdisciplinar e como essas vivências e práticas podem ajudar numa formação que frise o combate as mazelas que a herança colonialista ainda mantém. Deste modo, assim como “Malunguinho nas matas é Reis”, seu reinado foi e será expandido para as

¹² Para saber mais, foi produzido um documentário pela produtora audiovisual Angola Filmes disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qqfAp9Y0IXY>>. Acesso em: 08 de set de 2021.

salas de aula e demais espaços de se pensar práticas pedagógicas, principalmente em respeito à memória dos/as ancestrais perseguidos/as e/ou mortos/as por cumprirem sua fé:

Nas matas só tem um,
É o Reis Malunguinho
É um Reis de espinho
É o Reis Malunguinho,
Firmei meu ponto sim,
No meio da mata sim,
Salve a coroa de Reis Malunguinho.
Malunguinho nas matas é Reis!

(Cântico de Jurema para Malunguinho, domínio público).

1. INTRODUÇÃO:

(...) Malunguinho, Malunguinho, mensageiro de três mundos. Lá nas matas ele é caboclo, na Jurema é um bom mestre, na encruza é guardião para ajudar a quem merece. (Cântico de Jurema para Malunguinho, domínio público).

Após essa abertura de gira, perpassando o caminho introdutório do que é brevemente a Jurema e meus curtos paços, tomando Malunguinho como ponto central da pesquisa acadêmica, trago à tona sua figura plural como corpo de investigação. Sendo ele tratado como mensageiro de três mundos, visto que dentro da Jurema ele tem o poder de manifestar-se de três formas distintas, correntes¹³ diferentes, sendo elas como Caboclo, Mestre e Trunqueiro (ou Exu), assim, sublinho-o também em três esferas:

1ª) Trago sua face como personagem (ou personagens) histórico nas lutas de resistências negras e indígenas de Pernambuco, liderando o Quilombo do Catucá por toda sua extensão territorial, sendo responsável por arquitetar atentados nos engenhos, estradas que ligavam as matas aos espaços urbanizados e incêndios nos canaviais, conseqüentemente tornando-se visado como ameaça pública do Estado e alvo de perseguições, conflitos armados e assassinatos;

2ª) Sua presença litúrgica como Reis de Jurema Sagrada, manifestando-se em três formas diferentes, atingindo um patamar encantado de divindade (para além da entidade) e destaque nos terreiros de catimbó ademais de Pernambuco, louvado como espírito das matas fechadas, encruzilhadas, porteiras dos terreiros e portões divinos dos mundos espirituais, transcendendo sua presença puramente historicizada nos arquivos e documentos “oficiais” para adentrar a tradição religiosa viva;

3ª) Por fim, parafraseando Luiz Rufino em *Pedagogia das Encruzilhadas* (2018, p. 74), Malunguinho o pedagogo, explorando as veredas que a Lei 13.298/07,

¹³ Nesse caso, “Corrente” na Jurema pode se aproximar do conceito de “Falange” presente na Umbanda. Trago essa elucidação para contribuir com a compreensão do termo, visto que “falange” acabou sendo mais difundido, assim, torna-se um referencial, mas saliento que a Jurema não abraça o termo Falange, tampouco entende suas entidades como “falangeiras”.

chamada de Lei Malunguinho¹⁴, trilhou desde 2007. Idealizada pelo QCM – Quilombo Cultural Malunguinho (coletivo oficialmente criado em 2005 a partir do Grupo de Estudos Malunguinho), proposta pelo deputado estadual Isaltino Nascimento (atual membro do PSB), e sucessivamente homologada, a Lei tem uma proposta de educação contra-hegemônica, destacando a luta de encontro ao racismo religioso, epistêmico e a obrigatoriedade de uma Semana de Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana¹⁵ nas escolas do Estado, transformando Malunguinho histórico e divino no símbolo de uma pedagogia antirracista e intercultural.

Pensando a educação como um alicerce da manutenção da ordem social, visto que institucionalmente baseado no que aprendemos nos edifícios de ensino é que nos garante formação formal, só se é passado para os/as dissidentes as versões de mundo escolhidos pelas instituições a serem ensinados. Tomaz Tadeu da Silva enquadra esse fato como “metanarrativas educacionais”, impassíveis de serem interpretados de outras maneiras, sendo sujeitos a deméritos nas pontuações caso algum/a estudante interprete, enxergue ou identifique outros olhares distintos do que lhes foi instruído.

Desta forma, só é passado o que a instituição considera como essencial na vida da/o estudante, transmitindo essa experiência numa metodologia universal para todos/as presentes na sala de aula, de modo que exclui epistemologias, experiências e pluralidades que fogem da bolha selecionada.

Em termos de teoria, as metanarrativas educacionais têm servido frequentemente apenas para que certos grupos imponham suas visões particulares, disfarçadas como universais, às de outros grupos. As metanarrativas com frequência impedem a discussão pública e aberta ao suprimirem antecipadamente perspectivas que se lhes opõem. Por outro lado, em termos mais curriculares, as metanarrativas têm servido apenas para justificar a exclusão do currículo de outras narrativas que não se encaixam nos pressupostos

¹⁴ O documento completo referente a Lei Malunguinho estadual de Pernambuco se encontra no Anexo I.

¹⁵ No ano que foi homologada a Lei Malunguinho ainda se limitava ao afro-pernambucano, contudo, seus idealizadores e demais profissionais responsáveis por realizar as atividades pedagógicas passaram a assumir o termo afro-indígena, considerando que a negligência com os povos originários seria uma incongruência com a própria exaltação da Jurema e cairia na perpetuação de um apagamento colonial. Neste trabalho, sempre que me referir à Semana, estarei considerando o acréscimo “indígena”. Frisando que a Lei Malunguinho antecede a Lei 11.645/08, que reformulou a Lei 10.639/03 acrescentando a obrigatoriedade da inclusão dos povos indígenas nos conteúdos escolares.

e dogmas da narrativa mestra que está no comando. (SILVA, 1994, p. 257).

A partir disso, o plano de ensino molda as/os cidadãs/dãos atuantes no país com essa perspectiva moderna universal. Contudo, a grande questão é: quem estamos moldando, ou melhor, reproduzindo, através desse modelo de escola tradicional? Ainda estamos imersos no reflexo de uma educação que Paulo Freire nomeia de bancária (1987, p. 33), e que forma indivíduos vedando os pensamentos dos jovens unicamente num senso de “progresso” e de “sucesso” (LATOUCHE, 2000), mantendo uma razão eurocentrada, racionalista, liberal, cartesiana, cristã, antropocêntrica e moderna.

Muitos discursos educacionais afirmam hoje a educação como uma preparação para a vida. Mas que vida é essa? A ideia básica que podemos inferir dos discursos desenvolvimentistas educacionais – a partir de uma perspectiva de uma crítica descolonial – é de que a vida a ser formada, a desenvolvida será uma vida colonizada. Esta vida estará de maneira fundamental vinculada a um ideal de realização fundado em uma imagem globalizada da experiência, dos saberes (e dos modos de “adquiri-los”), das práticas – sobretudo àquelas que estão vinculadas ao mundo do trabalho em uma sociedade capitalista que se articula em torno de princípios de exclusão e competitividade. (BOTELHO; FLOR DO NASCIMENTO, 2010, p. 78)

Essas manutenções ainda ditam os padrões das instituições de ensino no Brasil e conseqüentemente dos/as discentes, já que não são externados a outras epistemologias não hegemônicas, que em suma foram (e são) subalternizadas durante todos os séculos de domínio colonial: “*O apego a certas metanarrativas tem servido apenas de justificação para que certos grupos conservem outros sob opressão*”. (SILVA, 1994, p. 157). Elas se perduram na herança da autoridade colonialista que reverbera as estruturas sociais nas camadas que inserem os indivíduos no contemporâneo mundo da colonialidade (QUIJANO, 1992, p. 14), visto que o colonialismo como instituição política e temporal terminou, mas depois dos séculos de imersão, suas estruturas de dominação e mazelas foram mantidas mesmo após a independência e desocupação do país dominante sob o território invadido.

Este trabalho surge como uma necessidade de se pensar uma outra forma de se fazer instrução. Uma problemática que julgo importante salientar é que inserir em todos os currículos escolares a obrigatoriedade de conteúdos

além da sala de aula padrão, como artes visuais, artes cênicas, música ou jardinagem, não garante de fato uma reforma transformadora de ensino se as demais disciplinas mantêm reproduzindo os mesmos discursos e narrativas colonialistas que sustentam o racismo, o epistemicídio e tantas outras mazelas das invasões.

Sem contar que as/os discentes poderiam ter aulas que ativassem sua criatividade e liberdade de expressão (como as disciplinas citadas), todavia, mesmo saindo da normatividade metodológica de ensino das demais disciplinas, regidas em suma numa sala de aula com cadeiras enfileiradas, esses conteúdos não são garantia de reflexão acerca das questões coloniais. Colocar modelos de escola que se propõem a serem progressistas na inclusão curricular dessas matérias e achar que estamos resolvendo o problema estrutural é cair numa falácia, pois as artes visuais, cênicas, musicais e o tratar da terra com argumento ecológico também são instrumentos de multiplicação do domínio colonialista quando não apresentados num viés crítico e esvaziado de política.

Não desconsiderando a importância dessas demais disciplinas que podem facilitar o acesso a potências artísticas, culturais e de criticidade, logo em seguida as/os discentes voltariam as salas para imergirem nos conteúdos que propagandeiam a epistemologia eurocentrista como absoluta, adequada, civilizada, evoluída, sublinhando o moderno, hierarquizando esses saberes com os demais que fazem parte do “sul-global”, secundarizando modos não hegemônicos de conhecimento (BOTELHO; FLOR DO NASCIMENTO, 2010, p. 81).

A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia européia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento. (QUIJANO, 2005, p. 121).

Por mais ínfima que tenha tido a influência da cultura greco-romana na formação social e cultural do país, ainda é transmitido as históricas religiosidades da antiga Europa na mesma intensidade que não é ensinado aos/as discentes referências as culturas, práticas, crenças e filosofias dos povos originários e africanos. Aprender e admirar a composição das religiosidades pagãs europeias paradoxalmente não é problematizado nas salas de aula pelo fundamentalismo religioso, que de forma banal repreende as abordagens das tradições de matrizes africanas e indígenas quando referida nas aulas e grades curriculares.

Colocar Malunguinho e a Jurema Sagrada num papel de destaque é essencial, pois ela ainda é uma religião que se mantém num ostracismo perante as demais tradições de terreiros ao mesmo tempo que pode ser holofote para debatermos o papel educativo que as religiosidades de matrizes indígenas, africanas e afro-indígenas exercem e como esse ser mítico e histórico pode ser suplantado da subalternidade e apresentado nas instituições de educação, promovendo a reflexão e difusão das resistências contra coloniais pernambucanas em resposta dos estigmas sustentados que não podem se imortalizar.

Abrir uma porta para tratar da Lei Malunguinho de 2007, essa conquista jurídica pouco difundida na academia, que tem como projeto a realização anual no mês de setembro de uma Semana de Vivência e Prática da Cultura Afro-Indígena Pernambucana, é de grande feitio para a comunidade pesquisadora se apropriar desse direito, que foi reflexo de um anseio coletivo da realização plena da Lei federal 10.639/03 num âmbito menor, tomando Pernambuco como nicho e uma divindade da Jurema Sagrada como símbolo.

A Lei 13.298/07 em seguida é difundida para basear Leis municipais em algumas cidades de Pernambuco (como São Lourenço da Mata, Igarassu e Recife), visto que o âmbito estadual ainda não estava efetivando integralmente as atividades garantidas legalmente, gerando opiniões distintas, visto que algumas pessoas consideraram essa mudança como estratégia para oportunizar o cumprimento, sendo boa para ampliação e efetuação por lidar com uma esfera mais comprimida, municipal; já outras concebem este

procedimento como encurtamento da conquista estadual, desarticulando a figura do Estado para focar em municípios fragmentados.

1.1 – QUESTÃO:

Posto nossa temática, trazendo à tona atividades de exaltação da cultura afro-indígena e das comunidades tradicionais de terreiro, com ênfase na Jurema Sagrada, pode Malunguinho ser considerado um aglutinador de uma pedagogia contra colonial?

1.2 - OBJETIVOS:

1.2.1 - Objetivo Geral:

Analisar as contribuições de uma educação intercultural, com viés religioso afro-indígena através da figura histórica e divina de Malunguinho, abarcando as “ciências” não hegemônicas, subalternizadas desde o princípio do processo colonial no Brasil, como a ciência¹⁶ da Jurema, a fim de contribuir com a redução do eurocentrismo presente na formação educacional, que ainda reflete uma sociedade regada pelo racismo.

1.2.2 - Objetivos Específicos:

Os objetivos específicos são:

1. Investigar os aspectos narrativos históricos e divinos de Malunguinho.
2. Constatar a formulação política da Lei Malunguinho e seus desdobramentos prévios e póstumos.

¹⁶ Neste caso, a palavra “ciência” é deslocada para o contexto religioso da Jurema Sagrada e toma um sentido semelhante ao do “axé” do Candomblé. A ciência da Jurema é toda a energia emanada pelas entidades e divindades, através dela ocorrem as curas e magias. Os/as Juremeiros/as acreditam que o verdadeiro discípulo nasce com a ciência inata, ela é parte de nossa existência e pode ser desenvolvida na vivência e prática da Jurema, além de alguns canais energéticos que são fonte de ativação da ciência, como ervas, garrafadas, alimentos e ritos.

3. Identificar as memórias e registros das Semanas de Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana e Etapa Educativa do Kipupa.

1.3 – JUSTIFICATIVA:

A relevância do trabalho é fazer o que Walter Mignolo (2008, p. 290) conceituou desobediência epistêmica, o dever “aprender a desaprender”, casando também com a ideia de ensinar a transgredir, de bell hooks (2013), ou seja, o evitar dar mérito unicamente a uma forma de educação ocidentalizada através de um processo de violência e valorizar os saberes racializados, que foram oprimidos e tiveram sua humanidade negada (FREIRE, 1987, p. 16), como os saberes tradicionais dos povos de terreiro. É importante criar subsídios para abordar conteúdos antes dificilmente tratados em salas de aulas, com intuito de quebrar estigmas do racismo e trazer consciência.

Além disso, a identidade e autoestima das/dos estudantes de terreiro são fortalecidas através da valorização da cultura afro-indígena, que reconforta a/o jovem do deslocamento sentido numa educação que não trata diversidade religiosa, inserido no meio de discentes que não comungam com a mesma crença e que é muitas vezes estigmatizada/o ao assumir publicamente sua fé.

Ao mesmo tempo a apresentação de personagens históricos não brancos, como Malunguinho, abordado de maneira que foge do estereótipo que trata figuras negras e indígenas unicamente com sofrimento e conectando-as a submissão escravista é de suma importância para formação educacional antirracista. Sobre isso, Heloísa Pires Lima escreve:

(...) o silêncio brasileiro na reflexão sobre o tema do racismo na sala de aula, e os chavões de preconceituosidades difundidos por uma historiografia pouco questionada, temos um resultado que aponta para a não aceitação ou a negação da própria imagem. Todas as crianças acabam depreciando essa identidade em formação. A história da escravidão real e trágica teve nos seus agentes – homens, mulheres e crianças – que lidaram na condição de escravizados, não só a luta contra a sujeição, mas pela recuperação da condição humana. O ponto nevrálgico está em esta ser a quase única imagem apresentada para se reconhecerem. (LIMA, 2005, p. 104).

Fui investigar no censo do IBGE dados acerca das religiões das/dos estudantes no Brasil e infelizmente não existe tal pesquisa. A partir dela poderíamos quantificar quantas/os são de matrizes religiosas indígenas e/ou africanas e como o tratamento com essas pessoas nas instituições de educação não dão conta de abordar as práticas religiosas dessas e desses.

Busquei então a pesquisa Mapeando o Axé - Pesquisa socioeconômica e cultural das comunidades tradicionais de terreiro¹⁷, trabalho realizado em 2010 pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), e Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO). A pesquisa mapeou os terreiros de algumas capitais, estando Recife inclusiva, totalizando cerca de 1.261 terreiros em Recife e Região Metropolitana (RMR).¹⁸ Pensar numa educação inclusiva para as/os inúmeros estudantes presentes nessas comunidades tradicionais é de grande relevância.

1.4 – A DISSERTAÇÃO:

Esta dissertação conta com a seguinte estrutura organizacional: inicia com um memorial que traz a relação direta do autor com a temática abordada e as atuações para se chegar no desejo da pesquisa.

Introdução, apresentando um princípio de Malunguinho como histórico, divino e símbolo de educação a partir da Lei 13.298/07, a Questão da pesquisa, os Objetivos (geral e específicos), a Justificativa e a apresentação do trabalho como um todo.

No primeiro capítulo trago elucidações sobre a tradição religiosa da Jurema Sagrada, traçando um percurso desde o período da invasão portuguesa, de como ela aparece no contexto da colonização e em seguida

¹⁷ Disponível em: <<http://www.mapeandoaxe.org.br/oprojeto>>. Acesso em: 29 de nov de 2020.

¹⁸ Deve-se frisar que a pesquisa está desatualizada, levando em consideração que se passaram mais de 10 anos desse senso e decorrente a situação política e pandêmica não ocorreu qualquer indício de uma atualização na pesquisa. Sabemos que além dos terreiros que não conseguiram serem identificados (ou não quiseram), foi aberto uma gama de novos terreiros em RMR, sendo assim, 1.261 casas é um número totalmente abaixo da realidade contemporânea, agravando ainda mais o que problematizo.

nas tensões políticas do Brasil república e nos estudos antropológicos, para depois levantar um aprofundamento da figura de Malunguinho e seu trânsito entre o âmbito histórico, como antigo guerrilheiro quilombola, e divino, como Caboclo, Mestre e Trunqueiro, sendo reconhecido como Reis de Jurema.

No segundo capítulo apresento referencial teórico que levanta uma problemática da colonização, da formação social que a modernidade traz, ao mesmo tempo que funda uma hierarquia entre o colonizador e os povos colonizados, utilizando dos autores e autoras que tratam dessas relações, em seguida conectando com a educação num âmbito contra colonial, educação e terreiro, enfatizando o local da Jurema, educação de cunho afro-indígena e relações étnico-raciais, desvendando uma revisão de literatura que fundamenta o exercício de uma educação dissidente e da Lei Federal Nº 10.639/03, 11.645/08 e nosso destaque na Lei estadual Nº 13.298/07.

Em seguida, o terceiro capítulo exprime a problemática da idealização da escola formal como espaço de adequação colonial; como contrapartida, trata de Malunguinho como símbolo de uma educação diversa, personificação a possibilidade da narrativa contra hegemônica. Esta parte da dissertação expõe o desencadeamento para formulação da Lei Malunguinho, seus agentes políticos e os caminhos entre Assembleia Legislativa e os movimentos do povo da Jurema. Traz também a metodologia da pesquisa etnográfica, visto que neste capítulo se inicia a transcrição e apresentação de entrevistas.

O quarto e último capítulo retrata as ações da Lei Malunguinho e Etapa Educativa do Kipupa na prática dos ambientes educacionais, descrevendo as ações da Semana de Malunguinho, fazendo uma busca dos relatos e materiais existentes das edições anteriores da Semana de Vivência e Prática, em seguida uma descrição etnográfica da primeira Etapa Educativa do Kipupa e posteriormente panorama da segunda Etapa Educativa. Construído a partir de entrevistas com colaboradoras e colaboradores da docência e discentes, este capítulo é dividido em três partes, a primeira com foco no ETE Mariano Teixeira, a segunda no EREM Professor Cândido Duarte e a última (e mais curta) na ação dentro do próprio terreiro de Jurema Casa das Matas do Reis Malunguinho em parceria com a escola oriunda de São Paulo.

No Apêndice do trabalho está disponível o TCLE - Termo de Consentimento Livre Esclarecido, a Carta de Requerimento de Inserção no Campo de Pesquisa assinada por mim e pela orientadora responsável, requerendo minha presença nos espaços, as Cartas de Anuência assinadas por representantes dos locais que foram pesquisados, autorizando a inserção do pesquisador nesses, e os quatro roteiros de entrevistas produzidos para cada público alvo.

Por fim os Anexos que apresentam fotografias, tanto das atuações de atividades pedagógicas nas escolas, quanto registros realizados ao longo do campo nesta pesquisa e documentos oficiais das Leis apresentadas que enriquecem a dissertação como um todo. Frisando que as fotos referentes a atividades pedagógicas foram selecionadas evitando expor de maneira frontal ou de forma muito explícita os rostos das/dos estudantes, preservando da melhor forma a privacidade, considerando que seria impossível contatar cada pessoa que aparece nas fotos.

CAPÍTULO I

ENTRE CÂNTICOS E ARQUIVOS: Jurema Sagrada, Malunguinho(s) e suas amplitudes históricas e divinas

Jurema é um pau encantado, é um pau de ciência, que todos querem saber. Mas se você quer jurema, eu dou jurema a você. (Cântico tradicional à Jurema, domínio público).

Buscando compreender sua amplitude, almejo tomar a Jurema. Considerando o simbolismo de “tomar”, tomemos ela como sustentação de nosso trabalho, fugindo do objeto de estudo, considerando a anulação da vida e da alma quando tratamos de “objeto”, pois anseio as ciências possibilitadas por essa grande árvore mãe, que transcende a natureza física, movimenta-se por mundos invisíveis, recai em arquivos e documentos de denúncias, perseguições, repressões e estigmas que perpassam os campos da política, delegacia, hospitais psiquiátricos, pequenos quartos em casas periféricas ocupados por uma extensa “quinquilharia” de objetos que compõem assentamentos no chamado quartinho da Jurema e disputas com outras religiões de terreiro, pois, como afirmou Pires (2010, p. 50), o catimbó era tratado como o “primo pobre” das religiões minoritárias.

Tomando jurema pude alcançar a voz de tomar a Jurema como foco de minhas pesquisas e, em seguida, Malunguinho como um dos mártires que se encantaram anunciando a contra colonização até (principalmente) na pós vida, visto que as manifestações do(s) Malunguinho(s) mantêm a força de resistência do Catucá que julgaram ter apagado com o assassinato de João Batista, último Malunguinho notificado pelo estado pernambucano, decapitado e esquartejado em 1835 nas terras de Maricota, na época domínio administrativo de Igarassu, atual município de Abreu e Lima/PE.¹⁹

Como já explicito na introdução da dissertação, este capítulo pretende inicialmente dar conta de escritos clássicos sobre algumas obras que abordam o catimbó, das faces de Malunguinho como ser histórico e sua travessia ao

¹⁹ Como Abreu e Lima só vai ter sua emancipação como cidade independente em 1982, há registros sobre o Catucá e suas espacialidades citando locais que fazem parte do território contemporâneo de Abreu e Lima, mas na época pertenciam a outros responsáveis.

lado divino, concebendo um amplo culto que é diverso por sua natureza, e como esta figura era citada nessas produções bibliográficas, percebendo a subalternidade, estigma e temor que foi construído na imagem deste, salientando a função da oralidade para perpetuar a memória de Malunguinho, compreendendo a função da oralitura: “(...) a *passagem da oralidade para a oralitura é a passagem da memória a curto termo à memória interindividual a longo termo*” (SANTOS, 2011, p. 6).

1.1 - REMETENTES E DESTINATÁRIOS COLONIAIS: Trajetos introdutórios do *kaati’mbó yurema*

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. E portanto se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé (...). (CAMINHA, 1971).

Entendendo as práticas originárias que envolviam o uso da Jurema, é unânime sua presença antes da chegada dos colonizadores nas terras que se homologam como Brasil, sendo elemento cultural dos povos indígenas, indo além do conceito e concepção de religião ou culto. Pero Vaz de Caminha, em sua carta ao Rei de Portugal Dom Manuel I, afirma não identificar qualquer forma de crença, desconsiderando arduidade no exercício de catequização, pois os nativos não seriam detentores de fé, assim, iriam absorver com facilidade as palavras bíblicas proferidas em ato de “salvação”.

Todavia, enfatizando esse equívoco, a cosmopercepção²⁰ que a Jurema propiciava era natural da vivencia de uma gama de povos do Nordeste, desde

²⁰ A socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí afirma que cosmovisão é um termo eurocêntrico, usado de forma limitante para tratar da lógica cultural da sociedade ocidental, pois capta unicamente o visual; diferente das sociedades não ocidentais que utilizam de todos os sentidos para dialogar com seu sagrado, como num terreiro, onde é necessário tato, cheiro, paladar, a dança, o cantar, etc para se ter uma percepção plena do todo religioso: “É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é

o litoral, agregando quem os europeus chamaram de grupos Tupis (como os Potiguaras e Tabajaras), até os interiores e sertões, com os povos denominados de Tapuyas, (como os Tarairius, Kariris e Karnijós - Fulni-ô), reconhecidos por não falarem o tronco linguístico litorâneo, dos primeiros povos que os colonizadores tiveram contato.

Os registros iniciais das práticas ritualísticas dos indígenas foram feitos por escrivães portugueses que vinham nas caravelas com as juntas coloniais, transmitindo satisfação para a coroa portuguesa por meio de laudos em longas cartas, e em seguida por viajantes europeus que se aventuravam nessas terras longínquas escrevendo diários de campo ou pintores que tentavam ilustrar o cotidiano, mesmo que na maioria das vezes de forma imaginária ou baseada no que viu sem muito aprofundamento ou modelos vivos posando, como Albert Eckhout e Zacharias Wegener. Tinham objetivo de notificar o que presenciavam no “novo mundo”, principalmente os hábitos dos povos considerados “selvagens”, que geravam curiosidades vistas com exotismo sob os olhos do eurocentrismo universalizante.

Corriqueiramente a Jurema é indicada nesses escritos como parte dos rituais de beberagem dos povos indígenas, além de apontar os elementos principais que se repetem como indicativos de práticas e instrumentos ritualísticos originários, próprios para usança no exercício da chamada pajelança. Para além do ato de beber o vinho ou chá da Jurema, enteógeno extraído, que trago aqui como o primeiro marcador, os principais são:

2) Cachimbo, instrumento feito de madeira ou barro que tem intuito de fazer um elo entre o mundo espiritual com o mundo terreno através da fumaça que vem da queima das ervas preparadas e escolhidas para entrarem no cachimbo. É considerado o apetrecho de maior importância, levando em conta que além do contato com os mortos, a fumaça também limpa de más energias, assim como tem o poder de mandar demandas contra aqueles que almejam fazer algum mal. Como alguns juremeiros afirmam, a fumaça do cachimbo fundamentado “tanto mata, quanto cura”.

uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais”. (OYĚWÙMÍ, 2002, p. 393).

O fato do culto de Jurema ser chamado de “catimbó” é em decorrência do uso do cachimbo, considerando a unificação das palavras vistas no *Vocabulário Tupi-Guarani Português* (BUENO, 1986), Kaa – Mato, erva, plantas em geral (p. 79), com Timbó – vapor, eflúvio do fumo (p. 327), considerando que “Mbó” também pode ser traduzido como fazer algo ou tornar algo (p. 200), podemos traçar uma interpretação que Catimbó seria como “fazer vapor (fumaça) com ervas”, ou seja, o ato de fumar o cachimbo.

3) Maracá, do tupi “mbaraká” (BUENO, 1986, p. 199), que significa chocalho que canta. Instrumento percussivo feito da extração da cabaça ou coco, com um cabo de madeira que serve para segurar e balançar, dentro são inseridas sementes que ressoam ao mexer o instrumento. Com ele se invocam os espíritos e a força ancestral; o som do maracá chama os encantados de onde eles estiverem. Ao balançar o maracá está se balançando o mundo espiritual representado pela cabaça, que responde ao “falar” pelas sementes agitadas, emitindo chiados que alcançam quem tem a abertura ou poder de sentir e escutar. Sobre ele, o viajante Hans Staden escreveu em *Duas Viagens ao Brasil* (2008) sobre seu primeiro contato com o maracá no capítulo “No que acreditam”, enfatizando esse instrumento como pilar da crença dos povos indígenas:

No início, quando cheguei entre eles e me falaram dos maracás, pensei que talvez fosse uma ilusão do diabo. Pois me contaram várias vezes como essas coisas falavam. Quando, depois, fui à cabana onde estavam os adivinhos que deviam fazer os maracás falar, todos tiveram de sentar-se. Mas eu saí da cabana quando reconheci a fraude e pensei comigo mesmo: que gente tola e iludida. (STADEN, 2008, p. 134).

4) Cânticos sagrados, que se repetem numa metodologia que alguém liderando entoando e as demais pessoas presentes respondem de maneira repetitiva as palavras entoadas, ou de forma que complemente a toada puxada. Os cânticos trazem nas suas letras elementos que compõem os conhecimentos filosóficos e histórias referentes aos feitos das entidades e divindades. Como a Jurema é uma matriz oral, os cânticos resguardam os patrimônios dessa religiosidade além de línguas originárias;

5) Danças circulares, como o toré, que num movimento repetitivo proporciona o exercício do transe. A gira de Jurema é exercida nos terreiros potencializando uma efusão energética através da dança coletiva em círculo de todas as pessoas presentes. Na maioria das casas divide-se uma roda maior externa só com as pessoas que se consideram do gênero feminino, dentro dessa, uma roda só com as de gênero masculino. No meio da roda geralmente tem-se uma vela acesa firmada no chão ao lado de um coité ou cuia com a bebida da Jurema.

Entendendo toda prática religiosa viva como passível de movimentos, adaptações, interferências e intromissões, visto que a cultura não é inerte, é perceptível como esses elementos levantados atravessam a flecha do tempo e se fazem presentes até a Jurema contemporânea. Nos deparamos com eles seja nos contextos de aldeamento ou da Jurema urbanizada, assim como vemos o culto de mesmas entidades nesses diferentes contextos espaciais. Pode-se dizer que a identidade da Jurema é resguardada tradicionalmente por esses marcadores.

No período colonial os registros que vão retratar do culto à Jurema, ou dos elementos que compõem esse culto, trarão falas que, quando não estão carregadas de fetichismo (como vimos em Staden), estão pondo-a como uma prática demoníaca e necessária de ser perseguida. A partir desses escritos, as autoridades portuguesas davam carta branca para os missionários intervirem nesses atos de “bruxaria”, massificando o etnocentrismo com a proibição dos ritos e línguas originárias e a catequização indígena. Pode-se observar mais amplamente a perseguição na fase colônia na obra *Jurema* (2020) de Rodrigo Grunewald, na parte Arqueologia e História ele escreve um subcapítulo chamado “*O santo ofício e a perseguição aos juremeiros*” (p. 78-84), focado neste aspecto.

Não à toa que o primeiro documento bibliográfico citando o nome da Jurema (até então descoberto) é a carta do governador Henrique Luiz Pereira Freire, da capitania geral de Pernambuco²¹, ao Rei Dom João V em 1741 com

²¹ Considerando que a capitania geral de Pernambuco vinha com capitanias anexas, como a da Paraíba, contextualizando que o fato que acarretou no incomodo do governador ocorreu na Vila

a finalidade de exaltar sua perseguição, dando ordem de prisão e até mesmo assassinato de seus praticantes, fazendo que assuntos referentes aos cultos indígenas deixassem de ser tratados unicamente por Juntas administrativas, colocando essa responsabilidade nas mãos do Santo Ofício. O texto completo pode ser visto em L'Odò, que o transcreveu do Arquivo Histórico Ultramarino seguindo a técnica da paleografia (2017, p. 45-47).

1.2 - ETNOLOGIA, CASAS DE DETENÇÃO E SERVIÇO DE HIGIENE MENTAL: Segunda fase dos escritos de Jurema

Com a lapsa abolição formal do sistema escravista em 1888 e a instituição da República no ano seguinte, encerrando formalmente o decurso de colonização e monarquia, adentramos numa fase do país que começava a prezar pelo princípio conceitual de nacionalismo e tendo como meta o caminho à modernidade. A conjuntura da eugenia racial, que almejava um Brasil socialmente branco, aliando-se a face desenvolvimentista e industrial que veio com a instauração do capitalismo, ascendia com a facilitação e estímulo da importação de mão de obra europeia, ocupando as terras em suma com imigrantes italianos, alemães e espanhóis, reinventando assim as elites latifundiárias e burguesas, que se urbanizavam cada vez mais, e seguiam os padrões estéticos e intelectuais da *belle époque*, tomando a França como melhor referência.

Logo em seguida, em 1890 tem-se a idealização da primeira constituição republicana, que entra em vigor no ano de 1891, nela teriam os códigos necessários para atingirmos esses novos padrões sociais modernos, e um dos destaques foi o decreto N° 119-A, que desligou o catolicismo como religião oficial do Brasil, permitindo por lei um Estado laico. Entretanto, a constituição abria brechas para desconsiderar a legalidade de cultos que fossem contrários a moral e os bons costumes da sociedade e/ou que exerciam a chamada medicina clandestina na prática do curandeirismo, pois colocariam a ciência

de Mamanguape (PB), com o conflito de autoridades contra os indígenas dados como feiticeiros.

médica em competição com as superstições, fetichismo, charlatanismo e animismo, ou seja, o Estado passa a ser laico meramente numa ínfima formalidade.

Tendo em vista todo esse cenário histórico, político, econômico e social, o salto para o início do século XX pode se considerar um período basilar da formação social brasileira. Conseqüentemente, o *modus operandi* de lidar com as religiosidades dissidentes são de grande impacto. Assim adentramos para o que é concebida como segunda fase dos estudos sobre a Jurema.

Ergo algumas tônicas que engendram essa fase. Começando com o primeiro “quebra” dos terreiros, ocorrido em 1912 no estado de Alagoas, também chamado de “dia do quebra”, fato envolvendo disputas políticas que findaram na perseguição e destruição de diversos terreiros por milícias armadas, destruindo publicamente objetos litúrgicos, espancando sacerdotes e sacerdotisas e até cometendo homicídios. Boa parte dos praticantes de terreiro migraram fugindo até Pernambuco e reconstruindo suas vidas religiosas aqui²², aqueles que ficaram foram conhecidos pela nova metodologia religiosa do silêncio, ou Xangô rezado baixo, as práticas passaram a ser totalmente escondidas, os cânticos sussurrados e os instrumentos abolidos:

Si no Recife 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 esculturas religiosas e objetos do culto negro) e vigilância mantida até agora, criaram um novo aspecto, inteiramente inédito, em liturgia negro-fetichista: o xangô rezado baixo (...). (FERNANDES, 1941, p. 9).

A criação do Serviço de Higiene Mental por Ulysses Pernambucano em 1932, Ulysses era médico, diretor da Assistência a Psicopatas do Recife que em seguida fundou o SHM. Sobre este tópico, utilizo a dissertação de Raoni Neri da Silva (2018) que se debruçou em investigar os Boletins da Higiene Mental. Decorrente a “possessão” dos espíritos e divindades vistas nos

²² Decorrente ao “quebra” de Alagoas, sacerdotes e sacerdotisas da nação de candomblé Xambá trouxeram-na para Pernambuco, se instalando e fazendo de Pernambuco o novo polo das comunidades Xambá. Em 2006 a comunidade Xambá de Olinda foi demarcada como o primeiro quilombo urbano do Norte e Nordeste e o terceiro do país, o quilombo urbano do Portão do Gelo Nação Xambá.

terreiros, o órgão julgava os fenômenos religiosos indígenas e africanos como passíveis de serem analisados através da psiquiatria, fomentando testes psíquicos de sanidade mental entre fiéis.

Ulysses Pernambucano produziu uma psiquiatria social com forte influência do culturalismo freyriano, passando a conceber certos elementos como culturais, e não mais como biológicos, a exemplo do transe e da possessão, característica por excelência das religiões de matriz indo-afro-brasileiras; embora consigamos identificar uma relativização em torno do que é tido como patológico, o transe ainda era concebido como elemento negativo. Nesse âmbito, a categoria “loucura espírita” ainda prevalece entre os pesquisadores que integram a equipe do SHM. (SILVA, 2018, p. 34/35).

Sobre os testes psicopatológicos que observavam as manifestações e ritos como propícios da degeneração racial/social, o Serviço higienista aproveitava os exames como fontes de experimentos humanos e de pesquisas antiéticas apropriando-se das religiões. Gonçalves Fernandes, atuante no SHM e na Assistência a Psicopatas de Pernambuco escreve:

(...) o exame sistemático dos médiuns dos centros espíritas do Recife trouxe-nos um material surpreendente. Minhas observações, acompanhadas da pesquisa da idade mental, determinação do Q.I. e perfil psicológicos de Resselimo, mostra bem a espécie de indivíduo que se entregam à mediunidade. Mostram o perigo público dessa mediunidade. As provas psicotécnicas dão a distância da normalidade em que se encontram esses médiuns, integrando o exame psiquiátrico. (FERNANDES, 1941, p. 135).

O SHM passou a exigir então alvarás de funcionamento dos terreiros, obrigando-os a retirarem esse documento para exercerem seus cultos e foi responsável por fiscalizar essas casas. Essa estratégia mantinha nas mãos do órgão o controle e quantificação de todas as casas que se inscreviam. Aqueles que não tinham o alvará não só eram proibidos de existirem, como incentivados pelo Serviço de serem reprimidos violentamente pela polícia ou denunciarem terreiros como rivalidade:

1º é a realização de exame psiquiátrico completo do babalorixá, ialorixá ou médium do centro espírita; 2º realização de teste para determinar I.M [Idade Mental] o Q.I [Quociente de Inteligência] (Escala de Benet-Simon-Teran, revisão pernambucana) e perfil psicológico de Rossolimo (adaptação pernambucana), feitos pelo Instituto Psicologia; 3º entrega dos estatutos e regulamentos das seitas e centros espíritas, assim como da lista dos dias de função; 4º registro desses centros em livro especial; 5º compromisso de não se entregarem a prática ilegal da medicina e permitirem visita de nossos

auxiliares (BOLETIM DE HIGIENE MENTAL, 1935, p. 6, apud SILVA, 2018, p. 46).

A implantação do Estado Novo varguista em novembro de 1937 é de grande relevância neste debate. O ditador fez interventores assumirem o papel de governantes, em Pernambuco o responsável foi Agamenon Magalhães. Com a política que retornou à anulação do estado laico, houve a propagação das casas de detenção para “feiticeiros”, armando o “combate ao baixo espiritismo”, estratégia organizada institucionalmente utilizando a ação repressiva da polícia, enchendo os casos do DOPS – Departamento de Ordem e Política Social. Nesse regime ocorre o “quebra de 38”, ou “quebra do Xangô de Pernambuco”, que perseguiu institucionalmente os terreiros.

O Xangô de Pernambuco era o termo referido ao candomblé de nação Nagô²³ pelos pesquisadores da época, essa nomenclatura foi puramente inventada pela academia, colocando a divindade Xangô como nome do próprio sistema religioso como um todo. O Nagô tem como marco a fundação do Ilé Obá Ogunté²⁴ pela sacerdotisa nigeriana Ifatinuké (que no Brasil recebeu o nome de Ignês Joaquina da Costa), considerado o primeiro terreiro de culto aos Orixás registrado em Pernambuco (1875), edificado no bairro de Água Fria em Recife. Este bairro fica localizado num reduto que era chamado pejorativamente de Catimbolândia, região entre Recife e Olinda com maior número de terreiros quantificados. Pela curiosidade do nome, que remete a terra do catimbó, foi de suma importância me aprofundar na Catimbolândia, para isso utilizo os escritos de Halley (2016; 2019; 2019a).

Foram nos mocambos, sítios frutíferos, alagados, mangues e matas dos arredores do Beberibe que as famílias de santo se fixaram. Eram áreas pouco povoadas, menos fiscalizadas, verdadeiros “arredores-esconderijos” para os xangôs: Água Fria, Arruda, Fundão, Campo Grande, Encruzilhada, Mangabeira, entre outros. Nestes arredores pobres conformou-se a Catimbolândia, cujos primeiros indícios de ocupação datam da segunda metade do século XIX, com a fundação do terreiro Ilé Axé Obá Ogunté de origem jêje-nagô, na Estrada Velha de Água Fria. (HALLEY, 2019, p. 6).

²³ Também chamada de nação Nagô Egbá, tem como princípio de sua rama o Ilé Obá Ogunté.

²⁴ Posteriormente chamado de maneira popular de Sítio de Pai Adão, como até hoje é conhecido, visto que o sacerdote Felipe Sabino da Costa, ou Adamasi (seu nome islâmico que originou o apelido Adão), adotado por Ignês desde criança, herdou dela o terreiro para dar continuidade até sua morte em 1936.

Nos é apresentado que as primeiras ocupações de Catimbolândia sucedem o marco da criação do Obá Ogunté, entretanto é elementar ser contrário esta afirmação, visto que já existiam inúmeros terreiros de Jurema nessas redondezas, não à toa que o nome vai fazer menção ao catimbó, antes da chegada do candomblé Nagô. Porém, mesmo com o destaque no catimbó, é praticamente nula as citações da Jurema como elemento religioso relevante nos escritos sobre a Catimbolândia, o que remete a um apagamento acadêmico que conflui com as estratégias dos terreiros de candomblé de se colocarem como superiores aos de Jurema, por manter a ideia de purismo africanista. Analisei uma entrevista com o antropólogo José Jorge de Carvalho sobre essa negligência:

Você pensa que para um pesquisador rigoroso como era René Ribeiro, que fez uma descrição muito minuciosa do xangô. Ao mesmo tempo que ele via o xangô, pois ele estava morando no Recife, acompanhando os terreiros, muitos daqueles terreiros que ele pesquisou também tocavam para a Jurema. Ou várias daquelas pessoas daquele terreiro tinham também as suas casas de Jurema. E ele não falou uma palavra sobre isso. Ele não se dedicou. Não é que ele não teve acesso. Se ele quisesse, teria tido acesso. Com certeza, por que o pessoal é o mesmo. Por quê? Porque ele não queria se contaminar socialmente em ficar falando da Jurema. (L'ODÔ, 2017, p. 60).

Assim, sacerdotes e sacerdotisas do Nagô legítimo que residiam em Catimbolândia conseguiam fazer mínimas coligações com o Estado e até denunciar para os serviços de repressão os terreiros que eles consideravam inferiores ou impuros, ou seja, indevidos de respeito.

Subjacente a estratégia de manter seu espaço geográfico, através de uma melhor aceitação por parte das autoridades da época, estavam os líderes dos xangôs prestigiados entre os técnicos do S.H.M., os babalorixás Anselmo, Adão, Rosendo, Apolinário, e a mãe Joana Bode. Todos estes fixados nos terreiros do rio Água Fria, fazendo uso recorrente do envio de convites dos “toques” aos intelectuais do S.H.M., bem como dos regulamentos de funcionamento de seus xangôs. Estas práticas (convites e estatutos), dentro da concepção dos chefes religiosos, expressariam uma seriedade e visibilidade aos seus terreiros, revelando as práticas exercidas, e a diferenciação da casa com outras tidas como “incompetentes”. (HALLEY, 2016, p.54-55).

Considerando que as casas de Jurema se encontravam em maior vulnerabilidade geográfica, localizadas nos morros, vielas, palafitas, e conseqüentemente arquitetônica, sendo em suma mocambos, cabanas, casas de menor estrutura que um terreiro de candomblé, analisando a hierarquia que foi posta e os arquivos das perseguições policiais que descreviam objetos apreendidos, é importante declarar que vastas casas invadidas e depredadas no “quebra do Xangô” eram na realidade de Jurema. Visto isso, no lugar de “quebra do Xangô de Pernambuco”, tomo como termo principal o que Zuleica Dantas Pereira Campos conceitua de “Combate ao Catimbó” na sua tese de doutorado (2001) e em uma gama de artigos.

Para ter êxito nas perseguições, criar um clima de tensão popular e moldar a opinião civil majoritariamente contrária aos catimbozeiros, houve como estratégia de controle a difusão de matérias jornalísticas induzindo as perseguições aos terreiros e descrevendo cotidianamente em suas páginas os ataques e apreensões.

A importância dada ao papel da Imprensa se tornou referência na interventoria de Agamenon Magalhães. Ela foi tomada como estratégia fundamental para a construção dos ideais do Estado Novo em Pernambuco. Nesse sentido, era a própria reificação da “verdade”, da legitimidade, do discurso da competência e da sabedoria do Estado. Essas idéias atingiam o cotidiano da população, imprimiam “valores”, na tentativa de apontar “os males sociais” a serem extirpados. (CAMPOS, 2009, p. 306).

Banalizou de forma massiva o estado de medo como tática de combate e manipulação sobre os praticantes das famosas “seitas”, a polícia foi posta como os heróis salvadores da guerra, visto que colocar essa instituição como unicamente representantes do Estado era pouco (CAMPOS, 2009, p. 312). Acentuo o periódico Jornal Folha da Manhã, de propriedade do interventor Magalhães e a Rádio Clube de Pernambuco como principais responsáveis por este trabalho de propaganda e controle.

Por fim, aqui destacado, decorrente a crescente de autores que buscavam retratar a formação social brasileira num âmbito sociológico, trago o desenvolvimento das escolas de antropologia nas universidades, com pesquisas que tinham maior interesse no chamado Xangô Pernambucano e

posteriormente alguns que se dedicaram especificamente por estudar o que ficou concebido como Catimbó. Sobre esta, optei por trazer dois nomes de realce para não me prolongar tanto, sendo: Gonçalves Fernandes e Mario de Andrade.

Gonçalves Fernandes, médico recifense que se destacou como antropólogo, utilizando suas pesquisas para favorecer seu trabalho como membro do SHM. Focalizo sua obra *O Folclore Mágico do Nordeste* (1938), mesmo fazendo algumas confusões de não diferir bem o que seria culto aos Orixás e culto de Jurema, ela tem o catimbó como cerne, trazendo à tona a prática da Jurema na Paraíba e em Pernambuco, conectando-a como um forte culto de sincretismos baseados em superstições e medicina popular:

A um ecletismo negro-ameríndio que começou a formar as fontes da larga feitiçaria na Paraíba, juntou-se pouco a pouco a influencia de praticas e superstições comuns a povos latinos e de origem longínqua, de meio com a católica, dando-nos ofícios conjuratórios especiais até nossos dias. (...) Desse conjunto todo resta-nos através da crença, ofícios magicos e folclore, um sincretismo a que não são estranhas influencias de sistemas cultuais de religiões extintas trazidas com o europeu, em comunhão com o misticismo fetichista do negro e do ameríndio. (FERNANDES, 1938, p. 9-10).

Fernandes descreve os relatos das perseguições policiais, trazendo imagens de repressões as mesas e reuniões de catimbó, relatando como era corriqueira a ação do órgão de segurança invadir os mocambos e casas de feitiçaria, surpreendendo as pessoas responsáveis e frequentadoras em geral, e como a mídia se alimentava dessas notícias para perpetuar medo e manter uma “ordem”, sendo incentivado pelo governo os noticiários envolverem-se no combate ao catimbó (p. 89-90).

Os escritos também trazem ritos, cânticos litúrgicos (alguns são entoados até os dias de hoje nas sessões), nomes de lideranças religiosas, como Maria do Acais de Alhandra (p. 85) e Joana Pé de Chita de Santa Rita (p. 86), ambas velhas juremeiras paraibanas que após falecidas passaram a serem cultuadas como Mestras de Jurema e se manifestarem, e antigas entidades reverenciadas, como Mestre Major do Dia (p. 113-114), caboclo Canindé (p. 122), dentre outras.

Dando seguimento, acerca de Mario de Andrade, o pesquisador tem seu primeiro contato com a Jurema em 1929, quando participa de um ritual de catimbó no Rio Grande do Norte, no qual ele teve seu corpo fechado na última sexta-feira do ano, passando a considerar Mestre Carlos como mentor e protetor. A cerimônia, realizada nos fundos de uma casa para a polícia não notar, é descrita minuciosamente em seu diário (p. 293-297), disponível na obra *O Turista Aprendiz* (2015). O autor considerou esta ritualística como um experimento etnográfico, exprimindo julgamento e desrespeito, mesmo quando no fim ele demonstra sentir-se tocado:

Não sei... É impossível descrever tudo o que se passou nessa sessão disparatada, mescla de sinceridade e de charlatanismo, ridícula, dramática, cômica, religiosa, enervante, repugnante, comovente, tudo misturado. E poética. Sou obrigado a confessar que agora, passados os ridículos a que me sujeitei por mera curiosidade, estou tomado de lirismo (...). (ANDRADE, 2015, p. 294).

Em 1938 Mário de Andrade se debruçou em organizar uma expedição ao Nordeste chamada MPF - Missão de Pesquisas Folclóricas, produzindo e catalogando materiais para montar um acervo audiovisual e etnomusical das manifestações culturais, enviando quatro colaboradores para esta viagem que teve como primeira parada Recife. A pesquisa ia engrenar no ano anterior, porém, a ditadura varguista influenciou o desligamento de Andrade da direção do Departamento de Cultura, atrapalhando questões financeiras. Para mais, o Estado Novo trouxe outros conflitos na Missão:

A permanência da MPF no estado de Pernambuco contou com algumas dificuldades resultantes da delicada situação política local, fruto da decretação do Estado Novo, em novembro de 1937. O interventor do estado de Pernambuco, Agamenon Magalhães, limitou a área de trânsito da MPF aos círculos de sua influência, negando-se a dar apoio material à expedição caso esta entrasse em contato com os opositores do Estado Novo, entre eles Gilberto Freyre. Para além disso, a influência política da Igreja, apoiada na Constituição de 1934, que oficializou o catolicismo como religião do Brasil, decretou a perseguição policial de cultos afro-brasileiros e de feitiçaria, como o Xangô e o Catimbó, efetuando o fechamento de vários centros e terreiros, e dificultando sobremaneira os trabalhos de coleta da MPF. (CARLINI, 1993, p. 29).

Por isso a comitiva opta em rumar à João Pessoa/PB para registrar reuniões de catimbó, sendo uma delas filmada²⁵, garantindo o patrimônio material de uma reunião de Jurema na década de 30. Andrade não se debruça profundamente em escrever sobre a prática da Jurema, o que tange a sua importância nessa pesquisa é a idealização de um dos primeiros documentos visuais da Jurema como religião e o registro do culto ativo à Malunguinho, considerando que o audiovisual capta a abertura e invocação desta divindade.

Podemos concluir que os estudos sobre Jurema ficaram marcados pela primeira fase, composta pelos escrivães, viajantes e missionários, ainda no período colonial e a segunda fase a partir da formação das ciências sociais e a antropologia no Nordeste, realizando as pesquisas etnográficas, perpassando pelos arquivos de repressão que aludem ao sistema carcerário e psiquiátrico, traçando uma amarração entre a universidade, os terreiros, as prisões, os hospitais regidos pela higiene mental eugenista, até os museus, onde os objetos apreendidos passavam a residir. Levando em consideração que as linhas dessa amarração são tênues, pois o mesmo antropólogo acadêmico que fazia pesquisa etnográfica nas casas de culto ao catimbó, em suma, também era médico e trabalhava para o SHM, serviço aliado as ordens estatais de aprisionamento, coadjuvando com a polícia o controle e caça aos terreiros de Jurema que apreendiam e arquivavam objetos litúrgicos em museus.

1.3 - OS GUERREIROS DO CATUCÁ: Considerações sobre Malunguinho histórico

O quilombo do Malunguinho talvez tenha tido mais repercussões devido às suas proclamações, nos arredores de Recife, Paratibe, Abreu e Lima, a partir do seu foco, na localidade de Macacos. As autoridades atribuíam a este grupo os dizeres de eles “fazerem guerra à tirania e defenderem o seu direito e sua liberdade”. (MELO, 2001, p. 197).

²⁵ A reunião filmada que referencio foi a realizada pelo juremeiro Luís Gonzaga Ângelo, no bairro da Torrelândia (atual Torre) em João Pessoa.

Pensar a figura de Malunguinho perpassa pela história de resistência quilombola, negra e indígena confrontando a colonização escravista em Pernambuco. Roger Bastide nos relata que os primeiros grupos étnicos africanos que aportaram nessas terras foram os povos Bantus que vinham em larga escala de Angola, Congo e posteriormente Moçambique (1971, p. 68), pois a distância entre Brasil e Angola era menor e os negros Bantus eram vistos pelos portugueses como grandes agricultores e propícios “naturais” do trabalho braçal e da obediência. Dentro dos povos Bantus existiam as suas particulares subdivisões como povos M'bundus, Ovimbundus, Bakongos, etc. dando evidência na sua ampla pluralidade, já que num mesmo território diversas povoações coexistiam e numerosas línguas poderiam ser faladas.

Malunguinho, provém de “m’alungu” ou “mualungu”, Malungo no Brasil, que da língua kimbundo significa companheiro da mesma condição, companheiro de bordo. Aqueles que cruzavam o oceano no mesmo navio negreiro e sobreviviam ao sequestro e translade consideravam-se Malungos (CASCUDO, 2012, p. 420), pois não só sobreviveram juntos à maior adversidade, como foram forçadamente retirados do senso de família sanguínea com as separações propositais como estratégia de desarticulação afetiva e desconstituição linguística e cultural, assim, ser “malungo” reinventava também o sentido de ser irmão. Buscando o *Novo Dicionário Banto do Brasil* pude encontrar a seguinte informação:

A etimologia tradicionalmente aceita prende-se a vocábulos bantos correspondentes ao português “barco”: o quicongo *lungu*, o quimbundo *ulungu* etc. (...) Interessante analisar, também no quicongo: *ma-lúngu*, de *lúngu*, sofrimento, pena, morte, dificuldade; *na-lungu*, aquele que sofre; e *madungu*, estrangeiro, pessoa desconhecida. A origem da palavra, então, na segunda acepção, poderia estar num cruzamento de todas essas ideias, expresso em algo como “aqueles homens que não se conheciam e sofreram no mesmo barco (o navio negreiro)”. (LOPES, 2012, p. 156).

Malunguinho, ou os Malunguinhos, era como chamavam os líderes do quilombo do Catucá. Não se tem uma data precisa de quando o quilombo foi formado, mas estima-se que após a revolução pernambucana de 1817, por conta das ocupações militares e das elites com as revoltas de independência, muitos escravizados/as fizeram dessas matas seus esconderijos, formulando

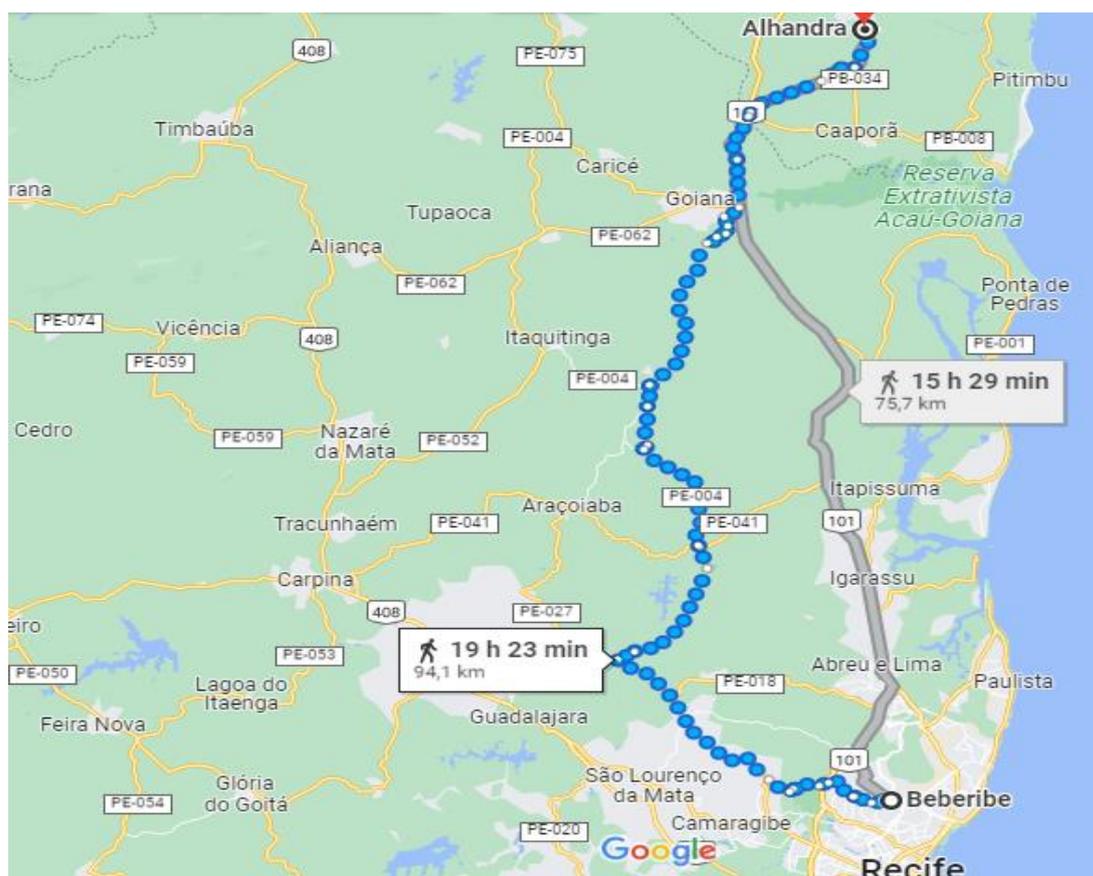
assim o Catucá, que tem nome derivado da planta nativa desta vegetação que se alastra facilmente, chamada popularmente de catucá. O mapeamento prova a extensa ocupação territorial dessa comunidade²⁶, localizando-se no começo de Beberibe, entre Recife e Olinda, se desdobrando pela mata norte e encerrando fazendo fronteira entre Goiana e Paraíba num município que se compreende hoje como Alhandra²⁷ (CARVALHO, 1991, p. 6). Ao longo dessa extensão haviam mais de 100 engenhos açucareiros funcionando, estabelecendo uma famosa potência escravista.

Baseado no mapeamento de Carvalho (1996, p. 409) pude traçar uma rota utilizando o serviço virtual do *google maps*²⁸, gerando um mapa mais arrematado para estimarmos uma noção gráfica territorial. Notifica-se um caminho de reta indicando a estrada central, traçando as cidades por suas entradas, este mais curto, e um outro percurso alternativo mais interno e longo, cruzando pelas matas que perpassam os demais municípios de Camaragibe, São Lourenço da Mata, Abreu e Lima, onde localizava-se o estratégico campo de guerrilha chamado Cova da Onça, seguindo Igarassu, destacando as margens do Engenho Monjope e o rio Monjope, subindo até a fronteira PE - PB.

²⁶ Um mapa do Catucá presente na obra de Carvalho está disponível no Anexo II.

²⁷ Não é foco do meu trabalho dissertar sobre Alhandra, mas é imprescindível falar sobre a religiosidade da Jurema sem destacar que Alhandra é uma localidade considerada de grande relevância para o culto, tendo sido reconhecida como cidade (referindo-se ao espaço geográfico terreno) da Jurema, pois diversos Mestres, Mestras e caboclos que se manifestam nos terreiros habitaram e foram enterrados/as nesse município. O destaque vem do lote de terra chamado Acais (também grafado Acaes ou falado popularmente como Acaio), situado em Alhandra, que abrigou nele e nas proximidades vizinhas famílias que cultuavam Jurema, formando o que chamam de rama do Acais. O culto de Malunguinho é de forte presença até a contemporaneidade nos terreiros de Jurema de Alhandra.

²⁸ Disponível em <<https://www.google.com.br/maps/preview>>. Acesso em: 03 de maio de 2022.



Mapa 1: Rota traçada pelo autor, 2022.

Os quilombolas do Catucá eram considerados violentos, segundo os documentos historiográficos do arquivo público estadual de Pernambuco, seus habitantes eram tidos como perigosos marginais, bastante perseguidos, famosos por suas revoltas contra a coroa e contra os senhores de engenho. Guerreiros que utilizavam das táticas de guerrilha e dos feitiços como forma de defesa e perpetuação de seus territórios, armando queimas em canaviais e invasões a senzalas e casas grandes.

Os quilombolas apareceram então com mais força, roubando e matando gente "diariamente", segundo uma autoridade. As estradas na zona da mata norte estavam por essa razão intransitáveis, os engenhos ameaçados. Nem a proteção senhorial impedia o ataque dos quilombolas, tal como o ocorrido a um morador do engenho Guruguza que foi roubado em sua casa. (CARVALHO, 1991, p. 8).

Em 1827 correu o boato de que eles e elas iriam sair de seus esconderijos nas matas e invadir Recife de forma organizada para destruir a

cidade, fazendo as autoridades governamentais entrarem em estado de alerta, não só acionando tropas para rondarem as matas, como instalando bloqueios e piquetes em pontos estratégicos do Recife como precaução de qualquer ataque surpresa. O terror fora levantado com destreza para desestabilizar o Estado, por isto, neste período a captura ou a cabeça dos Malunginhos passou a ser um dos mais altos custos da história:

O temor do governo provincial era tal que ele chegou a oferecer um prêmio de 100 mil réis pela sua cabeça. Até quase vinte anos depois – quando foi oferecido um conto de réis (1 milhão de réis) pela cabeça do antigo líder da Cabanada, Vicente de Paula, que ainda agitava no interior – aquela foi a maior quantia já oferecida pela captura de alguém vivo ou morto em Pernambuco. Outros líderes do Catucá, como Valentim e Manuel Gabão, valiam 50 mil réis cada um, e a captura de qualquer outro quilombola, 20 mil réis. (CARVALHO, 1996, p. 414).

Pude investigar na BNDIGITAL - Biblioteca Nacional Digital Brasil, no campo da Hemeroteca Digital, os registros do Diário de Pernambuco, jornal mais antigo em atividade de América Latina, buscando a palavra Malunginho e delimitando tempos cronológicos nas buscas, com objetivo de encontrar mais relatos históricos nos periódicos. Trago esse trecho de 1847 que corresponde bastante a discussão, levando em consideração que neste período o quilombo já tinha atingido seu declínio decorrente ao assassinato dos últimos Malunginhos:

(...) o proprietário do commercio ao recolher-se para casa, na noite de 2, foi espancado por certo sujeito, que o sorpeendêra, e pozera-se em fuga logo depois de descarregar sobre elle a primeira cacetada: e, para cumulo dos males, um tal negro Lucas, espécie do famigerado Malunginho que outrora habitara o nosso Catucá, infestava com quadrilhas as estradas que conduzia à villa da Feira-de-Santanna, e tornava-se famoso no roubo e no assassinato. (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1847, edição 00188).

O historiador Josemir Camilo de Melo afirma que existiam uma gama de pequenos quilombos de guerrilha que compunham o grande Catucá, diferente da ideia quilombola em Palmares. Melo chega a não considerar “um” Quilombo do Catucá, mas “os” Quilombos, no plural, como se cada acampamento de guerrilha fosse um pequeno quilombo a parte que formava um grande todo que é a extensão de mata (MELO, 2001, p. 194). Devido a essa longa geografia

do(s) quilombo(s) presente(s), houveram mais de um Malunguinho atuando no mesmo espaço de tempo em regiões diferentes. Quando um falecia, logo era substituído pelo próximo, gerando uma circularidade de Malunguinhos.

Conforme o quilombo foi tomando ganho, alguns registros afirmam que passaram a chamar também de Malunguinho os membros da comunidade, independente do papel de liderança que eles e elas tinham, assim, as chefias do quilombo passaram a estar mais camuflados e terem suas identidades ainda mais subjetivas, pois transcendiam uma identidade singular para plural: *Malunguinho era, portanto, incapturável porque era muitos e de muitos nomes, o indivíduo capturado, assim, era e nunca seria "Malunguinho"*. (MELO, 2017, p. 30).

Sobre eles, Roger Bastide cita a atuação dos Malunguinhos e do quilombo na sua obra *As Religiões Africanas no Brasil* (1971), no capítulo III, intitulado “*O Protesto do Escravo e a Religião*”, documentando a metodologia guerrilheira dos estrepes, bastante famosa no quilombo, que consta com a implantação de madeiras afiadas como lanças enterradas no chão circulando zonas de destaque para não serem acessadas com facilidade. Conforme o exército ou as milícias tentavam invadir esse espaço, caíam nos buracos e eram espetados e mortos pelos estrepes. O autor também destaca pela primeira vez uma comparação do quilombo de Malunguinho com um Estado comunista racializado, passagem que me deixou bastante intrigado:

Existia ainda em 1828 um quilombo às portas de Recife, em Cahuca, governado por um chefe, Malunguinho, cercado de fossos e paliçadas, de onde os quilombolas saíam para fazer incursões e onde viviam sob uma forma comunista, o que parece indicar, ainda aqui, um retorno às tradições africanas. (BASTIDE, 1971, p. 135).

Além de Bastide, nas leituras sobre o quilombo do Catucá, pude observar ainda em Josemir Camilo de Melo uma ênfase nas táticas de combate desses quilombolas. O historiador compreende o Catucá como um quilombo de guerrilha, descreve como as investidas para destruir os territórios de guerrilha instalados pela região metropolitana de Recife eram feitas com coligações do governo e a sociedade civil para adentrar nas lutas financiadas por senhores de engenho, raivosos por terem perdido seus escravizados que se

aquilombaram e suas plantações danificadas pelos Malunguinhos, que atacavam constantemente os latifúndios, queimando inúmeros canaviais. Melo coloca os estrepes, ou “estepes”, como essenciais nas defesas:

Os Malunguinhos faziam verdadeiras rias nas vilas e povoados, usavam táticas de guerrilhas nos ataques e se defendiam com lugares fortificados de estepes e valas profundas para “fazerem guerra à tirania e defenderem o seu direito e a sua liberdade”. (MELO, 2001, p. 197).

O Malunguinho não era só um título dado para um líder político/militar, mas também um *N'ganga*²⁹, uma figura mística, chefe religioso, detentor de poderes sobrenaturais que só ele sabia manejar. Com o acesso dos/as negros/as nas matas já ocupadas em suma por comunidades indígenas, deu-se a inserção do culto originário dos encantos da Jurema Sagrada para as pessoas aquilombadas, misturando-se com as práticas religiosas africanas. Acreditava-se que o líder assim que morria se encantava no plano espiritual e conseqüentemente tornava-se um ancestral a ser cultuado pelos demais.

Se Malunguinho não foi uma única pessoa, mas qualquer chefe na visão daqueles que escreveram os documentos, o último Malunguinho foi João Batista, morto em combate em 1835 (APEPE, 1835). As fontes não dizem se era africano ou crioulo (e o seu nome cristão pode ter sido dado pelo senhor), mas podemos inferir que seu filho e sucessor provavelmente deve ter nascido no Brasil. (CARVALHO, 1991, p. 11).

A presença da religiosidade no quilombo sempre foi corriqueira (CARVALHO, 1996, p. 427), os cultos conservavam não só parentesco, língua e cultura, mas ressignificavam tudo isso, além do uso como defesa das adversidades sofridas, agregavam forças para lutar diretamente contra senhores de escravos e armar revoltas, tudo sob proteção das entidades e divindades invocadas, tornando o sagrado como núcleo de luta contra colonial.

²⁹ É comum encontrarmos em alguns cânticos sagrados referências chamando Malunguinho de *N'ganga*, remetendo a outro termo da diáspora Bantu ligado à essa divindade, por exemplo: “*Nganga, eu que nganga; Nganga, eu quero nganga, Reis Malunguinho eu quero nganga, é*”. (Cântico de Jurema para Malunguinho, domínio público). Nos terreiros, ao cantar essa toada, é comum ir variando “Reis Malunguinho” por “Reis das Matas”, ou até citar nomes de antigos Malunguinhos, como João Batista.

1.4 - “NAS MATAS TEM UM NEGRO, ESSE NEGRO ERA ESCRAVO, MAS COM A FORÇA DA SUA CIÊNCIA, ELE TORNOU-SE UM CABOCLO COROADO”: Reflexões sobre Malunguinho divino

Malunguinho saiu das matas todo enfeitado de pena. Ele foi, ele é, o Reis da Jurema. (Cântico de Jurema para Malunguinho, domínio público).

Com o decorrer do regime escravista, as inúmeras misturas dos Bantus com indígenas foi se processando, principalmente nos contextos de resistência. Deste modo, a religiosidade de ambos foi misturada sem muitos esforços: “(...) *os pajés faziam falar os mortos com seus maracás e as índias entram imediatamente em transe, o que explica a aceitação imediata da pajelança ou do catimbó pelos bantos.*” (BASTIDE, 1971 p. 88). Roger Bastide afirma que diferente dos africanos oriundos da costa ocidental, os povos bantos, com ênfase nos que vinham de Angola, ao chegarem nas Américas tentavam adaptar-se ao território a partir da aceitação da dupla pertença sobrenatural (p. 250), abraçando a Jurema em respeito dos mais velhos daquele território.

Bastide afirma que o ódio entre negros e indígenas nunca foi natural, pelo contrário, há uma vasta documentação exibindo a presença de ambos os povos nos quilombos (1971, p. 114), não é à toa que figuras como a dos “Malunguinhos”, que após serem mortos pelas ações repressivas do Estado, tornaram-se divindades nos cultos de Jurema Sagrada, com ênfase nas Juremas do estado de Pernambuco e Paraíba, indo além de figuras históricas, tornando-se também divinas.

Aqueles Malunguinhos mortos nos combates e emboscadas permaneceram vivos nos terreiros, nos corpos de seus discípulos, na memória de um povo que o tem como referência principal de começo, meio e fim do ritual litúrgico juremeiro, pois ele é uma figura que se manifesta espiritualmente de três formas diferentes: Caboclo, Mestre e Trunqueiro (equivalente ao Exu de quimbanda), sendo, conseqüentemente, de grande importância para as mais variadas formas de Jurema em diversos locais (L’ODÒ, 2017, p. 187).

Depositar na Jurema o único elo que permitiu compreender como viviam os quilombolas que hoje retomam a vida através do corpo de um/a discípulo/a é uma quebra de paradigma, seja no conceito de arquivamento colonial ou de espaço-tempo linear, visto que a Jurema resguarda essa memória sem coisificar e estagnar os espíritos, e o tempo linear ocidental não permite os mesmos elos entre passado, presente e futuro, diferente do tempo espiralar das matrizes indígenas e africanas, cujo, neste caso, reinstitui contatos no presente com as entidades assassinaadas há mais de século. Sobre tempo espiralar trago a contribuição da professora e mestra do congado Leda Maria Martins:

O aforismo kicongo “Ma’kwenda! Ma’kwisa! O que se passa agora, retornará depois” traduz com sabor a ideia de que “o que flui no movimento cíclico permanecerá no movimento”. Essa mesma ideia grafa-se em uma das mais importantes inscrições africanas, transcrita de vários modos nas religiões afro-brasileiras, os cosmogramas, signos do cosmos e da continuidade da existência. Nessa sincronia, o passado pode ser definido como um lugar de um saber e de uma experiência acumulativos, que habitam o presente e o futuro, sendo também por eles habitado. (MARTINS, 2002, p. 85).

Os discípulos da Jurema sempre resguardaram as memórias dos Malunginhos durante todos esses séculos através da liturgia do catimbó e de seus cânticos (que compõe um arsenal inimaginável), assim, mesmo de forma inconsciente, os juremeiros e juremeiras sempre desempenharam um trabalho de reversão para as demais perceberem quão influente foram esses guerrilheiros divinos.

Tomemos como exemplo os estrepes, referidos historicamente como estratégia de defesa, que são bastante citados nas toadas à Malunginho como uma marca própria desta divindade, sendo incomum a presença de tal palavra em cânticos destinados a outras entidades. Podemos analisar aqui uma cantiga que frisa o uso dos estrepes para inibir a passagem de entes indesejados no território quilombola. É comum cantar-se especificamente esta toada antes de adentrar nas matas para realizar alguma oferenda, pedindo então permissão à Malunginho, almejando que nada de ruim aconteça na entrega da oferta e na intromissão da natureza:

Que mata é essa,

Que nela eu vou entrar,
 Que nela eu vou entrar,
 Junto com os meus “cabocolinhos”?
 É do Reis Malunguinho,
 Bota estrepe no caminho,
 Para os inimigos não passar!³⁰
 (Cântico de Jurema para Malunguinho, domínio público).

Afirmar isso é entender os cânticos litúrgicos como fontes legítimas de história oral, pois através das toadas é que os/as encantados/as trazem narrativas de suas vidas, dos lugares considerados sagrados ou que passou, de fatos marcantes. Como não se tem um registro escrito que regra a Jurema, as linhas³¹ exprimem as filosofias, ensinamentos, fundamentos e históricos dos tantos anônimos e anônimas que se manifestam nos terreiros; o cântico como arquivo, ou melhor, contra arquivo, considerando o teor colonial que carrega o arquivamento.

Como os povos de tradição oral eram considerados sem cultura perante os povos ocidentais (BÂ, 2010, p. 167), é importante quebrar esse status e frisar que as pesquisas históricas e antropológicas que sucedem não legitimam os cânticos sagrados, mas os cânticos que legitimam as pesquisas, pois são fontes anteriores. Os pesquisadores só foram relatar que existia uma tática de defesa utilizada no quilombo do Catucá, que era a tecnologia dos estrepes, muito depois dos anciões e anciãs que entoavam cantigas para invocar Malunguinho citando corriqueiramente os estrepes, as vezes até mesmo sem entender o que significava tal palavra, mas sem deixa-las cair no esquecimento.

Com relação ao enunciado, Bâ nos traz no mesmo artigo um relato que é bastante elucidante sobre a relevância da oralidade anterior a execução de uma pesquisa acadêmica ou formalizada:

³⁰ Também existe a variação que ao invés de pedir para colocar os estrepes, pede para retirar. Esse cântico substitui a palavra “inimigo” por “seu povo poder passar”, indicando que existe um momento que os discípulos de Jurema querem passar sem sofrer problemas, pois não são forasteiros, mas pertencentes ao povo de Malunguinho.

³¹ Forma de chamar os cânticos sagrados, podendo também ter a nomenclatura de linho, ponto, cantiga, toada, ladainha, duelo e outras.

Enquanto alguns mitos se referem a conhecimentos esotéricos e “ocultam” o conhecimento ao mesmo tempo que transmitem através de séculos, outros podem ter relação com acontecimentos reais. Tomemos o exemplo de Thianaba, a serpente mítica peul, cuja lenda narra as aventuras e a migração pela savana africana, a partir do oceano Atlântico. Por volta de 1921, o engenheiro Belime, encarregado de construir a barragem de Sansading, teve a curiosidade de seguir passo a passo as indicações geográficas da lenda, que ele havia aprendido com Hammadi Djenngoudo, grande “Conhecedor” peul. Para sua surpresa, descobriu o traçado do antigo leito do rio Níger. (BÂ, 2010, p. 210).

Malunguinho dentro da Jurema, além de se manifestar das 3 maneiras, subiu ao panteão de Rei(s). A corrente dos Reis nessa religião assume um lugar que está acima dos demais grupos espirituais, sendo esses caboclos/índios³², Mestres, Mestras e Trunqueiros. Os Reis se encantam como divindades, e não como entidades da Jurema, partindo da diferenciação sistematizada por L’Odò (2017, p. 144), também podendo utilizar como referência a diferenciação construída por Durkheim (1996, p. 289). Representam uma força divina superior que se mitifica para um povo, vira um ancestral daquele território. Não se tem uma grande quantidade de Reis; além de Malunguinho pode-se citar outros, Rei Canindé³³ e Rei de Orubá³⁴ são alguns exemplos

A centralidade dessas entidades no contexto da Jurema de Pernambuco e da Paraíba assinala a repercussão que tiveram esses líderes para a gente humilde, por eles representada. Malunguinho e Canindé teriam permanecido silenciados em velhos documentos, esquecidos em acervos e arquivos públicos, não fossem os

³² Por mais problemático que o termo “índio” seja, é assim que essa corrente é chamada dentro da religião. Opto por manter a maneira tradicional, sem alterar o termo por questão política, assim como no folguedo do Caboclinho, os grupos são chamados até hoje de “Tribos”. Tanto “índio” quanto “tribo” nesses contextos não assumem caráter pejorativo nem fetichista.

³³ Também pronunciado como Rei Candindé, esta divindade indígena tem um caráter semelhante de Malunguinho por representar a memória do líder Kanindé, representante do povo que era denominado Janduí Tarairiu, mas que, após assumir como liderança, passou a titular os povos que administrava e seus remanescentes com o próprio nome, fazendo o nome de Kanindé se expandir: “A tradição dessa etnia era de chamar o seu povo (tribos) pelo nome de seu chefe. Assim, quando Janduí faleceu, seu sucessor foi Canindé, chefe e guerreiro destacado” (XAVIER; VASCONCELOS, 2018, p. 20). Habitava o que é concebido como Rio Grande do Norte e Ceará. Manifesta-se na Jurema como caboclo Rei e é considerado uma divindade de grande poder espiritual.

³⁴ Também presente a variação Ororubá e até mesmo Arobá; divindade proveniente do povo indígena Xukuru de Ororubá, que residem principalmente no município de Pesqueira, agreste pernambucano. Seu nome é oriundo do pássaro uru, considerado um animal sagrado. Este encantado se manifesta na Jurema como caboclo Rei e para além do Rei de Orubá existem uma gama de entidades indígenas que afirmam virem deste povo, por isso, ao chegarem em terra reiteram sua etnia, como Caboclo Manuel de Ororubá, Urubatan de Orubá, dentre outros.

juremeiros, que os mantiveram vivos e ativos, cultuados como reis. (SALLES, 2010a, p, 129).

Atentando que essa divindade singular se torna um Reis no plural, pois a identidade de cada Malunguinho não se apresenta com seu nome próprio. Pós morte, todos que se encantaram se apresentaram como “Malunguinho”. Sendo assim, tal contexto indica que não importa para o/a discípulo/a quem dos tantos é de fato aquele Malunguinho incorporado no seu terreiro, pois eles são divinizados como uma só representação de liderança do quilombo do Catucá.

Os/as juremeiros/as acreditam que ele é aquele que detém a chave dos portões sagrados das cidades da Jurema, os planos espirituais, sendo comum invocar Malunguinho para abrir as ritualísticas, reafirmando seu papel que equivaleria a um Exu de Jurema e até mesmo “porteiro” do outro mundo.

Malunguinho é o dono da chave, o que abre os caminhos. Sua presença é necessária. Com este Caboclo presente para abrir as portas da jurema, para abrir os caminhos e portas da direita (lado bom) e fechar a da esquerda, por onde podem penetrar os maus (...). (RIBEIRO, 1992, p. 10).

Conseqüentemente um de seus símbolos é a figura da chave, sendo comum a presença de chaves com estética de modelo antigo em seus assentamentos; outro símbolo referente a esta divindade é um heptagrama, estrela de 7 pontas que representa os principais planos espirituais da Jurema chamados de 7 cidades, este símbolo em específico é designado de “signo de Salomão”³⁵, mesmo quando o selo salomônico é indicado como um hexagrama, na Jurema ele passa a ser difundido com uma ponta a mais. O signo de Salomão é popularmente conhecido como um símbolo de proteção contra males e canalizador de forças, como observado na obra *Crendices* (1975, p. 91) de Getúlio Cesar. Sobre a sétima ponta, o autor relata:

O povo crendeiro, porém, para aumentar o seu valor e poder como amuleto, desenha o Signo de Salomão com sete ou oito pontas. Acreditam que quanto mais irradiação, constituída pelas pontas, ela tiver, maior será o seu poder como protetor, capaz de elevar também os benefícios desejados. (CÉSAR, 1975, p. 95).

³⁵ Oralmente chamado de “sino” Salomão.

Tanto a chave quanto o signo são elementos corriqueiramente citados em seus cânticos, podendo ser associados a talismãs. Outras entidades podem fazer uso desses elementos em seus cânticos, mas é notável como para Malunguinho esses dois elementos se destacam.

Malunguinho tem fortes ligações com as matas, suas oferendas são depositadas principalmente nesses espaços, nas encruzilhadas e em alguns casos em pedreiras. As ofertas para Malunguinho são variadas, como se apresenta em correntes espirituais distintas, tem fartura garantida. Pode receber imolação de bichos masculinos, que consiste no sangue e alguns órgãos vitais dos animais³⁶ e *ipade*³⁷ como um Exu; frutas banhadas em mel e alguns tubérculos da terra como um caboclo; caranguejadas, camarões secos, carne de sol, xerém e outras comidas secas típicas do sertão como um Mestre de Jurema; sem faltar com a oferenda maior para a corrente de Reis, a romã, fruta cortada num ritual meticuloso, fechado e tradicional para algumas famílias de Jurema chamado Corte da Romã, realizado unicamente no dia 06 de janeiro, dia de Reis³⁸.

Sua saudação religiosa é ímpar: *Sobô nirê ma fá*. Não existe outra divindade ou entidade na Jurema com saudações semelhantes. O significado desta junção de palavras perpassa não só pela dificuldade de tradução, mas pelos mistérios e segredos dos próprios fundamentos religiosos. Traz a palavra “Sobô”, Vodun do fogo e do trovão que se assemelha ao Orixá Xangô; em seguida “Nirê”, que faz menção ao Orixá *Ògún*, senhor da guerra, que ganha o título *Onírè* ao derrotar inimigos e dominar a cidade de *Ìré*. O primeiro trabalho a tentar interpretar estas duas palavras na saudação é de L’Odò (2016).

Não sabemos ao certo o significado concreto desta saudação (Sobô Nirê) à Malunguinho na Jurema. Portanto, podemos tentar aqui traduzir estas palavras que são de origem fon e yorùbá para pensarmos numa possibilidade de construção de significado para tal. (...) Sabemos que Malunguinho tem forte ligação com Xangô,

³⁶ Chamado no candomblé de “axé dos bichos”, que são órgãos vitais entregues para as divindades e não consumidas pelos fiéis, como o coração, pulmão, moela, dentre outros.

³⁷ Farinha de mandioca encharcada no azeite de dendê, formando uma farofa amarela decorada com pimentas malaguetas, podendo acrescentar outros elementos, como variadas qualidades de pimenta, limão, cebola e a própria fruta do dendê. É uma oferenda típica tanto para Orixá Exu, quanto para os Exus de quimbanda e trunqueiros.

³⁸ É costumeiro os terreiros de Jurema realizarem suas principais obrigações para Malunguinho no dia de 06 de Reis, além de louvar outros Reis de Jurema em mistura com ladainhas cristãs e cantigas para os próprios Reis Magos do oriente.

recebendo em alguns terreiros até as mesmas comidas rituais que este Orixá, e que é possível que o nome “Sobô” em sua saudação faça esta alusão diretamente, querendo dizer que ele seria Sobô, ou Xangô, uma divindade do fogo. “Nirê” poderia ser uma alusão à *Ògún*, como guerreiro e conquistador, traços também de Malunguinho. O “Reis das Matas” também traz sorte e benção para quem o agrada, portanto, também poderia aludir o termo “Nirê” à palavra *Ire* que significa sorte etc. Como no Catucá existiam diversos negros e negras escravizados de diversas etnias africanas, além de índios e índias de diversas outras etnias também, a possibilidade de ter ficado este registro linguístico no imaginário de Malunguinho se torna totalmente possível e aceitável. Porém, esta saudação merece maior aprofundamento científico em busca de maior esclarecimento. (L’ODÒ, 2016, p. 32-33).

Por fim, amplio para o “ma fá”, que pode ser interpretado em várias corruptelas, por exemplo, o prefixo “ma” dentro de algumas tradições bantus representa a abreviação de *Mani*³⁹, alguém de respeito, uma chefia ou algo como senhor/senhora⁴⁰; “fá”, da língua yorùbá se traduz como “raspar”, aquele que raspa, ou seja, indicando aquele que se inicia religiosamente. Somando essas interpretações podemos estimar algo próximo de “um senhor iniciado para o fogo e para guerra”⁴¹, sem contar a corrente presença do termo Kimbundo *Nganga*, como já citado, fazendo uma mistura de línguas oriundas de povos e territórios distintos:

Onirê, onirê, nganga

Onirê, onirê, nganga

Onirê, nganga

Sobô mi Nirê

Onirê, Onirê, Onirê, bô

Malunguinho sobô nirê bô

Sobô nirê mafá,

Malunguinho, sobô.

(Cântico de Jurema para Malunguinho, domínio público).

Ele é conhecido como um grande esquerdeiro do catimbó, especialista em defesas, trabalhos espirituais pesados e de descarrego, levando fama de

³⁹ Oriundo de *Mwene*, que, segundo Nei Lopes (2012, p. 161) significaria Rei ou autoridade real.

⁴⁰ Como o título *Makota*, que equivaleria a *Eke di* da nação yorùbá, uma zeladora de grande valor que não entra em transe para cuidar da divindade manifestada em terra.

⁴¹ Friso que esta interpretação da saudação à Malunguinho não é absoluta, sendo passível de mais investigação e outras alternâncias.

maléfico e impaciente, sendo bastante temido por fazer justiça com as próprias mãos.

Malunguinho, Reis Malunguinho
 Deixe a vida dos seus e leve a do mal vizinho
 Arrasta o pé, o solado do sapato
 O inimigo a gente mata como mata um carrapato
 (Cântico de Jurema para Malunguinho, domínio público).

A espiritualidade da Jurema pode ser dividida nos polos energéticos da direita e da esquerda. Existe uma literatura que propaga a esquerda como o polo negativo, atuação das forças obscuras e de baixa “evolução” espiritual; as entidades que trabalham nesse âmbito são chamadas de “esquerdeiras”. Contudo, entendendo o caráter evolucionista e sua conexão com o racismo e positivismo, julgo elementar desconstruir o maniqueísmo que aprisiona a noção de bem e mal e marca entidades/divindades que transgridem os padrões comportamentais que a hegemonia julga como necessário para alcançar um local de “luz” e respeito⁴².

Sobre isso, trago a elucidação de L’Odò:

A esquerda da Jurema é o rompimento com a cosmovisão judaico cristã, da moral, da ética e bons costumes. Devido a esta sua característica própria e muito forte nos terreiros, essa religião sofre profundo preconceito, inclusive por parte dos praticantes do “xangô” ou candomblé. (L’ODÒ, 2017, p. 171).

O lado energético interpretado como "esquerda" na Jurema consiste na energia que contraria o que nos foi imposto como senso cristão de bondade, moral e bons costumes “universais”, exaltando uma estratégia de defesa anti-colonial que se apropria do que o cristianismo concebe como "maligno" de maneira tática para sobrevivência a um país historicamente hostil com os terreiros e tradições religiosas afro-indígenas, pois, se a classe dominante, em suma de fé católica, temia o demônio cristão e a feitiçaria, mesmo sem conceber a figura de satanás como parte de seu panteão religioso, a esquerda

⁴² Exemplo das Pombojiras, entidades esquerdeiras que corriqueiramente são postas num *locus* de promiscuidade, maldade e depravação, ignorando a força da libertação feminina que esses espíritos representam.

da Jurema passou a apropriar-se dessas nomenclaturas em alguns pontos cantados, gerando temor nos seus perseguidores.

O receio da sociedade civil no feitiço e nos trabalhos espirituais “esquerdeiros” era tão constante que existiu o levantamento de uma política jurídica do combate à magia. A instituição passou a agir registrando criminalmente quem exercia práticas religiosas com cunho de baixa magia e curandeirismo; Yvonne Maggie, em *Medo do Feitiço* (1992), nos traz as lucubrações de como banalizou encontramos nos registros criminais do Brasil imperial, começo da República, até o Estado novo varguista registros criminais envolvendo a feitiçaria como acusação do delito.

O combate aos feiticeiros deve ser regulado, diz a literatura clássica sobre o tema. A república no Brasil criou um mecanismo regulador desse combate instituindo os artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890. Os processos criminais fazem parte dessa instituição reguladora. A partir da institucionalização desse tipo de mecanismo regulador, um número maior de segmentos sociais passou a ser cúmplice da crença na feitiçaria e do combate aos feiticeiros. (MAGGIE, 1992, p. 55).

Pude analisar escritos clássicos da revisão de literatura envolvendo pesquisas sobre Jurema para reunir citações que reafirmam a identidade de Malunguinho como esse ser quilombola estigmatizado por sua conduta contraventora e interpretando marcadores que se repetem, construindo mais fielmente concordâncias sobre essa(s) personalidade(s).

Alceu Maynard Araújo na obra *Medicina Rústica* (1959) debruçou seus estudos na chamada medicina popular, feitiçarias e simpatias, conectando seus estudos com a ascensão do “folclorismo”, tendência da antropologia que almejava se distanciar mais da medicina psiquiátrica e patológica que dominava os estudos clássicos. O autor divide algumas categorias de Medicinas Rústicas, dentre elas a medicina mágica, subdividida em esferas diferentes, citando aqui o toré como uma das manifestações principais (p. 58).

No Toré faz-se a procura do nome da moléstia e adivinhação mágica. Além da defumação usam ervas e dentre elas se destaca a jurema em cujos poderes mágicos os sertanejos acreditam piamente. É, portanto, medicina mágica cujo oficial e executor é o presidente do toré, também chamado de “mestre” do toré. O toré é de origem ameríndia, onde as pessoas buscam remédios para suas doenças, procuram conselhos com os *caboclos* que “baixam”. O mestre defuma, receita, aconselha. Certamente é o mesmo catimbó dos

arredores das capitais e grandes cidades nordestinas, onde os destituídos da fortuna procuram como oráculo para minorar os penares e desditas. (ARAÚJO, 1959, p. 75-76).

Nesta obra o autor retifica a presença de Malunguinho para abrir as cessões de toré indígena, mesmo a sua pesquisa sendo localizada em Alagoas, demonstrando a difusão de seu culto pelo Nordeste para além dos terreiros em espaços urbanizados, indicando sua presença nos aldeamentos (p. 83-84). Afora dos torés aldeados, o autor afirma que Malunguinho se faz presente nos terreiros de dupla pertença religiosa do estado, o que ele enquadra como “sincretismo Toré-Candomblé”, casas que fazem as práticas de um e de outro. No terreiro observado por Araújo, o sacerdote balança fortemente a maraca e invoca o primeiro linho após a abertura da cessão, indicando que Malunguinho é o primeiro a ser louvado e conseqüentemente o primeiro caboclo a “descer” (p. 122), descrevendo uma feição de olhos saltados e performance de força.

Luís da Câmara Cascudo, em *Meleagro* (1978), obra que é referência nos estudos de Jurema no Brasil, fala pouco de Malunguinho. Introduz chamando-o de “negrinho terrível” (p. 166) e complementa: “Malunguinho é pretinho, ágil, perverso e decidido em fazer diabruras. (...). Um dos “serviços” de Malunguinho é cegar o olho às pessoas. O nome é, como se vê, africano, Malungo, companheiro”. (CASCUDO, 1978, p. 173). Nesse escrito é notável o ressaltado que ele dá à Malunguinho como um ser negativo. É notificado sua herança africana, tanto quando Cascudo frisa mais de uma vez que ele seria negro, e no fim, quando ele traz uma tradução do termo Malungo como companheiro. O uso do diminutivo nos adjetivos que remetem ao tom de pele de Malunguinho podem fazer referência ao próprio uso da palavra Malungo com o sufixo “inho”, que remete ao diminutivo, também memorando esta toada bastante cantada:

Ele é preto,

Ele é bem pretinho,

Salve a coroa do Reis Malunguinho

(Cântico de Jurema para Malunguinho, domínio público).

José Ribeiro, em *Catimbó* (1992), fortalece a constituição da identidade de Malunguinho afirmando que ele é um “negro africano”, consolidando a documentação que o coloca como antigo líder quilombola. Ao mesmo tempo, o autor contribui com a má fama de Malunguinho como um espírito que só trabalha para malefícios. O fato dele afirmar que não existe uma linha conhecida para esta divindade não corresponde com a realidade, tendo em vista a abundância de cânticos destinados à Malunguinho. Provavelmente não foi revelado ao autor tais toadas, negando-lhe o acesso, assim, o mesmo documentou de forma errônea a inexistência.

MALUNGUINHO: Negro africano, feiticeiro malévolo. Só pratica o mal. Trabalha com a cabeça no chão. Trabalha à meia-noite, com panos pretos. É capaz de tomar mais de uma garrafa de cauim de uma vez. Trabalho dele outro espírito não desmancha. É um espírito atrasado, convive em mundos inferiores. Manda enterrar sapos cururus na porta de quem a gente quer infelicitar. Não possui linha conhecida. (RIBEIRO, 1992, p. 28)

Como já explícito, na ritualística juremeira é comum invocar-se Malunguinho no início do culto, seja para abrir as giras ou as mesas de Jurema. Analisando os relatórios de campo da MPF em Carlini (1993), a etnografia descreve que a mesa do juremeiro Luís Gonzaga Ângelo segue esta especificação, após a defumação e a entoação coletiva da seguinte reza: “Pelo sinal da santa Cruz, livrai-nos Deus nosso senhor, e dos nossos inimigos, amém Jesus”, todos saem de suas posições e ajoelham-se justamente na abertura de Malunguinho (p. 66).

Começam a cantar esta linha imediatamente depois de *pelo sinal* continuando com o maracá na mão mesma mão e continuando na mesma dança. Depois logo se ajoelham e continuam a cantar a mesma linha com a mesma gesticulação que faziam quando dançavam. Não há interrupção da passagem de uma destas linhas prá outra. (CARLINI, 1993, p. 68)

Esta passagem nos faz enxergar sua imponência, não só por ser a divindade responsável por fazer parte das ritualísticas de abertura, mas a especificação de que não há pausa de uma passagem da reza para a abertura de Malunguinho demonstra que o ato de ajoelhar unicamente na entoação à Malunguinho destaca uma reverência e respeito que não é repetida tantas vezes ao longo da reunião.

Na mesma obra, ao visitar o juremeiro Manuel Laurentino da Silva, na cidade de Itabaiana, ele destaca a fama maléfica que Malunguinho carrega, sendo bastante comum encontrar nos registros que esta divindade só trabalha fazendo o mal:

Rei da mata, caçador, guardador de caminhos. Talvez seu caráter de divindade que anda por estradas é que levou Luiz Saia a anotar: “tem mais ou menos a mesma função que Exu na feitiçaria negra”. (...) Se não é divindade exclusivamente maléfica, Malunguinho deve ao menos praticar também o mal. Seu cântico fala muito em matar e cegar e um dos informes ensina: “O mestre Malunguinho quando teve trabaiano um trabalho grosseiro (quando estiver sob a ação do vinho para praticar o mal?) vem ele e a gente dá bebida pra ele e ele sai toma conta dos caminhos com seus cem e tantos cabôcos. (CARLINI, 1993, p. 174).

Comentando as considerações sobre Malunguinho, é perceptível a unanimidade dos escritos relacionando-o com as matas, corroborando com seu histórico quilombola habitando as matas do Catucá e com seus hábitos característicos, como a agilidade, a caça e a guerrilha, também presentes em algumas toadas. O estigma de perverso é mostrado desde as documentações históricas que o enquadram como perigoso marginal, violento, assassino e destruidor de engenhos e canaviais.

Tal fama foi perpetuada no seu pós-morte como essa divindade esquerdeira temida, que podemos interpretar como vestígio das longas perseguições que transcenderam ao mundo espiritual, fazendo o Malunguinho divino não passar por nenhuma metodologia nos moldes kardequianos, ou seja, de “evolução” e mudança para um comportamento mais ade(strado)quado ou doutrinado.

CAPITULO II

ENCRUZILHADAS EPISTEMOLÓGICAS: contraposições da hegemonia cartesiana nos moldes de uma educação encantada

O ponto está riscado: há que se ler a poética para entender a política, há que se ler o encanto para se entender a ciência. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 16).

O segundo capítulo desta dissertação apresenta conceituações do que concebo como encruzilhadas epistemológicas, cumprindo a aparição dos fundamentos teóricos, que apresentam imbricações acerca das problemáticas levantadas pelos estudos contra coloniais, a exemplo da crítica à modernidade, colonialidade e as imbricações entre educação e religiosidades afro-indígenas (com ênfase na prática do catimbó), as relações com alguns teóricos e teóricas dissidentes das escolas conceituadas como norte global e suas perspectivas de rompimento epistemológico eurocêntrico, denunciando o epistemicídio perante os povos originários e da diáspora negra, focalizando as possibilidades de narrativas contra hegemônicas.

Entendendo a escrita da narrativa colonial do ocidente para efetivar a subordinação ou aniquilamento das demais, os traumas que habitam a ferida colonial são ostensivamente mantidos naqueles que tiveram suas memórias e narrativas abaladas por este projeto de dominação secular. Tomar os terreiros, afunilando para os de Jurema, como *locus* de insurgência prática-epistemológica é de suma importância na salvaguarda de uma contra ótica, aqui exposta.

2.1 - ENTRE AS FACES DA COLÔNIA E DO MODERNO: Reflexões acerca do colonizado, racializado e ocidentalizado

Pensando a primeira modernidade como ponta pé de nossa controversa, essa invenção é instituída em 1492, data estabelecida decorrente a expansão

das grandes navegações que atingem *abya yala*⁴³ por Cristóvão Colombo e suas parcerias com o próprio Américo Vespúcio, ambos a serviço dos espanhóis. As terras do “novo mundo” são intituladas de América, destituindo qualquer forma originária de identidade e vangloriando o próprio feito de “descobrir” em homenagem ao navegador italiano Vespúcio. A chegada das navegações nesses espaços geográficos e o contato com os povos originários funda o conceito do “outro”, garantindo uma relação de autoridade antes inexistente.

O fim da Idade Média marca o início oficial da Idade Moderna; sabendo que não existe um consenso absoluto sobre esta data, tomo como marco a invasão de 1492 aos territórios hoje demarcados como Américas. Esse era Moderna consiste na substituição do sistema feudal para o modelo econômico mercantilista. A progressão da modernidade se dá numa sequência de fatos que marcam seu desenvolvimento, sendo os principais: o renascimento italiano (século XV); a reforma protestante de 1517 (século XVI); a propagação e melhoria da ilustração, principalmente pela Alemanha, com as técnicas de água-forte e em seguida da litografia (século XVII); a criação do Tratado da União, que unifica um único parlamento concebido como Reino Unido da Grã-Bretanha e criou sua bandeira, visto que antes cada reino tinha parlamentos separados (século XVIII) e finalmente a Revolução Francesa (século XVIII), marcando a soberania da burguesia e frisando a França como o país líder do movimento iluminista.

Assim, funda-se o que concebemos como eurocentrismo, pois *“indica como pontos de partida da “Modernidade” fenômenos intra-europeus, e seu desenvolvimento posterior necessita unicamente da Europa para explicar o processo”*. (DUSSEL, 2005, p. 27). Sucedendo a conceituação do

⁴³ Segundo o geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves (2009, p. 26), Abya Yala tem sua origem na língua originária do povo Kuna, oriundos da Colômbia e que atualmente ocupam a costa caribenha do Panamá. O termo significa “terra viva” ou “terra em florescimento” e vem sendo cunhada por diversos povos originários da América Latina como contraposição e protesto do termo “América”. Mesmo sabendo que cada povo originário tinha seu próprio modo de chamar o macro-território que habitava, Abya Yala vem sendo propagada com intuito de construir um sentimento de unificação entre povos indígenas de maneira política. O termo foi difundido em larga escala depois de ser usado no título de um encontro internacional de indígenas, *o // Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala* (Quito, 2004). No encontro seguinte, em 2007 na Guatemala, construiu-se a Coordenação Continental das Nacionalidades e Povos Indígenas de Abya Yala.

eurocentrismo, o conceito vira chave ampliadora da Europa como “centro” do mundo, não num sentido puramente geográfico, mas geopolítico e cultural. Insere a propagação num imaginário coletivo do continente europeu como matriz de avanço e civilidade em contraponto da “selvageria” e “barbárie” dos continentes periféricos.

O marco da modernidade é posto por Enrique Dussel como uma invenção ideológica, visto que põe as culturas eurocêntricas, baseadas no substrato greco-romano, como parâmetro universal do globo, contudo, antes da concepção do “moderno” não existia um único molde de história ou cultura mundial, tampouco a concepção de Europa como centro do mundo, em virtude de existir uma gama de povos, reis de seus próprios parâmetros, que não necessariamente equivaleriam entre si, levando em conta a diversidade oriunda de África, Ásia e América, sejam muçulmanos, bantus, hindus, astecas, etc.

Se se entende que a “Modernidade” da Europa será a operação das possibilidades que se abrem por sua “centralidade” na História Mundial, e a constituição de todas as outras culturas como sua “periferia”, poder-se-á compreender que, ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a “universalidade-mundialidade”. O “eurocentrismo” da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemônica pela Europa como “centro”. (DUSSEL, 2005, p. 28).

Não havia uma idealização que hierarquizava um centro das periferias, assim como não se achava que essas distintas sociedades estariam em estágios de evolução diferentes e que ao longo de uma linearidade única, estavam no caminho de atingir um padrão evolucionista, sendo o estágio final o europeu. Segundo Celso Castro (2005), tal ideia é mais tarde concebida como darwinismo social, influenciada pela teoria de evolução de Charles Darwin pós publicação da sua obra *A Origem das Espécies* (1859), pondo no campo da sociedade e cultura o que era metodologia de análise de plantas e outros animais, fundando a partir do evolucionismo um racismo posto como científico. No Brasil essa escola teórica destaca-se pelos escritos criminalistas de Nina Rodrigues e a obra *Evolução do Povo Brasileiro* (1922) de Oliveira Vianna.

Naturalizou-se repartir os diversos povos em 3 principais fases, tendo “sub-fases” entre as duas primeiras marcando a transição intermediária para atingir o último grau (MORGAN, 2005, p. 28):

1ª) Selvageria;

2ª) Barbárie;

3ª) Civilização.

Dito isso, é coerente concebermos a posição sobre a dependência que se forja entre modernidade – colonização, postas como face de uma mesma moeda e intrínsecas uma da outra. Não se separa a noção de colonização da própria criação e desenvolvimento da modernidade, elas agem em um movimento contínuo que não constata o rudimento de uma doravante à outra. Consequentemente, é elementar adicionar o próprio conceito de capitalismo, que é ampliado a partir da exploração desses territórios devido à colonização/modernidade.

É impossível marcar uma distinção plena desses fatos, pois interdependem entre si e criam nos espaços colonizados estratégias de inferiorização com base evolucionista, fundada na concepção do “outro”, dando base para a convicção de diferentes “raças”, estabelecendo o “outro” como sujeito “racializado”, dessemelhante do humano padrão, ou seja, aquele que segue uma lista de protótipos formadores de uma identidade padrão que garantem salvaguardar sua dignidade. Para além de ser o “outro”, como diferente do padrão, este “outro” passa a cumprir a imagem e performance definida pelo colonizador, o que a filósofa Grada Kilomba conceitua como personificação da “outridade” (2019, p. 38).

Com a composição da “raça”, divide-se uma ordenação dos povos colonizados como humanos inferiores, entendendo que os marcadores de diferenças culturais e sociais comparados com Europa são transpassados para o meio biológico, interpretando então como humanos diferentes, ou melhor dizendo, esvaziando a própria humanidade desses povos colonizados a partir do fenômeno da racialização, dando cabimento as práticas de tortura e escravidão, considerando-os ausentes de humanidade e alma. Segundo Albert

Memmi a desumanização, ou despersonalização, põe o corpo colonizado a ser tratado como um todo sem distinção demarcada, a criação do “outro”, ou do “eles”, enquadrando distintas pessoas num só “coletivo anônimo” (2007, p. 123).

Suas identidades são aniquiladas, Xukurus, Kaaetés, Yanomamis, e tantas outras etnias autóctones são exauridas e colocadas num só composto de coletivo anônimo como “índios”⁴⁴, assim como em seguida Kimbundos, Fons, Yorúbás e uma gama de populações africanas são cognominados como “negros” (e só), montando uma visão altamente distorcida do continente africano, que de forma corriqueira é posto erroneamente como um único lugar homogêneo. Para Antônio “Nêgo” Bispo, a perpetuação até hoje da anulação das autodenominações é parte de uma técnica que desumaniza o corpo humano ao quebrar suas identidades, comparada a metodologia usada para adestrar animais “pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome” (2015, p. 27).

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: Índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. (QUIJANO, 2005, p. 107).

Como produto da racialização, surge o racismo, que estrutura todas as relações sociais no Brasil ao longo de 1500 até a contemporaneidade e julga como baixo aquilo que é de origem dos povos colonizados, seja no âmbito científico, epistemológico, estético, fenotípico, cultural, das relações afetivas e de parentesco e religioso, cujo esta especificamente destaque nesse trabalho com a presença da Jurema e sua prática.

⁴⁴ Enfatizando que o termo é fruto de um equívoco, fazendo referência à Índia, pois acreditavam que tinham aportado as caravelas no país asiático. Assim os povos autóctones do Brasil foram denominados de forma absoluta como “índios”, a partir do critério errado de um europeu viajante. Por este motivo bastante problemático se dirigir a pessoas originárias com essa terminologia, sendo indicado termo como indígena (dentre outros).

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. (QUIJANO, 2005, p. 107).

Friso a dominação religiosa como um dos maiores aportes da dominação, pois interferiu não só na concepção dos sistemas religiosos, mas é diretamente responsável para com os apagamentos das línguas originárias, considerando as práticas religiosas mediante a oralidade (ou seja, dos povos originários e africanos sequestrados), e além das línguas, as demais práticas culturais atravessadas pelo ato de exercer os cultos aos encantados, ancestrais e a natureza.

A inserção forçada do português como idioma oficial, o cristianismo como dogma magistral, a escrita como instrumento de arquivamento e fabricação das verdades estagnadas, o latim como sinônimo de sacralidade, a implementação dessas novas identidades que esvaziavam suas essências, tornando-se agora “índios”, sucedendo de uma nova construção colonialista a partir desse esvaziamento, como exemplo da estipulação de nomes ocidentais em substituição do auto reconhecimento utilizado anteriormente, tudo isso forma o passo-a-passo histórico de projetar uma sociedade ocidentalizada.

Cunho o termo “sociedade ocidentalizada” de forma proposital em alteração de colocar a sociedade brasileira como ocidental. Considero improvável interpretarmos o que é concebido desde sempre como o que é hoje Brasil numa sociedade ocidental, por mais que tenha sido alvo das interferências coloniais e posteriormente a criação da identidade nacional vai levantar a ideia de sociedade, nação em cima de teorias raciais, visto que, como afirma Munanga “a raça é o eixo dominante de toda reflexão a respeito da identidade nacional” (1996, p. 182). As ideias que sucedem o evolucionismo, em relevo a tese de democracia racial freyriana vai colocar o Brasil num censo coletivo de nação, mas que “atribuía, porém, à raça branca

uma posição de superioridade na construção da civilização brasileira” (ORTIZ, 2012, p. 19).

Ou seja, encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído na construção e na expressão de uma identidade própria. Essas características são “expropriadas”, “dominadas” e “convertidas” em símbolos nacionais pelas elites dirigentes. (MUNANGA, 1996, p. 184).

Mesmo que parte significativa da população fora educada em acreditar neste projeto de identidade nacional esvaziado de consciência, sem romper a linearidade ideológica com destino final ao protótipo eurocentrado (ou estadunidense), o âmago cultural e fenotípico do país é percentualmente em sua maioria distante de um modelo ocidental. Acreditar que somos ocidentais destitui o entendimento das violências desdobradas e dificulta qualquer força de retomada e reconhecimento para além das ancestralidades ibéricas e europeias.

Para aprofundar, tomo como referência o peso que o estudo da linguagem detém e disponho novamente da filósofa Grada Kilomba quando ela conceitua em sua obra *Memórias da Plantação* (2019) o termo “escravizado/a” em substituição de “escrava/o”:

Na minha escrita uso o termo “escravizada/o”, e não “escrava/o”, porque escravizada/o descreve um processo político ativo de desumanização, enquanto escrava/o descreve o estado de desumanização como a identidade natural das pessoas que foram escravizadas. (KILOMBA, 2019, p. 20).

Acatando Kilomba, por não sermos naturalmente ocidentais, fomos postos como ocidentalizados derivado de um projeto civilizatório moderno baseado na criação do racismo que finda numa gama de apagamentos e genocídios. O corpo é colonizado, prontamente racializado, para logo depois do seu esvaziamento ser ocidentalizado, e nesse percurso, as práticas escravistas e outras formas de dominação corporal são justificadas como parte desse empreendimento de dominação global.

O subtítulo desse capítulo é marcado pela repetição do sufixo “ado”, refletindo este sufixo como referência de uma ação que vem a partir de uma força externa, não de algo orgânico, inato ou por ventura. Não ser parte da colônia, contrapondo em ocupar o espaço de colonizado, tal qual não ser ocidente, mas ocidentalizado (e os demais termos que uso), impera num incitamento exterior que coage a ação de se ocidentalizar por meio de violências simbólicas e físicas sem pesar a responsabilidade dos seus danos.

2.2 - PERCURSOS DO PÓS-COLONIAL, DECOLONIAL E CONTRA COLONIAL: Breves atravessamentos e distinções

Que perspectivas têm sido elaboradas no ‘pós-colonial’? Com que propósitos? E quais são os lapsos? Qual é então o significado de ‘pós-colonialidade’ quando certos conflitos estruturais persistem?”. (MOMBAÇA, 2020).⁴⁵

Avaliando esses escritos que nos trazem considerações sobre a modernidade, colonização e os feitos que sucedem as faces dessa “moeda”, progredindo o projeto de mundo evolucionista, acredito ser vital discorrer brevemente sobre as escolas teóricas responsáveis por introduzir críticas a esse modelo que é a colonização. Não negligenciando essa essencial tríade anti-colonial que sustenta a inspiração para formar o que é concebido mais adiante como pós-colonial: Frantz Fanon, Aimé Césaire e Albert Memmi (todos desenvolveram seus principais trabalhos no final da década de 40 entrando para 50⁴⁶), no entanto optei por dar um salto já para a formação dos estudos pós-coloniais na Ásia, com foco na Índia, marcando a fundação do pós-colonial no final dos anos 70 através de nomes como Homi Bhabha, Ranajit Guha e Gayatri C. Spivak.

⁴⁵ Disponível em: <<https://www.goethe.de/ins/br/lp/prj/eps/sob/pt16117914.htm>>. Acesso em: 20 de maio de 2022.

⁴⁶ Césaire, com *Discurso Sobre o Colonialismo* (1950); Fanon, com *Peles Negras, Máscaras Brancas* (1952); Memmi, com *Retrato do Colonizado Precedido de Retrato do Colonizador* (1957).

No século XX, com a independência de uma gama países colonizados, principalmente no continente africano e asiático, diversos estudiosos que tiveram acesso de se inserirem na academia dos países no norte global (com ênfase na Inglaterra), mas que eram oriundos desses locais, começaram a pensar seus países, que viveram longos anos de interferência de uma colônia europeia, nesse estágio seguinte da colonização, a partir das críticas aos modelos eurocentrados e pensando as vozes dos próprios povos dados como subalternos⁴⁷. Fundou-se na Índia a escola de Estudos Subalternos, coletivo sul-asiático que se reunia para formular debates e textos sobre a voz desses povos colonizados, num sentido amplo de repensar a história dominada pela política imperialista e as crises identitárias que vinham em consequência de ser colonizado, estando numa fase pós política institucional de colonização.

Esse grupo inspira pesquisadores/as acadêmicos/as da América Latina que residiam nos Estados Unidos, que passaram a consumir tal conteúdo e julgavam de suma importância o levantamento do debate pós-colonial. Porém, estes/as não se viam representados/as pelos nomes da escola indiana, tampouco enxergavam suas realidades nos escritos dos Estudos Subalternos, pois o recorte era pautado no orientalismo e grande parte de seus membros teve formação inglesa. Para solucionar esse distanciamento teórico, é fundado no início da década de 90 o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, que tem como oficialização a publicação de seu manifesto inaugural. Cito aqui seu primeiro parágrafo:

O trabalho do Grupo de Estudos Subalternos, uma organização interdisciplinar de intelectuais sul-asiáticos dirigida por Ranajit Guha, nos tem inspirado a fundar um projeto parecido dedicado ao estudo do subalterno na América Latina. (...) Por sua vez, a redefinição das esferas políticas e culturais na América Latina nos últimos anos levou vários intelectuais da região a revisar algumas epistemologias previamente estabelecidas nas ciências sociais e humanas. A tendência geral em direção à democratização dá prioridade a uma reconceitualização do pluralismo e das condições de subalternidade dentro das sociedades plurais. (CASTRO-GÓMEZ; MENDIETA, 1998, p. 71).⁴⁸

⁴⁷ A conceituação e uso da palavra “subalterno” acaba sendo uma marca do grupo, que retira o vocábulo de Antonio Gramsci e reloca para uma assinatura que remete ao grupo, principalmente depois da primeira publicação da obra *Pode o Subalterno Falar?* por Spivak em 1985.

⁴⁸ Tradução do autor. Texto original: *El trabajo del Grupo de Estudios Subalternos, una organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos dirigida por Ranajit Guha, nos ha inspirado a fundar un proyecto similar dedicado al estudio del subalterno en América Latina.*

Contudo, em 1998, o semiólogo Walter Mignolo em comunhão com o sociólogo Aníbal Quijano, desassocia-se do grupo com o argumento de que o pós-colonial e os estudos subalternos não exercem suficientemente um rompimento epistemológico com as referências europeias, com os modos de escrita ocidental, com a condição contemporânea das populações colonizadas (dando ênfase nas comunidades originárias e tradicionais) e com as relações de racismo, gênero e capitalismo. O termo pós-colonial indica o fim da colonização e o que vem em seguida dele, entendendo a colonização como esse marco político constituído num período específico de tempo. Porém, com o encerramento formal desse sistema, não significou que automaticamente encerrou-se todas as mazelas e estruturas levantadas, fundadas e patrocinadas por essa conjuntura, mantida na subjetividade e na cultura das sociedades.

(...) Mignolo pensa que as teses de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha e outros teóricos indianos não deveriam ser simplesmente assumidas e traduzidas para uma análise do caso latino-americano. Fazendo eco das críticas anteriores de Vidal e Klor de Alva, Mignolo afirma que as teorias pós-coloniais têm seu lócus de enunciação nas heranças coloniais do império britânico e que é preciso, por isso, buscar uma categorização crítica do ocidentalismo que tenha seu lócus na América Latina (CASTRO-GÓMEZ; MENDIETA, 1998, p. 17).⁴⁹

Funda-se a rede Modernidade/Colonialidade, dissidência do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos que se destaca no começo do século XXI e elabora a noção de colonialidade (como já apresentado na introdução deste trabalho na página 32) para explicar o fenômeno da continuidade das práticas oriundas da colonização estando no período de

(...) A su vez, la redefinición de las esferas política y cultural en América Latina durante los años recientes ha llevado a varios intelectuales de la región a revisar algunas epistemologías previamente establecidas en las ciencias sociales y las humanidades. La tendencia general hacia la democratización otorga prioridad a una reconceptualización del pluralismo y de las condiciones de subalternidad al interior de sociedades plurales.

⁴⁹ Tradução do autor. Texto original: *Mignolo piensa que las tesis de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha y otros teóricos indios no debieran ser asumidas y trasladadas sin más para un análisis del caso latinoamericano. Haciéndose eco de las críticas tempranas de Vidal y Klor de Alva, Mignolo afirma que las teorías poscoloniales tienen su locus enuntiationis en las herencias coloniales del imperio británico y que es preciso, por ello, buscar una categorización crítica del occidentalismo que tenga su locus en América Latina.*

tempo que sucede o colonial, considerando as mudanças de processos de dominação, mas não das estruturas das relações de poder em escala mundo. Este grupo vem com o termo “decolonial” e “decolonialidade” em contraponto do pós-colonialismo e afirma ser necessário decolonizar o pós-colonial.

Nesta pesquisa, utilizo o termo “contra colonial” no lugar do pós-colonial (que nunca senti representar plenamente), ou do decolonial, levando em conta que tal expressão é tecida por um coletivo que pensa as ciências, culturas e epistemes dos povos que foram colonizados, tendo forte destaque com as comunidades indígenas e valorizando os saberes tradicionais, mas numa ótica abstraída do ser, estar, viver. Não negligenciando a contribuição da teoria decolonial no trabalho, já que parte da revisão da bibliografia é composta por membros/as desse grupo, mas julgo elementar pensar conceitos estabelecidos no próprio quilombo, aldeia e/ou terreiro.

Contra colonial foi cunhado pelo quilombola Antônio “Nêgo” Bispo em sua obra *Colonização, Quilombos, Modos e Significados* (2015) tendo o intuito de diferenciar dos demais conceitos anteriormente tomados para criticar o processo colonial, visto que o contra colonial seria levantado pelas próprias pessoas e grupos afro-pindorâmicos⁵⁰ que compõem as resistências históricas que se fazem presentes na contemporaneidade: “*o presente atua como interlocutor do passado e, consecutivamente, como locutor do futuro*” (2015, p. 19).

Levando em conta que o autor é quilombola, praticante da agricultura familiar e líder comunitário, não sendo um *locus* puramente academicista, mas pautada numa prática diária do próprio ser. A contra colonização é uma resposta à distância dos interlocutores que criticam ou estudam a história em contraponto das pessoas que vivem intrinsecamente essa história investigada nos nichos acadêmicos. A contra colonização é o enfrentamento direto dos povos colonizados historicamente e a contínua luta dessas comunidades no tempo espaço atual. Sobre isso que o autor compara de maneira reflexiva não

⁵⁰ Termo de Antônio “Nêgo” Bispo para demarcar aqueles povos de matrizes africanas, indígenas e das comunidades tradicionais do que foi chamado de Brasil. O “pindorâmicos” faz referência à “Pindorama”, que alguns pesquisadores afirmam se aproximar de uma tradução que significa “terra das palmeiras”, uma maneira originária para intitular o próprio Brasil antes de ser a invenção do Brasil, fazendo uma crítica ao nome dado de forma impositiva pelos colonizadores, que desconsideraram a legitimidade e autoria dos povos originários.

conseguir distinguir o ataque das milícias do século XVII para derrubar o Quilombo dos Palmares e o ataque do empreendedorismo capitalista que almeja construções de usinas hidrelétricas em territórios homologados (ou não) como quilombolas, indígenas e/ou demais modos de comunidades tradicionais (2015, p. 21).

Assim, José Jorge de Carvalho, quem escreve o prefácio do livro, afirma que Antônio “Nêgo” Bispo ao levantar a contra colonização, não está só em diálogo com a intelectualidade politizada que disserta escritos acerca do racismo e da colonialidade, como teóricos do pós-colonial e decolonial, mas está em diálogo espiritual com líderes como Zumbi dos Palmares, Manuel Congo, Negro Cosme e Malunguinho do Catucá (2015, p. 13), fortalecendo ainda mais o uso desse termo na pesquisa, direcionando um pedaço da voz de Malunguinho nos escritos de Bispo.

2.3 - CONTRARIANDO METANARRATIVAS NO PENSAR EDUCACIONAL: Educação contra colonial e o(s) terreiro(s) de Jurema como espaço de guerrilha pedagógica

Quando eu era pequeno a Jurema foi me educar, e o que ela me ensinou: “terra alheia, pisa no chão devagar!”. (Cântico tradicional à Jurema, domínio público).

Pensar na educação contra colonial e sua imbricação com as religiosidades de terreiro é de grande relevância para uma contribuição à diminuição histórica do racismo epistêmico. A universalização do protótipo de educação ocidental eurocentrada foi inserida de maneira totalitária nas colônias como estratégia civilizatória, trazendo para os povos “bárbaros” a luz da primeira modernidade. Através do epistemicídio, culturas e saberes tradicionais foram subalternizados na hierarquia científica, postas como saberes descartáveis, uma vez que não contribuía com a perpetuação das premissas coloniais universalizantes do: homem cisgênero, branco, patriarca, cristão, racional, antropocêntrico e capitalista.

Walter Dignolo enfatiza a emergência dos “saberes racializados” (2008, p. 290), que seria a necessidade de enaltecer uma episteme que provém das populações subalternizadas, colocadas como “racializadas”, o que remete ao conceito de “raça”, criado para negar a humanidade dos povos não europeus pela geopolítica ocidental (como explanado acima), estratificando os colonizados dos colonizadores. O autor sublinha as práticas religiosas como âmagos das resistências:

As opções descoloniais e o pensamento descolonial têm uma genealogia de pensamento que não é fundamentada no grego e no latim, mas no quechua e no aymara, nos nahuatl e tojolabal, nas línguas dos povos africanos escravizados que foram agrupadas na língua imperial da região (cfr. espanhol, português, francês, inglês, holandês), e que reemergiram no pensamento e no fazer descolonial verdadeiro: Candomblés, Santería, Vudú, Rastafarianismo, Capoeira, etc. (MIGNOLO, 2008, p. 292).

Para acrescentar a lista de Mignolo, complementar a Jurema Sagrada, alicerce dessa pesquisa e das ações educativas realizadas em torno da figura de Malunguinho, visto que essa tradição se mantém no ostracismo das religiosidades de terreiro, e é mais que necessária essa adição para além das já presentes.

A educação redigida nos terreiros de matrizes afro-indígenas (tendo como foco os de Jurema Sagrada), não se equipara com a mesma sistematização, tampouco da explanação dos saberes ocidentalizados pela perspectiva moderna colonial. Os terreiros resistem à colonialidade, exclusão e opressão, preservando as heranças culturais originárias e africanas, lutando pelo espaço e patrimônio cultural das populações que foram marginalizadas durante séculos.

Desse modo, tiveram papel de realizar uma nova forma de se pensar educação, abarcando práticas tradicionais, de maneira que não se distinguem disciplinas, redigindo processos transdisciplinares de maneira integral, somando os valores éticos da comunidade de terreiro no cotidiano de quem as vive.

Os processos educativos nos candomblés são concebidos por meio de uma educação integral. Não se divide o saber, não se separam as disciplinas, somam-se valores éticos-filosóficos ao cotidiano, a educação é para toda vida, é o desenvolvimento do ser em todas as

suas potencialidades (BOTELHO; FLOR DO NASCIMENTO, 2011, p. 91).

Tomando como base a leitura do artigo *Èkó láti sayé: Educação e Resistências nos Candomblés* (BOTELHO; FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 412), é perceptível averiguar como o local das educações racializadas dos saberes de terreiro provocam profundas fissuras numa ordem de padrão colonialista, moderno e de viés econômico capitalista, pois as premissas dessas não correspondem com as práticas daquelas. Tomemos alguns tópicos essenciais que compõem o paradigma dominante de homem moderno colonial e pensemos como a formação de terreiro transgride os itens abordados:

a) Cristianismo – Por mais que a catequização tenha implementado forçadamente a presença cristã nas religiosidades colonizadas, fazendo elas se modificarem, adaptarem e até absorverem elementos cristãos, é importante ressaltar como esses elementos são ressignificados no contexto do terreiro.

Naturalizou-se afirmar que a Jurema tem em sua prática uma forte presença do cristianismo. É comum escutar que a Jurema é de origem indígena, recebe influências católicas, africanas e que todas convivem em harmonia, pois constituem o que é a religião hoje. Tratar do cristianismo na Jurema é em suma retratar esse fato de uma maneira semelhante ao mito da “democracia racial”, contudo, romantizar essa implantação sem fazer uma análise crítica de como ela é inserida num contexto de violência que se perdura simbolicamente até a contemporaneidade é consideravelmente desonesto. Cair na armadilha da cordialidade da democracia racial.

O que considero importante frisar é que essa armadilha é desviada quando percebemos que, mesmo inserido forçadamente, os elementos católicos são reestruturados e tomam outros sentidos e significados, visto que, por exemplo, a Virgem Maria deixa de ser só aquela representação pudica da mãe de Deus, distante de um universo cotidiano de pecadoras, e passa a ter um patamar de madrinha de diversas prostitutas que se encantaram como Mestras, ou das almas vaqueiras e boiadeiros que mantinham a devoção Mariana na labuta do sertão. Outro caso é o cruzeiro de Jurema, que não é o mesmo cruzeiro católico apostólico romano, tampouco tem o mesmo

reconhecimento sacro da igreja, levando em conta a crença na Jurema da presença de espíritos como guardiões desse cruzeiro⁵¹: “Os indígenas, catequizados por fora, ficaram por dentro com sua crença”. (CASCUDO, 1978, p. 27).

Interpretar a cruz unicamente como símbolo cristão é apagar uma série de outras pertenças que tem nesse formato significados outros para além do sacrifício e salvação da humanidade por Jesus. Afora o cruzeiro juremeiro, memorando a relação entre povos indígenas e Bantus, trago a dikenga dia Kongo, cosmograma dos povos Bakongos que é centrado numa cruz antes mesmo de qualquer contato com colonizadores (SANTOS, 2019, p. 127) e significa a movimentação das almas em torno das circularidades das linhas cruzadas. Mesmo a cruz como elemento cristianizado de uso comum nos terreiros, paradoxalmente o catolicismo oficial não aprova o contato com o mundo do além.

Lá no pé do cruzeiro,
Oh, Jurema,
Eu danço com meu maracá na mão
Pedindo a Tupã
A sua proteção
(Cântico de toré de Jurema para caboclos/as, domínio público).

Cruzeiro Monte Divino,
Cruzeiro Monte sagrado
Cruzeiro Monte Divino,
Aonde Tupã⁵² está sentado
(...)
(cântico de abertura de Jurema, domínio público)

b) Patriarcado e cis-heteronormatividade – As religiosidades de terreiro permitem a formação de agrupamentos matriarcais com mulheres liderando

⁵¹ Como o caso do cruzeiro do Mestre José Pelintra, considerado uma entidade guardiã do cruzeiro da Jurema; ou dos cruzeiros guardados por entidades indígenas, onde ao seu redor pode-se fazer rituais dançando o toré tendo o cruzeiro dos caboclos como centro.

⁵² Já ouvi a presença deste ponto com variações nesta parte, invés de Tupã algumas pessoas cantam “aonde o Juremeiro está sentado”. Fruto da oralidade pequenas variações são comuns nas cantigas de Jurema.

comunidades religiosas amplas, não só sendo vistas como consultoras religiosas, mas adquirindo o respeito como uma liderança social e política, responsável por amparar a comunidade em diversos âmbitos de vulnerabilidade, desde o auxílio no tratamento espiritual/emocional, até provedora de acesso a alimentação e saúde. Além disso, são as únicas tradições que permitem a diversidade sexual e de gênero para pessoas que tem possibilidade de alcançar o mais alto grau sacerdotal nas casas, sendo memorável uma gama de sacerdotes e sacerdotisas que fugiram da heteronormatividade e exerceram da mesma forma o papel de liderança comunitária religiosa. Podemos considerar um terreiro como território de refúgio para corpos sexo-dissidentes que encontram naquele ambiente o acolhimento que muitas vezes não tem dentro de casa.

Para ilustrar, trago o ponto da entidade Maria José, que aparece como Mestra de Jurema. Apresentando-se como uma mulher que performa uma masculinidade, não sendo uma Mestra recatada, tampouco que afirma a força feminina ou seus feitios como uma antiga prostituta, semelhante a mestras como Paulina ou Ritinha (chamadas de Mestras da rede rasgada); ela ratifica ter como uma de suas propriedades de trabalho espiritual a força de unir pessoas do mesmo gênero, para mais, na linha cantada é posta numa ambiguidade de homem e mulher, podendo abrir um debate sobre o corpo e a performance trans e/ou não binária no sagrado juremeiro, aludindo a permissão de pessoas não cisgêneras se encantarem como entidades:

Lhe chamam de Maria
 Seu nome é Maria⁵³ José
 Ela é a “bêba” da noite
 Do mercado de São José
 Ela casa homem com homem
 Amiga, mulher com mulher
 Ela é a “bêba” da noite
 Do mercado de São José
 Ela é a “bêba” do mercado São José
 Ela é Maria Homem

⁵³ Algumas casas afirmam que nessa parte o correto é falar Amara José, contudo, levando em conta a oralidade, percebi terreiros que entoam tanto “Maria” quanto o nome “Amara”.

Ela é Maria Mulher.

(Cântico para a Mestra de Jurema Maria José, domínio público).

No âmbito do candomblé, pude observar uma afinidade na leitura de um *itan*⁵⁴ do Orixá Xangô presente na obra *Mitologia dos Orixás* (PRANDI, 2001, pp. 251/252), qual indica um episódio que a divindade do fogo, para ludibriar inimigos que o perseguiram, fuge até a casa de Oyá e traja suas roupas, joias, ornamentos e cabelos. Saiu performando a elegância da *iyabá*⁵⁵ de maneira formosa a ponto de os inimigos não enxergarem Xangô disfarçado de Oyá, mas sim a própria Oyá, ou seja, não era visto como um homem vestido de mulher, mas a própria mulher.

Sobre isso, Ruth Landes explana em *A Cidade das Mulheres* (2002, p. 327-328) acerca da presença homoafetiva e da diversidade de identidades de gênero nas casas de candomblé baiana: *“Menos do que tudo refletem a masculinidade da cultura patriarcal em cujo coração vivem. Desejam uma coisa, para qual o candomblé oferece as mais amplas oportunidades: desejam ser mulheres.”* (p. 327).

c) Capitalismo e individualismo – O capitalismo coloca a competição como princípio do sucesso individual e o lucro acima da vida para conquistar qualquer objetivo que almeja alcançar, contudo, as práticas interativas do terreiro não se conduzem através de competições, da meritocracia e das consequências que o individualismo traz para quem “perde” essa corrida, mas sim com o âmago da colaboração e da divisão de tarefas, cujo trabalho de uma pessoa está colaborando com o todo.

⁵⁴ *Itan* é como são chamados os relatos míticos e históricos do panteão *yorùbá*, transmitidos oralmente com objetivo de passar conhecimento educativo dos Orixás para os fiéis, a partir das lendas que ilustram a cosmopercepção yorubana e a vivência e prática dos terreiros de candomblé que cultuam essa nação, além de agregar fatos históricos dos antigos territórios dominados por esses povos que se fundam em contos mitológicos envolvendo as divindades cultuadas.

⁵⁵ Da língua Yorùbá, *iyabá* significa “mãe que é rainha” e é um termo cunhado no Brasil para designar todas as Orixás femininas, como Oxum, Iyemojá, Oyá, Yèwá, dentre outras. O contrário é chamado de Orixá boró, para identificar as divindades que se apresentam como masculinas. Importante notificar que em alguns casos existem Orixás que a depender do local ou do *Itan* podem se apresentar tanto como *iyabá* quanto boró.

O senso de comunidade religiosa de terreiro se concretiza a partir do princípio *ubuntu*, que não detém uma única tradução literal, mas pode ser interpretado como “eu sou porque nós somos” ou “existo porque nós existimos”, bem distante do “penso, logo existo” de Descartes, que marca o bordão da filosofia moderna, e define o antagonismo da competitividade que marca o cerne do capitalismo.

d) Antropocentrismo – Colocar o homem no centro do mundo como dominador e explorador da natureza, separando fauna e flora de ser humano e dando aval para extração e uso abusivo dessas biodiversidades com argumento da superioridade evolucionista do homem: “*Como diz Bacon, a ciência fará da pessoa humana o senhor e possuidor da natureza*” (SANTOS, 2008, p. 25). Esse pensamento é rompido nas epistemologias afro-indígenas quando ser humano e natureza devem coexistir em harmonia, visto que o próprio sagrado que é cultuado no terreiro se manifesta e habita os bens e fenômenos da natureza.

A Jurema é uma religião de dendrolatria, que concebe em árvores mães, principalmente na *mimosa hostilis* (Jurem Preta), o poder de agregar forças divinas que manifestam-se a partir da ativação de energias sobrenaturais presentes nessas árvores. Nelas habitam segredos, encantos e entidades; são elos entre o mundo dos vivos e os mundos dos invisíveis. Mircea Eliade (1992, p. 24-25) disserta sobre o “sistema mundo” de comunidades tradicionais e demonstra que existem elos de comunicação entre o céu e a terra que a partir deles geram uma ruptura cósmica capaz de fazer uma passagem entre o espaço físico e o espaço divino através de um eixo que pode ser uma escada, montanha, cipó e, como no caso da Jurema, uma árvore.

Para além das plantas, alguns animais são postos como seres encantados, representantes da força de algumas entidades. Pássaros como o anu-preto de Malunguinho, as jandaias das senhoras Mestras, acauã (ou cauã), em algumas cantigas até chamado de Rei, o uirapuru e o próprio bem-te-vi são exemplos de algumas espécies que se comunicam com os encantos invisíveis e trazem recados espirituais por meio de seus cantos e piados.

Serpentes como a cobra-coral, que dá nome ao próprio caboclo Cobra Coral, e insetos como o besouro-mangangá, que representa um Mestre chamado pelo nome do próprio bicho, a abelha aripuá, abelha-negra, ou a vespa-negra também chamada de eixu ou enxu, são outros animais que agregam a ampla biodiversidade que se manifesta como sagrada nos terreiros de catimbó.

Seja nas folhas, árvores sacras, pedras, pássaros e demais bichos, diversos pontos trazem a natureza, os fenômenos naturais e a abundância de fauna e flora como retentores da ciência pura da Jurema.

Quando Deus andou no mundo
 Os seus filhos ele curava
 Com angélica e cravo branco
 As flores que mais cheiravam
 Amigo me dê uma flor
 A flor mais que Deus lhe deu
 A folha tem muita força
 A força quem dá é Deus
 Ai, ai, ai, é obra da natureza
 (Cântico tradicional à Jurema, domínio público).

Que tanta casca
 Que tanta semente
 Que tanta ciência nos pés da Jurema
 (Cântico tradicional de Jurema nos preparos de macerar banhos, domínio público).

Cada tópico citado como contrariador do padrão hegemônico é passível de uma pesquisa a parte para cada um, devido sua extensa complexidade e amplos modos de exemplificação através dos cânticos. Se fosse citar outras cantigas que remetam a espelho para ilustrar e aprofundar o tópico indicado, teriam páginas e páginas de transcrição desses toantes que são cotidianamente cantados nos terreiros e indicam uma educação oral através do cantar, que comunica regras sociais e culturais seguidas e respeitadas nessas casas religiosas em oposto do mundo exterior.

Para esses saberes adentrarem as instituições é essencial pensarmos um ambiente educacional interétnico, intercultural e aberto a crítica. Para isso, inicio utilizando as contribuições de bell hooks que pude confluír com Vera Maria Candau, tendo em consideração os conceitos de multiculturalismo (visto em ambas), e em seguida a interculturalidade crítica (cujo abraço nesta pesquisa), denunciando uma escola que tende a padronizar de forma homogênea e monoculturalmente (ou monoepistemologicamente) a educação, consequência da forma colonial de enxergar as demais culturas e epistemologias com subalternidade, considerando a ideia de “outro” e olhando este “outro” como inferior e sujeito a ser aniquilado ou escravizado.

O ambiente escolar sempre teve dificuldade de lidar com pluralidade e interrelações, pois, devido ao histórico de sua criação formal, pendeu para uma universalização que desrespeita as particularidades culturais dissidentes e valoriza os saberes norteados (ênfatizando aqui a palavra “norte”) pelo eurocentrismo.

No capítulo que trata o ensino, hooks exalta a “pedagogia crítica” para gerar o que ela conceitua como “sala de aula transformadora”, que aborda de maneira contínua, nas diversas disciplinas das grades de ensino, as temáticas sociais como racismo, sexismo e diversidade (2013, pp. 59/60), assim como Candau clama pelo multiculturalismo interativo, prezando pelo diálogo e reconhecimento do “outro”, socialmente e/ou culturalmente julgado como diferente, em função de que é importante destituir o local de “outro”, pois já concebe uma autoridade de rótulo que o diferencia como algo incomum de uma normatividade. O “outro” acaba sendo objetificado, assim, a perspectiva de quebrar a noção de “outro” é descoisificar aquele que é por si a personificação que contraria o discurso colonial só por existir:

Uma educação para a negociação cultural, que enfrenta os conflitos provocados pela assimetria de poder entre os diferentes grupos socioculturais nas nossas sociedades e é capaz de favorecer a construção de um projeto comum, pelo qual as diferenças sejam dialeticamente incluídas. (CANDAU, 2010, p. 23).

Do multiculturalismo interativo parto para o conceito de interculturalidade, tomando como referência as problemáticas indagadas com o

termo “multiculturalismo”⁵⁶, afirmando que o multiculturalismo propõe uma convivência de “tolerância” no mesmo espaço, sendo “tolerância” uma palavra que provém de “suportar”, ou seja, as pessoas se suportariam no espaço mútuo. Contudo, a interculturalidade crítica traz como perspectiva estratégias educativas/políticas de interação entre esses grupos e culturas diferentes para além do “tolerar”, permitindo diálogos e trocas numa convivência prática, visto que a “tolerância” não é sinônimo de interação, tampouco de respeito. O filósofo peruano Fidel Tubino afirma que: “Enquanto no multiculturalismo a palavra-chave é tolerância, na interculturalidade a palavra-chave é diálogo”⁵⁷. (TUBINO, 2002, p. 74).

Uma educação intercultural melhor representa a Lei Malunguinho e suas atividades desenvolvidas nas escolas para estudantes que interagiram na prática com a Jurema e outras manifestações culturais distintas de suas realidades, mesmo quando estas pareciam provocar tensões com seus credos. Como analisado nesta pesquisa, a interação direta a partir das ações da Lei Malunguinho fez diversas/os estudantes de segmentos cristãos protestantes vencerem preconceitos com matrizes de terreiro sem perder a fé na igreja, ultrapassando somente a “tolerância” e passando a experienciar a vivência nas narrativas históricas e sociais, nas expressões musicais, corporais, religiosas e até nos espaços das comunidades tradicionais negras e indígenas.

Candau, inspirada em Catherine Walsh, passa a abdicar o multiculturalismo e utilizar a interculturalidade crítica como chave de seus escritos:

Trata-se de questionar as diferenças e desigualdades construídas ao longo da História entre diferentes grupos socioculturais, étnico-raciais, de gênero, orientação sexual, entre outros. Parte-se da afirmação de que a interculturalidade aponta à construção de sociedades que assumam as diferenças como constitutivas da democracia e sejam capazes de construir relações novas, verdadeiramente igualitárias entre os diferentes grupos socioculturais, o que supõe empoderar aqueles que foram historicamente inferiorizados. Situo-me na perspectiva da interculturalidade crítica. (CANDAU, 2012, p. 244).

⁵⁶ Essas problemáticas são melhores exploradas na obra *Interculturalidad y Política* (2002), organizada pela antropóloga Norma Fuller.

⁵⁷ Tradução do autor. Texto original: *Mientras que en el multiculturalismo la palabra clave es tolerancia, en la interculturalidad “la palabra clave es diálogo.*

Para tal debate dessa (des)construção da noção de escola, é impossível não evocar Vanda Machado, referência na abordagem do terreiro na sala de aula, fazendo acontecer em 1999 o Projeto Político Pedagógico *Irê Ayó* na Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, instituição educacional que funciona dentro do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, e que carrega na escola o nome da ialorixá fundadora da casa, Mãe Aninha. A instituição de ensino já existia dentro da propriedade do terreiro, primeiramente como creche no final dos anos 70, em seguida abrangendo o ensino fundamental nos anos 80, dando suporte as crianças da comunidade. Todavia, mesmo dentro do Opô Afonjá, não era focada num viés educacional que tinha cerne nas epistemologias e práticas afro-brasileiras e de terreiro.

O Projeto Político Pedagógico *Irê Ayó* vem com essa proposta, Vanda Machado chegou no Ilê Axé Opô Afonjá em 1986 para cumprir sua pesquisa de mestrado em Educação e vivenciou pela primeira vez um terreiro de candomblé⁵⁸. Lá ela desenvolveu e seguidamente implementou o seu Projeto Político Pedagógico que reformulou a maneira de ensinar, interviu no currículo escolar e transformou as/os educadoras/es em contadoras/es de histórias, remetendo a tradição de oralidade africana (MACHADO, 2013, p. 30). Com proposta de coordenar e redigir aulas cantadas, narradas, dançadas, envolvendo artes visuais, música, poesia e salientando histórias da própria comunidade do Ilê; Machado deu o ponta pé para substituir o formato narrativo das aulas normativas.

Uma educação que tem como fundamento a observação, a compreensão da gênese dos acontecimentos, da inter-relação e interdependência de todas as coisas e de todos os saberes. O diálogo pela escuta inclui todas as perguntas, respostas e expectativas. Na comunidade do terreiro, como a percepção é de uma realidade que transcende, os sentidos se alargam, atravessando as fronteiras disciplinares, conceituais, criando um campo semântico ilimitado. (MACHADO, 2013, p. 83).

⁵⁸ Posteriormente a educadora iniciou-se no candomblé, fazendo parte do Ilê Axé Opô Afonjá como membra religiosa, indo além de colaboradora da Escola, tornando-se *ebomi* da casa, cargo dado para as pessoas com mais de 7 anos de iniciação, indicando ser uma irmã mais velha das demais e passível a realizar as obrigações necessárias para tornar-se *Iyalorixá*, mãe de santo; atualmente ocupa o cargo de *Iyá Egbé* da casa, sinalizando ser uma grande liderança feminina.

Um projeto que se auto afirma político pedagógico, problematiza a estrutura do fazer educação e a forma como o senso hegemônico de fazer pedagogia carrega consigo um peso histórico colonial, já que a educação ocidentalizada no Brasil foi fundada para não agregar as populações racializadas, e coloca-las na supressão epistêmica. Como relevo teórico para construção de uma educação afro-indígena, tomo o conceito de Pretagogia (2015) da Sandra Haydée Petit como preciso na pesquisa. Pretagogia surge sem esquecer o poético e a licença criativa de criar uma nova palavra a partir de outra, visando despachar a herança colonialista do racismo na educação e abraçar de volta a ancestralidade que se mantinha afogada.

Assim como L'Odò cunha a Juremologia (2017) por não acreditar que a Jurema, ou qualquer religião de terreiro, possa ser estudada numa concepção da “cosmologia”⁵⁹, muito menos da “teologia”, por estas serem oriundas de referenciais europeus, Petit pensa numa pedagogia afro-centrada, que denuncia o racismo e tem como princípios a valorização da ancestralidade negra, as religiosidades de matrizes africanas, a presença da oralidade, a sacralidade da natureza e dos bens naturais e o corpo como elemento sagrado (PETIT, 2015, p. 122).

A Pretagogia, referencial teórico-metodológico em construção há alguns anos, pretende se constituir numa abordagem afrocentrada para formação de professores/as e educadores/as de modo geral. Parte dos elementos da cosmovisão africana, porque considera que as particularidades das expressões afrodescendentes devem ser tratadas com bases conceituais e filosóficas de origem materna, ou seja, da Mãe África. Dessa forma, a Pretagogia se alimenta dos saberes, conceitos e conhecimentos, de matriz africana, o que significa dizer que se ampara em um modo particular de ser e de estar no mundo. Esse modo de ser é também um modo de conceber o cosmos, ou seja, uma cosmovisão africana. (PETIT, 2015, p. 119-120).

Ainda sobre a contribuição de Petit, julgo importante frisar que o afrocentrismo não consegue representar plenamente as tradições de Jurema. Mesmo regada de influências africanas (principalmente dos povos Bantus), não se pode cair no apagamento que a mesma é oriunda da matriz indígena,

⁵⁹ Como já citado no primeiro capítulo, optei por usar sempre o termo “cosmopercepção” da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí, que critica o uso da cosmovisão como um termo eurocêntrico, ocidental e limitante para as tradições de terreiro.

portanto, é preciso tomar cuidado quando tratarmos da Jurema como um culto afro-brasileiro para não cairmos em armadilhas que perpassam pelo nagô-centrismo, que tende a esvaziar dos terreiros as práticas originárias, pendendo a associar unicamente como matrizes africanas, perpetuando, ainda que de maneira ocasional, apagamento. Mesmo com esse fragmento, “Pretagogia” é essencial na formação teórica dessa pesquisa e a autora é de grande aporte em minha formação.

Similar ao que Luiz Rufino concebe como Pedagogia das Encruzilhadas, que coloca Exu (essa divindade yorubana tão controversa, que corresponde pelos poderes da comunicação entre o mundo terreno [àyé] e os mundos espirituais [òruns]), como o grande educador em virtude da necessidade do comunicar para educar, agindo na transmissão e troca de saberes; e a encruzilhada, morada principal de Exu, como a gama de caminhos que seriam possíveis serem tomados, confrontando a partir de uma transdisciplinaridade de cunho religioso afro-indígena uma única ótica universalizante da metanarrativa educacional, que é o molde de educação moderna, colonial, homogênea e cartesiana.

Exu como símbolo da comunicação para educar e a encruzilhada como os múltiplos caminhos possíveis para absorvermos educação:

É nessa perspectiva que venho propor uma pedagogia das encruzilhadas, um projeto poético/político/ético arrebatado por Exu. Nessa mirada o Orixá emerge como loci de enunciação para riscar uma pedagogia antirracista/decolonial assente em seus princípios e potências. Exu, enquanto princípio explicativo de mundo transladado na diáspora que versa acerca dos acontecimentos, dos movimentos, da ambivalência, do inacabamento e dos caminhos enquanto possibilidades, é o elemento que assenta e substancia as ações de fronteira, resiliência e transgressão, codificadas em forma pedagogia. (RUFINO, 2018, p. 73).

As Etapas Educativas do Kipupa Malunguinho e as Semanas de Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana, ambos frutos da Lei Malunguinho, “assentaram” Malunguinho como o ícone de interação entre os saberes formais, instituídos na escola, com saberes ancestrais, vivenciados nos terreiros e apresentados nesse ambiente escolar. A partir da Lei 13.298/07, introduz-se como esses saberes podem se conectar e andar juntos por uma nova perspectiva de fazer educação contra colonial, que exalte os saberes

dissidentes da hegemonia epistemológica eurocentrada. Sobre isso, Rufino nos traz o pertinente conceito de cruzo:

O que reivindico como outros caminhos possíveis não se credibiliza a partir da ignorância ou da negação dos conhecimentos já produzidos e institucionalizados pelo Ocidente. O que sugiro como caminho é o cruzo (Rufino, 2017), entre essas perspectivas e muitas outras historicamente subalternizadas, partindo da premissa de que a diversidade de experiências e práticas de saber (Santos, 2008) são infinitamente mais amplas do que aquilo que é autorizado pela narrativa dominante. Nesse sentido, é na potência do cruzo e na emergência do que eclode nas zonas de fronteira entre o que é cruzado que se fundamenta a minha reivindicação por Exu. (RUFINO, 2018, p. 75).

Precisamos compreender as crises que os protótipos da colonialidade moderna concebem sobre as epistemologias racializadas, e como as metanarrativas educacionais interferem historicamente nos povos de terreiro, revelando a carência em incorporarmos a educação como prática de liberdade, desobediência epistêmica, a sala de aula transformadora, a interculturalidade crítica, a juremologia, pretagogia, pedagogia das encruzilhadas e tantos outros conceitos de relevância na construção de um modelo contemporâneo-ancestral de educação que vise afrontar o racismo religioso, epistêmico e estrutural, enfatizando o sagrado praticado nos terreiros, roças, tendas, barracões e Ilês Axé.

Por consequência, essas, esses e demais estudiosas/os são saudados (não “explorados”) ao longo dessa dissertação como base referencial do trabalho teórico. Como reitera Célia Xakriabá (2018, p. 86): *“toda luta é epistêmica”*.

CAPÍTULO III

RESISTÊNCIAS POLÍTICO-PEDAGÓGICAS: Nas veredas das Leis por educações afro-indígenas:

Sendo Exu o princípio, domínio e potência referente à linguagem como um todo, não restrita às formas discursivas, mas como a própria existência em sua diversidade. Sendo ele o dono do corpo, suporte físico em que é montado por experiências, cognições e memórias e sendo ele o princípio da imprevisibilidade e do inacabamento do mundo, venho dizer que Exu é também a força motriz que concebe a educação e as práticas pedagógicas. (RUFINO, 2019a, p. 265).

Almejando trazer uma melhor compreensão das relações entre política nacional e os trâmites que o sistema de educação foi se arrastando até alcançar conquistas pontuais, considerando a historicidade e estabelecimento da instituição escolar como sustentáculo da colônia, este capítulo permeia o cenário que contribui para a idealização da Lei Malunguinho, seu processo criativo, até o momento de sua oficialização.

Aqui inicia a etapa que têm como base o trabalho participativo no campo, fazendo contato com os grupos sociais que dialoguei para dar sequência à coleta de dados que está presente neste e no capítulo seguinte. Sendo assim, trago a metodologia da etapa de entrevistas que abarca este e o próximo capítulo, evidenciando os espaços visitados e as pessoas com quem tive contato.

3.1 - METODOLOGIA DA PESQUISA

Com as condições que a pandemia do COVID-19 limitou, efetuei as entrevistas com as pessoas selecionadas do âmbito docente e discente em dois modos, parte em encontros presenciais nas instituições escolares,

somente após os decretos governamentais de volta as aulas⁶⁰, e parte no modo virtual, a partir de contato via celular e reuniões marcadas remotamente. No caso do terreiro de Jurema, como faço parte da casa e os trabalhos internos continuaram sendo realizados, a entrevista se deu neste local tomando as medidas protetivas indicadas pela OMS - Organização Mundial de Saúde e as análises de cânticos sagrados ao longo do caminho de pesquisador cambono (SIMAS; RUFINO, 2018), termo que considero mais equivalente com a realidade da Jurema em substituição de observador participante.

O fato de autores/as terem vínculo com o terreiro que pesquisa gera debates contrários, posto que a ótica positivista afirma: quanto mais distante o pesquisador for, mais neutralidade terá. É necessário dizer que a neutralidade plena é uma falácia cartesiana. Pesquisas que se propõem em trocar, aprender, dialogar, em virtude de não só expropriar, ou seja, trabalhos que consideram a subjetividade, afeto e as relações socioculturais, permitem romper com esta distância, almejando uma outra forma de se pensar e fazer o caminho acadêmico além das regras positivistas quantitativas.

O observador participante chega ao terreiro com o olhar de analisar o “outro”, um observador é aquele que julga o que enxerga, mesmo enxergando em suma alguns pedaços em fragmentos, participando das margens. Pesquisador cambono traz a rica função da “cambonagem” - aquele que ajuda o exercício dos trabalhos espirituais, participando do antes, durante e depois das ritualísticas, estando em contato direto com os encantados e nos corpos que eles atuam, compreendendo as nuances invisíveis, aclamadas pela cosmopercepção e posteriormente refletidas pela escrita de quem tem propriedade e participação. O cambono ativo tem o respeito da comunidade, pois experiencia, aprende e ensina.

Segundo Juana Elbein dos Santos (2012, p. 16-17), o pesquisador-iniciado, aquele que tem vínculo direto com a casa religiosa, chamada pela autora de “os de dentro”, teria a vantagem da visão interna, garantindo escritos mais fidedignos daqueles que estão conhecendo o terreiro pela primeira vez, sendo privado propositalmente de uma série de informações, não sabendo

⁶⁰ Respeitando os limites seguros de distância e o uso da máscara de proteção no momento da entrevista.

diferir com mais facilidade considerações adulteradas ou esvaziada de conteúdo e fundamento.

Nesta etapa os diálogos com as colaboradoras e colaboradores foram individuais, no formato de entrevistas qualitativas semiestruturadas (MARTINS, 2004), visto que dessa forma se diminui os limites dos diálogos, já que não existiria uma resposta correta ou errada, evitando uma troca limitada através de um questionário de múltipla escolha ou de respostas objetivas, mas sim o discursar das ideias destinadas as/os entrevistadas/os a partir de indagações que servirão para guiar as entrevistas.

Sobre a pesquisa qualitativa:

A diferença entre abordagem quantitativa e qualitativa da realidade social é de natureza e não de escala hierárquica. Enquanto os cientistas sociais que trabalham com estatística visam a criar modelos abstratos ou a descrever e explicar fenômenos que produzem regularidades, são recorrentes e exteriores aos sujeitos, a abordagem qualitativa se aprofunda no mundo dos significados. (MINAYO, 2009, p. 22).

Não foram conversas incertas, sem nenhuma direção, a partir das questões presentes nos roteiros de entrevistas⁶¹ conduzi os diálogos que deram sentido a minha alegação em conjunto da atuação de pesquisador cambono para investigar, registrar e descrever a figura de Malunguinho histórico, divino e “pedagogo”, seja por meio das Semanas de Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana, na Etapa Educativa do Kipupa, ou no dia a dia dos terreiros, na educação redigida dentro da comunidade tradicional em comunicação direta com Reis Malunguinho como guia espiritual.

Só em um caso utilizei a metodologia da entrevista qualitativa grupal, cuja não teve um roteiro de entrevista tão assertivo, fui deixando as pessoas selecionadas a vontade trocando conversas a partir de provocações chaves, visto que todas já se conheciam e compartilhavam do mesmo ambiente de trabalho como professoras.

⁶¹ Os quatro roteiros estão disponíveis nos Apêndices VII, VIII, IX e X.

Na situação grupal, a partilha e o contraste de experiências constrói um quadro de interesses e preocupações comuns que, em parte experienciadas por todos, são raramente articuladas por um único indivíduo. O grupo é antes mais como uma novela, uma perspectiva sobre a vida cotidiana mostrada apenas quando se assiste a todo o programa e não apenas pela contribuição de um único ator. (GASKELL, 2002, p. 70).

3.1.1 – LOCAIS DE PESQUISA

Antes de ir ao campo, focalizei alguns locais essenciais para visitar e dar início as pesquisas para além do “gabinete”. Fora o terreiro de Jurema, entrei em contato previamente com todos os espaços, garantindo uma data e horário de visita para conhecer o *locus* e realizar as conversas necessárias, emitindo uma Carta de Requerimento de Inserção no Campo de Pesquisa⁶².

Sobre os locais de pesquisa, foram definidos os seguintes:

1º) Casa das Matas do Reis Malunguinho (Recife-PE): Terreiro de Jurema, sede do Maracatu Nação do Reis Malunguinho, centro cultural e de formação que elabora e empreende a Etapa Educativa do Kipupa Malunguinho e o grupo de estudos Giras Decoloniais, sob direção do sacerdote, com apoio de seus filhos e filhas, com o intuito de demonstrar que não só na escola são empreendidas práticas pedagógicas. Aqui, a parte litúrgica da pesquisa também foi contemplada, visto que é um terreiro que tem como patrono o próprio Reis Malunguinho. No começo da investigação a casa se localizava em Olinda, porém ao longo da pesquisa mudou-se para outro endereço em Recife.

2º) ALEPE – Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco (Recife-PE): Local institucional para sediar o espaço dedicado aos deputados e deputadas estaduais de Pernambuco. Esta estrutura se localiza no centro do Recife, no bairro da Boa Vista. Deixando explícito que este prédio visitado não foi o local cujo foi homologada a Lei Malunguinho, neste caso estamos falando

⁶² Carta de Requerimento de Inserção no Campo disponível no Apêndice II.

da antiga Assembleia Legislativa, no histórico Palácio Joaquim Nabuco, que sediou a ALEPE de 1875 até 2017 e atualmente funciona como museu.

3º) ETE Mariano Teixeira (Recife-PE): Primeiro colégio a exercer a Semana de Malunguinho, efetuando-a no mesmo ano em que a Lei foi aprovada, 2007, tendo desempenhado mais de dez edições desde então, sob coordenação da professora socióloga Célia Cabral (também chamada de Célia Malunguinho ou Célia Baobá). Passou a ser uma ETE – Escola Técnica Estadual em 2022, visto isso, todos os registros das atividades nesta instituição referentes a Lei Malunguinho são de sua fase como EREM.

4º) EREM Professor Cândido Duarte (Recife-PE): Colégio que articulou em conjunto com o Quilombo Cultural Malunguinho o primeiro plantio de Jurema preta numa escola pública no Brasil e esteve presente na primeira Etapa Educativa do Kipupa, levando cerca de 40 alunos e alunas, sob coordenação do professor de geografia e direitos humanos, Rodrigo Correia de Lima, até as matas do Catucá em Abreu e Lima, antigo território quilombola de Malunguinho.

3.1.2 - COLABORADORAS E COLABORADORES

Como uma pesquisa de abordagem crítica qualitativa numa perspectiva sócio-histórica e cultural, o trabalho não está preocupado com ampla quantidade de entrevistadas/os. Para a escolha das/dos colaboradoras/es seguiu utilizando como referência o texto *Entrevistas Individuais e Grupais* (2002) de George Gaskell, principalmente no tópico que ele disserta sobre a seleção das/os entrevistadas/os e como pensar numa seleção eficiente:

Aqui, devido ao fato de o número de entrevistados ser necessariamente pequeno, o pesquisador deve usar sua imaginação social científica para montar a seleção dos respondentes. Embora características sociodemográficas padrão possam ser relevantes, e certamente o são para questões políticas e de consumo, seria mais eficiente e produtivo pensar em termos de ambientes sociais relevantes para outros tópicos em questão. Em algumas circunstâncias, a pesquisa pode assumir um procedimento por fases.

Neste caso, a primeira fase pode empregar um delineamento de amostra baseado em todas as informações acessíveis anteriores a investigação do tema. Tendo avaliado as informações desta fase, a segunda fase pode, então, focar categorias específicas de entrevistados que pareçam ser particularmente interessantes. (GASKELL, 2002, p. 70).

Escolhi as colaboradoras e colaboradores a partir da importância que Malunguinho obteve na trajetória delas e deles, seja na vida religiosa e/ou na composição, realização e funcionamento da Lei Malunguinho nas instituições de educação. Dividi essa etapa em quatro âmbitos, para cada uma construí um roteiro de entrevista próprio, totalizando quatro roteiros distintos, visto que a temática das indagações não serão exatamente as mesmas para todas as pessoas.

Os roteiros de entrevista foram divididos em duas partes, seguindo o modelo de Gaskell, a primeira parte foi unânime a todas/todos, que remete a fase dos dados sociodemográficos (frisando que todas as respostas aqui foram optativas), em seguida, iniciei a realização das perguntas acerca da temática dialogada com cada um dos quatro grupos indicados.

O primeiro roteiro foi destinado ao QCM – Quilombo Cultural Malunguinho, instituição responsável por exaltar a Jurema Sagrada, tanto de forma litúrgica quanto histórica-antropológica, em detrimento do ostracismo que essa religião ainda ocupa, utilizando Malunguinho como símbolo, realizando ações nos meios acadêmicos, educacionais e políticos, ajudando a idealizar diretamente a Lei Nº 13.298/07.

O segundo tem o propósito de dialogar com as/os profissionais de educação que desenvolvem ou desenvolveram a Lei Malunguinho em seus ambientes pedagógicos, tomando a frente a realização da Semana de Vivência e Prática da Cultura Afro-Indígena Pernambucana. Para além, ainda lidando com profissionais da educação, realizei uma entrevista grupal com outras pessoas que não foram contempladas com a entrevista individual, neste caso não houve plenamente um roteiro de entrevista, mas uma conversa de cunho mais informal gravada sob permissão do grupo montado.

O terceiro traz a relevância de escutar a voz das/dos discentes que tiveram em sua vida escolar alguma interferência epistemológica na construção de seus conhecimentos a partir das ações e atividades consequentes da Lei Malunguinhos em suas respectivas escolas.

Por fim, o quarto roteiro traz a presença de agentes políticos institucionais responsáveis por sancionar a Lei Malunguinho no âmbito formal, seja na Assembleia Legislativa de Pernambuco ou de maneira municipal. É fundamental essas participações, pois quebrando a perspectiva positivista de que devemos separar sujeito e realidade, erguendo um trabalho acadêmico construído por várias mãos e vozes.

1 – Quilombo Cultural Malunguinho:

1.1 – Colaborador I: Alexandre L’Omi L’Odò - Sacerdote Juremeiro, graduado em licenciatura plena em História (UNICAP), mestre em Ciências da Religião (UNICAP), atuou como membro do Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa da Presidência da República (2014 - 2016), pesquisador na área de estudos acerca das religiosidades indígena e afro-brasileiras com foco na Jurema Sagrada, professor de cultura e língua Yorubá, educador social, coordenador do QCM – Quilombo Cultural Malunguinho e é líder religioso da Casa das Matas do Reis Malunguinho.

2 - Profissionais da Educação:

2.1 – Colaboradora II: Célia Cabral – Socióloga (UFPE), historiadora (UFPE), palestrante, foi professora do EREM Mariano Teixeira, localizado em Recife, no bairro de Areias, o primeiro colégio a exercer a semana da Lei Malunguinho, efetuando-a no mesmo ano em que a Lei foi aprovada, tendo desempenhado mais de dez edições desde então sob sua coordenação, que a partir disso passou a ser chamada também de Célia Malunguinho e foi responsável pela criação de atividades educativas com a temática da Jurema na instituição.

2.2 – Colaborador III: Rodrigo de Lima - Geógrafo, Mestre em Gestão do Desenvolvimento Local Sustentável (UPE), Especialista em Gestão Ambiental

(FAFIRE), professor de geografia e direitos humanos no EREM Cândido Duarte desde 2014, colégio que articulou em conjunto com o QCM - Quilombo Cultural Malunguinho a primeira Etapa Educativa do Kipupa 2018, levando cerca de 40 alunas/os sob sua coordenação até as matas do Catucá (Abreu e Lima), antigo território quilombola de Malunguinho.

2.3 – Colaboradoras V, VI e VII: Professoras do ETE Mariano Teixeira. São ativas na instituição e atuam respectivamente nas funções de professoras, cada uma ministra uma disciplina. A primeira tem formação em Licenciatura Plena em Geografia, é especialista em educação ambiental e leciona Geografia; a segunda tem formação em Licenciatura Plena em História, especialização em Metodologia do Ensino da História e leciona História; por fim, a terceira que tem formação em Letras com habilitação em inglês, especialização em Português e Inglês e leciona Artes Visuais. Com elas fiz a entrevista em grupo.

3 – Discentes:

3.1 – Colaborador VIII: Foi aluno do EREM Mariano Teixeira e participou de edições da Semana da Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana.

3.2 – Colaborador IX: Foi aluno do EREM Professor Cândido Duarte e participou da primeira Etapa Educativa do Kipupa Malunguinho em 2018.

4 – Agentes Políticos:

4.1 – Colaborador X: Isaltino Nascimento - Deputado estadual de Pernambuco, tem formação em Ciências Contábeis (UNICAP) e desde adolescente é envolvido nos movimentos e lutas políticas, sendo ativo no movimento sindical na juventude, sendo um dos fundadores do Sindsprev PE - Sindicato dos Trabalhadores Públicos Federais em Saúde e Previdência Social de Pernambuco. Foi vereador de Recife nos anos 2000 e em seguida se elegeu na carreira de deputado e atuou em outros setores dentro de algumas

Secretarias. Atualmente voltou para ALEPE. Foi responsável por aprovar a Lei Malunginho em 2007.

4.2 – Colaborador XI: Gilmar Kaya Ngongo – Assessor Ambiental na Cidade de Igarassu, graduado em Direito (Faculdade Estácio do Recife), neste período foi líder estudantil, trabalhador da construção civil e vendedor ambulante. Tornou-se presidente dos Escoteiros de Igarassu e em seguida Conselheiro Estadual de Juventude. Atuou como Conselheiro Municipal de Defesa dos Direitos da Criança de Igarassu, Secretário de Articulação Social de Igarassu, promovendo reconhecimento dos terreiros como espaços indispensáveis para o equilíbrio social da comunidade.

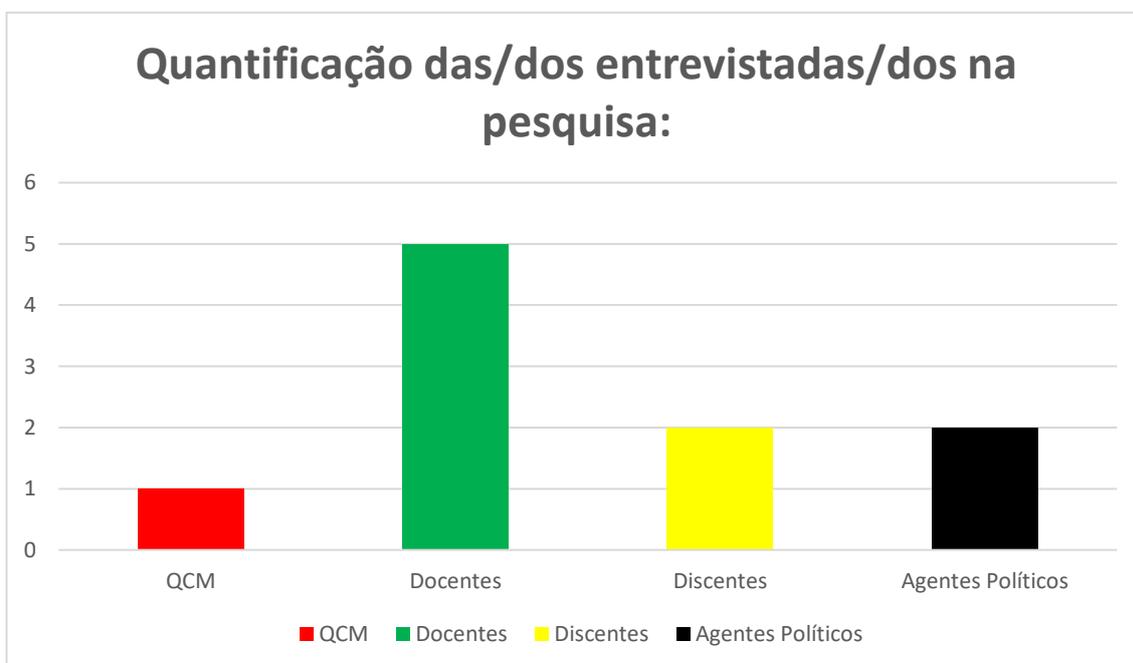


Gráfico 1: Elaborado pelo autor, 2022.

3.1.3 – CONSIDERAÇÕES ÉTICAS NA PESQUISA:

Para a construção do TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido foi feita a leitura da Resolução Nº 510/2016, apropriada para orientar questões de ética e respeito em pesquisas na área de ciências humanas e sociais, visto que essas áreas têm especificidades próprias que

devem ser vistas nas suas próprias óticas, relações pessoais e metodologias, levando em consideração que outrora eram comparadas com ciências naturais e biológicas.

Consciente de que é uma recomendação do Comitê de Ética não expor o nome dos locais de pesquisa, decorrente a especificidade do trabalho, em função da necessidade de fortalecer as identidades subjugadas, assumi o compromisso de entrar em contato com o responsável pelo terreiro e com as gestoras das escolas citadas pedindo autorização de manter os nomes das instituições na pesquisa. Assim como, conforme a permissão concedida, alguns nomes das/dos colaboradoras/es também⁶³, visto que, ao analisar uma gama de dissertações e teses acerca das religiosidades de matrizes indígenas e africanas, os nomes das pessoas e dos espaços eram colocados como forma de salvaguardar a memória daquelas contribuições e retificavam suas presenças como sujeitos.

Pude observar impasses semelhantes na obra de Stela Caputo quando ela discorre sobre uma questão ética dos nomes e fotografias presentes em *Educação nos Terreiros* (2012); sua escrita é rodeada de crianças e a mesma afirmou utilizar diversas vezes os nomes verdadeiros (ou os nomes religiosos) quando autorizados pelos responsáveis:

(...) alternativas como usar números, mencionar as crianças pelas iniciais foram rejeitadas, já que essa via negava sua condição de sujeitos, desconsiderava sua identidade e simplesmente apagava quem eram e as relegava a um anonimato incoerente com o referencial teórico que orientava a pesquisa. (CAPUTO, 2012, p. 42).

Pouco encontrei de trabalhos que colocaram termos como “Pessoa X” ou números em substituição de nomes, sendo assim, aquelas e aqueles que concordaram tiveram seus nomes citados, as demais que optaram pela neutralidade manteve no sigilo. Frisando que o critério de exclusão para participar da pesquisa era a pessoa ser menor de idade.

Proporcionar a identidade da voz daquela/e entrevistada/o, enxergando-a/o não mais como "objeto de estudo" ou "informante", termos ultrapassados

⁶³ As pessoas que optaram manter o anonimato têm seus nomes substituídos pela palavra Colaborador/a seguindo de um número referente, exemplo Colaboradora VI.

na ética etnográfica, mas sim a partir da produção colaborativa, é um princípio de grande relevância no campo da antropologia pós-moderna que contraria a monofonia, ou seja, uma pesquisa monofônica, que só o acadêmico traz contribuições, destoando das falas dos “informantes”, gerando uma barreira de autoridade entre a voz do pesquisador da voz da/do entrevistada/do, como visto em James Clifford (2002, p. 54).

Realizada a coleta de dados, utilizou-se o método de análise do discurso para interpretar as entrevistas que foram gravadas, com a permissão previamente concedida. Todas/os as/os colaboradoras/es tiveram acesso ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido⁶⁴, sendo necessária sua permissão e assinatura para vincular qualquer dado de qualquer entrevista nessa pesquisa.

3.2 – ENTRELACES DA EDUCAÇÃO FORMAL NO BRASIL: Uma síntese à Lei Malunguinho

Segundo Rachel Bakke (2011, p. 43) a escolarização formal no Brasil tem sua formação no período colonial pela responsabilidade dos jesuítas e membros clericais, não por acaso L’Estoile afirma que o Brasil se torna a primeira província jesuíta das Américas. Tinha como objetivo formar unicamente poucos membros da classe dominante portuguesa que se encontravam nessas terras, seus descendentes que herdavam os latifúndios, catequizar os povos originários e, por seguinte, povos da diáspora africana que aqui chegavam sequestrados. Os conteúdos abordados eram básicos e de cunho religioso cristão.

Pensar no histórico da instituição de educação no país é compreender essas instituições sob posse e incumbência da igreja e da elite, destinada unicamente para famílias ricas eurocentradas e quando posta para dissidentes destes grupos, era como forma de destituir seus saberes com argumento de humaniza-los, trazer “luz” ocidental.

⁶⁴ O Termo está disponível no Apêndice I.

Negros e indígenas não só tinham acesso negado à educação formal, nem permissão para exercício da docência como não apareciam nos conteúdos abordados. Desde o Brasil colônia, só ocorreram reviravoltas no sistema educacional depois do período imperial, já nos anos 1930, com o processo de industrialização e expansão da urbanização das cidades. A grande massa da população brasileira se mantinha no analfabetismo e por conta disso criou-se o Ministério da Saúde e da Educação com proposta de pensar um plano de educação nacional e gratuita.

Na metade dos anos 40 aprovam leis referentes a obrigatoriedade da educação básica e só nos anos 60 surge a LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional⁶⁵, expandindo minimamente o direito a esse acesso básico. Entretanto, mantendo a presença dos conteúdos racistas, eugenistas e eurocentrados:

O modelo educacional brasileiro, a despeito de mudanças na interpretação sobre a mestiçagem, continuava pautado na tradição europeia, em especial a francesa, negando a diversidade e sustentando uma universalidade humana expressa num currículo que tinha como modelo civilizatório o homem branco, europeu, heterossexual, abastado. (BAKKE, 2011, p. 45).

Como a principal reivindicação era a inserção da população racializada nas salas de aula iniciando uma saída para desviar-se da extrema exclusão, conteúdos que remetiam a negritude e aos povos indígenas mantinham-se nulos e/ou estigmatizados, fazendo as/os estudantes racializados se educarem sem estímulo de explanar suas próprias culturas e identidades, contribuindo para conflitos internos, desvios existenciais e psicopatologias, como apresentado por Fanon no capítulo “O Preto e a Psicopatologia”, quando ele traz esses entraves processados na (e pela) instituição escolar de não reconhecer a estrutura colonial como chave dos problemas sociais, transmitindo a fábula da contribuição formativa dos invasores nos territórios expropriados para os próprios estudantes que sofrem com as heranças coloniais reproduzirem.

Nas Antilhas, o jovem negro que, na escola, não para de repetir “nossos pais, os gauleses”, identifica-se com o explorador, com o

⁶⁵ Esta primeira versão foi atualizada na década de 70 e a mais recente atualização se deu em 1996 com a Lei Nº 9.394/96.

civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. Há identificação, isto é, o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco. Ele recarrega o herói, que é branco, com toda a sua agressividade – a qual, nessa idade, assemelha-se estreitamente a uma dádiva: uma dádiva carregada de sadismo. Uma criança de oito anos que oferece alguma coisa, mesmo a um adulto, não saberia tolerar uma recusa. Pouco a pouco se forma e se cristaliza no jovem antilhano uma atitude, um hábito de pensar e perceber, que são essencialmente brancos. Quando, na escola, acontece-lhe ler histórias de selvagens nas obras dos brancos, ele logo pensa nos senegaleses. (FANON, 2008 p. 132.)

Na ditadura militar, período auge do retorno da educação moral e cívica, restituída no governo Costa e Silva (1967 – 1969) que se perdurou até o final do regime, os movimentos sociais negros, com ênfase no MNU – Movimento Negro Unificado, passaram a requerer nas pautas de seus debates políticos uma educação pluricultural e antirracista no fim dos anos 70 e após a abertura da democracia nos anos 80, aspirando não mais só o local do/a negro/a na escola, pensando na acessibilidade do dissente, mas sua participação dentro dos currículos escolares como tomada de consciência adversando a história oficial e a ideia de cultura nacional folclorizada, estratégias de apagamentos ampliadas após o golpe militar.

Mediante a pressão dos movimentos sociais e com a instituição de Leis de ações afirmativas em âmbitos locais, o marco nacional maior só acontece depois da virada do século com a implementação federal da Lei Nº 10.639/2003, tornando obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-brasileira em todos os estabelecimentos públicos e privados de ensino fundamental e médio, admitindo um prazo para as profissionais da educação se alinharem e terem habilidade de ministrar os conteúdos.

Todo esse aparato é base para a formação e atuação da Lei Malunguinho de Nº 13.298/07, que este trabalho se dedica a investigar. Outorgada em Pernambuco no dia 21 de setembro de 2007, ela exige nas escolas uma semana de vivência e prática da cultura afro pernambucana (e em seguida afro-indígena) dos dias 12 a 18 de setembro, em memória da morte do último Malunguinho, João Batista, assassinado em setembro de 1835, tendo sua cabeça posta a prêmio pelo Estado.

A Lei propõe que sejam aplicadas práticas e metodologias de ensino que abordem a cultura afro-indígena do nicho estadual, além de uma integração da educação formal com uma educação exercida tradicionalmente nas comunidades de terreiros e nos espaços sagrados do catimbó, sem deixar de lado a religião e as manifestações culturais. Segue os artigos da Lei:

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

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

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

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

Art. 5º Revogam-se as disposições em contrário. (Lei nº. 13.298/07, ALEPE, 2007).

Idealizada pelo QCM – Quilombo Cultural Malunguinho e institucionalizada pelo deputado estadual Isaltino Nascimento, na perspectiva de fortalecer a Lei Federal 10.639/03, só que em um âmbito estadual, tem o intuito de enaltecer a Jurema Sagrada, que, mesmo estando em maior número de praticantes no Recife e Região Metropolitana⁶⁶, se manteve até então numa espécie de ostracismo das religiões de terreiro, fato que José Jorge de Carvalho descreve como mecanismo de exclusão (CARVALHO, 1988, p. 2).

Malunguinho – como outras entidades da Jurema que antes de viverem no tempo mítico inscreveram seu nome no tempo histórico (...). Ele é parte de uma história astuciosa e silenciosa, cuja força e alcance podem ser sentidos após mais de um século e meio da sua morte, nos terreiros e centros espalhados em toda área pesquisada. Em setembro de 2007, passados 172 anos do seu falecimento, Malunguinho deu nome à lei estadual nº 13.298, que institui no calendário oficial do Estado de Pernambuco a Semana Estadual de Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana. (SALLES, 2010b, pp. 79/80).

⁶⁶ Segundo o senso realizado em 2010 do projeto nacional “Mapeando o Axé”, que teve Recife e RMR como um dos espaços da pesquisa.

Ela influenciou a criação da Etapa Educativa do Kipupa, que precede a festividade anual Kipupa Malunguinho – Coco na Mata do Catucá, o encontro nacional de Juremeiros e Juremeiras que acontece anualmente no último domingo de setembro, criado em 2006, que em sua última edição pública⁶⁷ (2019) contou com cerca de 10.000 pessoas entre religiosos/as, brincantes da cultura popular, acadêmicos/as, estudantes e público em geral, vindo de diversas regiões do país. Os organizadores do evento decidiram não deixar só nas mãos das escolas o ato de cumprir a semana estadual, o próprio Kipupa também efetivaria uma ação. Em 2018 foi realizado a primeira Etapa Educativa, levando às matas sagradas um ônibus de estudantes secundaristas para uma aula de campo, como já citado, tudo isso vivenciado no local sagrado que é o Catucá.

A Lei Malunguinho proporcionou consequentemente uma sistematização da história, vivência e prática da Jurema Sagrada nos espaços de educação formal, indo também além da escola, visto que ocorreram etapas de campo, nas quais colégios deslocaram seus estudantes à própria mata do Catucá (Abreu e Lima/PE) em 2018 e ao terreiro de Jurema Casa das Matas do Reis Malunguinho (Olinda/PE) na segunda Etapa Educativa do Kipupa Malunguinho em 2019, fazendo do espaço sagrado uma sala de aula.

Menos de um ano após a Lei Malunguinho ser legitimada, a Lei Nº 10.639/03 passa por uma alteração que complementou a inserção dos povos indígenas e a necessidade de adicionarmos as práticas e culturas originárias no debate escolar, para além das escolas indígenas nos territórios demarcados (que cumprem educação diferenciada), decorrente a invisibilidade que esses povos ficaram, mesmo com um avanço significativo do movimento negro. Esta atualização gerou a Lei Federal Nº 11.645/08, sendo analisada no segundo capítulo da LDB – *Da Educação Básica; Seção I – Das Disposições Gerais; Artigo 26-A:*

⁶⁷ Por conta da pandemia a organização do evento decidiu que a XV e a XVI edição, que seriam nos anos de 2020 e 2021, fossem reduzidas para uma obrigação interna unicamente com membros do terreiro Casa das Matas do Reis Malunguinho e poucas pessoas convidadas por ordem espiritual, cumprindo com as liturgias, mas pondo a segurança dos mais velhos e mais velhas em primeiro lugar.

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (LDB, 2017, p. 21).

Julgo elementar essa adição, pois esse fato reflete na religiosidade. Sendo a Jurema uma religião de matriz indígena, seguindo o mecanismo de exclusão de Carvalho, ela passa por um desprezo não só do cristianismo colonial, mas também de algumas matrizes africanas que assumiram o discurso purista, resultante da ideia de “purismo” africanista, difundido pela escola antropológica clássica brasileira, como em Nina Rodrigues (2010) e outros higienistas, que hierarquizou os chamados “negros da costa”, sudaneses ou nagôs como superiores das demais etnias africanas já presentes e misturadas com os povos originários, caindo no que chamamos de nagô-centrismo, julgando as religiosidades indígenas e Bantus como inferiores e misturadas (remetendo o chamado “hibridismo” como um artefato de demérito), articulando uma binaridade de pureza de um lado e degeneração do outro.

Não contemplar a causa indígena na primeira Lei que marca uma política de ação afirmativa, sendo necessária a criação de outra, é totalmente correlato aos conflitos de autoridades que ainda existem entre os candomblés que atribuem uma convicção purista e as casas de Jurema. Considerar o candomblé e unicamente as religiões de matrizes africanas nunca será completo se não considerarmos o catimbó e as religiões de matrizes indígenas e afro-indígenas.

Considero importante a colocação de Emeline Apolônia de Melo sobre a mudança da Lei Federal e sua relação com a espiritualidade juremeira:

Cinco anos mais tarde, em março de 2008, esta lei foi alterada para lei 11.645, como resultado das reivindicações dos movimentos sociais indígenas. Os povos da mata - matriz civilizacional afro-indígena dispersa, mas que constituem um ambiente cultural vinculado à figura de Malunguinho (os Caboclos, Encantados, Pretos Velhos e Pombas Giras da Jurema Sagrada) e que não coincidem exatamente com os movimentos sociais negros - são de alguma maneira articulados à obrigatoriedade do ensino de história e cultura indígena (...). (MELO, 2017, p. 14-15).

Sobre as ações e atividades realizadas pelas Leis Federais da LDB e Lei estadual 13.298/07 ao longo do ano letivo, é crucial analisarmos como elas estão sendo efetuadas nas salas de aula e quiçá se de fato estão sendo cumpridas, cobrando das instituições êxito no desempenho e formação de profissionais qualificados para tratar das temáticas sem cair na folclorização e fetichização desse “outro” como exótico. Erisvaldo Pereira dos Santos (2015, pp. 65/66) relata sobre educadoras/es que não consideravam importante o ensino da temática africana e indígena nas escolas, usando o argumento de que a maioria dos seus alunos eram cristãos. Isto posto, situações de racismo religioso acabam sendo reduzidas a “brincadeiras de criança”, sendo os/as próprios/as profissionais docentes perpetuadores/as da intolerância.

Afunilando para a Lei Malunguinho, que dispõe somente uma semana para focar nas culturas, vivências e práticas afro-indígenas, é inegável a relevância dessa conquista, a semana deve ser cumprida como marco histórico e simbólico na luta da Jurema, dos povos de comunidades tradicionais e do combate ao racismo, porém, é fundamental o tratamento desses temas ao longo do ano inteiro, em distintas disciplinas.

A redução esporádica desses assuntos os empurram para dias específicos, colocados como datas “especiais”, tais como Dia da Consciência Negra, Dia do Folclore ou Dia do Índio⁶⁸ (SANTOMÉ, 2001, p. 176), visto que em todas estas datas algumas aulas são usadas para realização de atividades que refletem relações étnico-raciais, contudo, em suma caem em armadilhas

⁶⁸ Assim como o dia 13 de maio, data da “abolição” formal da escravatura, foi negado pelos movimentos negros como uma data comemorativa que não representa a classe, instituindo 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra, verdadeira data a ser celebrada, trazendo à tona a memória do líder quilombola Zumbi dos Palmares, diversos movimentos indígenas negam a comemoração do Dia do Índio em 19 de abril, solicitando uma atualização do nome para Dia de Luta e Resistência dos Povos Indígenas, visto que Dia do Índio foi criado em 1943 e perpetua a visão de um indígena sob a ótica do colonizador.

de fetichização, estereótipo, marcadores identitários esvaziados de política e ausência de práticas que findem em mudanças efetivas nos comportamentos escolares.

3.3 – ITINERÁRIOS COLETIVOS ENTRE POLÍTICA, MAGIA E EDUCAÇÃO

Obá Oritá Metá/Igba Ketá, aquele que é o “3” por excelência. Sua potencialidade nesse sentido é a de operar nas frestas, no tempo/espaço da síncope. É ele a energia propulsora do dinamismo e das interações; é ele quem cria a partir das desconstruções e desordens. (RUFINO, 2019, p. 2).

Me debrucei em conversar a respeito da construção da Lei Malunginho, principalmente na etapa que antecede sua aprovação, buscando entender como se deu os contatos e articulações até levar o projeto de lei formalizado à ALEPE e assinar sua aprovação como marco de conquista. Para isso, iniciei o ciclo de entrevistas com Alexandre L’Omi L’Odò, como já explicitado, idealizador do coletivo QCM que esteve ao lado do processo. A conversa ocorreu na Casa das Matas do Reis Malunginho, seu terreiro de Jurema.

Alexandre contou que sempre conviveu com a religião de matriz indígena, sendo descendente de Trukás que saíram do aldeamento da Ilha de Assunção (Cabrobó/PE) e foram tentar a vida na periferia de Olinda/PE, em Peixinhos, onde nasceu. Professa fé na Jurema e no Candomblé, começando sua trajetória iniciática na Jurema ainda pré-adolescente; sobre os caminhos do Orixá, o mesmo demonstrou felicidade em estar completando 18 anos de feitura na nação jeje-nagô. Afirmou que marcos iniciáticos⁶⁹ podem ser armadilhas, pois é apenas parte do seu contexto como um todo, visto que,

⁶⁹ Data na qual a pessoa neófito passou pelos ritos de iniciação, também chamado o dia da feitura, seja do Orixá/Vodun/Nkisi ou da Jurema. No candomblé é o momento em que uma série de práticas são realizadas, dentre elas a raspagem da cabeça, e a pessoa passa a ser *iyawo*, cargo de quem se inicia. Na Jurema, a depender das ramas e famílias (que são diversas), é o momento em que a pessoa se consagra para a Jurema, passando por vivências e resguardos que lhe legitimam como juremeiro/a.

segundo ele, a trajetória na religião se inicia quando você inicia a religião dentro de si, quando passa a conviver, aprender e receber os ensinamentos da vivência e prática da cultura afro-indígena. Marcar sua caminhada religiosa a partir unicamente da iniciação negaria sua própria história. Dentro de seu terreiro afirma que o sacerdote é antes de tudo um educador.

O fato de o QCM ter sido fundado por educadores e educadoras foi o ponto crucial para se pensar a figura de Malunguinho em uma perspectiva pedagógica. Alexandre conta que é educador desde os 15 anos, quando passou a dar aula de percussão no GCASC – Grupo Comunidade Assumindo Suas Crianças, organização do bairro de Peixinhos voltada para atender crianças e adolescentes em vulnerabilidade social através da cultura, principalmente por meio de oficinas. Nesta faixa já se interessava em procurar escritos acerca do candomblé e da Jurema, fazendo-o se interessar pelas disciplinas de História e Antropologia.

Em 2004 funda junto a João Monteiro, que na época era estudante de licenciatura em História e Hildo Leal da Rosa, professor pesquisador que trabalhava no Arquivo Público Estadual, o Grupo de Estudos Malunguinho, ponta pé para se pensar o que futuramente vai ser o QCM. Esta gênese se deu após descobrirem a obra *Liberdade* (1998), de Marcus Carvalho, que tratava Malunguinho e o Catucá como personagem e espaço geográfico na perspectiva histórica, trazendo a face da legitimação acadêmica de quem já era cultuado nos terreiros por esses pesquisadores. Foi apresentado para os juremeiros o Malunguinho histórico e o Catucá como geografia física, ao mesmo tempo que foi apresentado para o historiador o Malunguinho divino e o Catucá como nome de um dos planos espirituais metafísicos da Jurema.

O grupo convergia a Jurema litúrgica num âmbito acadêmico, buscando fontes citando a Jurema e Malunguinho nos arquivos documentais com a religião oral dos terreiros. Pouco tempo depois, outras pessoas, tanto de terreiro quanto pesquisadoras, estudantes universitários (ou ambos) começaram a chegar junto dos encontros que ocorriam no APEJE, acessando os debates. Alexandre também frisa a importância da pesquisadora Valéria Costa nesta fase.

Além das reuniões para trocar ideias e debates, passaram a cogitar a realização de materiais e conteúdo que ajudassem no combate ao racismo na educação após a implementação da Lei Federal de 2003 referente a educação afro-brasileira e africana. Com isso, escreviam e disponibilizavam textos sobre a Jurema, e principalmente acerca de Malunguinho, pondo à tona sua figura como persona revolucionária para além de divina, que em suma, as fiéis não conheciam, findando na criação do QCM neste intuito formativo, adentrando também nos espaços escolares para palestrarem sobre estas temáticas em algumas datas comemorativas sob convite de profissionais da educação parceiros.

Este movimento fez o coletivo ficar visado por grupos políticos atuantes no Estado, como os que compunham o gabinete de Isaltino Nascimento, político recifense recém reeleito deputado estadual pelo PT – Partido dos Trabalhadores.

Isaltino fomentou a ideia de uma norma voltada para o povo negro com criação que viesse das bases, contatando movimentos como MNU, Quilombo Urbano da Xambá, Quilombo Cultural Malunguinho, e outros mais, para reunir-se com sua equipe e acordar o erguimento deste projeto. O gabinete sistematizou encontros com esses grupos para debater o conteúdo da futura Lei. À vista disso, o QCM encontrou oportunidade de criar algum planejamento político em torno de Malunguinho, fortalecendo ainda mais essa divindade recentemente lida como histórica. L’Odò afirmou que a proposta dividiu os grupos em quem era a favor e contra nomear o destaque na divindade juremeira; outras propostas surgiram como Lei Zumbi dos Palmares, Lei Mãe Biu da Xambá, dentre outras lideranças.

O nome da Lei e da atividade que ela resguarda, na época intitulada a Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana foi pensando por ele⁷⁰:

Neste tempo a gente nem incluía a palavra indígena, porque a gente ainda estava muito na ideia só do afro, depois que a gente conseguiu amadurecer e ampliar para a verdade dos fatos, que é afro e indígena. Também como a Lei que Isaltino queria era para o povo

⁷⁰ Cartaz de divulgação produzido pelo QCM anunciando a Lei Malunguinho disponível no Anexo IV.

negro, no momento ela tinha que aparecer afro pernambucana... E a Lei da educação indígena ela só vem depois da Lei Malunguinho, então a gente seguiu a mesma lógica, porque a questão indígena só foi ser percebida pelos movimentos negros depois como necessária. Não tem como você pensar cultura negra sem pensar indígena junta. Então eu mandei o texto, fui eu quem dei o nome da Lei, que resume em si os pressupostos epistemológicos do Quilombo Cultural Malunguinho, que é “vivência e prática”. Nós nunca deixamos de fazer coisas diferentes que vivência e prática na cultura pernambucana, é sempre vivência no terreiro e nos estudos científicos, a gente acredita que as duas coisas andam juntas e podem fortalecer o nosso povo contra o racismo, opressão histórica e nossas dificuldades socioeconômicas. (L'ODÔ, entrevista, 2022).

A Lei foi escrita e aprovada estrategicamente num dia que tinha pouco quórum, evitando possíveis conflitos com bancadas religiosas avessas a proposta. Ironicamente, o mesmo Estado que em assembleia ordenou a cabeça de Malunguinho, é a que anos depois assina uma Lei em sua homenagem e memória. Após a aprovação nada de muito enfático foi feito para celebrar este marco; Isaltino almejava um encontro com o governador Eduardo Campos no palácio do governo em conjunto com o QCM para então promulgar a Lei de modo popular, promovendo um evento marco que em diante a Lei se tornaria executória.

Infelizmente esta articulação com a presença do governador não foi possível, tampouco se ocupou o Palácio do Governo; contudo, Isaltino Nascimento em conjunto do QCM conseguiu produzir o evento de promulgação, realizado em 02 de junho de 2008 na antiga sede da ALEPE, onde se aprovou a Lei, levando pela primeira vez uma quantidade significativa de fiéis da Jurema para discutir, celebrar e se informar sobre a 13.298/07 como passiva de aplicação. O encontro foi divulgado virtualmente e por meio de convites através de ligações telefônicas.

Sobre o dia deste evento, o mesmo nos conta acerca da tensão que pairava no ar, a presença de uma gama de lideranças religiosas e como o momento conseguiu se ampliar para além do âmbito religioso, tornando-se uma culminância, efetuando atividades de formação, como a aula apresentada do antropólogo professor Dr. Sandro Guimarães de Salles, titular da UFPE, que expôs um *power point* sobre Jurema; roda de conversa com sacerdotes e sacerdotisas; a distribuição do cordel Malunguinho, do poeta Antônio Lisboa,

com contribuição da pesquisa de Valéria Costa e produção de Mísia Coutinho; a gravação de diversas cenas do documentário *Malunguinho: histórico e divino*⁷¹ (2009), de Mísia Coutinho, e mais:

O dia foi um dia muito especial... Estava todo mundo muito nervoso, era uma coisa que a gente nunca tinha feito num âmbito tão importante e tão amplo. Isaltino fez uma excelente atividade, eu lembro que tinha até caboclo de lança, outros representantes de cultura, a galera de terreiro. Aí ele reuniu, ele pediu algumas lideranças para estarem na mesa, tanto é que se você olhar as fotografias você vai ver Mãe Lúcia, que era minha iyalorixá, indicada por mim para estar ali, para ter essa representação de uma mulher. O professor Sandro foi convidado para fazer um debate sobre jurema, ele levou um *power point* no dia, apresentou, tanto é que no filme Malunguinho aparece uma cena muito rápida de Sandro falando na Assembleia Legislativa. Muitas pessoas de terreiro foram, Sandro de Jucá, Thiago Nagô, Mãe Graça, Ary Bantu, Mãe Jane de Egunitá, várias! (L'ODÒ, entrevista, 2022).

Para além de ocupar o espaço com essa diversidade de ações, protagonizando as expressões organizadas do povo da Jurema, L'Odò afirma que para ele o momento só faria sentido se houvesse uma provocação mais estrutural. Sendo discípulo de Malunguinho divino, o Reis, louvar sua memória no espaço que contribuiu para encomendar sua cabeça só podia ser feito de um modo:

Foi uma primeira celebração de alguma coisa desse tipo que foi aprovada na Assembleia Legislativa, e por isso nesse dia eu levei meu ilu⁷² para lá e eu decorei, que nesse dia foi doado o lenço de Malunguinho, decorei ele com os lenços e botei ele no meio da Assembleia Legislativa e todo mundo ficou tenso, porque como era muito dominado por evangélicos, não existia nenhuma manifestação de povo de terreiro ali. Aí eu puxei uma cadeira, acendi um cachimbo dentro da Assembleia Legislativa, com ar condicionado e tudo, passando por cima de todos os protocolos de segurança, dei uma fumaçada... E toquei uma macumba! E foi feito uma gira pela primeira vez na história da Assembleia Legislativa em honra e memória de Malunguinho⁷³. Eu lembrando disso... Como nosso empenho, como nosso amor conseguiu transpassar tantas barreiras do racismo no

⁷¹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rPkzrnhcNvY>> Acesso em: 18 de maio de 2022.

⁷² Instrumento musical percussivo que se utiliza nos terreiros de Jurema tocando com as mãos. É típico dos terreiros de Pernambuco, pois é o instrumento nativo do candomblé nagô pernambucano, passado a ser usado tradicionalmente na Jurema no lugar de atabaques, congas ou demais instrumentos de pele. O ilu é cilíndrico, feito de madeira, com hastes de ferro em uma base no formato de cruz, cujo o responsável por tocar deve literalmente pisar na cruz para o instrumento não balançar ou andar conforme o ritmo é batido. É dividido em 3 variações de tamanho que equivalem aos sons agudo, médio e grave; no candomblé se utilizam os 3 ilus, já na Jurema é comum apenas 2, sendo um agudo e o outro grave, que são acompanhados pelas maracas.

⁷³ Registro deste momento no Anexo V.

espaço público. Foi lindo, momento rico, bellissimo. (L'ODÒ, entrevista, 2022).

Sobre a recepção das pessoas diante dessas provocações transgressoras do espaço, o entrevistado afirma que corriqueiramente ocorriam cultos e sessões religiosas dos segmentos cristãos no espaço, e seria necessário agir num contraponto, por mais que incomodasse outros parlamentares. Mesmo assim fizeram conexão com a classe trabalhadora da Assembleia, que se demonstrou interessada e receptiva:

Os funcionários adoraram, eu lembro com perfeição que os funcionários gostaram muito daquilo, nunca tinham visto uma gira com fumaça, com macumba tocando e cantando ponto, “pintando miséria” lá dentro, nunca tinha acontecido isso. Isso os funcionários da limpeza, do “cafezinho”, ficaram assistindo da parte superior tudo acontecer. Os que exibiam na TV, do microfone, da técnica, também gostaram muito, não teve resistência nenhuma. Os demais deputados nesta hora não se fizeram presentes. Se hoje já existe um fechamento dos horizontes em questão do racismo, imagine em 2007, era muito mais grave. O que a gente fez abriu caminho para muitas outras ações, tanto é que a Caminhada de Terreiros de Pernambuco é uma instituição posterior da gente, então a gente está no protagonismo de uma luta de muitos anos. (L'ODÒ, entrevista, 2022).

Com a Lei promulgada e festejada oficialmente na ALEPE, entrei na parte da conversa que questionava a efetivação do projeto no sentido prático, melhor dizendo, como o Estado se dispôs (e se dispõe) em garantir recursos para introduzir a Semana de Malunguinho nos espaços escolares e de educação e como dialogou com o movimento do QCM e demais organizações de terreiro que fizeram parte do levantamento do projeto, de se fazer presente nas ações pedagógicas. O mesmo, com indignação, denuncia que o Estado nunca efetivou plenamente a Lei Malunguinho da maneira que poderia ser.

Eu considero a Lei Malunguinho uma Lei quase morta, porque ela praticamente não é executada, não tem recurso, não se faz presente no estado de Pernambuco efetivamente. Ela só se faz presente quando a gente realiza por conta própria. Na Casa das Matas do Reis Malunguinho a Lei é mais executada do que fora, em setembro nós fazemos um monte de coisa já fruto disso. Mas a gente nunca fez para depender do Quilombo Cultural Malunguinho, era pra ser uma coisa assumida pela Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco, de Cultura, mas nunca foi. (L'ODÒ, entrevista, 2022).

Para complementar as informações no que concerne o desenvolvimento do projeto da Lei estadual, a data marcante de aprovação e o que veio em seguida como ação efetiva, fui ao gabinete do deputado Isaltino Nascimento para compor as explicações⁷⁴. Cumprindo o ofício de Deputado pelo PSB – Partido Socialista Brasileiro, ao ser recebido pessoalmente por ele foi-me entregue uma pasta com todos os projetos de Leis idealizados e aprovados com um afunilamento da questão racial em seu mandato, demonstrando-se um agente político frequente no debate do racismo. Se autoafirmando um homem negro, alegou ser “maloqueiro” natural da comunidade do Alto José do Pinho⁷⁵, e mesmo formalmente católico pela família, sempre teve carinho pela religião de matriz africana, filho de Oxalá, tem em sua parede um quadro do velho Orixá *funfun*. Disse que desde sua atuação em 2000 como vereador, teve sua campanha voltada para o viés trabalhista, LGBTQIA+⁷⁶ e racial.

Envolveu-se especificamente com a Jurema pela primeira vez quando conheceu o movimento que estava se propondo a salvar o Acais em Alhandra, sítio histórico na Paraíba que resguardava a memória e residência de ícones da Jurema. Devido as ameaças de latifundiários para derrubar as árvores sagradas e estruturas arquitetônicas importantes na manutenção da memória juremeira, como a casa da própria sacerdotisa Maria do Acais, houveram mobilizações em Pernambuco e Paraíba para reagir em confronto desta violência. Isaltino realizou na Assembleia Legislativa de Pernambuco uma audiência pública mobilizando pessoas, contatando o governador da Paraíba e conseguindo levar ônibus e caravanas até o espaço que estava para ser derrubado.

Da luta pelo Acais, Isaltino conhece o QCM e se aproxima do coletivo, convocando-o para fazer parte dos grupos convidados para articular uma Lei voltada para o povo negro e atividades educativas, principalmente depois de tensões com movimentos que reivindicaram esta iniciativa devido a instituição

⁷⁴ Registro de minha visita ao gabinete no Anexo VI.

⁷⁵ Comunidade periférica na Zona Norte do Recife, que mesmo imersa nas dificuldades espaciais e de violência, nos anos 90 passou a ser reconhecida pela forte presença das manifestações culturais que deram lugar as manchetes de jornal acerca dos assassinatos e assaltos, fazendo as pessoas residentes levantarem auto estima de ser do Alto José do Pinho, polo multicultural da cidade.

⁷⁶ Em entrevista, Isaltino afirmou que o termo utilizado neste tempo não detinha as siglas indicadas hoje, sendo conhecida como causa GLS – Gays, Lésbicas e Simpatizantes.

da Semana da Bíblia em Pernambuco e a Lei Federal 10.335/01 que promove o dia nacional da Bíblia. Todo este cenário instigou o político a promover uma Lei que viesse de baixo para cima, dos militantes, pesquisadores e fiéis das comunidades de terreiro da sociedade civil para a ALEPE em parceria com o seu gabinete.

Eu fui apenas um agente que colocou o projeto para se tramitar na casa, mas isso veio a partir das discussões, principalmente do Quilombo Cultural Malunguinho, mas todos os companheiros tiveram contribuições importantes nessa construção, das sugestões, da legislação. (NASCIMENTO, entrevista, 2022).

Sobre a construção e institucionalização da Lei o político contou o passo-a-passo e de como se valeu de estratégias para evitar conflitos com os demais colegas de trabalho que poderiam dificultar o sucesso, evitando trazer o viés religioso de maneira tão explícita aos olhos de quem era leigo:

A Assembleia Legislativa sempre foi uma casa conservadora, racista, sempre esteve presente aqui pessoas da sociedade pernambucana, usineiro, pessoas do poder econômico. Eu vim de um morro, de uma favela, não tenho esse viés! Sou de esquerda, na época eu era do PT. Obviamente a gente usou artifícios em relação a legislação, a própria nomenclatura não fala explicitamente, na ementa ela fala dessa questão genérica para não chamar atenção, evitar que pudesse haver contestação, foi feito dessa maneira como estratégia. Como a gente colocou para Ivo da Xambá, um líder religioso da comunidade Xambá, a gente colocou líder religioso, pois certamente babalorixá teriam uma visão preconceituosa, como também na Lei Malunguinho, a ementa, as pessoas muitas vezes aqui na casa não têm coragem de ler, então a gente colocou essa ementa de modo que pudesse facilitar, porque as pessoas não leem o corpo da norma e aí conseguimos aprovar com unanimidade e foi de fato um momento significativo. A gente conseguiu trabalhar uma temática significativa de empoderamento da religião de matriz africana na casa. (NASCIMENTO, entrevista, 2022).

Sobre o dia da celebração que promulgou a Lei, Isaltino trouxe mais detalhes internos de como foi a anuência das demais pessoas que trabalham na Assembleia, exaltando as tensões. Nos revelou que ele ficou “mal falado” durante um bom período por trazer diversos “catimbozeiros” para dentro de um espaço formal. Expressando sua indignação de nunca ter presenciado represálias com outras manifestações religiosas no espaço, louvar a Jurema e Malunguinho fora um ato revolucionário demais para os membros da bancada evangélica:

Como o prédio antigo da Assembleia a argamassa não era de cimento, nem existia cimento no Brasil, era óleo de baleia, um composto para fazer argamassa, os mais conservadores diziam que o prédio não comportaria barulho, ia reverberar e cair, enfim, desculpa para não acontecer a celebração. Mas a gente conseguiu superar isso e foi feito uma roda. Teve depois protesto das pessoas aqui. Mas foi muito bonito pela presença de crianças, adolescentes, idosos, de outras correntes não só da Jurema que vieram para cá celebrar, participar, foi um momento muito ímpar aqui na casa. Mas teve protesto, pronunciamentos contrários, a maneira como foi posta... E nós nos contrapusemos dizendo assim: “Olha, quando há aqui outras celebrações, de outras denominações religiosas ninguém é contestado, por que vai contestar apenas a religião da Jurema? Tem corais, tem outras maneiras de liturgias que são feitas, a maneira da liturgia da matriz africana é usando instrumentos musicais, cada um tem sua maneira de cultuar e celebrar. Mas de fato posteriormente teve aqui essa contestação na casa, ficou lá marcado, mas por mim foi superado. (NASCIMENTO, entrevista, 2022).

No tocante da execução da Lei estadual e como o Estado, sendo responsável pela aprovação, ofereceu alguma base ou subsídio para a execução até os dias. Mesmo reconhecendo o benefício nos anos iniciais e ações de parceria ALEPE – QCM ou ALEPE – profissionais da educação, como o fomento do plantio de Baobás em algumas escolas como parte de uma atividade da Semana de Vivência e Prática, o deputado tece sua crítica, não só ao Estado, mas também ao povo de terreiro que está inserido nos ambientes educacionais e não se apropria deste aparato jurídico para melhor fazer valer:

No ano um, dois, ainda três, ainda foram feitas atividades, ainda haviam relações mais fortes. Neste período foram feitas ações nas escolas, neste período foram plantados Baobás, árvore que vem da África e tem um simbolismo muito forte, foram feitas excursões nas escolas, aqui na casa foi feita audiência pública legislativa em setembro para celebrar, marcar esse período. Mas o Estado não fez como deveria cumprir o que a Lei determina, houve da sociedade civil com a participação de nosso mandato ações para celebrar, mas ao longo do tempo isso foi se perdendo. De fato, o Estado não conseguiu cumprir isso, e não é só em relação a esta norma, em relação a várias normas. Tem o racismo institucional, que a gente sabe que infelizmente existe, tem algumas coisas que interessam, que são feitas cotidianamente, periodicamente sempre, porque tem outro viés, branco. De fato, o racismo institucional permite que o Estado não dê continuidade ou faça valer o conteúdo da norma. Os espaços no poder público estadual são limitados. Agora, tem determinadas normas que tem que ser apropriadas pelos segmentos para poder valer, falta isso. Do Estado, poder público, eu penso que a tarefa é poder fazer que essa norma saia mais do papel e se dê na prática, mas quem próprio professa a religião não incorpora essa legislação como temática, diferente do movimento LGBTQIA+, por exemplo, que a Lei que eu fui autor em 2002 ainda é em vigor, porque são poucas normas que tem voltadas para esta temática do

segmento LGBTQIA+ e ela serve como padrão para o Estado mobilizar esta questão. (NASCIMENTO, entrevista, 2022).

Tendo em vista estes déficits, L'Odò conta que tentou acionar órgãos da educação e cultura constantes vezes para lutar por recursos, trazendo o argumento jurídico da aprovação da Lei Estadual. Tive acesso a um ofício⁷⁷ de abril de 2010 direcionado ao então Secretário de Educação de Pernambuco, solicitando que o mesmo cumpra a Lei e institua a Semana de Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena no calendário escolar oficial de Pernambuco. Ao longo do ofício se nota o acréscimo da palavra “indígena”, que já era encaixada pelo QCM nos escritos sobre a Lei, passando sempre a fazer parte, mesmo que em formato não jurídico, pois na ementa oficial do Estado ainda só consta o afro. Segue transcrição de um trecho da carta:

(...) Todo esse trabalho tem como referência a Lei Malunguinho de Nº 13.298, de 21 de setembro de 2007, uma proposta nossa aprovada pela Assembleia Legislativa de nosso Estado em (segue em anexo), a mesma institui no calendário oficial do Estado de Pernambuco a Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana, fortalecendo a lei federal nº 11.645/08 referente ao ensino de história da África, afro-brasileira e indígena nas escolas públicas e particulares de todo Brasil. Isto posto, vimos solicitar de Vossa senhoria a inclusão desta Lei Estadual no calendário oficial escolar pernambucano, já que existe uma lei que delibera esta ação institucional. Esperamos contar com vossa preciosa colaboração, desde já, agradecemos e aguardamos deferimento. (OFÍCIO DO QCM À SECRETARIA DE EDUCAÇÃO DO ESTADO DE PE, 2010.)

O documento foi assinado por uma representante do gabinete do secretário, comprovando o recebimento do ofício, contudo a resposta ou a tentativa de um diálogo não foi recíproca. Alexandre indaga:

O secretário de educação não respondeu. Simplesmente ficou vago eternamente e pronto, não deu em nada. Como sempre o Estado não nos responde, ele finge que nós não existimos e desconsideram até mesmo nossas solicitações oficiais. Quando você vai lá de boca falar com o secretário é uma coisa, mas eu me preocupei em fazer um documento que garantisse com que chegasse até lá, protocolado com todas as questões legais vigentes, quando você faz um ofício você vai deixar diretamente na recepção do gabinete. Mas acabou que deu em nada. A ideia da gente era que a Secretaria de Educação pegasse a Lei Malunguinho e nos ajudasse com recursos para que a gente pudesse fazer cartilhas, materiais, atividades nas escolas pensando Pernambuco, formação de professores... Coisa que talvez

⁷⁷ O Ofício completo se encontra no Anexo VII.

possa acontecer um dia se a Jurema quiser. (L'ODÒ, entrevista, 2022).

Como estratégia para amenizar a defasagem, foi pensado projetos de Leis municipais baseados no texto da Lei Malunguinho do âmbito estadual, carregando o mesmo objetivo da exaltação da memória de Malunguinho divino e histórico. Como o Estado de Pernambuco não estava cumprindo com êxito o regulamento, trabalhar em cima de Leis municipais para fortalecer o argumento e buscar efetivar em nichos menores que o estadual facilitaria o funcionamento da Lei Malunguinho.

O primeiro local a aprovar a Lei num âmbito municipal foi Olinda, em novembro de 2007 (tendo seus trâmites finalizados em dezembro), assinada pela ex prefeita Luciana Santos (PCdoB), a Lei 5.591/2007⁷⁸ já no primeiro artigo escreve sobre a instituição da Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-Olindense em reconhecimento ao resgate histórico do líder quilombola. Neste caso, a Lei não foi com intuito de amenizar o descompasso do cumprimento estadual, visto que foi aprovada meses depois de Pernambuco; serviu para fortalecer o movimento promissor de base que estava reverberando desde a conjuntura dos coletivos convidados para pensar a Lei Estadual. Contudo, a Lei Malunguinho de Olinda não trabalhava seu foco nas instituições pedagógicas, seja escolar ou em outros espaços educativos da cidade, sendo pouco difundida e quase não achei relatos e documentações indicando sua existência.

Só em seguida que vai se pensar na municipalização para fortalecimento da causa educativa em virtude do Estado que deixava a desejar, dando foco para o município de São Lourenço da Mata em 2009, a partir de Alexandre Dias e Carlos Alberto, professores da rede municipal de São Lourenço que coordenam o Grupo Pedagógico Afro-educação, entidade que trabalha as relações étnico-raciais em sala de aula. Conseguiram articulação com o vereador Genildo de Araújo (PMDB) para viabilizar na cidade a Lei Nº 2.285/09⁷⁹, estabelecendo a Semana Municipal de Vivência e Prática da

⁷⁸ O documento completo se encontra no Anexo VIII.

⁷⁹ O documento completo referente a Lei municipal de São Lourenço da Mata de 2009 está presente no Anexo IX.

Cultura Afro Pernambucana de São Lourenço da Mata, tendo sucesso na produção de algumas atividades educativas e de formação com apoio da Câmara Municipal de São Lourenço da Mata e CEP-IR, gerando atividades pedagógicas que também foram voltadas para parcerias com o PROJOVEM/SLM - Programa Nacional de Inclusão de Jovens São Lourenço da Mata e terreiros locais.

Em fevereiro de 2019 foi a vez de Recife através do vereador Ivan Moraes Filho do PSOL, a partir do Coletivo Negritude Mandato Ivan Moraes, que convidou o QCM para se fazer presente nessa municipalização e na escrita do projeto, pois neste caso o texto da Lei atualizou em todos os artigos a questão indígena e demais comunidades tradicionais, que já eram notificadas, mas não oficializadas no mote legal, fazendo nascer a Lei Nº 18.562/19⁸⁰ que instaura a Semana Municipal de Vivência e Prática da Cultura Afro Indígena Pernambucana Recife, difundida sobretudo nas redes sociais, como visto nos cartazes⁸¹ de divulgação disponíveis no site do vereador.

Para terminar, trago a validação da Lei 3.164/19 na cidade de Igarassu⁸², município da Região Metropolitana, projeto concebido para ser a Lei Malunguinho da cidade. Foi idealizada por Gilmar *Kaya Ngongo*⁸³, antigo Secretário Executivo de Articulação Social de Igarassu (atuando de 2017 à 2020), e atual assessor jurídico da Secretaria de Meio Ambiente de Igarassu.

Em entrevista, *Ngongo* contou sobre os procedimentos que se deram até chegar na aprovação da Lei, afirmando que ela nasceu do processo de fazer os terreiros se reconhecerem importantes na comunidade. No seu trabalho como Secretário Executivo de Articulação Social empreendeu relações voltadas para os terreiros da cidade. Nesses contatos notificou como é corriqueira a atuação

⁸⁰ O documento completo referente a Lei municipal de Recife de 2019 está presente no Anexo X.

⁸¹ Um dos cartazes anunciando a Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana em Recife presente no Anexo XI.

⁸² O documento completo referente a Lei municipal de Igarassu de 2019 está presente no Anexo XII.

⁸³ Gilmar afirma que tem feito um processo de abdicar o próprio sobrenome “Gonçalves”, pois, para ele, como homem negro, o sobrenome que carrega legalmente é uma herança do carimbo de propriedade de seus ancestrais, visto que o sobrenome dos senhores de engenhos foi posto em larga escala na identidade das pessoas que eles escravizaram após a “abolição” formal. Assim, opta por se identificar como Kaya Ngongo, do Kimbundo quer dizer algo semelhante com “aquele que movimenta o mundo”, alcunha dada por um grande amigo angolano.

auxiliar dessas casas com a comunidade do entorno, descobrindo carências sociais abraçadas pelos terreiros. Problemáticas que vão desde acolhimento a usuários de drogas, pessoas ameaçadas de violência, criminosos que vão solicitar conselhos e pedidos de proteção, pacificação em problemas matrimoniais, adoção de pessoas LGBTQIA+ (em especial mulheres trans e travestis), e principalmente acesso a alimentação gratuita. Gilmar passou a conceber os terreiros como essenciais para a saúde mental das comunidades de Igarassu.

Ademais, sendo Igarassu uma cidade provinciana que resguarda arquiteturas e centros históricos do período colonial, nela se encontra a Igreja Matriz de São Cosme e São Damião, considerada o templo católico em funcionamento mais antigo do Brasil. Para além da festividade promovida pela Igreja, os maiores mantenedores das festividades relacionadas aos santos padroeiros são os terreiros, que ganham bastante visibilidade e destaque nas atuações desta comemoração no final de setembro⁸⁴. Para Gilmar isso fortalece o argumento de resplandecer os terreiros e suas lideranças religiosas no lugar dos centros comunitários e outras organizações, pois segundo ele: “Líder comunitário só faz se o prefeito der, já sacerdote não, ele junta o povo do terreiro dele, pois é uma obrigação da própria casa, independente do poder público”. (NGONGO, entrevista, 2022).

Em suas andanças percebeu que a maioria dos terreiros que visitava faziam reverência à Malunguinho e tinham uma imagem representando esta divindade nos seus quartos e/ou altares de dedicação à Jurema. Tendo acesso as pesquisas do QCM, descobriu como a história do Quilombo do Catucá está totalmente atrelada com o território de Igarassu, seus engenhos e seus caminhos de matas e nascentes de rios em especial o rio Utinga e o rio Timbó, este que vem de Abreu e Lima. Inspirado nos projetos de Lei já existentes sobre Malunguinho e educação, foi responsável por encabeçar a Semana de Vivência e Prática nas escolas do município.

Entretanto, existe uma ressalva, diferente de São Lourenço da Mata e Recife, que já no primeiro artigo citam o nome de Malunguinho como símbolo

⁸⁴ O dia de São Cosme e São Damião é instaurado na data 27 de setembro, mesmo mês da Semana e Vivência e Prática da Lei Malunguinho.

de reconhecimento da Lei, fazendo jus ao codinome de Lei Malunguinho, em Igarassu não conseguiram citar o nome da divindade diretamente, pois estavam receosos de conflitar com agentes políticos de fé evangélica e estas pessoas se juntarem para barrar a ideia sem deixar chances para muitos debates. Não garantir o nome de Malunguinho no que vem ser apresentada à público como Lei Malunguinho de Igarassu foi uma estratégia controversa, mas, segundo *Ngongo*, necessária:

“A gente teve que ser inteligente, porque o pessoal acaba travando. A gente foi para um caminho mais histórico para não ter conflito com as outras religiões. Se for bater de frente com essa galera a gente perde! Temos que ter uma forma mais palatável. A gente, como pessoal que construiu a Lei, chamamos sim de Lei Malunguinho, aí o que a gente vai fazer? Vamos trabalhar a importância dessa figura na comunidade escolar, a importância dessa figura na comunidade escolar de maneira histórica, porque se começasse falando da entidade que incorpora nos terreiros, meu Deus do céu, a Lei não passa! A minha vontade era ter colocado isso especificamente na Lei, mas a gente já aprovou.” (*NGONGO*, entrevista, 2022).

Se instituiu em dezembro de 2019 a Semana Municipal de Vivência e Prática da Religião, Cultura e Tradições Afro-indígenas de Igarassu, a ser realizada na terceira semana de setembro, tendo como obrigação a abordagem através de atividades educativas sobre resistências negras e indígenas.

Na noite do dia 24⁸⁵ de setembro de 2020 me fiz presente como pesquisador mestrando e membro do Quilombo Cultural Malunguinho no evento de validação pública da Lei, o Seminário da Consciência de Matriz Afro e Indígena de Igarassu, ocorrido no Centro de Artes e Cultura, localizado centro histórico. A solenidade contou com a presença de lideranças religiosas da cidade, professoras e professores municipais, grupos de cultura popular, como um caboclinho e um conjunto de coco de roda, palestras formativas, apresentações de slides, finalizando com uma louvação à Jurema, tocando e cantando toadas, servindo em seguida um lanche coletivo em comunhão de todas as pessoas presentes.

⁸⁵ Escolheu-se esta data em virtude do aniversário de iniciação no candomblé do babalorixá Pai Kênio de Ogum, um dos sacerdotes mais antigos da cidade e ativo publicamente em razão da procissão de Ogum, anualmente organizada por ele no mês de abril. Pai Kênio foi homenageado na noite.

Sobre a prática, fui informado que decorrente a pandemia que se prolongou, ainda não está concretizada de maneira efetiva a atuação da Lei nas escolas do município, mas se almeja realizar pela primeira vez em setembro de 2022.

CAPÍTULO IV

MALUNGUINHO PEDAGOGO, JUREMA NA ESCOLA: Elucubrações das práticas escolares – princípios de uma formação insurgente

As escolas se transformaram em centros ecumênicos, Exu te ama e ele também está com fome, porque as merendas foram desviadas novamente. Num país laico temos a imagem de César na cédula e um "Deus seja louvado", as bancadas e os lacaios do Estado. Se Jesus Cristo tivesse morrido nos dias de hoje com ética, em toda casa, ao invés de uma cruz, teria uma cadeira elétrica⁸⁶. (SOARES; DINUCCI; EDGAR, 2018).

Ouvindo e entendendo a progressão das relações e construções sociais e políticas que se deram para findar na Lei Malunguinho estadual e em seguida como ela se torna mãe de uma gama de Leis municipais, podendo interpretar metaforicamente que essas são galhos de um só tronco matriz que vem da raiz da própria Jurema. Mencionar e relatar a etapa de erguimento institucional é de grande valor para apreendermos as dimensões, sem omitir as problemáticas levantadas da ineficiência de atingir de maneira íntegra o que o projeto propõe e se dispõe.

Mesmo levando isto em conta, a Lei Malunguinho teve destaque em uma série de ações educacionais notificadas. Esta seção tem como propósito aprofundar a Lei na sua esfera prática. Tomei como foco três locais, o ETE Mariano Teixeira, o EREM Professor Cândido Duarte e a Casa das Matas do Reis Malunguinho. Sendo assim, divido o capítulo em três partes: a primeira é voltada para a realização da Semana de Malunguinho e seu ciclo de atividades escolares na Mariano Teixeira; a segunda sobre a realização da primeira Etapa Educativa do Kipupa (2018) com a Cândido Duarte, entregando pela primeira vez uma descrição etnográfica da aula de campo as matas do Catucá, externando o legado florescido na escola a partir desta atividade, pois em 2022

⁸⁶ Trecho da música Exu nas Escolas, interpretada por Elza Soares, presente no álbum *Deus é Mulher* (2018). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NmDsmHtOgyw>>. Acesso em: 07 de jun de 2022.

ela inaugurou o primeiro Núcleo de Estudos Afro-Indígenas de um EREM em Pernambuco, “batizado” como Núcleo Malunguinho⁸⁷, mostrando que, assim como os NEABIS universitários, os colégios secundaristas também são fonte de produção de pesquisa e conhecimento no debate das relações étnico-raciais; em seguida, um breve relato da segunda Etapa Educativa do Kipupa (2019) ocorrida no terreiro de Jurema, fazendo este espaço temido por tantos uma agregação educativa.

4.1 – EREM MARIANO TEIXEIRA E A VANGUARDA DAS SEMANAS DE MALUNGUINHO

A ETE Mariano Teixeira, na sua fase como EREM, foi a instituição elementar e primordial no início das Semanas de Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana, do qual damos partida. As ações da Lei Malunguinho na EREM Mariano Teixeira se deram assim que a Lei foi aprovada, lá foi a primeira escola do estado a organizar a atividade acobertada pela Lei, sob tutoria e coordenação da professora de História e Sociologia Célia Cabral, quem abraçou a causa com garra e reincidência durante todos os anos até sua aposentadoria no ano de 2019, quando já tinha deixado a sala de aula e estava trabalhando na função de bibliotecária.

A escola foi palco desta vanguarda pois a professora Célia já tinha uma relação de trabalho voltado para as relações étnico-raciais na instituição antes da aprovação da Lei, além de já ter consolidado uma relação com Deputado Isaltino Nascimento quando no ano de 2005 foi plantado no pátio um baobá próximo ao dia da consciência negra sob incentivo da professora e apoio político do deputado, que facilitou o tombamento da árvore no espaço escolar. Tanto o nome de Célia quanto de Isaltino aparece na placa de identificação da árvore⁸⁸.

Em entrevista pude dialogar com ela sobre os primeiros movimentos para integrar a Lei Malunguinho na Mariano Teixeira, a mesma contou que o

⁸⁷ Cartaz da inauguração do Núcleo Malunguinho disponível no anexo XIII.

⁸⁸ Foto da placa indicando plantio do baobá disponível em Anexo XIV.

primeiro passo foi reconhecer que toda estrutura organizada por pessoas no nosso país vai ser pautada com racismo, sendo assim, a escola não estaria de fora. Sua primeira ação foi criar no espaço escolar o projeto “Malunguinho no Imaginário do Pernambucano”, iniciativa que trabalhava em cima de pesquisas no que concerne ao ser histórico, da resistência quilombola e do Quilombo do Catucá e em seguida sua parte divina, incentivando estudos acerca da Jurema Sagrada e demais matrizes religiosas de terreiro como o candomblé com as alunas e alunos, fazendo-os indagar onde estavam esses elementos na fruição das história “oficial” aprendida nas disciplinas escolares, uma vez que foram percebendo o valor e dimensão da presença dessas referências em Pernambuco.

As primeiras atividades foi pesquisar e debater. Comecei a conversar com os alunos para saber o que eles gostariam de saber sobre Malunguinho, o porquê desse nome, uma série de coisas importantes. Primeiro passo foi a pesquisa, se eu ia falar sobre Malunguinho, as turmas tinham que conhecer quem era Malunguinho. Eu fiz palestras, montei slides e explicando Malunguinho como ser histórico do Quilombo do Catucá e também um ser divino, no caso da Jurema Sagrada. Os alunos pesquisavam, e por trás o que eu queria? Que eles olhassem que os livros de história não têm falando sobre Malunguinho, por isso montei o projeto “Malunguinho no Imaginário do Pernambucano”, para valorizar e mostrar que Malunguinho foi chamado de herói como merecido, e isso levou a gente fazer pesquisas e debates. (CABRAL, entrevista, 2022).

Com as/os estudantes introduzidos na conversa, Célia conta que decidiu juntar algumas pessoas que estavam se demonstrando mais interessadas para trabalharem como monitoras do projeto. O papel deste grupo formado era fomentar os repasses presenciados nas reuniões para as/os demais estudantes que ainda estavam para serem introduzidos nos assuntos abordados da Semana de Vivência e Prática, ou seja, as/os colegiais ministrando e compartilhando informações que aprendiam no projeto de estudos da professora com os demais colegas. Para disseminar os conhecimentos e referências à outras turmas o grupo se valia da boa vontade das profissionais da instituição que cediam espaço nas aulas para as explicações:

Depois formei um grupo com alguns alunos que já tinham o trabalho de repassar essas informações nas salas de aula, quando era na minha aula eu abria espaço de uns 15 minutos e eles falavam sobre

Malunguinho, incentivando e também mostrando nas outras salas. Tinham os outros professores de história, geografia, até de biologia que colaboraram para abrir espaço, diziam “pode contar comigo que eu abro na minha aula também”, e realmente a Semana de Vivência e Prática ela foi vivenciada com todas as outras áreas didáticas participando, isso que fazia ela ser mais bonita ainda. (CABRAL, entrevista, 2022).

Refletir sobre a Jurema e Malunguinho abriu o leque da transdisciplinaridade, fazendo disciplinas enxergarem pontos em comum que outrora tinham dificuldades, fortalecendo relações e diálogos também com o corpo docente. Ervas medicinais e árvores sagradas que podiam ser abordadas pela biologia; a extensão do Catucá atravessando uma série de cidades, vegetações, afluentes, trabalhados na Geografia; a Revolução Pernambucana de 1817 e as lutas negras quilombolas e indígenas levantadas, casando com a História; relação da religião, cultura e formação social abordados na Sociologia tomando a ótica da Jurema, dentre tantas outras formas de se ministrar numa perspectiva circular e conciliada.

Com os corredores repletos de burburinhos sobre este guerreiro divino pernambucano, Célia começou a produzir atividades-chaves que compunham a Semana de Vivência e Prática, chamada de “Semana de Malunguinho”. As ações foram variadas, todas com intuito de difundir a figura de Malunguinho como parte da identidade pernambucana, a Jurema como uma religião nativa de nossa terra e a cultura popular como salvaguarda de saberes a partir do brinquedo, da música, da manifestação artística, versando sobre representações negras e indígenas na escola e a diversidade religiosa como instrumento da luta contra o racismo.

Para além de apresentações culturais de coco de roda, ciranda, maracatu, oficina de capoeira, mostra de filmes ligados às questões raciais, de território e cultura tradicional, ou rodas de diálogos com convidadas e convidados, a professora organizava com auxílio de outras profissionais as atividades empreendidas pelas/os discentes, pois a ideia não era só fazer as/os estudantes se encherem de palestras e absorverem assuntos, mas produzirem conteúdos também, serem agentes de produção e difusão de conhecimento na escola.

A gente fazia exposição no pátio da escola sobre Malunguinho, eles mesmos que faziam e explicavam as exposições; banners, vários banners sobre Malunguinho, sobre o quilombo do Catucá, sobre a Jurema⁸⁹, que entra agora a parte também de Malunguinho como ser sagrado da Jurema, tinham que pesquisar sobre Jurema, conhecer, ver. Chamávamos Juremeiros para ir para lá conversar com os alunos, desmistificar. O teatro de fantoches ajudou muito. Através do cordel de Malunguinho a gente ia explicando. Foram várias atividades durante muitos anos. (CABRAL, entrevista, 2022).

O teatro de fantoches citado foi intitulado “Teatro de Fantoches Baobá”⁹⁰, grupo formado pelos próprios estudantes que não só ensaiavam o espetáculo e controlavam os bonecos, como montavam em conjunto da professora as histórias. Sua primeira atuação foi a peça intitulada “O Legado dos Povos Africanos”, mas seu grande sucesso foi a apresentação “Malunguinho, herói pernambucano”. Através do brinquedo lúdico interpretavam uma adaptação da literatura de cordel (usando o texto do cordel Malunguinho, distribuído no dia da aprovação da Lei) para narrar a história com os bonecos. Para além, outras peças foram construídas como “Baobá: Semente que vem da África”, “Manifestações da Cultura Negra e Indígena”, “História do Cangaço”, e outrem.

O teatro captava interesse de um público mais infantil, mas que deveria ter aproximação com a temática da mesma maneira que os secundaristas. A professora afirma que o sucesso foi tanto que o grupo foi convidado a atuar em diversos locais da cidade, como outras escolas públicas e privadas, universidades e feiras culturais. Com saudosismo Célia relembra a função pedagógica de trazer a educação das relações étnico-raciais para dentro do EREM.

Baseado nas conversas pude quantificar e descrever brevemente algumas outras ações desenvolvidas na Semana de Vivência e Prática além do Teatro de Fantoches Baobá:

⁸⁹ Registro de um dos banners informando sobre a Jurema no Anexo XV.

⁹⁰ Registro do teatro de fantoches em ação com a professora Célia Cabral interagindo no Anexo XVI.

1) Tele-Jornal Rede Quilombola⁹¹ – Rede jornalística fictícia desenvolvida pelas/os estudantes do Mariano Teixeira para realizar entrevistas a respeito das atividades desenvolvidas na Semana, conversando com docentes ou com os próprios colegas de turma, reproduzindo um formato de jornal televisivo

2) Baú das Descobertas – Jogo desenvolvido pelas/os estudantes ao confeccionarem um baú de brinquedo preenchido por uma variedade de cartões feitos manualmente, repletos curiosidades a respeito da cultura afro-indígena pernambucana, estimulando a informação. Transcrevo aqui um cartão: “Você sabia? O espaço do Catucá ainda é de Malunguinho. Por existirem muitos cultos de Jurema nas localidades do quilombo ele é conhecido até hoje como o rei das matas”.

3) Produção de painéis e banners – As/os estudantes ocupavam as paredes da escola com painéis, cartazes e banners retratando temáticas da luta contra o racismo, exaltação cultural afro e indígena, apresentando manifestações como caboclinho, maracatu, coco, informações sobre religiosidades de terreiro e principalmente tessituras acerca da figura divina e histórica de Malunguinho e do quilombo do Catucá. Uma mostra pode ser vista no Anexo XVII.

4) Apresentação de dança e performances corporais – Explorando ritmos como ciranda, coco de roda, frevo e maculelê, as/os estudantes eram estimulados a dançar e realizar breves apresentações cênicas na programação. Sob orientação da professora de educação física e de uma colaboradora que fazia parte do Balé Popular do Recife, os grupos realizavam essas apresentações. Também ocorreu de performar danças ligadas aos Orixás, interpretando as divindades yorubanas com alunos e alunas.

5) Apresentação de música – As apresentações musicais eram regidas por estudantes, Célia afirmou que neste período existia um grupo no EREM que praticava capoeira e era convidado a apresentar a tradição musical desta manifestação; existiam equipamentos como microfone e caixas de som. Além de estudantes ocorriam convites para artistas se apresentarem na escola, um destaque foi a presença do patrimônio vivo de Pernambuco Mestre Galo Preto,

⁹¹ Foi produzido um vídeo retratando a atuação do Tele-Jornal Rede Quilombola. Para saber mais, link disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=a_HQOeHIWe4&t=638s>. Acesso em: 11 de maio de 2022.

cantor e compositor de coco de roda e embolada, famoso pelas rimas feitas na hora.

6) Roda de diálogos e palestras – A partir da variedade de convidadas/os eram compartilhados com as/os estudantes conversas acerca de temáticas raciais em diversos âmbitos, desde religioso, literário, musical, político, etc. Nomes como Fátima Oliveira, membra do GTERE; Inaldete Pinheiro, escritora que em uma das edições foi homenageada na ação “Um Momento de Prosa com Inaldete Pinheiro – velhas histórias, novas leituras”; Samuel da Luz, gerente da Igualdade Racial da Prefeitura do Recife; Fátima Monteiro, liderança comunitária do bairro de Areias, onde localiza-se a escola; Ricardo Nunes, jornalista e juremeiro membro do QCM, que se fazia presente em conjunto de Alexandre L’Omi; dentre outras pessoas as professoras e professores da instituição também realizavam aulas temáticas e participavam da troca de saberes. Célia destaca o dia que a professora de biologia se envolveu e produziu uma conversa e mostra sobre ervas sagradas na edição de 2015.

7) Mostra audiovisual – Como a escola não detinha sala de vídeo, com um telão e projetor, eram exibidos materiais audiovisuais como filmes, documentários e séries em algumas salas de aula montando um aparelho DVD, gerindo em seguida um debate sobre o conteúdo apresentado. Obras documentais como a média metragem *Malunguinho* (2013) de Felipe Peres Calheiros, *Atlântico Negro – Na rota dos Orixás* (1998) de Renato Barbieri, o curta *A Ciência dos Encantados* (2007) de Joanna Mendonça (Joanah Flor), Roberta Pena e Talita Corrêa, e episódios da série televisiva educativa *Mojubá* (2005), do canal Futura.

Entretanto, mesmo levantando estas informações, ao mesmo tempo ela evoca todas as dificuldades e empecilhos travados por levantar esta bandeira de luta constante, batendo de frente com o racismo institucional encravado no espaço escolar e com conflitos religiosos que se expunham não só de estudantes que já vinham de formações fundamentalistas de suas casas, mas de profissionais da Mariano Teixeira que se expressavam adversos as atividades planejadas. Por fim, de forma enfática, alegou com pesar a censura na atividade que desempenharia o plantio da primeira muda de Jurema Preta numa escola pública de Pernambuco, realização que seria um marco histórico

na educação estadual, aludindo a luta e resistência dos povos originários e das comunidades tradicionais de terreiro, imbricado com a função da educação ambiental:

Coisas como a gente ir registrar as atividades com câmera fotográfica e o armário na direção estar fechado, pois levavam a chave, mesmo sabendo que eu ia usar. Problemas com alguns alunos preconceituosos, poucos, mas que já traziam de casa preconceito a respeito de participar de um debate sobre religiões de matrizes afro-indígenas, da Jurema, Malunguinho como ser divino... E não só aluno, durante a apresentação da dança dos Orixás que realizamos, a própria direção da escola saiu do pátio no momento da apresentação. O que me marcou foi quando consegui o contato de um engenheiro agrônomo para ir na escola e escolher um local adequado para plantar uma muda de Jurema, um dia antes a direção vem comunicar que “você pode realizar todas as outras atividades menos o plantio da Jurema”. Foi uma coisa que tive que ser muito persistente, insistir, ser guerreira pra conseguir porque não foi fácil, de jeito nenhum! (CABRAL, entrevista, 2022).

Com essa série de impasses ao longo dos anos, ela conta que jamais pensou em desistir ou dar para trás na realização, as Semanas sucederam consecutivamente durante todos os anos que esteve operante na Mariano Teixeira, fazendo ser notada por redes de matérias jornalísticas⁹² e outras entidades de ensino, tornando-se fonte de inspiração. Passou a ser convidada para palestrar sobre suas metodologias e abordagens em sala de aula a respeito de racismo na escola, diversidade religiosa e representatividade negra e indígena no currículo escolar dos secundaristas, ganhando a alcunha de Célia Malunguinho. Neste intercâmbio, relata que a maior labuta era divulgar antes de tudo a própria Lei, fazendo essas outras entidades se sentirem incentivadas para iniciarem suas Semanas sem medo de represálias, respaldados pela questão jurídica.

Levei o teatro de fantoches para o Ginásio Pernambucano e antes de uma palestra sobre Malunguinho lá, porque os professores de lá nem sabiam que existia essa tal Lei exigindo a Semana de Vivência e Prática da Cultura Afro pernambucana, veja que absurdo! É como a gente diz... Criaram a Lei, mas cadê a prática? O Mariano Teixeira ficou anos sendo uma das poucas escolas, sendo a que vivenciava a

⁹² Como esta matéria publicada no site da Secretaria de Educação e Esportes: Semana Afro-Pernambucana é vivenciada na EREM Mariano Teixeira - Ação foi trabalhada por meio do Programa Alunos Protagonista em Ação. Disponível em: <<http://www.educacao.pe.gov.br/portal/?pag=&cat=37&art=2068#!pretty>> Acesso em: 11 de jun de 2022.

semana, e aí eu fiquei sendo conhecida como Célia Malunguinho com muito orgulho, com muito orgulho mesmo. (CABRAL, entrevista, 2022).

Célia se sentia carregada de levar como liderança a Semana de Malunguinho, não percebendo o mesmo engajamento de outras profissionais, contudo, desligando-se da instituição em 2019, desde então não ocorreram programações ocupando toda a semana, limitando a única data, quando não esquecida. Assim como a tradição oral é perpetuada pela passagem de conhecimento para quem chega, ela afirma que não houve o repasse de desenvolver uma paixão que fizessem os demais se apropriarem do alcance da valia e seriedade que este trabalho empenhava. Demonstrando o desejo da continuidade, a professora comunica que se demonstra disponível para voltar à escola como convidada:

Eu me aposentei e me informei que lá na escola quando chega em setembro não vivenciam mais do mesmo jeito, infelizmente... Não. Os colegas, muita gente novata, era para ter a coisa do repassar, é muito importante repassar. Os alunos que eu formei já saíram do Mariano, terminaram o terceiro ano do ensino médio, foram chegando alunos novatos. Como comigo eu tinha todas as turmas, eu começava a trabalhar desde o primeiro ano, o segundo e terceiro já acompanhavam o projeto e quem chegava no primeiro eu tinha esse trabalho de iniciar pesquisa e informação, sempre conscientizando da importância de Malunguinho. E eu até falei na escola, se precisarem de palestra podem me chamar, sobre Malunguinho, sobre consciência, podem me chamar que eu vou para falar, dizer sobre as atividades que eu fiz, a gente tem que divulgar para outros continuarem a fazer este trabalho. Eu me aposentei, mas tem os outros professores que é para que? Para continuarem! A direção é outra também que mudou, mas eu disse que estava à disposição, "chegar setembro, se você quiser eu vou aí, porque é muito bom levar essa informação". (CABRAL, entrevista, 2022).

Me desloquei até a Mariano Teixeira buscar diálogos com as/os profissionais que ainda atuam na instituição e tentar saber como eram os discursos e lembranças delas acerca da Semana de Malunguinho e os motivos que fizeram as Semanas deixarem de ser cumpridas. Fiz o primeiro contato via ligação de telefone, conversei com a vice-coordenadora, introduzi a minha pesquisa e a importância desta escola na concretização da prática, marcamos uma data e um horário e pude passar a tarde na ETE, com a permissão da

atual diretora, que prontamente solicitou uma apresentação de meu trabalho final lá na escola como retorno científico à comunidade.

Fui bem recebido, expus melhor os objetivos de minha visita pessoalmente e logo me apresentaram as professoras da área de humanas, selecionadas para a entrevista em grupo realizada na sala dos professores. Sentei com as professoras de História, Geografia e Artes, com quem pude realizar os diálogos que almejava na metodologia grupal. As professoras de Geografia e Artes Visuais acompanharam de perto as atividades da Semana de Malunguinho, pois estão na instituição há mais anos e conviveram pessoalmente com Célia no dia-a-dia de trabalho, já a professora de História relatou não ter alcançado as atividades, pois entrou na Mariano Teixeira justamente no ano de aposentadoria de Célia, mas contou que mesmo não estando efetiva naquela escola, acompanhava as ações e trocava conversas com Célia, tendo oportunidade de estarem juntas em mesas redondas sobre educação e racismo.

Foi unânime a afirmação de que as Semanas eram executadas fruto de muita determinação em meio a tantas adversidades, pois a gestão anterior era composta de protestantes que, segundo as professoras, propositalmente abafavam as atividades quando todos tentavam divulgar em cooperação. A diretoria anterior tinha conflitos com Célia, mas as atividades ganhavam força decorrente o interesse das/dos estudantes, que buscavam cada vez mais se inteirar e (re)conhecer Malunguinho e a diversidade religiosa:

Os estudantes participavam de tudo, eles queriam porque queriam imprimir retratos de Malunguinho (risos), e diziam “professora, o que a gente faz? A direção tem que deixar a gente imprimir Malunguinho!”; mas quando imprimiram retratos de Malunguinho foi muito engraçado, Malunguinho era um neguinho bem pretinho, ele mesmo assim (gesticulando braços cruzados), e usaram essa foto no cartaz, contando história. Em todo canto da escola tinha o projeto Malunguinho, e a foto, claro que não era a foto mesmo dele, era a representação que se fazia no terreiro de matriz africana, ou desenhos por inspiração divina. (COLABORADORA V, entrevista em grupo, 2022).

A imagem citada refere-se à representação de Malunguinho como trunqueiro/exu, é considerada a imagem mais comum para indicar Malunguinho, sendo habitual sua presença na porteira dos terreiros ou na

frente dos assentamentos de Malunguinho no formato de estátuas de gesso ou de barro seguindo o mesmo padrão de pose; nessa imagem ele está sentado no chão à espreita, atento com braços cruzados sob os joelhos e é pintada majoritariamente de preto, exceto pelos olhos e pela boca⁹³.

Retornando a conversa, naturalmente as memórias foram sendo reviradas com alegria e elas foram compartilhando as ações desenvolvidas com tom de saudosismo, reiterando a importância da professora Célia para a construção de pedagogias críticas, ressaltando o contato com a natureza, com as artes e as religiosidades de terreiro:

Ela juntava os meninos, aí os meninos pesquisavam, faziam cartazes, faziam banner, jogral, todo ano iam para o baobá para abraçar o baobá, todo mundo abraçava o baobá, faziam uma roda grande e abraçavam juntos o baobá, ela não deixava de fazer isso. Ela convidava pais de santo para fazer parte da mesa, juremeiros para fazer palestras, debates, vinham indígenas, Fulni-ôs já vieram aqui 03 vezes. (COLABORADORA VII, entrevista em grupo, 2022).

Ela organizava dança, os meninos dançavam, música, eles adoravam música, Mestre Galo Preto já veio cantar coco aqui. Ela fazia o teatro de bonecos, sempre representando uma história como Malunguinho, Zumbi, esses temas. E todo ano ela tentava ir pro Quilombo do Catucá e levar alunos, se responsabilizava, levava alguns com ela, os meninos adoravam entrar na mata... Era um trabalho lindo! Ela sempre estava enfatizando essa Lei... Está na Lei, do governo, era para estar em todas as escolas, era pra ser vivenciado todos os anos! (COLABORADORA V, entrevista em grupo, 2022).

Sobre a extinção das atividades, as professoras informaram com pesar que após a saída de Célia ninguém tomou para si a responsabilidade de fazer, provando que o cumprimento da Lei Malunguinho não se dava plenamente pela instituição escolar, como um projeto da Mariano Teixeira, mas pela vontade pessoal de uma professora, demonstrado mais uma vez o déficit no cumprimento da norma:

Depois que ela saiu não foram mais vivenciadas, não foram mais. Nem o abraço do baobá.... E Célia fez livro do baobá, os meninos faziam poesia de baobá, mas hoje infelizmente não. O baobá está até doente, descobriram um problema no baobá, uma praga... Depois que ela saiu ninguém deu continuidade, ninguém pensou em reativar esse projeto. Na verdade, a gente não tem tempo de pensar... Quando for agora a gente pode muito bem ver como arranjar tempo para poder fazer a reativação desse projeto, acho maravilhoso e

⁹³ Imagem de Malunguinho trunqueiro/exu disponível no Anexo XVIII.

importante, mas a questão é que nós temos muitas demandas de projetos externos que vem assim, para ontem, então os nossos internos ficam parados, porque essas demandas vêm da Regional ou da Secretaria de Educação, então a gente precisa cumprir. Nossas coisas ficam paradas e fica um tempo muito apertado para a gente desenvolver nossos projetos internos, ainda mais que a gente precisa de tempo para poder qualificar. É uma reclamação dos próprios alunos, que adoram se engajar em projeto, como é pouquíssimo tempo a qualidade e aperfeiçoamento não tem. Outra coisa foi a mudança, que agora nossa escola é ETE desde janeiro desse ano. (COLABORADORA VI, entrevista grupal, 2022).

Ao contatar novamente Célia e dialogar sobre minha inserção na ETE, compartilhando os diálogos, os elogios e saudades que deixou na casa, ela frisou que não pode depender da sua presença para retomar e prosseguir a semente plantada:

A gente tem que divulgar, a gente tem que continuar a luta falando sobre Malunguinho para ele não ser esquecido na área de educação, para ele não ser esquecido nas escolas. Se foi criada essa Lei então tem que ser repassada todo ano, isso tem que ser vivenciado. Não pode ser “ah, deixa para lá, depois a gente vê”, nada disso! Tem que continuar! (CABRAL, entrevista, 2022).

Tendo como público alvo dessas ações as/os discentes da escola, destaco o valor de conversar com estudantes que tiveram participação ativa nas Semanas de Vivência e Prática e como essas atividades interferiram em suas formações. Conversei com um/a aluno/a que terminou o ensino médio na Mariano Teixeira e acompanhava a professora Célia Cabral; optei por esta pessoa visto que ela vem de segmento religioso protestante e foi de grande apreço, pois é perceptível publicamente as tensões religiosas entre as matrizes de terreiro e as denominações evangélicas; buscar esta pessoa para colaborar na pesquisa fortaleceu o argumento de como a luta contra o racismo religioso na educação forma estudantes que prezam e tendem a respeitar diversidade.

O/a colaborador/a VIII estudava na Mariano Teixeira desde o período que a instituição disponibilizava também de Ensino Fundamental, fazendo parte da última turma desta categoria. Contou que teve aulas com a professora Célia do 6º ano do fundamental até o 3º ano do ensino médio, se formando em 2017. Graças a estas aulas a temática do racismo ficava evidente, pois, segundo o/a colaborador/a, o racismo obviamente existia, mas não era tão perceptível pelas

demais. No ensino médio passou a fazer parte do grupo de estudantes que estavam na produção das Semanas de Malunguinho em conjunto da professora, acompanhando integralmente todas as etapas de produção.

Sobre a Lei Malunguinho, as Semanas de Vivência e Prática e sua inserção:

Eu justamente soube da Lei pela Semana da Vivência e Prática, eu sempre fui muito ativo com professora Célia e com outros professores que ficavam participando do projeto, e daí eles englobavam realmente a questão do preconceito religioso, as Semanas da Vivência faziam atividades, como se fossem workshops, e todas as turmas da escola, querendo ou não, participavam, estava no calendário, e as turmas eram escaladas, todas participavam mesmo. A experiência foi surreal, eu ficava diretamente de frente, foram vários convidados participando da Semana da Vivência e Prática, foi englobado tudo que a Lei Malunguinho aborda. Nisso eu acredito que foi muito importante, porque o preconceito existe muito, e a gente sabe que não existe religião melhor ou pior do que a outra, só é diferente pelos seus costumes, nisso a gente pôde aprender e viu que é muito importante aprender sobre essas outras tradições, porque está na nossa cultura, no nosso estado de Pernambuco, entender nossas raízes, isso ajudou bastante na questão do conhecimento. As experiências foram maravilhosas, surreal... E eu acredito que não continuou, porque Célia era a pioneira, a guerreira, ia em frente, lutava pra fazer, eu não se ainda continuam com a Semana lá na escola. (COLABORADOR VIII, entrevista, 2022).

A respeito das atividades em prol da diversidade religiosa e o debate acerca do racismo, perguntei se as Semanas de Malunguinho foram responsáveis por influenciarem na formação educativa das turmas e interferirem como instrumento de conscientização e desconstrução de estigmas reproduzidos para além da escola, notificando a interculturalidade crítica. Esta questão foi bem importante, pois para além da turma como um todo, ocorreu uma reflexão pessoal:

Com toda certeza, sem dúvidas mesmo! Eu vi que realmente o pessoal saiu de lá diferente. Era um trabalho muito didático, óbvio que sempre tinha uma questão de preconceito, gente que dizia “ah, eu não vou, isso é coisa de macumba”, coisas desse tipo, entende? Existia, obviamente. Mas quando participavam viam que era uma coisa totalmente diferente, e eu digo isso por mim, porque como eu disse, eu sou cristão protestante, então tu sabes como era a questão do meu pensamento, né? E assim, quando eu vi, entrei, participei de toda a parte didática, formativa, prática também, eu vi que não era um bicho de 7 cabeças, e que é importante a questão da cultura e das nossas raízes, Malunguinho era justamente um lutador, morreu na luta! (COLABORADOR VIII, entrevista, 2022).

4.2 – EREM PROFESSOR CÂNDIDO DUARTE E A PRIMEIRA ETAPA EDUCATIVA DO KIPUPA:

Sendo palco do primeiro plantio de um pé de Jurema do Brasil, a EREM Professor Candido Duarte em conjunto do Mariano Teixeira é uma das poucas instituições que se propõe a organizar atividades em torno da Lei Malunguinho. Tendo como cabeça o professor de geografia e direitos humanos Rodrigo Correia de Lima, que para além do ofício na sala de aula é uma liderança na Pastoral do Meio Ambiente da Igreja Católica, desempenhando um papel como coordenador de Pastoral, onde sempre buscou manter relações com os terreiros e lideranças religiosas das matrizes tradicionais, pois, por se auto declarar negro-indígena sempre pautou o diálogo interreligioso e das relações étnico-raciais em ambos ambientes de atuação.

Rodrigo enfatiza o quão essencial é aplicar esta temática na escola que trabalha como algo principal, que norteia sua disciplina, e não como um complemento ou que apareça esporadicamente para cumprir uma “imagem” e depois não seja mais abordada ao longo do ano letivo. Como educador de sala de aula ele afirma que foi um grande marco descobrir a Lei Malunguinho, uma vez que passou a entender o trabalho que ele desenvolvia como “legalizado”, visto que esta temática levantada em suma por ele na escola mexia bastante com a estrutura do ambiente escolar institucional e com as/os estudantes que estavam desenvolvendo a formação. Em entrevista ele relatou sobre abordar as relações étnico-raciais nas aulas e a função da Lei Malunguinho:

Mexe com a estrutura. Entra na estrutura social brasileira. A gente vai ter dificuldades diante da própria população que você está prestando o serviço da educação. As pessoas vão questionar demais porque você mexe com as crenças de que a sociedade é daquela forma, de que está tudo correto, tudo certo, aí quando você começa a mexer com a estrutura, abala! Aí você vai ter muitas vezes uma negativa. Assim como as Leis Federais foram criadas, a Lei estadual dá um respaldo legal, é muito importante. Quando não existia se tinha uma série de problemas, com a existência de uma Lei direcionada para trabalhar questão racial na escola você fica amparado legalmente e aí a gente tem recurso de lutar com quem quer colocar as barreiras, que você seja podado no seu trabalho. (LIMA, entrevista, 2022).

Tomando a Semana de Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana como uma missão profissional, o professor afirma que passou a desenvolver uma série de atividades que foram idealizadas a partir de sua aproximação e apropriação da Lei Malunguinho para melhor dedicar-se o que já vinha fazendo.

Desde atividades mais pontuais durante a Semana de Malunguinho em setembro, ou durante um dia, utilizando também o dia 20 de novembro, consciência negra, ou a semana do 20 de novembro, pensando ações mais localizadas; ou atividades que eu chamo de sistemáticas, que é o que eu procuro fazer mais, que é trabalhar não só próximo a data, ou no mês, mas trabalhar durante o ano. Ser uma sequência de atividades que quando chegue em setembro a gente faça uma culminância do que foi trabalhado ao longo do ano. A nossa escola participou no ano passado do projeto Sankofa, que é um projeto que fomenta discussão sobre enfrentamento ao racismo na escola, a partir da participação nesse projeto que é pela Secretaria de Educação, a gente resolveu aqui na escola com os estudantes, criar um Núcleo de Estudos Afro-indígenas próprio da escola, do qual a gente está batizando de Núcleo Malunguinho, que a gente pretende discutir, realizar mais ações durante o ano. O núcleo vai ser inaugurado em 19 de abril, a gente escolheu a data proposital para começar fazendo uma reflexão sobre essa questão dos povos indígenas no Brasil, trabalhar a questão racial não somente no negro, na África, mas também povos indígenas que de igual forma sofreu no Brasil. (LIMA, entrevista, 2022).

Considerando as ações sistemáticas, Santomé acresce: É preciso que as instituições escolares sejam lugares onde se aprenda, mediante a prática cotidiana, a analisar como e por que as discriminações surgem (...) (SANTOMÉ, 2001, p. 176-177). Sobre a interação com as/os discentes e o retorno das/dos estudantes ao participarem destas propostas, o professor frisa a necessidade de trabalhar de maneira que não ceda a temáticas óbvias de racismo, assim como não caia em armadilhas do identitarismo destituído de política, pautas já apropriadas pela grande mídia e pelo mercado, regendo a falácia de um “antirracismo” vazio:

Olha, a gente pega um grupo com, vamos dizer, 40 estudantes, muitos dão retornos bem positivos, mas assim, tamanha é esse tema do racismo, é complicado, não é uma coisa simples, principalmente quando a gente começa a tirar o racismo da superfície, de ser somente o modo que é passado pela mídia, e ao mesmo tempo não cair em pautas rasas que também são apropriadas pela grande mídia como “ah, o preto é bonito”, “use cabelo *black*, use trança”, “use roupa de estampas afro”, tá, mas quando você começa a trazer a religiosidade afro e indígena, quando você mostra que a essência cultural está com indígenas e negros, trazer suas contribuições nas formas mais profundas e contextualizar que por isso que eles são a

religião demonizada, a cultura subalterna, subcultura, coisa que não presta, isso sim desemboca em outros preconceitos e a gente vê o X da questão muito mais em baixo. A resposta eu gostaria que fosse maior, mas diante a realidade que a gente vive a gente tem frutos interessantes, frutos significantes, meninas que quando entram no primeiro ano alisam o cabelo, quando saem assumem o *black*, a trança, mas assumem politicamente sua identidade, ou seja, ir além dessa questão de aparência, não é só *black* pelo *black*, trança pela trança, mas a questão de consciência política, de saber seu lugar social, de lutar pela conquista de espaços. (LIMA, entrevista, 2022).

Dando continuidade, sobre a larga desatenção que os espaços escolares reproduziram com a figura histórica e divina de Malunguinho, o professor relata a importância de não só introduzir o tema, mas relacionar com o cotidiano do entorno, fazendo as/os discentes se apropriarem culturalmente das matrizes indígenas e africanas, e notarem como essas matrizes formularam socialmente as periferias de Recife, Olinda e demais cidades da região metropolitana:

Com esse núcleo eu espero ter um alcance maior direcionado a isso, mas só em conhecer nos momentos que a gente faz referência a Malunguinho e ao Quilombo do Catucá, eles passam a conhecer de forma impressionante. O pessoal que já está no ensino médio só vem ouvir falar agora de uma questão tão importante do nosso estado e que nunca é tratada nos livros didáticos, de forma nenhuma chegam essas informações. As vezes conhece de forma vaga Palmares e Zumbi sem aprofundamento nenhum, mas Malunguinho passa longe, Quilombo do Catucá ninguém nem sabem o que é. Aí o interessante é que quando começam a saber eles ficam surpresos de descobrir algo tão próximo e tão recente, já que não é algo tão lá atrás como 1500, 1600, os dados históricos que a gente tem, o último Malunguinho foi morto em 1835. Quando eu começo a explicar que essas comunidades do entorno são remanescentes de Catucá eles ficam surpresos e aí começaram a aparecer várias histórias de ligações, falam coisas como “meu bairro tem terreiro”, “meu bairro tem muito rezador”, “meu bairro tem dona Maria que trabalha com umas ervas”, ou seja, trazem traços culturais afros e indígenas que estão vivos! Vivos nesses lugares. (LIMA, entrevista, 2022).

No tocante da atuação do Estado como um aparato de subsídio e apoio na formulação das atividades pedagógicas, Rodrigo relata um sentimento semelhante à Célia Cabral e o caso da Mariano Teixeira, visto que as ações ficam dependendo de pessoas abraçadoras da causa, e não de uma maneira oficializada na instituição escolar ou na Secretaria de Educação, notificando que a colaboração governamental deixa a desejar:

Fazendo uma análise do núcleo da Secretaria de Educação, que já é um pessoal que trabalha de forma precarizada, os esforços da equipe

é um, eles se desdobram, fazem tripas coração para desempenhar seu trabalho, um trabalho bem feito que chegue as escolas como o Projeto Sankofa, mas em termos de estrutura, envolvimento da Secretaria de Educação e do Governo do Estado, ainda está muito a quem. A Lei Malunguinho foi aprovada no papel, mas a gente sente falta de uma atuação maior do Governo do Estado e da Secretaria de Educação para ser colocado mais em prática, chegar subsídios, provocar discussões... Na minha visão os trabalhos são muito isolados, acontece porque professor tal tem uma sensibilidade com a temática de enfrentamento ao racismo, racismo religioso, e aí traz esse debate para escola. Mas não há algo forte que realmente vá discutir de forma aprofundada. E dinheiro nada (risos), aula de campo a gente consegue a todas custas, por conta desse nosso trabalho a gente tem um diálogo com a gestão, aí quando aparece algum mínimo recurso a gente tenta aproveitar, botei uma aula de campo para a gente visitar Pesqueira, na aldeia Xukuru, oportunidades como aconteceu de a gente ir na mata do Catucá, que foi uma coisa externa da escola, mas a gente colaborou levando os estudantes para vivenciar, e foi muito importante. Toda vez que eu tenho oportunidade levo para terreiros, para quebrar os estigmas racistas que afastam as pessoas do conhecimento, a gente não faz proselitismo religioso, a gente leva para conhecer e tirar o medo de que não pode chegar perto, porque parece que o mal vai lhe acompanhar... Uma visão muito tosca que se prega por aí. (LIMA, entrevista, 2022).

Finalizando as considerações sobre essa problemática de caráter público, a conversa migrou para os enfrentamentos que já foram manifestados, seja a partir de estudantes ou da própria instituição. O professor fez questão de começar sobre o famigerado caso do plantio da Jurema, que até hoje o sensibiliza bastante:

Olha, uma das atividades de enfrentamento que queria falar aqui foi em 2016 quando a gente realizou o plantio da Jurema. Foi extremamente hostil. O fato de ter saído uma nota no jornal falando sobre a atividade pedagógica foi feito um aparato de inquisição, eu me senti em plena inquisição, fui questionado que tipo de atividade ia fazer, já foi levado que eu ia fazer catimbó na escola, desvirtuando uma coisa que já tinha sido conversada com a gestão, uma atividade pedagógica de como existe a relação que não é nem de aproximação, é que as religiões de matrizes afro e indígenas cultuam a natureza, é a própria natureza, na Jurema os encantados, no candomblé os Orixás, forças da natureza, e a gente quis mostrar essa relação do meio ambiente através da Jurema, e infelizmente houve toda uma inquisição, não posso chamar outra coisa, foi a expressão do racismo institucional. Foi todo um medo! E infelizmente a gente vê por aí ocorrer muitas outras religiões nas escolas e ninguém questiona, mas por ser Jurema, opa, não pode! Não pode balançar o maracá, não pode cantar, não pode fazer isso, tome cuidado, e se algum aluno baixar? Esses foram os questionamentos. Tive até que assinar um documento, na hora fiquei muito mal, tão mal que esqueci de tirar uma foto, registrar, tirar uma cópia, mas o documento dizia que eu estava me comprometendo e que se por um acaso acontecesse alguma coisa a culpa era minha. Remete a documento

da década de 30, aquela coisa da autorização. (LIMA, entrevista, 2022).

No âmbito de conflitos diretamente com estudantes, o professor relatou como as relações de racismo e preconceito reproduzidas no contexto privado da vida de cada estudante limitam a desenvoltura de seu trabalho e propostas, trazendo casos de familiares ou líderes religiosos que inibem as/os adolescentes de ouvirem palestrar acerca do racismo e diversidade religiosa e principalmente proíbem a participação de aulas de campo com destino à espaços considerados inapropriados, como as matas do Catucá da primeira Etapa Educativa do Kipupa:

Em relação a isso é uma constante, quando eu faço atividade que vai mexer com isso, com religião, eu já sei que vão chegar pessoas e dizer “vou não, minha família não deixa”, ou “vou não, meu pastor não deixa”, mas assim, mais por questões externas. Quando são atividades de vivência, quando é fora, quando eu trago alguém, quando a gente foi visitar o Catucá, quando a gente foi visitar um terreiro, aí aparece, “minha mãe não quer, meu pastor não quer”, é tão constante, já estou acostumado. Antes eu me esquentava, mas hoje eu não esquento, entendo a situação da sociedade que a gente vive, não vai ser eu ficando chateado que vou combater a história, tenho que ir comendo pelas beiradas. (LIMA, entrevista, 2022).

Por fim, Rodrigo afirmou que sua vontade maior era conseguir articular a mudança de nome da instituição para EREM Malunguinho do Catucá, relatando que a classe estudantil periférica teria maior pertença com a figura de Malunguinho em comparação com o atual nome, levantando um debate de como a cidade é repleta de nomes e homenagens que não contemplam a população de base. O levantamento da ideia de mudança de nome gerou debates de prós e contras, muitos se demonstraram a favor com o argumento da figura de resistência histórica, mas com a condição de não trazer holofote para a questão religiosa, pois a tendência era causar desconforto com estudantes e profissionais de outras crenças.

Considerar a separação do histórico e divino é não compreender a composição encantada desse maranhado. Malunguinho quando histórico já era divino; Malunguinho quando divino será sempre histórico.

4.2.1 - CATUCÁ É ESCOLA: Matas sagradas como “sala” de aula – uma descrição etnográfica da primeira Etapa Educativa do Kipupa

(...) Quilombo é escola. Banhos lavam mágoas. Os tambores carregam as memórias de mulheres guerreiras da história ainda não contada.⁹⁴ (CASAS POPULARES DA BR 232, 2019).

A primeira Etapa Educativa do Kipupa Malunguinho⁹⁵ foi uma atividade planejada e executada em 2018 pela instituição do QCM de suma relevância para o debate da educação antirracista em Pernambuco, ministrada por mim e pelo professor sacerdote Alexandre L’Omi L’Odò em parceria com o professor Rodrigo Correia. Pensar uma educação alternativa, fora do contexto de sala de aula fechada e que exalta como símbolo uma divindade do culto da Jurema Sagrada, tão estigmatizado socialmente, foi, e é, algo inovador. A proposta foi uma aula de campo, bem longe de Apipucos (bairro que se localiza o EREM), trazendo estudantes do colégio para dentro de uma parte da mata sagrada do Catucá, território outrora habitado pela sociedade liderada pelos Malunguinhos.

Este projeto só conseguiu ser cumprido visto que o pela primeira vez o evento Kipupa Malunguinho fora aprovado no edital FUNCULTURA 2017, sendo financiado pelo dinheiro público, pois durante todos os anos anteriores mal se tinha subsídio para o próprio Kipupa. Consequentemente era impensável o acesso de capital para realizar uma etapa de aula de campo que antecede o evento. Através desse recurso, finalmente a ideia da ação que propositasse a formação intelectual com foco nos jovens podia sair do papel, pois o ritual religioso desconexo da formação instrutiva não fazia mais sentido para os organizadores, que julgavam necessário propor uma dinâmica educativa a respeito da importância de sabermos as heranças que a tradição da Jurema transmite no contexto histórico, social e cultural de Pernambuco.

⁹⁴ Música “Terra Preta/Negraíndia”, composta por Carol Lopes e Natália Lopes, presente no álbum *Negraíndia* (2019) da banda Casas Populares da BR 232, disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=PeHNagcKoJc>>. Acesso em: 09 de jun de 2022.

⁹⁵ Cartaz de divulgação da Primeira Etapa Educativa do Kipupa Malunguinho disponível no Anexo XIX.

O colégio foi escolhido para participar por ter sido palco da atividade em que fincou a luta, religiosidade e cultura de matriz indígena e das comunidades tradicionais no pátio escolar. Como explanado no começo desta dissertação em *A Jurema era a minha resposta* e no depoimento do professor Rodrigo em entrevista, esta atividade enfrentou sério conflito com a gestão.

Irei aqui debruçar uma descrição participativa da primeira Etapa Educativa do Kipupa para relatar os acontecimentos que antecedem a atividade e a sua descrição, trazendo considerações acerca da importância da continuidade dessa aula de campo, pois locar o solo da mata como “sala” de aula propicia voz não só aos juremeiros que ali cumprem papel de professor, mas à própria tradição da Jurema manifestada no território, seja nas plantas medicinais, no rio que corre o espaço e alimentava os esconderijos “catucarianos”, nas histórias apagadas pela borracha branca do colonizador e nas suas entidades espirituais que ali estavam por perto.

Ocorre um desencontro cultural com a essência de território, parafraseando Salazar e Walsh (2017, pp. 300/301), o povo da Jurema vai conceber ali o sinônimo de vida, em antagonismo do estado dominante colonial que enxerga como propriedade individual, de exploração e autoridade de poder. Me contemplo com o conceito de educação territorializada, ou (re)territorializada, da professora Célia Xakriabá. Trago aqui uma poesia presente em sua obra que reflete e incide os saberes na aula de campo da Etapa Educativa do Kipupa:

Nem todo conhecimento dá conta de ser guardado em um livro, se encontra no território e no epistemológico nativo. Produzindo seus conceitos, inspirado no corpo da vivência, tecendo nossas narrativas por meio da experiência. (...) Quando tentam negar o nosso conhecimento, é uma violência física e simbolicamente, quando negam o território e o nosso saber, nos matam coletivamente. Muitos conhecimentos se materializam, outros carregam imaterialidade, o conhecimento que não é palpável porque carrega subjetividade. (XAKRIABÁ, 2018, p. 103).

A Etapa Educativa do Kipupa verbaliza uma epistemologia contra hegemônica de pedagogia fora da escola oficial, visto que, como assinala Walsh (2013, p. 29), as metodologias de pedagogias como luta de libertação não devem estar limitadas aos espaços escolarizados. Malunginho é a chave

do plano espiritual juremeiro, responsável por cumprir o papel de mensageiro das Cidades para as demais entidades e encantados virem em terra, assim como é o mensageiro que intercala as ciências escolares formais com aquelas que foram negligenciadas pelo racismo educacional presente no Brasil, perpetuando a metanarrativa e monoepisteme, reverenciando aqui um passeio pela sua terceira face – de guerrilheiro histórico, Reis divino à pedagogo.

Um dia antes da ação acontecer Malunguinho falou espiritualmente na Casa das Matas do Reis Malunguinho. O patrono exigiu que antes da atividade com as/os adolescentes começar desejava uma oferta para que tudo desse certo, nenhum atrapalho ocorresse e para que ele conseguisse desembaraçar a mente e a língua dos responsáveis por ministrar a atividade, para ter boa oratória na hora de passar conteúdo. Logo recordo de *A Queda do Céu* (2015), quando Davi Kopenawa afirma receber seu nome dos antigos espíritos *xapiris* por carregar a força das vespas (*kopena*) que lhe transmitem a energia do combate para ele ter capacidade de enfrentar a opressão (p. 71/72), e o mesmo invoca o encanto do gavião (*kãokãoma*) para ter habilidade na oratória, exprimindo sabedoria sem gaguejar (p. 381), Malunguinho também daria o suporte espiritual na fala dos seus discípulos. A espiritualidade e a personalidade caminham juntos.

Foi solicitado um galo de solta, ou seja, um galo que não é imolado, mas sim jogado dentro das matas sagradas, deixando-o à solta, onde a divindade recebe na sua casa e consume a energia daquele bicho de pena vivo.

O dia 14 de setembro amanheceu e todos já estavam de pé trajando roupas típicas de uma gira de Jurema, calça branca, camisa estampada com flores, chapéu na cabeça e contas de ave marias⁹⁶ cruzando o corpo. Estávamos na espera de uma afilhada da casa que detinha um automóvel e fora requisitada para nos levar até as matas antes de qualquer pessoa chegar e realizar à entrega da oferenda com êxito. Sem tardar, a buzina ecoou na entrada do terreiro, saímos do sítio histórico de Olinda com destino as Matas

⁹⁶ Colares religiosos que passam por fundamentos de sacralização, são confeccionados a partir das sementes de ave-maria, também chamadas de lágrima de nossa senhora. A presença desses colares é muito comum em uma diversidade de povos indígenas do Nordeste como simbolismo de uma proteção da Jurema Sagrada. As contas podem variar de tamanho, número de fios (seja, 1, 3, 7 ou até mesmo 21) e de apetrechos que nelas são pendurados para compor os fundamentos dos encantados que as calçam. Também representar graus hierárquicos.

do Catucá. O caminho é longo e de difícil acesso, ao chegar no centro de Abreu e Lima anda-se pelo menos 11 quilômetros adentro de estrada de barro, rodeada de pequenos sítios, plantações e densas árvores.

“*Kípupa Malunguinho: Siga em Frente*”, exclamava os banners que indicam a direção do evento colocados no ano anterior ao longo das estradas, mas que perduraram com pouco desgaste e não foram retirados, facilitando a chegada sem inseguranças de se perder. O sol já estava forte, ao descer nos colocamos na boca da mata, a entrada da casa de Malunguinho. Os cachimbos foram acesos, uma garrafa de aguardente foi aberta e despejada de um lado ao outro, como se estivesse matando a sede do solo e das plantas. Ambos os elementos são considerados fundamentais para o contato com os espíritos, assim como a fumaça faz o elo principal, chama os invisíveis, a cana é deleite daqueles que a recebem como elemento de estímulo. O *Dicionário do Folclore Brasileiro* (2012) aponta o que foi chamado de folclore da cachaça:

A cachaça possui sinonímia infundável e seus bebedores guardam ritos especiais para degusta-las, dependendo da ocasião e pessoa, havendo fórmulas velhas para convidar, beber, repetir e agradecer. Quase sempre resiste um traço da libatio romana, oferta aos deuses Lares, jogando-se, antes ou depois de provar, uma pequenina parte no solo. (CASCUDO, 2012, p, 152).

Ao pedir licença para adentrar, foi-se invocado a primeira louvação acompanhada do maracá e do som de alguns pássaros que já notavam a nossa presença.

Malunguinho, portão de ouro

Malunguinho, portão de prata

Me abra todos os caminhos

No meio dessa mata!

(Cântico de Jurema para Malunguinho, domínio público).

Infiltrando-se mata a dentro, passando por galhos secos e plantas que dificultavam a passagem, foi decidido um local afastado da boca da mata; com uma mão segurava o galo, na outra o maracá que ressoava o chiado encantado de invocação dos espíritos. O sacerdote pegou o animal pelos pés,

colocando a boca no lado inverso do seu cachimbo, onde se encaixa o fumo, soprou e deu a “fumaçada⁹⁷” por todo o corpo do bicho. Concentrado, clamou sucesso na realização desse trabalho tão almejado com o EREM.

Mais cachaça fora derramada no chão e nas penas do animal, a fumaça parecia estar dançando, se dissolvia aos poucos no ar. O galo foi lançado com força para que ele atingisse a mata fechada, as asas bateram soltando pequenas penas no chão e ele sumiu no verde. Malunguinho aceitou satisfeito.

A afilhada não pôde ficar presente para acompanhar a Etapa Educativa, se retirou, assim, ficamos conversando enquanto o ônibus que transportava 41 estudantes do ensino médio e dois docentes não chegava. Sob a responsabilidade do professor Rodrigo Correia, o ônibus já estava na frente do colégio buscando as/os estudantes e encaminhando a tão falada Mata do Catucá. Além dos membros do EREM, estavam presentes no transporte a afilhada da casa Jaqueline Grazielle, responsável por mediar e introduzir aos jovens um breve roteiro do que iria acontecer, por fim, Adriano Angola, responsável pela produtora audiovisual Angola Filmes, e um assistente, esses tiveram como missão registrar o curta documental da atividade.

Ao chegar no destino todos desceram do ônibus com ânsia e circularam em grupos até tudo se organizar para entrarem na mata. Os professores desceram e nos cumprimentaram. A câmera de Angola já estava posta para começar a gravação e o maracá, outrora ordenada em ficar calada pelo medo dos gestores da Cândido Duarte no dia do plantio da Jurema preta, ali soava o mais alto possível, exclamando que naquelas terras, longe do EREM, a Jurema manda.

Malunguinho tá de ronda

Quem mandou foi Jucá

Malunguinho tá de ronda

Que a Jurema manda!

(Cântico de Jurema para Malunguinho, domínio público).

⁹⁷ O ato da “fumaçada” (como de fato é chamado) é uma das práticas mais importantes da Jurema. Através dela acredita-se que se convoca os espíritos, limpa energias ruins, transmite os pedidos e pensamentos, manda tanto demandas para inimigos quanto bons recados. A fumaça ao sumir no vento é um recado que ninguém consegue capturar, só o mundo espiritual.

Organizados em um grande círculo, Alexandre L'Omi se apresentou expondo suas qualificações acadêmicas como professor-mestre, mas frisando que antes de tudo era sacerdote juremeiro e especificamente discípulo de Malunguinho, divindade que habitava aquelas matas em vida, e hoje habita em espírito; em seguida me apresentei: estudante de graduação, educador e antes de tudo, discípulo da Jurema.

Expôs-se a importância de saírem da sala de aula para um passeio rico que perpassa por matérias como história, geografia, sociologia, biologia, educação ambiental dentre outras formas de conhecimento tradicional. Para entrarem de mata a dentro cânticos foram entoados, alguns estudantes se sentiram abertos para repetir a linha, semelhante ao modo que deve ser feito no terreiro, uma pessoa puxa e as demais respondem. É importante ressaltar que haviam estudantes de diversos segmentos religiosos, inclusive evangélicos neopentecostais.

Chegando ao local de área aberta, repleta de folhas secas no chão, onde anualmente é depositada as oferendas de Malunguinho no Kipupa, é que os debates iniciaram. Depois de uma rodada de apresentações perguntas provocativas foram lançadas a respeito do racismo, questionando quantos ali já sofreram algum preconceito, seja pela cor de sua pele, seu cabelo ou fé. Foi perceptível que o envolvimento das demais começou a ser mais próximo e instigante. A conversa se encaminhou tratando desigualdade social e territorial, “por que existem periferias, e quem ocupavam esses espaços antes de serem favelas?”. Refletir herança colonial nos dias de hoje deu o ponta pé na aula de campo.

Seguindo, apresentando aquele lugar como um dos pontos de liderança do Quilombo do Catucá, Alexandre expressou com orgulho: “Entre 1820, 1830, essa área aqui onde estamos pisando ferveia, nenhuma milícia conseguia adentrar esse quilombo, misteriosamente”. A partir disso, foi sobressaído a necessidade de olharmos a história pela ótica dos povos que foram oprimidos e não só da lente do dominador, o sacerdote contou que os povos que habitavam aquelas territorialidades tiveram suma importância para a formação social, cultural e historiográfica de Pernambuco, contudo, a história oficial tentou manter os Malunguinhos e as resistências no ostracismo.

Depois desse aparato mais histórico o quesito religioso e de curiosidades subjetivas já estava aflorado. Conseguimos expor que as pessoas discípulas da Jurema acreditam que os mesmos guerreiros que atuavam nas guerrilhas “mantem-se vivos depois de mortos”, por mais paradoxal que esta frase seja, pois são os mesmos que se manifestam nos terreiros pelo Brasil afora.

O círculo de estudantes era enorme⁹⁸, todas e todos ouviam atentos, até que algumas começaram a se sentir à vontade para dizer que moravam perto de um terreiro, ou que já tinham passado perto de um em dia de toque, ouvido a batucada e sentido interesse de entrar, mas a vergonha ou o receio predominaram; outras trouxeram relatos de familiares que já tinham frequentado candomblés, ou casos de avós que manejavam ervas, chás, benzimento com folhas, mas não tinham dimensão das relações dessas práticas com as religiosidades tradicionais por se manterem numa capa do catolicismo popular. Tudo isso fez as/os jovens se aproximarem com menos tabus.

Finalizando a aula-conversa demos o sinal para nos organizarmos em fila para finalmente a trilha começar. Ao redor do cenário era perceptível observar diversas passagens entre as árvores, contudo, uma específica ao canto nos leva para uma enorme descida de caminho estreito, pouco utilizada por pedestres, sendo mais usada por motociclistas *cross* que fazem seus treinamentos em partes da trilha. O fim do itinerário nos leva até um riacho de águas rasas e cristalinas, um dos braços do rio Timbó, provavelmente uma das fontes hídricas principais dentro dos esconderijos. Esta área é delimitada como APA Aldeia-Beberibe, que tem foco na proteção das nascentes dos rios e bacias litorâneas de Pernambuco, como visto no mapa:

⁹⁸ Registro deste momento na Primeira Etapa Educativa do Kipupa disponível no Anexo XX.



Mapa 2: Localização da APA Aldeia-Beberibe (mapa retirado da Cartilha Plano de Manejo da APA Aldeia-Beberibe Volume 5, 2012, p. 12)⁹⁹.

Descendo a mata, todas as pessoas andavam em fila, algumas mais distantes conversando, mas sem perder de vista o caminho, outras bem próximas de nós, fomos mais a frente tocando maracá e dando fumaçadas pelos ares; nesta descida o professor Rodrigo tomou a frente em algumas situações para abordar questões do solo, vegetação e de como alguns pontos-chaves da natureza podem indicar marcadores para direcionar caminhos, citando esta estratégia como uma das utilizadas pelos guerrilheiros.

A educação em espaços não formais trabalhando biodiversidade tem sido foco de estudo em diversos trabalhos acadêmicos, demonstrando a potência que as aulas de campo em áreas de natureza detêm na contribuição formativa. Pode buscar melhor referência em Sandra Pivelli (2006), especificamente no capítulo IV – *O potencial pedagógico das instituições*

⁹⁹ Disponível em: <<https://marcozero.org/wp-content/uploads/2021/04/VOLUME-5-Cartilha.pdf>>. Acesso em: 12 de jun de 2022.

estudadas como espaços não-formais de ensino para o desenvolvimento da temática da biodiversidade e sua conservação (p. 73).

Pudemos compartilhar em conjunto conhecimentos sobre algumas árvores e plantas que apareciam ao longo do caminho e que são sagradas no ambiente do terreiro. Quando o geógrafo não estava ministrando, entoávamos a seguinte linha:

Eu caminhei
 Sete léguas sem parar
 Para chegar nas matas
 E ver Malunguinho trabalhar.
 (Cântico de Jurema para Malunguinho, domínio público).

A descida tem em média 35 minutos, alguns trechos são escorregadios, sendo indicado utilizar galhos como apoio ou andar de maneira estratégica para não escorregar, como afirma o ponto: “pisa no massapê escorrega, quem não sabe andar leva queda” (Cântico de Jurema, domínio público); outros trechos as pessoas necessitam se abaixar para continuar o percurso sem mudar a rota, como a natureza é viva, é bastante comum alguns galhos ou árvores caírem no caminho, mas nada que impeça de forma absoluta a passagem. Paramos no meio do trajeto para contemplar arbustos de samambaia, notificando o uso desta planta no culto aos caboclos indígenas, sendo também uma planta medicinal e de poder para invocação das entidades.

Saia caboclo,
 Não se atrapalha,
 Saia debaixo da samambaia,
 A vestimenta de caboclo
 É samambaia, é samambaia, é samambaia!
 (Cântico de Jurema para Caboclos, domínio público).

Avistando o riacho alguns estudantes se agitaram em alegria, perguntaram se seria permitido entrar na água mesmo sem trajes de banho, como parte da turma estava completando o último ano do ensino médio, o momento serviu como comemoração e despedida. Professor Rodrigo permitiu

a entrada das/dos estudantes, que prontamente correram e pularam mesmo de calça jeans e farda, gerando um clima de divertimento e alegria. A brincadeira tomou conta, pessoas que não queriam entrar foram empurradas e entraram na algazarra; alunas jogavam água para cima em festejo com a natureza, “flecheiros” eram dados e o calor foi refrescado com o banho nas águas sagradas do Catucá. A descontração saudável divertiu os professores, que mesmo sem entrar na água eram provocados para fazer parte do banho.

Passando tempo, os responsáveis ficaram apreensivos com o horário de comer e foi unânime a vontade de voltar; em meio a tantas fotografias e camisas sendo espremidas, o último cântico foi saudado para virarmos e seguirmos a caminhada de subida até o ônibus e nos encaminharmos para o almoço, encerrando uma manhã de grande proveito na vida de cada pessoa presente:

Tinha um rio, tinha um riacho,
 Tinha um rio, tinha um riacho
 Encruzilhadas de caminho,
 Estou saudando o rei das matas,
 Estou saudando o rei das matas,
 Eu vou saudar Reis Malunguinho!

(Cântico de Jurema para Malunguinho, domínio público).

Com relação a atividade descrita e as ações da Lei Malunguinho na EREM Professor Cândido Duarte, pude conversar com o/a colaborador/a IX sobre como estas vivências (principalmente a Etapa Educativa do Kipupa), interferiram na sua formação educativa em prol da luta antirracista e pela diversidade de maneira intercultural, sendo ele/a uma pessoa missionária da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, religião que tem seus fiéis popularmente chamados de mórmons. Decorrente seus trabalhos em missões, nossa entrevista foi virtual, pois o/a colaborador/a IX não reside mais em Pernambuco.

A Lei Malunguinho para mim ela foi introduzida de uma maneira muito natural, principalmente através da aula de campo, um projeto do professor Rodrigo Correia e Alexandre L’Omi L’Odò, e foi maravilhoso para mim poder vivenciar essa aula de campo no quilombo, me senti

muito feliz por ter estado lá e ter conhecido um pouco da Jurema e um pouco mais sobre Malunguinho também. Eu considero a Lei super importante, pois ela promove a valorização da cultura das religiões de matrizes afro e indígenas no Brasil, ela quebra também paradigmas fracassados, que religiões desse tipo são atreladas a “macumba”, “magia negra”. (COLABORADOR IX, entrevista, 2022).

Sobre a relações de formação em sua vida, o/a colaborador/a IX trouxe o seguinte discurso:

Com essa aula de campo, conhecer sobre a Lei Malunguinho e a religião da Jurema foi importante para minha vida, pois eu senti que isso me formou um homem melhor na sociedade. Percebi que isso quebrou paradigmas. Nós vivemos em uma sociedade racista, que tem bastante preconceito com religiões afro-indígenas e isso foi um véu que foi tirado e rompido da minha vida. Isso me ajudou a ter mais empatia, mais consciência pelas pessoas que estão na luta, para com a luta contra o racismo, e que as perseguições contra as religiões afro-indígenas possam acabar. Me ajudou a poder formar meu pensamento social e minha crítica social, relacionado como eu penso na sociedade. (COLABORADOR IX, entrevista, 2022).

Finaliza suas falas demonstrando a necessidade de valorizarmos a promoção da diversidade religiosa no ambiente educacional com intuito de fortalecer a luta antirracista, reiterando a atividade como genitora de uma educação contra colonial através da interculturalidade, visto que o/a Colaborador/a IX afirmou não ter sido a única pessoa cristã a ser tocada e provocada a repensar os próprios princípios paradigmáticos:

Foi maravilhoso para mim ser inserido nesse contexto dessa aula de campo de uma maneira muito natural, de uma maneira realmente para mostrar a religião como um todo e poder convidar as pessoas a tirarem, quebrarem esse véu, que é o véu preconceituoso, opressor! Sou muito grato a todos os colaboradores que estavam neste dia, foi uma oportunidade gratificante, marcou a minha vida. Isso aconteceu há alguns anos atrás e hoje, um pouco mais velho, eu vejo o quanto eu sou grato por este dia. Foi através dessa aula de campo que eu pude adquirir experiências para minha vida e pude adquirir muito respeito por essas religiões e pela luta dos povos de terreiro. (COLABORADOR IX, entrevista, 2022).

O contributo do/a colaborador/a IX teceu a pertinência da educação territorializada, externando os espaços sagrados do catimbó para com grupos sociais além da religião vivenciarem e absorverem uma prática pedagógica de resistência.

4.3 – “EU DEI UM TOMBO NA JUREMA O MUNDO VEIO, EU DEI UM TOMBO NA JUREMA O MUNDO VAI”: De São Paulo à Pernambuco, da escola ao terreiro - apresentação da segunda Etapa Educativa do Kipupa:

(...) O chão do meu terreiro é o umbigo do mundo, lá onde começa tudo, aprendi a andar por lá. (BONGAR, 2016)¹⁰⁰.

Finalizo o último capítulo com uma breve narração da segunda Etapa Educativa do Kipupa, ocorrida em 2019. A ação foi marcante por prover um momento intercultural de forma interestadual, atingindo outra região do país, levando um grupo de secundaristas do 1º ano da cidade de São Paulo até o terreiro de Jurema Casa das Matas do Reis Malunguinho, quando sua sede era em Olinda, totalizando entre estudantes e professores 38 pessoas de fora.

Esta atividade fora organizada pelo professor Daniel Souza¹⁰¹, filósofo, Doutor e Mestre em Ciências da Religião, pesquisador na área de filosofia política, da religião e teologia da libertação, leciona filosofia no colégio cujo as/os estudantes faziam parte; o mesmo entrou em contato com o terreiro via *internet* e em seguida por telefone celular, arquitetou a ação em São Paulo, promovendo uma vivência de diversidade cultural e religiosa em Pernambuco, sendo a Casa das Matas um dos espaços que fora visitado, e ficou responsável pelos adolescentes.

A viagem se deu depois de aulas sobre formação social e cultural do Brasil que desencadeou a instigação de um estudo de campo tomando Pernambuco como local de pesquisa para introduzir, vivenciar e investigar sobre culturas consideradas bases na formação da identidade, atendendo a Jurema como uma delas. Além de Olinda o grupo passou por Recife e Caruaru, cidade no agreste pernambucano.

¹⁰⁰ Trecho da música Vento Corredor, do Grupo Bongar, escrita pelo vocalista Guitinho da Xambá (*in memoriam*), presente no álbum *Samba de Gira* (2016), disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yrBKAMMaklw>> Acesso em: 17 de jun de 2022.

¹⁰¹ Tentei contatar o professor Daniel Souza algumas vezes para entrevista-lo como colaborador, visto que a inserção que ele promoveu foi inédita para o terreiro e para a Etapa Educativa, que teve uma escola de outra região nacional presente na concretização do segundo ciclo desta ação, infelizmente não adquiri bom resultado nestas tentativas de encontros virtuais.

O quintal do terreiro, espaço utilizado como salão das atividades religiosas, foi adequado para a Etapa Educativa, tendo uma série de cadeiras de plástico espalhadas como uma enorme sala de seminário e uma lousa branca de caneta hidrocor montada no começo do local para agregar nas aulas e conversas; nas paredes foram pendurados banners informativos sobre a Lei Malunginho, sobre a figura histórica e divina deste ser e outros abarcando a festividade do Kipupa. O cômodo da Jurema fora aberto semelhante a um dia de gira, maracás balançados “acordando” a espiritualidade para se fazer presente ao longo da tarde e um carvão fora aceso no fundo do quintal, esperando o conjunto chegar para circular um defumador de ervas abrindo nossos trabalhos.

Diversas afilhadas e afilhados da casa se fizeram presentes para auxiliar, tanto na organização e montagem do quintal, nos registros fotográficos e também na colaboração intelectual, visto que esta equipe de discípulas e discípulos era composta em suma por pessoas licenciadas, licenciandas ou que trabalhavam de algum modo com educação popular, assim, para além da aula preparada pelo sacerdote, ocorreram diversas intervenções e contribuições desse contingente com as/os visitantes.

A comitiva paulista chegou pela tarde, observando as antigas ruas de Olinda, admiravam as casas tombadas que mantinham a frente em arquitetura colonial. Ninguém ali havia adentrado em um terreiro de Jurema, e salvaguarda de uma única menina que já tinha estado em um terreiro de umbanda por sua mãe fazer parte, nenhum/a outro/a estudante tinha proximidade com locais de culto de matrizes indígenas e/ou africanas, gerando um sentimento que pairou entre curiosidade e receio. É perceptível como é comum aflorar este sentimento nas pessoas quando vão adentrar um terreiro pela primeira vez, contudo, esta mesma sensação e espanto não é recíproca nas visitas das escolas até as igrejas históricas, sinagogas ou demais templos, fazendo necessário mais iniciativas de aulas de campo aos terreiros como forma de desassociar os estigmas racistas de demonização.

Introduzindo-a na casa, foi indicado o caminho para os fundos, descendo uma escadaria que dava até o quintal, onde as cadeiras já estavam postas.

Todas e todos desceram conversando entre si sem causar muito tumulto, atravessando o corredor que dividia a sala e a cozinha.

Antes de se acomodarem, o sacerdote pediu para que um afilhado descesse o ilu para louvar um pouco o início da ação com cânticos, em seguida o defumador foi aceso e circulado por todo o ambiente; logo foi explicado que esta religião se comunica e trabalha através da fumaça, assim, um cachimbo foi aceso e uma fumaçada de entrada dada, despertando mais curiosidade sobre o ato de soprar ao lado inverso do objeto. Por fim, o sacerdote solicitou a bebida da Jurema, guardada em um grande garrafão de vidro dentro do quarto, ela foi servida numa cuia de coco, restrita entre os internos do terreiro, fazendo as/os estudantes terem acesso a observar o ato sagrado de ingerir o vinho e fumar cachimbo, transmitindo para elas/eles esses constituintes fundamentais do funcionamento e prática juremeira, desmistificando temor.

Depois de um diálogo introdutório do professor Daniel Souza com as/os demais, uma rodada de apresentação ocorreu e sem demora a vivência de redigir uma aula num terreiro teve seu arranque. Foi colocado o que é a Lei Malunguinho e a importância de Etapas Educativas nos espaços do sagrado religioso afro-indígena como metodologia político-pedagógica de enfrentamento aos moldes de perduração do racismo educacional e em prol de proporcionar de fato uma diversidade religiosa associada a formação social e cultural. Da mesma forma que as matas do Catucá se transformaram em “sala” de aula, o chão do terreiro se tornou esse laboratório, incorporando mais uma vez a ótica de educação (re)territorializada de Xakriabá.

Todas e todos ouviam atentos, contudo, baseado em alguns questionamentos a conversa partiu para a noção de “mal”, tão presente no estigma engravado naquele espaço por ser uma casa de catimbó. Apresentando uma problemática do maniqueísmo, foi-se posto como a noção dualista de bem e de mal é uma construção colonial baseada no que o colonizador almeja que tenha boa aceitação social e o que deve ser rechaçado. Para ilustrar melhor, uma imagem de Pombojira Rainha¹⁰² foi erguida, instigando o debate que inseriu a questão de gênero no meio.

¹⁰² Registro deste momento do debate no Anexo XXI.

Pombojira, esta entidade que, assim como Malunguinho, é vista como controversa e maligna, foi apresentada como uma grande guardiã da abertura de caminhos, dos amores e das resoluções de problemas, mesmo seguindo um padrão visual que remete a uma figura “diabólica” para o senso hegemônico que fomos instruídos, como a presença da nudez corporal, da pele vermelha ou do tridente como seu instrumento de força, elementos desapropriados da noção de maldade no contexto do terreiro.

Contemplando as coadjuvações das/dos afilhadas/os, as trocas e conversas se prolongaram até o final da tarde, repleta de entrosamentos com as/os estudantes, que mantinham interesse nos assuntos abordados; o clima de fraternidade não padeceu¹⁰³. Ao escurecer, para finalizar a segunda Etapa Educativa do Kipupa foi tocado um coco de roda. Com bombo, ganzá e pandeiro a noite estreou em festa, fazendo todas e todos levantarem das cadeiras e pisarem o pé no chão, acompanhando os passos da dança e notificando a presença inseparável da festividade como parte da Jurema.

Entre fotografias para recordação, a despedida foi necessária. Deixando a Casa das Matas o próximo destino era Caruaru para sem delonga voltar as terras do sudeste.

¹⁰³ Registro no Anexo XXII.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Malunguinho já vai, vai no balanço do vento,
adeus meu povo, faça um bom pensamento.
(Cântico de Jurema para despedida de
Malunguinho, domínio público).

Chegando às considerações finais, é incoerente afirmar que o trabalho está concluso, tendo em vista as amplas possibilidades de continuação da pesquisa, levando em conta que é um âmbito pouco difundido, observado e ainda em início, pois a partir deste trabalho não sabemos como se dará as possíveis retomadas de ações referentes a educação e sua relação com os terreiros de Jurema e ao Reis Malunguinho.

Sendo assim, julgo elementar dizer que as considerações finais deste trabalho se assemelham com o encerramento de uma reunião de Jurema: "encerrada pelas horas em que são, mas aberta para todo sempre". A não conclusão é uma escolha, pois não coloco a pesquisa num arquivo estático, ela é contínua, e por ser contínua está aberta para todo sempre.

Pude desenvolver no primeiro capítulo a explanação sobre a Jurema em si e as faces de Malunguinho histórico e divino, cumprindo com o requisito do primeiro objetivo específico. Esses entrelaces entre arquivos e contra-arquivos, interdimensão de sua presença terrena/espiritual e estigmas perpetuados pós morte nos traz à tona as figuras plurais que foram, e são, o Reis, imerso nesta brincadeira plural-singular, representando uma só força de resistência na pluralidade negra e indígena. A literatura analisada em comunhão com a interpretação dos cânticos litúrgicos nos deu uma ótica de tessitura que comunga o cânone referencial com subjetividade das encantarias.

No capítulo seguinte pude desenrolar referências chaves pra afirmar o local da Jurema como uma tradição religiosa-pedagógica que por sua natureza dirige a sucessão de sua vivência e prática de forma contra colonial, indo de encontro com os marcadores sociais do padrão hegemônico, resguardando e transmitindo saberes subalternizados, oriundos dos corpos que habitam as cidades encantadas, ou seja, indígenas, quilombolas, cangaceiros, sertanejos,

vaqueiros, beberrões, marginais que assombravam os meios urbanos, velhas rezadeiras criminalizadas pelo uso de bruxaria ou medicina ilegal, prostitutas e demais categorias; é o último reduto, ou, “a lata de lixo simbólica da experiência religiosa” (CARVALHO, 1988, p. 8), formando um culto de saberes dissidentes.

Para o acesso dos saberes oriundos dos terreiros serem ampliados para os espaços de educação formal tracei alguns nomes que auxiliam neste exercício, comungando de conceitos que abraço para auxiliar a concretização do Malunguinho pedagogo.

Conseguí abarcar no terceiro capítulo a conjuntura que precede a formulação da Lei Malunguinho, apresentando de maneira inédita uma descrição dos processos prévios da aprovação e da data comemorativa que marca a inauguração da Lei com os povos de terreiro, criando um primeiro elo dos enlaçamentos de política, educação e cosmopercepção (ou magia) juremeira. Essa condição reafirma a presença da tríade como potência, a ciência do *Oritá Metá*, que atravessa a manifestação de Malunguinho como trunqueiro, Mestre e Caboclo, as presenças de sua face como símbolo histórico, divino e pedagógico e as relações entre magia, política e educação. Cada tríade dessa se perde entre si, cujo é impossível desassociar um elemento de outro. Este capítulo desempenha as premissas do segundo objetivo específico.

As entrevistas expandiram os sentidos de construção coletiva e o papel do/a colaborador/a no que tange a concretização de frestas para uma educação autonomista dentro de espaços institucionais, mesmo em constantes déficits com as políticas públicas e negligências na desenvoltura com êxito das normas presentes nos artigos, fazendo a Lei Malunguinho estadual e suas vertentes municipais, infelizmente, caírem em quase abandono.

As investigações pouco captaram os alcances de modo abundante e significativo do Estado para com as realizações educacionais da difusão da Vivência e Prática Afro-indígena nas escolas, assim como pouco se encontrou de outras unidades escolares que se dispuseram em desenvolver o

cumprimento da Norma. Segundo o último censo escolar de 2021¹⁰⁴, Recife, sem contabilizar os municípios da Região Metropolitana, consta com 195 escolas estaduais de ensino médio, só um trabalho político de base para abarcar a maioria desses locais e em seguida ampliar para as demais modalidades de ensino, um trabalho quase utópico, mas que, mesmo assim, é importante não desconsiderar a relevância dos feitos já realizados para cunhar mais pesquisas e inspirar outras iniciativas.

A última parte do trabalho demonstra na prática a efetividade de profissionais da educação que tomaram para si a luta contra o racismo religioso e a exaltação de elementos, ícones e divindades das religiões de matrizes africanas e indígenas como instrumento de educação intercultural a partir de Malunguinho como símbolo. Mesmo que de maneira pontual, os trabalhos erguidos pelas instituições escolhidas como especialidades da pesquisa são de suma pertinência no debate em torno da educação antirracista no estado. A descrição etnográfica da primeira Etapa Educativa do Kipupa é de grande valor para tornar público um evento pouco difundido academicamente, abrindo portas para motivar intentos semelhantes.

As/os colaboradoras/es VIII e IX, entrevistadas/os representando a classe estudantil, tiveram a peculiaridade de ambos seguirem e atuarem nos segmentos cristãos, frisando que a escolha destes reverberam a eficiência da interculturalidade na escola como estratégia de combate ao racismo. As/os colaboradoras/es não abandonaram suas crenças, mas passaram a redigir outros olhares para com as matrizes de terreiro, desconstruindo estigmas e inaugurando relações de respeito, participando na prática das atividades propostas. Sabemos que, como as/os próprias/os colaboradoras/es indicaram, nem todas/os estudantes de segmentos cristãos se sentiam a vontade para participar, contudo, notifico a importância dos relatos destes/as.

Sobre as dificuldades encontradas, com pesar, devido a pandemia do COVID-19 as instituições de ensino não abriram as portas na maior parte do meu tempo de pesquisa, mantendo o isolamento social e realizando aulas online via computador, celular e demais aparelhos eletrônicos, impedindo a

¹⁰⁴ Disponível em <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/recife/panorama>>. Acesso em: 16 de jun de 2022.

realização da Semana de Vivência e Prática em setembro de 2020 e 2021. Almejava investigar nas escolas selecionadas as atividades que se dariam neste período, assim como me dispor em auxiliar na realização de alguma iniciativa, contudo, ambos os espaços não realizaram a Semana de Malunguinho, mesmo que de forma remota.

A terceira e quarta Etapa Educativa do Kipupa (que seriam em 2020 e 2021) não ocorreram, assim como foi cancelada a própria festividade religiosa nas matas do Catucá, que procede a ação educativa, tornando-se uma obrigação interna da Casa das Matas do Reis Malunguinho para evitar aglomerações e contágios. Neste ano de 2022 o terreiro se prepara para voltar com a aula de campo, informando que os preparativos e captação de recursos para produzir a viagem de maneira qualificada já está em processo de desfecho.

Acreditar que somente estudando vamos descobrir que “a caneta é mais leve que a enxada” deslegitima os saberes da terra, desconsidera as relações com a natureza e o território e admite a prática ocidentalizada como absoluta e única, fazendo crer que os saberes para além da sala de aula estão sob uma ótica de inferioridade. Somos afunilados para considerar os modos de educação que envolvem saberes tradicionais como subalternos, indignos, crendices, superstições, folclore, deslocados do pódio de medicina, salvaguarda, memória, cosmopercepção, ciência.

A pedagogia que a Jurema transmite nos permite enxergar a importância da enxada, das ervas, cascas, sementes, do barro tauá, massapê, sem negligenciar o cruzo com a caneta, tampouco hierarquizando a caneta do cachimbo. Devemos nos ater em aprender a manejar a caneta ao mesmo tempo que lidamos com saberes e práticas outras, sendo estas introduzidas de maneira que não as coloque em vista de algo inferior ou atrasada, mas em equidade.

Que possamos ocupar essas epistemes nos recintos de educação institucional, exigindo espaço, respeito e salientando a função formadora da interculturalidade, se fazendo presente na práxis ocidentalizada, mas sem desatentar os saberes ancestrais. Como dizia a sacerdotisa e educadora Mãe

Aninha *Iyá Obá Biyí*: “quero ver meus filhos de anel no dedo, aos pés de Xangô”, podemos transpor para a adaptação: de anel no dedo, mas sem sair dos pés da Jurema.

Trago como as últimas palavras deste mestrado o seguinte ponto:

Joguei meus saberes n'água

Assim que Deus me deu

Não há Mestre neste mundo

O Mestre do mundo é Deus.

(Cântico tradicional de Jurema aos senhores Mestres, domínio público).

6. REFERÊNCIAS:

ANDRADE, Mario de. **O Turista Aprendiz**. Edição de texto apurado, anotada e acrescida de documentos por Telê Ancona Lopez e Tatiana Longo Figueiredo; Leandro Raniero Fernandes (colaborador). Brasília, DF: Iphan, 2015.

ARAÚJO, Alceu Maynard. **Medicina Rústica**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

BÂ, Amadou Hampâté. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África – 2ª. Ed**, Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

BAKKE, Rachel Rua Baptista. **Na escola com os Orixás: o ensino das religiões afro-brasileiras na aplicação da lei 10.639**. São Paulo: Tese Apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social – USP, 2011.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. Vol. 1, 2ª. Ed. São Paulo: Ed. USP, 1971.

_____. **As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. Vol. 2, 2ª. Ed. São Paulo: Ed. USP, 1971.

BARRETO, Marcus Vinícius Rios. **Malunguinho: da narrativa histórica à estética digital**. São Paulo: Tese (doutorado) em Antropologia Social – USP, 2021. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-18042022-121557/publico/2021_MarcusViniciusRiosBarreto_VCorr.pdf>.

Acesso em: 07 de jun de 2022.

BOTELHO, Denise Maria. **Educação e Orixás: processos educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba**. São Paulo: Tese de Doutorado apresentada a Faculdade de Educação da USP - Universidade de São Paulo, 2005.

BOTELHO, Denise Maria; FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Colonialidade e Educação: o currículo de filosofia brasileiro entre discursos**

coloniais. Brasília: **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (RESAFE)**, nº. 14, p. 66-89, 2010.

_____. Educação e religiosidades afrobrasileiras: a experiência dos candomblés. In: LOPES, Maria Aparecida de Oliveira; SILVA FILHO, Geraldo (Orgs.). **Fragmentos de diásporas africanas no Brasil: sociedade, escravidão, cultura e religiosidades**. São José: Premier, p. 89-107, 2011.

_____. E`kó' láti şayé: educação e resistência nos candomblés. Rio de Janeiro: **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, v. 17, nº. 48, p. 406-423, 2020.

BRASIL: **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2017. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/529732/lei_de_diretrizes_e_bases_1ed.pdf>. Acesso em: 03 de jun de 2022.

BUENO, Francisco da Silveira. **Vocabulário Tupi-Guarani Português**. 4ª. Ed. São Paulo: Brasilivros Editora e Distribuidora, 1986.

CAMINHA, Pero Vaz de. Carta; In: ARROYO, Leonardo. **A Carta de Pero Vaz de Caminha: ensaio de informação à procura de constantes válidas de método**. São Paulo: Melhoramentos; Rio de Janeiro: INL, 1971.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. A Polícia no Estado Novo Combatendo o Catimbó. Maringá: **Revista Brasileira de História das Religiões** – Ano I, n. 3 - ISSN 1983-2859 Dossiê Tolerância e Intolerância nas manifestações religiosas, jan. 2009, p. 301 – 326.

CANDAU, Vera Maria. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: MOREIRA, Antonio Flávio; CANDAU, Vera Maria (orgs). **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. 5ª ed – Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. Diferenças Culturais, Interculturalidade e Educação em Direitos Humanos. Campinas: **Educação e Sociedade** – Revista de Ciências da Educação, v. 33, nº 118, p. 235-250, jan.-mar. 2012. Disponível

em:<<https://www.scielo.br/j/es/a/QL9nWPmwbhP8B4QdN8yt5xg/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 04 de jun de 2022.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação no Terreiros:** e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARLINI, Álvaro. **Cachimbo e Maracá:** o catimbó da Missão (1938). São Paulo: Centro Cultural São Paulo, 1993.

CARVALHO, José Jorge de. **Violência e Caos na Experiência Religiosa.** Brasília/DF: UNB: Série Antropologia Nº 74, 1988. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/pdf/serie_antropologia/74-ilovepdf-compressed.pdf>. Acesso em: 14 de set de 2019.

CARVALHO, Marcus J. M. de. O Quilombo do Catucá em Pernambuco. Salvador: **Caderno CRH**, n. 15, p. 5-28, jul./dez., 1991.

_____. O Quilombo de Malunguinho: O Rei das Matas de Pernambuco. In: REIS, João José; GOMES, Flávio (orgs). **Liberdade por um fio:** história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 407-432.

_____. **Liberdade:** rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822 – 1850. Recife: Editora UFPE, 1998.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro:** pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil. 2ª ed. – Rio de Janeiro: Agir, 1978.

_____. **Dicionário do Folclore Brasileiro.** 12ª ed. – São Paulo: Global, 2012.

CASTRO, Celso (org). **Evolucionismo Cultural:** textos de Morgan, Tylor e Frazer; tradução Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo. Introducción: la translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (orgs). **Teorías sin disciplina:** Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

CÉSAR, Getúlio. **Crendices**: Suas origens e classificação. Rio de Janeiro: APEX, 1975.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002

DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu; MINAYO, Maria Cecília de Souza (orgs). **Pesquisa Social**: Teoria, método e criatividade. 28ª. Ed - Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, Recife, ed. 00188, 1847. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_02&pasta=ano%20184&pesq=Malunguinho&pagfis=9400>. Acesso em: 15 de julh de 2021.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, Recife, ed. 00081, 1939. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_11&pasta=ano%20193&pesq=Fechados%20pela%20pol%C3%ADcia&pagfis=32251>.

Acesso em: 01 de maio de 2022.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**: O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org). **Colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur CLACSO, 2005.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Albino Gonçalves. **O Folclore Mágico do Nordeste**: usos, costumes, crenças & ofícios mágicos das populações nordestinas. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A, 1938.

_____. **O Sincretismo Religioso no Brasil**: seitas, cultos, cerimônias & práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras. São Paulo: Editora Guáira, 1941.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 17ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GASKELL, George. Entrevistas Individuais e Grupais. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (editores). **Pesquisa Qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático; tradução de GUARESCHI, Pedrinho A. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Jurema**. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2020.

HALLEY, Bruno Maia. Higienização e repressão aos xangôs: as tramas negras de resistência na Catimbolândia do Recife (1920-40). In: MAUAD, Ana Maria; CASTRO, Clarissa Costa Mainardi Miguel de; ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; SANTHIAGO, Ricardo (editores). **Perspectivas da História Pública no Brasil**: experiências e debates. Niterói: Anais do 2º Simpósio Internacional de História Pública Universidade Federal Fluminense 2014, 2016.

_____. Pelo Retorno à África: memórias sobre pai adão em territórios transatlânticos (Recife, 1877-1936). Brasília: **Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território**, v.10, n. 2, 2019, pp. 31-53, ISSN: 2177-4366. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/ciga/>>. Acesso em: 30 de abr de 2022.

_____. Memórias e Artifícios da Nação Xambá: da Catimbolândia ao quilombo urbano. São Paulo: **Anais da XIII ENANPEGE – A geografia brasileira na ciência do mundo**: produção, circulação e apropriação do conhecimento, 2019a, pp. 1-13. Disponível em: <http://www.enanpege.ggf.br/2019/resources/anais/8/1562986705_ARQUIVO_MEMORIASEARTIFICIOSDANACAOXAMBA.pdf>. Acesso em: 30 de abr de 2022.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática de liberdade. São Paulo: Editora WMF Martis Fontes, 2013.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução OLIVEIRA, Jess. 1. ed – Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**: palavras de um xamã yanomami. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Tradução de SILVA, Maria Lúcia do Eirado; revisão e notas CARNEIRO, Édison - 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LATOUCHE, Serge. Padrão de Vida. In: SACHS, Wolfgang (Editor). **Dicionário do Desenvolvimento**: guia para o conhecimento como poder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

Lei N° 10.639/03. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm.

Lei N° 13.298/07. Disponível em: <https://legis.alepe.pe.gov.br/texto.aspx?tiponorma=1&numero=13298&complemento=0&ano=2007&tipo=&url=>>.

Lei N° 11.645/08. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm.

L'ESTOILE, Charlotte de Castelnau. Estratégias evangelizadoras e modelos missionários no Brasil colonial: Francisco Pinto (1552-1608). In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org). **Presença Indígena no Nordeste**: Processos de Territorialização, Modos de Reconhecimento e Regimes de Memória. 1 ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 91-114.

LIMA, Heloísa Pires. Personagens Negros: um breve perfil na literatura infanto-juvenil. In: MUNANGA, Kabengele (org). **Superando o Racismo na Escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2ª. Ed. p. 101-115, 2005.

LIMA, Henrique Falcão Nunes de. **Eugenia Espectral**: uma análise crítica sobre o racismo kardecista perante as religiões de matrizes afroindígenas. Recife: Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) - Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2019. Disponível em: <https://repository.ufrpe.br/handle/123456789/2067>> Acesso em: 04 de ago de 2021.

LIMA, Rodrigo Correia de. Um pé de Jurema plantado na história da educação - A Escola como espaço de enfrentamento ao racismo institucional e religioso. In: **Revista SENSO – 11ª Ed. – Jurema Sagrada**, Belo Horizonte: Editora Senso, jun/jul. 2019. Disponível em: <<https://revistasenso.com.br/jurema/um-pe-de-jurema-plantado-na-historia-da-educacao-escola-como-espaco-de-enfrentamento-ao-racismo-institucional-e-religioso/>>. Acesso em: 28 de fev de 2021.

L'ODÒ, Alexandre Alberto Santos de Oliveira L'Omi. **Malunguinho**: um pressuposto juremológico de história oral. Recife: **Anais do III Congresso Nordestino de Ciências da Religião e Teologia**, 2016, pp. 21 – 38. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ocs/index.php/cncrt/cncrt/paper/download/239/23>>. Acesso em: 27 de jun de 2022.

_____. **Juremologia**: Uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2017.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

LUZ, Marco Aurélio. **Cultura Negra e Ideologia do Recalque**. 3ª ed. Salvador: EDUFBA; Rio de Janeiro: PALLAS, 2011.

MACHADO, Vanda. **Pele da Cor da Noite**. Salvador: EDUFBA, 2013.

MAGGIE, Yvone. **Medo do Feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARTINS, Heloísa Helena T. de Souza. **Metodologia qualitativa de pesquisa**. Educação e Pesquisa, v. 30, n. 2, p. 289-300. São Paulo, SP: USP. 2004.

MARTINS, Leda Maria. Performances do Tempo Espiral. In RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (orgs). **Performance, Exílio, Fronteiras**: errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras UFMG: Poslit, 2002, p. 69-91.

- MELO, Emeline Apolônia de. **Lei 11645/08: uma análise das práticas curriculares em uma escola municipal do Recife desde o mito de Malunguinho**. Recife: Programa de Pós Graduação em Educação (Mestrado em Educação) da UFPE, 2017.
- MELO, Josemir Camilo de. Quilombos do Catucá: uma herança dos Palmares do Pernambuco oitocentista; In: MOURA, Clóvis (org). **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.
- MEMMI, Albert. **Retrato do Colonizado Precedido de Retrato do Colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. Rio de Janeiro: **Caderno de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e Identidade**, nº 34, p. 287 – 324, 2008.
- MOTTA, Roberto. Religiões Afro-Recifenses: ensaio de classificação. In. CAROSO, Carlos; BACELAR, Jefersons. (Orgs.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas/ Salvador: CEAO, 1999.
- MUNANGA, Kabengele. Mestiçagem e Experiências Interculturais no Brasil. In SCHWARCZ, Lillia Moritz; REIS, Letícia Vidor de Souza. **Negras Imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, 1996.
- NICOLESCU, Basarab. Um Novo Tipo de Conhecimento: Transdisciplinaridade. In: **Educação e Transdisciplinaridade**. São Paulo: TRIOM, 2000.
- ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira**. 2ª. Ed. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1991.
- _____. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizando o Corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos. Tradução de FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, p. 391-415, 2002.

PINTO, Clélia Moreira. **Saravá Jurema Sagrada**: as várias faces de um culto mediúnico. Recife: Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, 1995.

PIRES, Pedro Stoeckli. **Sobre Mestres e Encantados**: a jurema como expressão sentimental. Brasília: UNB - Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, 2010.

PIVELLY, Sandra Regina Pardini. **Análise do Potencial Pedagógico de Espaços Não-formais de Ensino para o Desenvolvimento da Temática da Biodiversidade e Sua Conservação**. São Paulo: Dissertação apresentada na Faculdade de Educação da USP, 2006. Disponível em <<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-22062007-092500/publico/DissertacaoSandraReginaPivelli.pdf>> Acesso em: 12 de jun de 2022.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. Paraná: **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente**, nº 20, editora UFPR, p. 25-30, jul./dez, 2009. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/made/article/view/16231/10939>> Acesso em: 15 de dez de 2021.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y Modernidad/Racionalidad**. Lima: Perú Indígena, v. 13, nº. 29, p. 11-20, 1992.

_____. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

_____. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In - SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, p. 73 – 118, 2014.

RIBEIRO, José. **Catimbó**: Magia do Nordeste. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das Encruzilhadas. Rio de Janeiro: **Revista Periferia**, v.10, n.1, p. 71 - 88, Jan./Jun. 2018.

_____. Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas: Educação, antirracismo e decolonialidade. Rio de Janeiro: **Anais de trabalhos da 39ª Reunião Nacional da ANPEd**, GT 21, 2019, p. 1 – 6. Disponível em: <http://39.reuniao.anped.org.br/wp-content/uploads/sites/3/trabalhos/4670-TEXTO_PROPOSTA_COMPLETO.pdf> Acesso em: 27 de jun de 2022.

_____. Pedagogia das Encruzilhadas: Exu como educação. Pará: **Revista Exitus**, v.9, n.4, p. 262 - 289, Out./Dez. 2019a.

SALAZAR, Juan Garcia; WALSH, Catherine. Sobre Pedagogías y Siembras Ancestrales. In WALSH, Catherine (editora). **Pedagogías Decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo II. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2017, p. 291 - 309.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À Sombra da Jurema Encantada: Mestres juremeiros na umbanda de Alhandra**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010a.

_____. **Religião, Espaço e Transitividade: Jurema na Mata Norte de PE e Litoral Sul da PB**. Recife: Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, PPGA, 2010b.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. As culturas negadas e silenciadas no currículo. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 3ª. Ed, 2001.

SANTOS, Antônio “Nêgo” Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e significados**. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – INCTI, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulos: Cortez, 5ª. ed, 2008.

_____ ; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2014.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. **Formação de Professores e Religiões de Matrizes Africanas**: um diálogo necessário. 2. Ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**: Padè, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Margarete Nascimento dos. Entre o oral e o escrito: a criação de uma oralitura. Salvador: BABEL: **Revista Eletrônica de Línguas e Literaturas Estrangeiras**, n. 01, dezembro de 2011. Disponível em: <<https://revistas.uneb.br/index.php/babel/article/view/97/164>> Acesso em: 07 de maio de 2022.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. São Paulo: USP - Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, 2019.

SILVA, Raoni Neri da. **A “Nova Escola do Recife”**: o serviço de higiene mental e sua relação com o campo indo-afro-pernambucano. Recife: UFPE, CFCH – Programa de Pós Graduação em Antropologia, 2018.

SILVA, Tomaz Tadeu da. O adeus às metanarrativas educacionais. In: _____. (org.). **O sujeito da educação**: estudos foucaultianos. Petrópolis: Vozes, p. 247-258. 1994.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato**: a ciência encantada das macumbas. 1ª. Ed - Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

STADEN, Hans. **Duas Viagens ao Brasil**: Primeiros registros sobre o Brasil. Tradução: BOJADSEN, Angel. Porto Alegre: R&PM Pocket, 2008.

TUBINO, Fidel. Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva. In FULLER, Norma (editora). **Interculturalidad y Política**: desafíos y posibilidades. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002.

VIANNA, Francisco J. de Oliveira. **Evolução do Povo Brasileiro**. 1ª. ed. São Paulo: Monteiro Lobato & Cia, 1922.

WALSH, Catherine. Lo Pedagógico y lo decolonial: entrejiendo caminos. In _____ (editora). **Pedagogías Decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo I. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013, p. 23 - 68.

XAKRIABÁ, Célia Nunes Correa. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. Brasília – DF: Dissertação de Mestrado - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/34103>>. Acesso em: 02 de jun de 2022.

XAVIER, Antônio Roberto; VASCONCELOS, José Gerardo. Índios Kanindé: Memória, Identidade e Educação. In: VASCONCELOS, José Gerardo; XAVIER, Antônio Roberto (Orgs). **Pesquisas Pós-doutorais em história e memória da educação**. Fortaleza: Imprece, 2018, p. 17-36. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/38331/1/2018_capliv_arxavierjgvasconcelos.pdf> Acesso em: 28 de maio de 2022.

7. APÊNDICES:

7.1 – TCLE: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título do Projeto de pesquisa: Malunguinho na Aula é Reis: Perspectivas para uma educação contra colonial

Instituição: Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) e Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ) – Programa de Pós Graduação em Educação, Culturas e Identidades (PPGECI)

Pesquisador Responsável: Henrique Falcão Nunes de Lima

Orientadora do Projeto: Denise Maria Botelho

Nome do/da colaborador/a:

Você está sendo convidada/o para ser participante do Projeto de pesquisa intitulado “Malunguinho na Aula é Reis: Perspectivas para uma educação contra colonial” de responsabilidade do pesquisador Henrique Falcão Nunes de Lima.

Leia cuidadosamente o que se segue e pergunte sobre qualquer dúvida que você tiver. Caso se sinta segura/o sobre as informações que estão neste Termo e aceite fazer parte do estudo, peço que assine ao final deste documento, em duas vias, sendo uma via sua e a outra do pesquisador responsável pela pesquisa. Saiba que você tem total direito de não querer participar.

1. O trabalho tem por finalidade salientar uma educação pluriétnica, antirracista e contra colonial de cunho religioso afro-indígena a partir da figura histórica e divina de Malunguinho, questionando a herança colonial do fazer educação, que molda as estruturas escolares, afim de contribuir com a redução do eurocentrismo presente na formação das instituições educacionais, visto que estas não aprofundam as epistemologias e culturas indígenas, negras e afro-indígenas, refletindo numa sociedade racista.

A partir de Malunguinho, divindade relacionada ao seguimento religioso da Jurema Sagrada, e da homologação da Lei 13.298/2007, que trata da exigência de no mês de setembro ter uma semana de vivência e prática da cultura afro-indígena pernambucana nas escolas, podendo pensar novas formas de pedagogia, abarcando não só o olhar da ciência formal, mas também as ciências que foram subalternizadas pelo processo colonial, como as ciências presentes no âmbito da Jurema Sagrada, dos saberes tradicionais, da oralidade, etc.

Assim, criamos roteiros de entrevistas destinados a quatro públicos distintos para dar voz a colaboradoras e colaboradores de maneira empírica a respeito de educação e Jurema. O primeiro roteiro é para a instituição QCM – Quilombo Cultural Malunguinho, responsável pela exaltação da figura de Malunguinho como divino e histórico, além de contribuir na construção da Lei 13.298/07; o segundo é para docentes que realizam/realizaram de alguma forma nos locais de trabalho a execução da Lei Malunguinho e apresentam conteúdos além do normativo eurocentrado para suas/seus estudantes; terceiro é para as/os discentes que tiveram alguma interferência de instrução ao longo dos anos de colégio na Semana de Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana, na Etapa Educativa do Kipupa ou na apresentação de conteúdos que traziam culturas e figuras racializadas para sala de aula; o último é destinado aos agentes políticos institucionais, responsáveis por pelo envolvimento da Lei num âmbito oficial.

2. A participação nesta pesquisa consistirá em ler, interpretar e responder as perguntas dos roteiros de entrevistas a partir dos grupos específicos que cada entrevistada/o faz parte, sendo eles QCM, docente, discente ou agente político. As reuniões serão individuais com cada entrevistada/o e pretende-se fazer 2 reuniões por pessoa. A primeira servirá para explicitar a respeito da pesquisa, seu desenrolar, tirar qualquer dúvida referente ao trabalho e em seguida marcar uma data e hora para suceder a entrevista de fato, sendo maleável a partir da disponibilidade da/do entrevistada/o.

É importante frisar que se pretende gravar a entrevista, os encontros poderão ser a partir da plataforma digital (*google meet* ou chamada de vídeo por celular) ou, caso possível, seguindo os protocolos de segurança, de maneira presencial respeitando o uso de máscara e distanciamento, para em seguida ocorrer a transcrição dos dados pelo pesquisador. Para tal, é obrigatório a pessoa entrevistada explicitar a permissão da gravação.

3. Durante a execução da pesquisa poderão ocorrer riscos de ser associada/o com uma pesquisa que tem como alicerce uma religiosidade de matriz afro-indígena. Conforme o racismo religioso é cada vez mais explícito no Brasil, tem-se o risco de ser correlacionada/o à Jurema Sagrada e sofrer alguma represália do fundamentalismo, que se encontra gradativamente mais violento com o racismo religioso. A pesquisa é, também, um documento público que marcará sua presença assim que for disponibilizado gratuitamente na *internet*, tomando visibilidades que não podemos calcular ou ter noção do grau de expansão que poderá tomar, assim sendo, existe um risco caso você venha a mudar de ideia ou não querer estar associada/o com a determinada pesquisa, por questões pessoais, como princípios religiosos e filosóficos que venham surgir futuramente e contradizer suas falas já registradas.

4. Os benefícios com a participação nesta pesquisa serão as contribuições do investimento na pesquisa acadêmica que vem sendo sucateada gradativamente no país. A educação está cada vez mais negligenciada, principalmente com temáticas que remetem a mazelas sociais, como o racismo, intolerância e o eurocentrismo como perspectiva universal. Colaborar com uma investigação que traz à tona tais conteúdos favorece no combate ao racismo, racismo religioso e apoia uma rede de leitoras/es que poderão influenciar-se pelos dados coletados e pensarem em outras formas de educação, inserindo as culturas negras e indígenas nas salas de aula, apresentando outras divindades, epistemologias e filosofias, progredindo com a diversidade e engrandecimento do conteúdo escolar.

5. Os participantes não terão nenhuma despesa ao participar da pesquisa e poderão retirar sua concordância na continuidade da pesquisa a qualquer momento.

6. Não há nenhum valor econômico a receber ou a pagar aos voluntários/as pela participação, no entanto, caso haja qualquer despesa decorrente desta participação haverá o seu ressarcimento pelo pesquisador.

7. Caso ocorra algum dano comprovadamente decorrente a participação nesse estudo, os/as voluntários/as poderão pleitear indenização, segundo as determinações do Código Civil (Lei nº 10.406 de 2002) e das Resoluções 466/12 e 510/16 do Conselho Nacional de Saúde.

8. Caso seja da vontade da/do entrevistada/do, o nome da/do participante será mantido em sigilo, assegurando assim a sua privacidade, e se desejarem terão livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que queiram saber antes, durante e depois da sua participação.

9. Os dados coletados serão utilizados única e exclusivamente, para fins desta pesquisa, e os resultados poderão ser publicados.

Qualquer dúvida, pedimos a gentileza de entrar em contato com **Henrique Falcão Nunes de Lima**, pesquisador responsável pela pesquisa, telefone: (81) 99724-1189, e-mail: henriquefalcao.nunes@gmail.com, com a orientadora da pesquisa: Denise Maria Botelho, telefone: (81) 99657-3535, e-mail: mulhernegra@gmail.com, e/ou com a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa-CONEP, telefone (61) 3315.5877, e-mail: conep@saude.gov.br.

Eu, _____, RG nº _____ declaro ter sido informada/o e concordo em ser participante do Projeto de pesquisa acima descrito.

Assinatura do participante

Assinatura do responsável por obter o consentimento

_____, _____ de _____ 2022.

7.2 – CARTA DE REQUERIMENTO – INSERÇÃO NO CAMPO DE PESQUISA



UNIVERSIDADE
FEDERAL RURAL
DE PERNAMBUCO

À _____.

Vimos encarecidamente solicitar a presença de **Henrique Falcão Nunes de Lima**, inscrito no CPF sob o nº 062.751.214-32 e RG nº 9.626.744 SDS/PE, nacionalidade brasileira, estado civil solteiro, discente regulamente matriculado no PPGEI - Programa de Pós Graduação em Educação, Culturas e Identidades, sob coordenação do Prof. Dr. Wagner Lins Lira, pela instituição Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) em convênio com a Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), requerendo a permissão de inserção na _____, localizada na _____ para dar continuidade ao desenvolvimento de seu projeto de pesquisa **Malunguinho na Aula é Reis: Perspectivas para uma educação contra colonial**, que está sob a coordenação/orientação da **Profa. Dra. Denise Maria Botelho**.

Nesses termos, pede deferimento.

Recife,

____ de _____ de 2022

Henrique Falcão

Henrique Falcão Nunes de Lima

Denise Maria Botelho

Profa. Dra. Denise Maria Botelho

**7.3 – CARTA DE ANUÊNCIA - QUILOMBO CULTURAL
MALUNGUINHO/TERREIRO DE JUREMA CASA DAS MATAS DO REIS
MALUNGUINHO**



QCM - Quilombo Cultural Malunguinho

Terreiro de Jurema Casa das Matas do Reis Malunguinho

Carta de Anuência

Declaramos para os devidos fins, que aceitaremos o pesquisador **Henrique Falcão Nunes de Lima**, a desenvolver o seu projeto de pesquisa **Malunguinho na Aula é Reis: Perspectivas para uma educação decolonial**, que está sob a coordenação/orientação da **Profa. Dra. Denise Maria Botelho** cujo objetivo é exaltar as contribuições de uma educação pluriétnica, com viés religioso afro-indígena através da figura histórica e divina de Malunguinho, abarcando as “ciências” não hegemônicas, subalternizadas desde o princípio do processo colonial no Brasil, como a ciência da Jurema Sagrada, a fim de contribuir com a redução do eurocentrismo presente na formação educacional, que reflete uma sociedade racista, no **Programa de Pós Graduação em Educação, Culturas e Identidades**, pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) em convênio com a Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ).

Esta autorização está condicionada ao cumprimento do pesquisador aos requisitos das Resoluções do Conselho Nacional de Saúde e suas complementares, comprometendo-se utilizar os dados pessoais dos participantes da pesquisa, exclusivamente para os fins científicos, mantendo o sigilo e garantindo a não utilização das informações em prejuízo das pessoas e/ou das comunidades.

Antes de iniciar a coleta de dados o/a pesquisador/a deverá apresentar a esta Instituição o Parecer Consubstanciado devidamente aprovado, emitido por Comitê de Ética em Pesquisa, credenciado ao Sistema CEP/CONEP.

Olinda, 16 de Junho de 2021.

Alexandre Alberto L'Omi L'Odò Santos de Oliveira

Alexandre Alberto L'Omi L'Odò Santos de Oliveira

**Coordenador geral QCM –Quilombo Cultural Malunguinho e Casa das Matas do
reis Malunguinho**

7.4 – CARTA DE ANUÊNCIA - EREM PROFESSOR CÂNDIDO DUARTE



Declaramos para os devidos fins, que aceitaremos o pesquisador **Henrique Falcão Nunes de Lima**, a desenvolver o seu projeto de pesquisa **Malunguinho na Aula é Reis: Perspectivas para uma educação contra colonial**, que está sob a coordenação/orientação da **Profa. Dra. Denise Maria Botelho** cujo objetivo é exaltar as contribuições de uma educação pluriétnica, com viés religioso afro-indígena através da figura histórica e divina de Malunguinho, abarcando as “ciências” não hegemônicas, subalternizadas desde o princípio do processo colonial no Brasil, como a ciência da Jurema Sagrada, a fim de contribuir com a redução do eurocentrismo presente na formação educacional, que reflete uma sociedade racista, no **Programa de Pós Graduação em Educação, Culturas e Identidades**, pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) em convênio com a Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ).

Esta autorização está condicionada ao cumprimento do pesquisador aos requisitos das Resoluções do Conselho Nacional de Saúde e suas complementares, comprometendo-se utilizar os dados pessoais dos participantes da pesquisa, exclusivamente para os fins científicos, mantendo o sigilo e garantindo a não utilização das informações em prejuízo das pessoas e/ou das comunidades.

Antes de iniciar a coleta de dados o/a pesquisador/a deverá apresentar a esta Instituição o Parecer Consubstanciado devidamente aprovado, emitido por Comitê de Ética em Pesquisa, credenciado ao Sistema CEP/CONEP.

Recife, 21 de junho de 2021.

Valmira Mª de Amariz Coelho Cruz

(nome/assinatura e carimbo da/do responsável onde a pesquisa será realizada)

Valmira Mª de Amariz Coelho Cruz
Diretora
Matrícula - 113660-7

7.5 – CARTA DE ANUÊNCIA – EREM MARIANO TEIXEIRA



Escola de Referência em Ensino Médio ETE Mariano Teixeira **Carta de Anuência**

Declaramos para os devidos fins, que aceitaremos o pesquisador **Henrique Falcão Nunes de Lima**, a desenvolver o seu projeto de pesquisa **Malunguinho na Aula é Reis: Perspectivas para uma educação contra colonial**, que está sob a coordenação/orientação da **Profa. Dra. Denise Maria Botelho** cujo objetivo é exaltar as contribuições de uma educação pluriétnica, com viés religioso afro-indígena através da figura histórica e divina de Malunguinho, abarcando as “ciências” não hegemônicas, subalternizadas desde o princípio do processo colonial no Brasil, como a ciência da Jurema Sagrada, a fim de contribuir com a redução do eurocentrismo presente na formação educacional, que reflete uma sociedade racista, no **PPGECI - Programa de Pós Graduação em Educação, Culturas e Identidades**, pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) em convênio com a Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ).

Esta autorização está condicionada ao cumprimento do pesquisador aos requisitos das Resoluções do Conselho Nacional de Saúde e suas complementares, comprometendo-se utilizar os dados pessoais dos participantes da pesquisa, exclusivamente para os fins científicos, mantendo o sigilo e garantindo a não utilização das informações em prejuízo das pessoas e/ou das comunidades.

Antes de iniciar a coleta de dados o/a pesquisador/a deverá apresentar a esta Instituição o Parecer Consubstanciado devidamente aprovado, emitido por Comitê de Ética em Pesquisa, credenciado ao Sistema CEP/CONEP.

Recife, 15 de junho de 2022.

(nome/assinatura e carimbo da/do responsável onde a pesquisa será realizada)

7.6 – CARTA DE ANUÊNCIA - GABINETE DO DEPUTADO ISALTINO NASCIMENTO



Gabinete do Deputado Estadual - Isaltino Nascimento

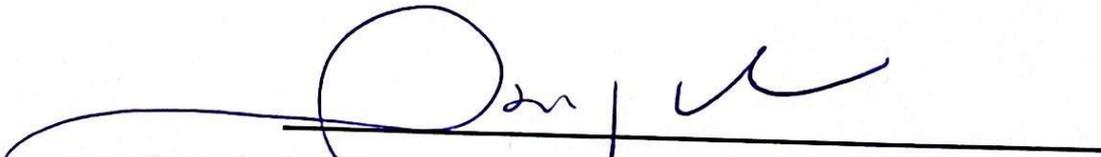
Carta de Anuência

Declaramos para os devidos fins, que aceitaremos o pesquisador **Henrique Falcão Nunes de Lima**, a desenvolver o seu projeto de pesquisa **Malunguinho na Aula é Reis: Perspectivas para uma educação contra colonial**, que está sob a coordenação/orientação da **Profa. Dra. Denise Maria Botelho** cujo objetivo é exaltar as contribuições de uma educação pluriétnica, com viés religioso afro-indígena através da figura histórica e divina de Malunguinho, abarcando as “ciências” não hegemônicas, subalternizadas desde o princípio do processo colonial no Brasil, como a ciência da Jurema Sagrada, a fim de contribuir com a redução do eurocentrismo presente na formação educacional, que reflete uma sociedade racista, no **Programa de Pós Graduação em Educação, Culturas e Identidades**, pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) em convênio com a Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ).

Esta autorização está condicionada ao cumprimento do pesquisador aos requisitos das Resoluções do Conselho Nacional de Saúde e suas complementares, comprometendo-se utilizar os dados pessoais dos participantes da pesquisa, exclusivamente para os fins científicos, mantendo o sigilo e garantindo a não utilização das informações em prejuízo das pessoas e/ou das comunidades.

Antes de iniciar a coleta de dados o/a pesquisador/a deverá apresentar a esta Instituição o Parecer Consubstanciado devidamente aprovado, emitido por Comitê de Ética em Pesquisa, credenciado ao Sistema CEP/CONEP.

Recife, 15 de maio de 2022.


(nome/assinatura e carimbo da/do responsável onde a pesquisa será realizada)

7.7 - ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA PARA O QCM – QUILOMBO CULTURAL MALUNGUINHO

Parte I – Dados Sociodemográficos (optativo):

1. Nome.
2. Ano de nascimento.
3. Naturalidade.
4. Identidade de gênero.
5. Autodeclaração de Etnia/Raça.
6. Segmento Religioso.
7. Se for de terreiro, quanto tempo de iniciado?
8. Tem cargo no terreiro?

Parte II:

1. Quais foram os processos do QCM – Quilombo Cultural Malunguinho enxergar a importância da idealização do que foi posteriormente homologada como Lei Malunguinho?
2. Como foi a construção da Lei Malunguinho?
3. Como foi a institucionalização da Lei nº 13.298/2007 (chamada de Lei Malunguinho) na Assembleia Legislativa de Pernambuco em 2007?
4. Como vocês enxergam a ação do Estado na efetivação da Semana de Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana ao longo desses anos desde sua homologação?
5. Qual maneira o QCM – Quilombo Cultural Malunguinho enxerga para ampliar e melhorar os recursos para realizar com êxito a efetivação da Semana de Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana nas demais escolas que ainda não cumprem a Lei Malunguinho.

7.8 - ROTEIRO DE ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS PARA AS/OS DOCENTES

Parte I – Dados Sociodemográficos (optativo):

1. Nome.
2. Ano de nascimento.
3. Naturalidade.
4. Identidade de gênero.
5. Autodeclaração de Etnia/Raça.
6. Religião.
7. Se for de terreiro, quanto tempo de iniciado?
8. Tem cargo no terreiro?

Parte II:

1. Qual a importância de uma educação que frise a luta contra o racismo estrutural em suas diversas nuances?
2. Qual a importância da Lei Malunguinho nos ambientes educacionais?
3. Quais ações/atividades você já realizou na concretização da Semana de Vivência e Prática na instituição de educação que você trabalha?
4. Como foi o retorno das/dos estudantes ao participarem e/ou realizarem essas atividades propostas?
5. Já aconteceu algum tipo de “enfrentamento” da instituição ou de alguém perante a realização de alguma atividade relacionadas a Lei Malunguinho?

7.9 - ROTEIRO DE ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS PARA AS/OS DISCENTES

Parte I – Dados Sociodemográficos (optativo):

1. Nome.
2. Ano de nascimento.
3. Naturalidade.
4. Identidade de gênero.
5. Autodeclaração de Etnia/Raça.
6. Religião.
7. Se for de terreiro, quanto tempo de iniciado?
8. Tem cargo no terreiro?

Parte II:

1. Você acha que há racismo na instituição educacional que você estudava?
2. Como foi para você a experiência das propostas de ações decorrentes a Lei Malunguinho?
3. Você considera a Lei Malunguinho relevante? Justifique.
4. Você considera que a Lei Malunguinho e suas diversas atividades tiveram alguma influência na sua formação educacional? Se sim, como?
5. Você percebeu alguma mudança na atuação das/dos estudantes na consciência pela luta contra o racismo depois de serem inseridos nas atividades da Lei Malunguinho?

7.10 - ROTEIRO DE ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS PARA AGENTES POLÍTICOS

Parte I – Dados Sociodemográficos (optativo):

1. Nome.
2. Ano de nascimento.
3. Naturalidade.
4. Identidade de gênero.
5. Autodeclaração de Etnia/Raça.
6. Religião.
7. Se for de terreiro, quanto tempo de iniciado?
8. Tem cargo no terreiro?

Parte II:

1. Como se desenvolveu a idealização do que foi homologada como Lei Malunguinho?
2. Como foi a construção política da Lei Malunguinho no ambiente institucional da Assembleia Legislativa de Pernambuco?
3. Como foi o dia da institucionalização da Lei Malunguinho, sendo o senhor visto como responsável por produzir o dia que se abrangeu para uma culminância?
4. Como é a ação do Estado para efetivar a Lei Malunguinho para cá?
5. A Lei é institucionalizada em 2007 no âmbito estadual e em seguida ela é municipalizada no ano de 2019 em Recife. O que houve para isso acontecer?

7.11 - ANÁLISE QUANTITATIVA DA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA NAS PLATAFORMAS DIGITAIS DE BUSCA ACADÊMICA: BDTD e ABPN

Para além das teóricas e teóricos aprofundados no capítulo II, contemplando uma pesquisa multi-métodos, decidi situar academicamente a produção quantitativa de materiais por meio de uma revisão bibliográfica, começando pelo site da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações – BDTD¹⁰⁵, nas buscas avançadas (selecionando todos os campos, abrangendo assim, título, resumo e palavras-chave), observando uma margem de trabalhos de mestrados e doutorados entre 2010 até 2020 que dialogassem de alguma forma com a temática de meu projeto, atinando para a quantidade de escrita que vem se amplificando.

Defini cinco temas na área de educação, frisando que todos os resultados tiveram números maiores do que os expostos abaixo, contudo, ao analisar minuciosamente, notifiquei diversos erros, como repetições dos mesmos trabalhos em páginas diferentes e algumas publicações que só abarcavam uma das buscas que eu almejava e não a confluência das duas coisas¹⁰⁶, sendo assim, observei os resultados e pude fazer uma seleção mais fidedigna dos que esperava.

Para além, alguns trabalhos iguais estão presentes em mais de um tópico de busca por cumprirem a demanda de representar mais de uma busca, como visto, por exemplo, na dissertação *Loas, Tambores e Gonguês: a interculturalidade do maracatu de baque virado pernambucano, na perspectiva de uma educação para a igualdade racial* (2016) de Anderson Ramalho, que coincidentemente cursou o PPGEI e teve como orientadora a Profa. Dra. Denise Botelho, este trabalho adentrou tanto Educação Antirracista quanto em Educação Decolonial, por ter no seu Resumo um tópico e nas Palavras-Chave outro, assim como outras teses e dissertações.

Notifiquei os seguintes em ordem decrescente:

¹⁰⁵ Disponível em: <<https://bdttd.ibict.br/vufind/>>. Acesso em: 08 de maio de 2022.

¹⁰⁶ Como exemplo da busca Educação e Terreiro, que apresentou 92 resultados e após a análise subtraí 23 resultados que não representavam o esperado ou se repetiam gerando volume.

1. Educação das relações étnico-raciais – 439 publicações.
2. Educação decolonial¹⁰⁷ – 198 publicações.
3. Educação antirracista – 160 publicações.
4. Educação e terreiro – 69 publicações.
5. Educação contra-colonial – 1 publicação.

No âmbito da religiosidade pesquisei dois temas e notifiquei os seguintes resultados em ordem decrescente:

1. Jurema Sagrada – 23 publicações.
2. Malunguinho – 6 publicações.

Busca dos temas na BDTD e quantificação dos resultados

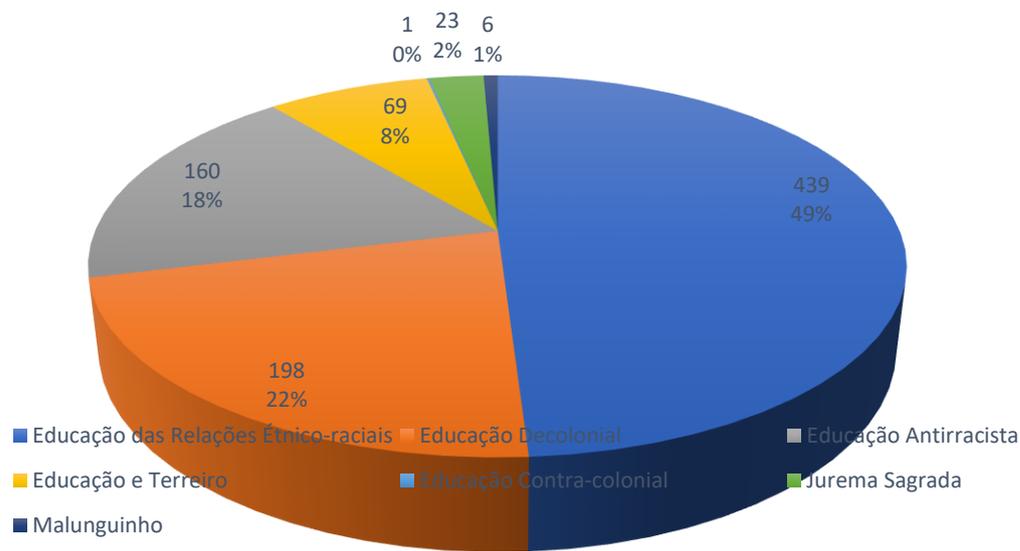


Gráfico 2: Elaborado pelo autor, 2022.

¹⁰⁷ Foi-se considerado o termo descolonial e decolonialidade nesta busca.

No total das sete temáticas pesquisadas foi perceptível como existe um grande número de trabalhos produzidos acerca da educação das relações étnico-raciais, estando bastante presente obras que tratavam da formação de educadoras/es e práticas em salas de aulas.

Na busca sobre educação antirracista era nítido como diversos trabalhos se propunham a abraçar outras causas em interseccionalidade, como pedagogia *queer* e educação e gênero, demonstrando também ampla variedade de disciplinas, desde as ciências humanas até exatas e da natureza.

Notifiquei uma ascensão dos trabalhos sobre a temática decolonial; tendo em vista que o grupo de estudos Modernidade/Colonialidade, responsável por levantar esses debates na América Latina, iniciou no começo dos anos 2000, dos anos 2010 para 2020 o assunto foi bastante difundido nas universidades, tendo sido abordado inclusive na disciplina de Diálogos Interdisciplinares: Diversidade Cultural e Identidades, presente no PPGECl; notei que na pesquisa sobre Educação Decolonial apareceu de forma constante trabalhos referenciando a interculturalidade em conjunto da teoria decolonial, seja nos Resumos ou Palavras-Chave.

Diferente do conceito contra-colonial, que na mesma plataforma só identifiquei ínfimos 5 resultados de busca, sendo unicamente 1 trabalho na área de educação, este citando o contra-colonial no corpo do Resumo, demonstrando ser um termo ainda escasso na comunidade acadêmica, provavelmente por não acessarem as leituras de Nêgo Bispo.

A religião da Jurema Sagrada e suas divindades principais, como Malunguinho, são poucos os trabalhos investigativos nesse recorte temporal, enfatizando a necessidade de realizarmos mais pesquisas tendo a Jurema como *corpus* principal, esquivando-se da associação hegemônica do terreiro com os candomblés e umbandas (maioria nos resultados da pesquisa em Educação e Terreiro), mostrando que prezar pela diversidade se torna importante para o enriquecimento das pesquisas.

Alongando a investigação em outra plataforma, pesquisei também o repositório da ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as, cujas produções abordam temáticas raciais. Optei pelo banco de teses ao invés

dos anais das reuniões da Associação, frisando que nesse espaço também se encontram trabalhos de dissertação de mestrado. O número de trabalhos foi menor do que na BDTD.

Dos 147 trabalhos disponíveis, 34 tratavam sobre educação e desses apenas 2 abordavam a educação e alguma relação com o contexto religioso de terreiro, sendo o primeiro a tese de doutorado de minha orientadora Denise Botelho, *Educação e Orixás: Processos Educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba* (2005), e o segundo a dissertação de mestrado de Gustavo Jaime Filizola realizada nesse mesmo programa de pós graduação, tendo sido orientado também pela professora Denise, intitulada *As crianças de candomblé e a escola: pensando sobre o racismo religioso* (2019).

O trabalho de Denise Botelho utilizei como referência e pude ampliar as produções de minha orientadora, buscando artigos, principalmente em conjunto com o intelectual Wanderson Flor do Nascimento, uã flor; a dissertação de Filizola é de grande mérito, contudo, seu enfoque com crianças de terreiro e os conflitos escolares, semelhante a produção de Stela Guedes Caputo, *Educação nos Terreiros: como a escola se relaciona com crianças de candomblé* (2012), que tem relevo no campo da educação e terreiros, todavia Filizola não dialoga diretamente com minha proposta, por se afunilar na infância.

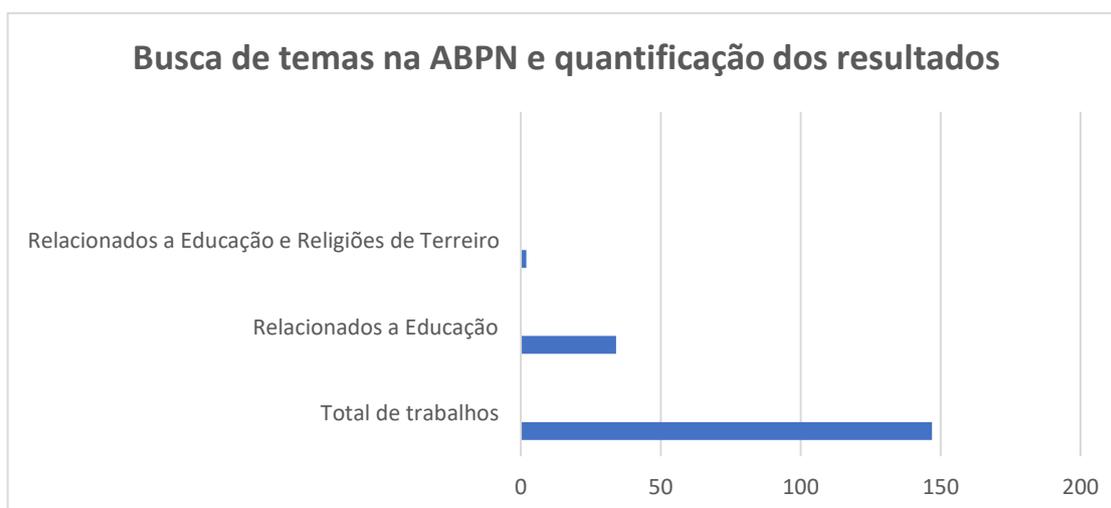


Gráfico 3: Elaborado pelo autor, 2021.

8. ANEXOS:



Assembleia Legislativa
do Estado de Pernambuco

LEI Nº 13.298, DE 21 DE SETEMBRO DE 2007.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

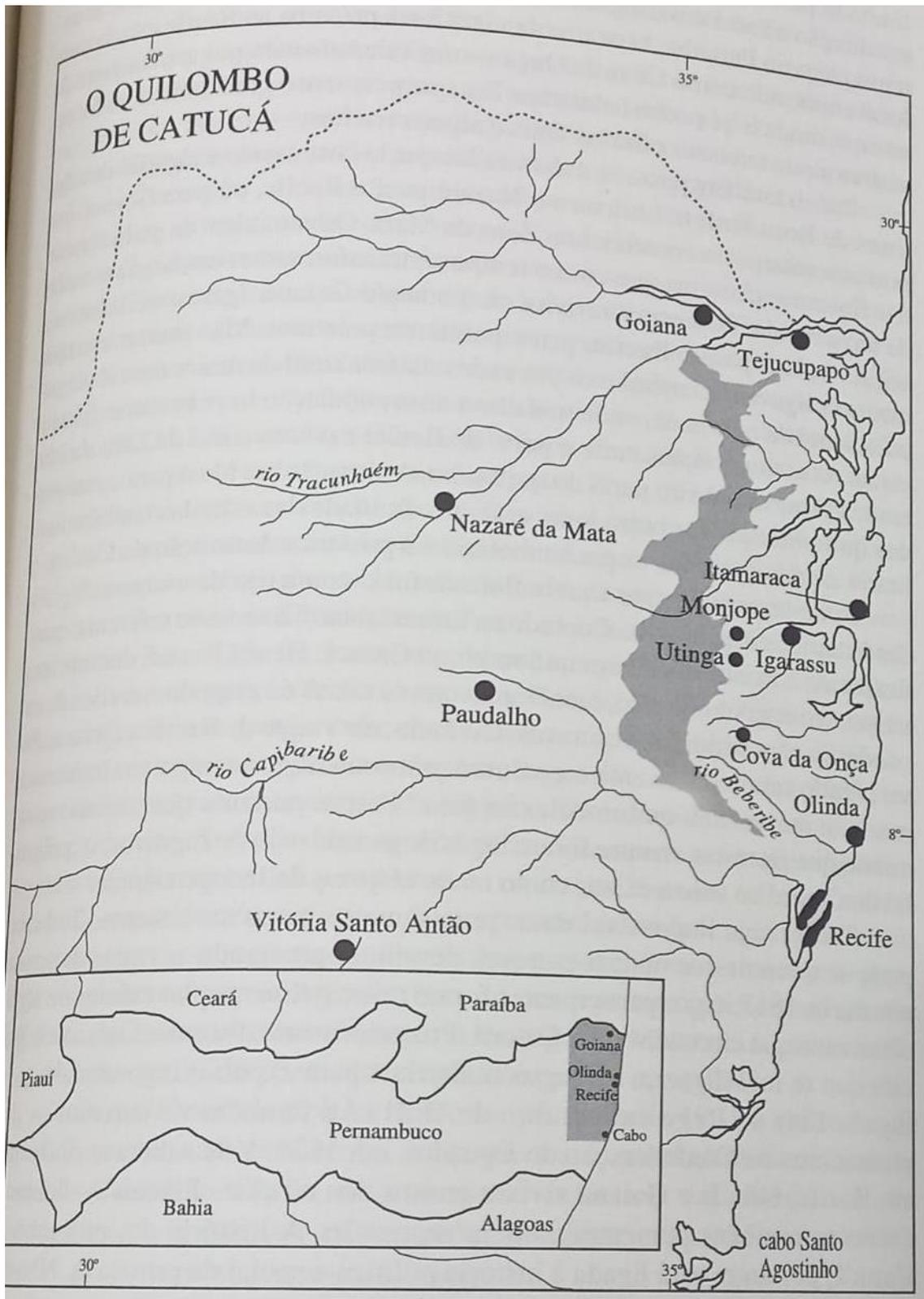
Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco, em 21 de setembro de 2007.

GUILHERME UCHÔA
Presidente

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

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

ANEXO I: Documento do Portal da Legislação Estadual de Pernambuco – ALEPE LEGIS referente à Lei Malunguinho. Retirado no site oficial. Disponível em: <https://legis.alepe.pe.gov.br/texto.aspx?tiponorma=1&numero=13298&complemento=0&ano=2007&tipo=&url=>. Acessado no dia 03 de fevereiro de 2021.



ANEXO II: Mapa do Quilombo do Catucá disponível em *O Quilombo de Malunguinho* (CARVALHO, in REIS, 1996, p. 409). Foto do autor, 2022.



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL
DE PERNAMBUCO - UFRPE

COMPROVANTE DE ENVIO DO PROJETO

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: MALUNGUINHO NA AULA É REIS: PERSPECTIVAS PARA UMA
EDUCAÇÃO CONTRA COLONIAL

Pesquisador: HENRIQUE FALCAO NUNES DE LIMA

Versão: 1

CAAE: 48984021.5.0000.9547

Instituição Proponente: UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO

DADOS DO COMPROVANTE

Número do Comprovante: 074556/2021

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

Informamos que o projeto MALUNGUINHO NA AULA É REIS: PERSPECTIVAS PARA UMA EDUCAÇÃO CONTRA COLONIAL que tem como pesquisador responsável HENRIQUE FALCAO NUNES DE LIMA, foi recebido para análise ética no CEP Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE em 06/07/2021 às 01:57.

Endereço: Rua Dom Manuel de Medeiros, s/n Dois Irmãos, 1º andar do Prédio Central da Reitoria da UFRPE
Bairro: Recife **CEP:** 52.171-900
Município: RECIFE
Telefone: (81)3320-6638 **E-mail:** cep@ufrpe.br

ANEXO III: Comprovante de Envio do Projeto CEP UFRPE.



ANEXO IV: Cartaz anunciando a Lei 13.298/2007 produzido pelo QCM – Quilombo Cultural Malunguinho para divulgação das ações educativas.



ANEXO V: Celebração da promulgação da Lei Malunguinho na ALEPE, momento da gira de Jurema no meio da Assembleia com fiéis das tradições indígenas e africanas; foto autoria desconhecida, 2008.



ANEXO VI: Registro da visita do autor ao gabinete do deputado Isaltino Nascimento para realizar a etapa da entrevista em seu local de trabalho; foto de Sabrina Carvalho, 2022.



Ofício N° 024/2010

Recife, 30 de abril de 2010.

Ilmo Sr.
Nilton Cabral
M.D. Secretário de Educação do Estado de PE

Cumprimentando-o cordialmente, nós que somos o Quilombo Cultural Malunguinho entidade sem fins lucrativos que tem por objetivo o resgate e preservação do patrimônio histórico e cultural afro-indígena-brasileiro, ao longo dos últimos cinco (5) anos desenvolvemos atividades de Informação, Pesquisa e Formação na Cultura e Prática Afro-indígena-brasileira em Pernambuco. Nosso trabalho é construído sobre bases teóricas e metodológicas bem definidas, com pesquisadores, graduados, pós graduados, doutores, sacerdotes das religiões de Matriz africana e indígena, mestres e mestras das tradições orais e culturais de Pernambuco e com todos que queiram entender a cultura e vivenciar a prática afro-indígena-brasileira.

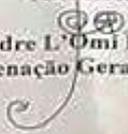
Sabemos que foram negados todos os direitos civis aos afros descendentes e aos indígenas. Nos últimos anos as gestões governamentais a nível federal, Estadual e Municipal, vem tentando implementar políticas públicas na intenção dessa reparação histórica, tendo pouco avançado nestas questões. Nos últimos 05 anos estamos trabalhando a figura histórica do líder negro pernambucano quilombola **Malunguinho** que foi morto em combate em 1835 no município de Igarassú. Através de Grupo de estudos com reuniões mensais, parcerias com entidades representativas do movimento Negro e há cinco anos criamos o **KIPUPA Malunguinho** que quer dizer em língua Kimbundo, "encontro em torno de", nas matas do Engenho Pitanga, um antigo aldeamento quilombola de Malunguinho localizado na zona rural da cidade de Abreu e Lima.

Todo este trabalho tem como referência a **Lei Malunguinho de N° 13.298, de 21 de Setembro de 2007**, uma proposta nossa aprovada pela Assembleia Legislativa de nosso Estado em (segue em anexo), a mesma institui no **calendário oficial do Estado de Pernambuco a Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana**, fortalecendo a lei federal nº11. 645/08 referente ao ensino de história da África, afro brasileira e indígena nas escolas públicas e particulares de todo Brasil.

Isto posto, vimos solicitar de Vossa senhoria a inclusão desta Lei Estadual no calendário oficial Escolar pernambucano, já que existe uma lei que delibera esta ação institucional.

Esperamos contar com vossa preciosa colaboração, desde já agradecemos, e aguardamos deferimento.

Atenciosamente


Alexandre L'Ômi L'Odô
Coordenação Geral

Quilombo Cultural Malunguinho
Rua da Harmonia 27 – Peixinhos – Ofinda – PE
CEP: 53220-330
55 81 3244-2336 / 8887-1496 / 9428-4898
quilombo.cultural.malunguinho@gmail.com
www.qemalunguinho.blogspot.com

VALIDADO NO APOIO/GAB
EM 06/05/2010
fora
MAYARA
Responsável

ANEXO VII: Ofício do QCM ao Secretário de Educação do Estado de Pernambuco, 2010.
Documento presente na tese de Barreto (2021, p. 148), disponível em:
<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-18042022-121557/publico/2021_MarcusViniciusRiosBarreto_VCorr.pdf> Acesso em: 07 de jun de 2022.

Foto editada pelo autor.



CÂMARA MUNICIPAL DE OLINDA

Olinda Patrimônio da Humanidade

LEI nº 5591 /2007

EMENTA: Institui no calendário oficial do Município, a Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-Olindense.

A CÂMARA MUNICIPAL DE OLINDA decreta
E eu, sanciono a presente Lei.

Olinda, 19 de novembro de 2007,

Luciana Santos
LUCIANA SANTOS
Prefeita

Art. 1º Fica instituída a SEMANA MUNICIPAL DA VIVÊNCIA E PRÁTICA DA CULTURA AFRO-OLINDENSE, em reconhecimento ao resgate histórico do líder quilombola MALUQUINHO, morto em combate em 18 de setembro de 1935.

Parágrafo Único. A semana ora instituída será comemorada no mês de setembro, sendo aquela cuja data 18 estiver inserida.

Art. 2º Fica designado, simbolicamente, o dia 18 de setembro como data dedicada ao evento.

Art. 3º A SEMANA MUNICIPAL DA VIVÊNCIA E PRÁTICA DA CULTURA AFRO-OLINDENSE deve ser comemorada através da realização de atividades sobre a história Afro-Brasileira; Cultura de Resistência do Povo Negro no Brasil; História das Religiões de Matriz Africanas; História dos Quilombos no Brasil, em Pernambuco e Olinda; Relações de Gênero e Transgênero; discriminação e preconceito racial.

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

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

Casa Bernardo Vieira de Melo, em 04 de dezembro de 2007.

Carlos André Avelar de Freitas
→ CARLOS ANDRÉ AVELAR DE FREITAS
Presidente

→ CLÁUDIO XAVIER
1º Vice-Presidente

→ MAURO FONSECA FILHO
2º Vice-Presidente

→ MARCELO DE SANTANA SOARES
1º Secretário

→ LUPÉRCIO CARLOS DO NASCIMENTO
2º Secretário

gh

CASA BERNARDO VIEIRA DE MELO - Rua 15 de Novembro, 93 Olinda PE CPE: 53020-070
PABX: 81. 3439.1966 - FAX: 81. 3429.1425

ANEXO VIII: Documento da Lei Municipal de Olinda/PE Nº 5.591/2007, primeiro a municipalizar a Lei Malunguinho. Foto do autor, 2022.

LEI Nº 2.285/2009

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

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

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

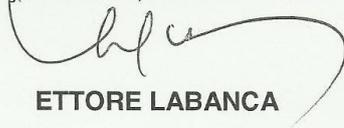
Art. 2º As comemorações da Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana, ocorrerão no período de 12 a 18 de setembro.

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

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

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

São Lourenço da Mata, 23 de setembro de 2009.



ETTORE LABANCA

-Prefeito-

Praça Dr. Araújo Sobrinho - Centro - CEP 54.735-565
São Lourenço da Mata/PE - CNPJ 11.251.832/0001-05
www.slm.pe.gov.br - prefeitura@slm.pe.gov.br
Fone (81) 3525.2749 / 3525.9437



LEI Nº 18.562 /2019**INSTITUI NO CALENDÁRIO OFICIAL DO RECIFE A SEMANA MUNICIPAL DA VIVÊNCIA E PRÁTICA DA CULTURA AFRO-INDÍGENA PERNAMBUCANA.****O POVO DA CIDADE DO RECIFE, POR SEUS REPRESENTANTES, DECRETOU, E EU, EM SEU NOME, SANCIONO A SEGUINTE LEI:**

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

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

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

I - História da África e História Afro-Brasileira, indígena e dos povos e comunidades tradicionais;

II - Cultura de resistência do povo negro e indígena no Brasil;

III - História das religiões de matrizes africanas e indígenas;

IV - História dos Quilombos e povos indígenas no Brasil e em Pernambuco;

V - Racismo, discriminação e preconceito étnico racial em instituições de ensino, áreas e equipamentos públicos;

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

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

Recife, 15 de março de 2019

GERALDO JULIO DE MELLO FILHO

Prefeito do Recife

Projeto de Lei nº 371/2017 autoria do Vereador Ivan Moraes.

ANEXO X: Documento da Lei Ordinária Municipal de Recife/PE Nº 18.562/19 que municipaliza a Lei Malunguinho em Recife. Disponível em:

<<https://leismunicipais.com.br/a/pe/r/recife/lei-ordinaria/2019/1857/18562/lei-ordinaria-n-18562-2019-institui-no- calendario-oficial-do-recife-a-semana-municipal-da-vivencia-e-pratica-da-cultura-afro-indigena-pernambucana>> Acesso em: 01 de maio de 2022.



ANEXO XI: Cartaz anunciando a Semana Municipal da Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana em Recife, Lei Malunginho no âmbito municipal. 2019. Disponível em: <<https://www.ivanmoraesfilho.com.br/portfolio/items/semana-de-vivencia-e-pratica-da-cultura-afro-indigena>.> Acesso em: 02 de maio de 2022.



Prefeitura Municipal de Igarassu
Gabinete do Prefeito

Lei nº 3.164/2019

Ementa: Institui a Semana Municipal de Vivência e Prática da Religião, Cultura e Tradições Afro-Indígenas de Igarassu, e dá outras providências.

O Prefeito do Município de Igarassu,

Faço saber que a Câmara de Igarassu aprovou e eu sanciono a seguinte lei.

Art. 1º. Fica instituída e inserida no calendário de eventos do Município de Igarassu, a "Semana Municipal de Vivência e Prática da Religião, Cultura e Tradições Afro-Indígenas" a ser comemorada na terceira semana do mês de setembro de cada ano.

Art. 2º. Para maior implementação dos objetivos a serem alcançados pela presente Lei, durante a Semana Municipal de Vivência e Prática da Religião, Cultura e Tradições Afro-Indígenas em Igarassu, a Prefeitura Municipal de Igarassu, através da Secretaria Municipal de Educação, e Secretaria Municipal de Turismo e Cultura, deverá realizar palestras e atividades voltadas a cultura e tradições afro-indígenas, concernentes aos seguintes temas:

- I. História da África e seu povo,
- II. História dos índios e suas tradições,
- III. Cultura de resistência do povo negro no Brasil,
- IV. História das religiões de matriz afro-indígenas,
- V. História dos quilombos no Brasil, especialmente, em Pernambuco,
- VI. Discriminação e preconceito racial.

Art. 3º. As despesas decorrentes da execução desta Lei, correrão à conta de dotações orçamentárias próprias do orçamento do Município.

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

Palácio de Afonso Gonçalves - Igarassu/PE, 09 de dezembro de 2019.

Mário Ricardo Santos de Lima
Prefeito



Prefeitura Municipal de Igarassu
Praça da Bandeira, 14, Centro, CEP 55830-41
3541-030

ANEXO XII: Documento da Lei Ordinária Municipal de Igarassu/PE Nº 3.164/2019, que municipaliza a Lei Malunguinho em Igarassu. Documento enviado virtualmente por Gilmar Kaya Ngongo em 06 de jun de 2022.



ANEXO XIII: Cartaz de lançamento do Núcleo de Estudos Afro-indígenas Malunguinho, desenvolvido e fundado na EREM Prof. Cândido Duarte e liderado pelo prof. Rodrigo Correia de Lima, 2022.



ANEXO XIV: Placa na EREER Mariano Teixeira indicando o marco do plantio do Baobá como atividade pedagógica da luta antirracista, ao lado da placa está a árvore sagrada. Foto do autor, 2022.

EREM MARIANO TEIXEIRA

Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana (Lei Estadual 13.298/07)

Alunos Protagonistas e Professores



CONHECENDO A JUREMA (PLANTA), NOSSO OLHAR

JUREMA: É um arbusto muito comum na caatinga nordestina. Encontramos a Jurema (*Mimosa Hostilis*) também conhecida como Jurema Preta e a Jurema Branca (*Mimosa Verrucosa*), etc.

ESTADOS: PI, PE, CE, RN, AL, SE e BA.

Quando a paisagem do sertão fica cinza e vermelho, apenas a JUREMA e o CACTO MANDACARU, resistem, verdes e com reservas de água.

Sua casca é usada para fins medicinais e a casca da sua raiz é usada para fazer uma bebida usada pelos povos indígenas, juremeiros no Brasil.

JUREMA É UM SÍMBOLO DA RESISTÊNCIA INDÍGENA

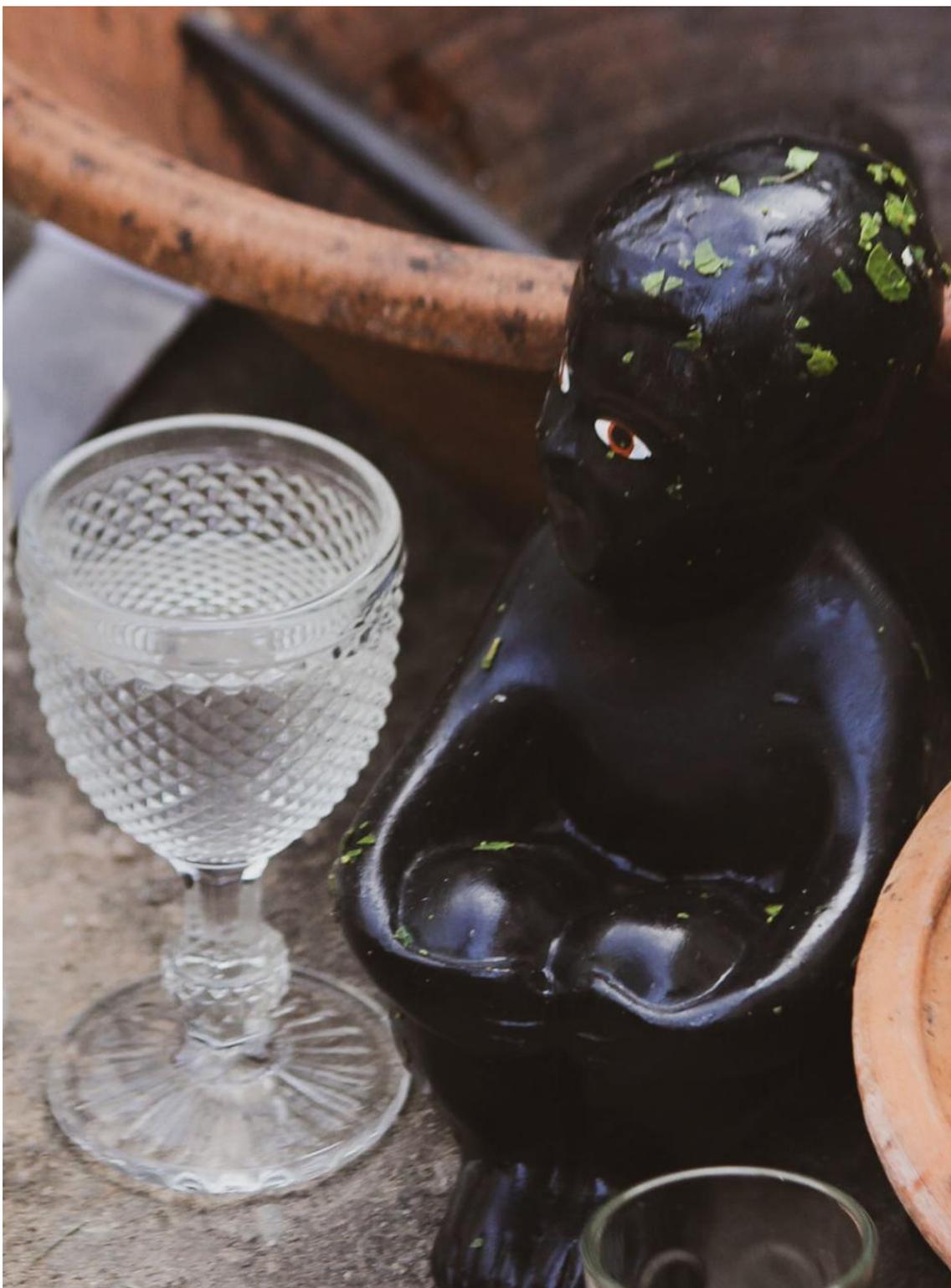
ANEXO XV: Banner produzido na EREM Mariano Teixeira, tendo ficado em exposição no pátio, divulgando a Jurema com símbolo da resistência indígena e elemento religioso. Foto de Célia Cabral, 2013.



ANEXO XVI: Professora Célia Cabral interagindo com o teatro de fantoches Baobá na apresentação da peça “Malunguinho, Herói Pernambucano”, na VI Semana de Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana, chamada de Semana de Malunguinho. Foto de Alexandre L’Omi L’Odò, 2012.



ANEXO XVII: Professora Célia Cabral apresentando painel produzido pelos alunos e alunas do EREM Mariano Teixeira na VII Semana de Vivência e Prática da Cultura Afro-indígena Pernambucana, chamada de Semana de Malunguinho. Foto de Alexandre L'Omi L'Odò, 2013.



ANEXO XVIII: Registro da imagem de Malunguinho trunqueiro/exu na Casa das Matas do Reis Malunguinho. Foto de Monique Silva, 2020.

1835 – 2018  MALUNGUINHO HISTÓRICO E DIVINO 183 ANOS RESISTINDO!

23/SET
2018

PITANGA II
ABREU E LIMA / PE
9 ÀS 18H

XIII KIPUPA MALUNGUINHO
COCO NA MATA DO CATUCÁ
ENCONTRO NACIONAL DOS JUREMEIRXS

**ETAPA EDUCATIVA
DO KIPUPA**

Realização   Incentivo  Apoio 

WWW.QCMALUNGUINHO.BLOGSPOT.COM / PRODUÇÃO QUILOMBO CULTURAL MALUNGUINHO (81) 99901.3736 | 99525.7119 | 98887.1496

ANEXO XIX: Cartaz divulgado *online* da Primeira Etapa Educativa do Kipupa, realizada no dia 14 de setembro, nove dias antes do XIII Kipupa Malunguinho – Coco na Mata do Catucá, 2018.



ANEXO XX: Registro da Primeira Etapa Educativa do Kipupa. Momento de explanação acerca do quilombo do Catucá com as/os estudantes secundaristas dentro da mata. Foto de Adriano Angola, 2018.



ANEXO XXI: Registro da Segunda Etapa Educativa do Kipupa Malunguinho. Momento que a aula abordou sobre a formação da concepção do “mal”, o sacerdote/professor Alexandre L’Omi L’Odò utiliza como exemplo a figura de Pombojira, entidade demonizada de maneira equivocada. Foto de Jacicleide Obé Iná, 2019.



ANEXO XXII: Registro da segunda Etapa Educativa do Kipupa Malunginho. Continuidade da aula com o sacerdote/professor Alexandre L’Omi L’Odò para a turma de secundaristas de São Paulo; em pé, ao seu lado, a juremeira, bailarina e professora de dança Jacicleide Obé Iná e o juremeiro, artista e professor de Artes Visuais Caetano Costa, ambos colaboradores da atividade. Foto de Raul Menezes, 2019.