



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

DEYVSON BARRETO SIMÕES DA SILVA

**RITUAIS E ATOS PEDAGÓGICOS PERFORMÁTICOS DA JUREMA SAGRADA
DO TERREIRO DE UMBANDA EM ALHANDRA-PB**

Recife

2020

DEYVSON BARRETO SIMÕES DA SILVA

**RITUAIS E ATOS PEDAGÓGICOS PERFORMÁTICOS DA JUREMA SAGRADA
DO TERREIRO DE UMBANDA EM ALHANDRA-PB**

Recife

2020

DEYVSON BARRETO SIMÕES DA SILVA

**RITUAIS E ATOS PEDAGÓGICOS PERFORMÁTICOS DA JUREMA SAGRADA
DO TERREIRO DE UMBANDA EM ALHANDRA-PB**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade de Pernambuco como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de mestre em Educação.

Área de Concentração: Formação de Professores e Práticas Pedagógicas

Orientador: Prof^o Dr. Janssen Felipe da Silva

Coorientador: Prof^o Dr. Sandro Guimarães Salles

Recife

2020

Catálogo na fonte
Bibliotecário Danilo Leão, CRB-4/2213

S586r Silva, Deyvson Barreto Simões da.
 Rituais e atos pedagógicos performáticos da Jurema Sagrada do
 terreiro de umbanda em Alhandra-PB. / Deyvson Barreto Simões da Silva.
 – Recife, 2020.
 268 f.

 Orientador: Janssen Felipe da Silva.
 Coorientador: Sandro Guimarães Salles.
 Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco,
 CE. Programa de Pós-graduação em Educação, 2020.
 Inclui Referências e Apêndices.

 1. Pedagogia. 2. Educação e religião. 3. Religião indígena. 4.
 UFPE – Pós-graduação. I. Silva, Janssen Felipe da. (Orientador). II.
 Salles, Sandro Guimarães. (Coorientador). III. Título.

371.3 (23. ed.)

UFPE (CE2020-067)

DEYVSON BARRETO SIMÕES DA SILVA

**RITUAIS E ATOS PEDAGÓGICOS PERFORMÁTICOS DA JUREMA SAGRADA
DO TERREIRO DE UMBANDA EM ALHANDRA – PB**

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

Aprovada por videoconferência em: 03/09/2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (Orientador)

Universidade Federal de Pernambuco

[Participação por videoconferência]

Prof.^a Dr.^a Michelle Guerreiro Ferreira (Examinadora Externa)

Secretaria Estadual de Educação de Pernambuco

[Participação por videoconferência]

Prof.^a Dr.^a Rosângela Tenório de Carvalho (Examinadora Interna)

Universidade Federal de Pernambuco

[Participação por videoconferência]

A minha Bisavó, Hilda de Carvalho (*in memoriam*), minha memória afetiva-ancestral.
A Mãe Judite, ao Pai Mazo, ao Padrinho Nego e aos/as demais Juremeiros/as do Terreiro
Caboclo Oxóssi,

Dedico



Hilda de Carvalho (Acervo Familiar).

AGRADECIMENTOS

No Ritual da vida, a caminhada é composta por Atos/ Etapas que motivam a materialidade dos Gestos Performáticos do AGRADECER, presentes no erguer das mãos ao alto ou na ação de prostrá-las junto ao rosto no chão, para sentir o afago e ser afetado pela Mãe Natureza. O agradecimento se faz presente na memória e no abraço que acalma, acalenta, troca vibrações e energias. Ao fazer memória do Ritual até aqui vivido e dos Atos que o compõem, vibro de alegria e agradeço:

Às energias presentes no Cosmos e na Mãe Natureza, à Trindade e a Maria, presentes na minha caminhada e reconstruídas, Descolonizadas através das experiências do sentir e do viver.

Às Entidades da Jurema Sagrada por tão boas vibrações e partilhas.

Às representações e manifestações Divinas das matrizes indígenas, africanas, afro-brasileiras e demais matrizes religiosas contra hegemônicas.

A meus pais, Eridson e Josimary, por imensurável amor e apoio, minhas inspirações na trajetória do Ritual da vida.

A Vó Hilda (*in memorian*) pela presença durante a escrita e pesquisa, durante a vida. Encontro-a constantemente na fé e nas memórias vividas.

A meu avô, José Dias, pela atenção, torcida, rezas e comunicação diárias que se repetem suavemente e tocam o coração: “Rezo todos os dias por você, bichinho, para que realize todos os seus sonhos”.

A meus familiares, pela torcida, alegria e confiança depositadas. Em especial, a minhas sobrinhas e afilhadas Maria Vitória, Maria Clara, meu sobrinho, José Dias Bisneto, e ao meu irmão Ricardo, por me permitir ser tio. A minha afilhada Pilar, por me roubar tantos sorrisos e me fazer redescobrir a profundidade e beleza da ingenuidade do ser criança. A Rayane e Viviane, mulheres que me inspiram pela força e resiliência, mulheres fortes.

Aos amigos e amigas, pela lealdade, afeto e energia, vocês são sustentáculos da caminhada, levezas nas dores, parcerias nas alegrias.

A Vagna, pela presença e intimidade construída, pelo acalento do abraço, o afeto da existência, a liberdade e tamanho amor construído, alicerces que parece não mais se desfazer.

A Silas, pela alegria das gargalhadas, o afeto e apoio, as assertivas e sinceras palavras, pelas partilhas que não terão fim.

A Fábio, pela tranquilidade, silêncio e sinceridade.

A Silvana pelas palavras e expressões de afeto, pelo exemplo de vida e maternidade.

A Marília, pela leveza materializada nas ações e no sorriso.

A Márcia, pelas observações, fé e tamanha sensibilidade.

A Karine, minha “anja”, pelo amor e dedicação.

A Maria Alice e Maria Luana, pela beleza de suas inocências e sorrisos.

A Denise, por tanta partilha, sorrisos e lágrimas. Pelas ajudas, abraços, pelos maravilhosos momentos de convivência e conhecimento regados de afeto, cuidado e liberdade. Minha “bença”, você foi o melhor presente que recebi no meu retorno à academia.

A João Cintra, pela parceria na vida, pelas alegrias e bons momentos vividos. Pelo zelo, carinho e responsabilidade dedicados à correção ortográfica da Dissertação.

A Luiz, pela força, apoio e amizade, pelas discussões, por vezes teóricas, pelo olhar crítico para a pesquisa e a vida.

A meu orientador, Prof^o. Dr^o. Janssen Felipe da Silva, por tamanha dedicação e seriedade no decorrer desse processo formativo, o que me faz respeitá-lo e admirá-lo.

A meu coorientador, Prof^o. Dr^o Sandro Guimarães Salles, pelos diálogos desenvolvidos sobre a Jurema Sagrada.

Às Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi, Mãe Judite, Pai Mazo e Padrinho Nego, pela acolhida e afeto ilimitados durante minha permanência no Terreiro para a pesquisa. Meu profundo respeito e admiração por essas forças vivas da Jurema Sagrada em Alhandra-PB.

Aos Afilhados e as Afilhadas do Terreiro Caboclo Oxóssi pela acolhida e pelos aprendizados que tive por meio das Observações dos Rituais de Jurema Sagrada.

À Prof^a Dr^a. Rosângela Tenório, por trazer a sugestão de discussão da Jurema Sagrada a partir dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos.

À Prof^a Dr^a. Michele Guerreiro, pelas sugestões e olhar cauteloso para as discussões dos Estudos Pós-coloniais na Dissertação.

À banca, pela dedicação e zelo na leitura minuciosa da Dissertação.

À Prof^a Dr^a. Eliete Santiago, por sentir em sua prática docente a materialização do Diálogo, da Amorosidade e da Rigorosidade freiriana.

Aos Profs. Drs. Arthur Moraes, Edson Oliveira e Gustavo Gilson, pela disponibilidade, compreensão, partilha e profissionalismo durante as aulas.

Aos/as amigos/as e colegas da Turma 36-A, pela convivência e aprendizado. De forma especial, a Camila e a Renata, amizade que brotou nas aulas e expandiu-se para além das cercas da Academia, como costumamos dizer: Amém, obrigado mestrado.

A Jamille, pela leveza, partilhas e carinho.

A Cledson, Deybson e Emerson pela afinidade nas temáticas de nossas pesquisas, partilhas e parcerias desenvolvidas durante o curso.

Aos componentes do Grupo de Estudos Pós-Coloniais e Teoria da Complexidade em Educação, de forma especial à Eunice, Joelma, Iveni, Gilvânia e Isaías, pelas sextas-feiras de partilhas, discussões e “coorientações” acontecidas no CAA-UFPE.

A L’Omi L’Odò (Alexandre Oliveira), pelos diálogos, solicitude, disponibilização de materiais de pesquisa e fornecimento do contato para a primeira comunicação com Mãe Judite, Liderança do Terreiro Caboclo Oxóssi.

A Lucas de Souza, pela acolhida, diálogos e abertura do Templo Espírita Mestra Jardecilha no período de definição do Campo de Pesquisa.

Às pessoas que passaram e por diversos motivos tiveram que continuar o Ritual da vida por Caminhos Outros. Agradeço pelas marcas deixadas e pelas memórias construídas, como diz a canção “Encontros e Despedidas”, de Maria Rita, “tem gente que chega pra ficar/ tem gente que vai pra nunca mais... E assim, chegar e partir...”.

À vida, pelos desencontros e dificuldades nesses aproximadamente vinte e quatro meses de pesquisa, não sou mais o mesmo.

A todos e a todas que de formas distintas contribuíram para essa realização pessoal, acadêmica e profissional. Que as energias do Cosmos, as forças da Mãe Natureza e da Jurema Sagrada estejam a nos conduzir por caminhos de justiça, vida, liberdade e humanidade.

Por SER HUMANO, reconhecer as presenças no Ritual da vida, terminar esse momento com o coração cheio de alegria, que por não caber no interior, se externaliza pelos olhos marejados.

Eu tenho Zumbi, Besouro, o chefe dos Tupis
Sou Tupinambá, tenho os Erês, Caboclo Boiadeiro
Mãos de cura, morubichabas, cocares
Zarabatanas, curares, flechas e altares

A velocidade da luz, o escuro da mata escura
O breu, o silêncio, a espera
Eu tenho Jesus, Maria e José
Todos os Pajés em minha companhia
O menino Deus brinca e dorme nos meus sonhos
O poeta me contou (...)

A rainha do mar anda de mãos dadas comigo
Me ensina o baile das ondas e canta, canta, canta pra mim
É do ouro de Oxum que é feita a armadura que cobre meu corpo
Garante meu sangue, minha garganta
O veneno do mal não acha passagem
E em meu coração, Maria acende sua luz e me aponta o caminho

Me sumo no vento, cavalgo no raio de Iansã
Giro o mundo, viro, reviro
Tô no recôncavo, tô em fez
Voo entre as estrelas, brinco de ser uma
Traço o cruzeiro do sul com a tocha da fogueira de João menino
Rezo com as três Marias, vou além
Me recolho no esplendor das nebulosas, descanso nos vales, montanhas
Durmo na forja de Ogum, mergulho no calor da lava dos vulcões
Corpo vivo de Xangô (...)

Não ando no breu, nem ando na treva
É por onde eu vou que o santo me leva (...)

(BETHÂNIA, Maria)

RESUMO

A presente dissertação de mestrado discute os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada ocorridos no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, no Município de Alhandra-PB, Brasil, sob a lente teórica das Epistemologias do Sul, por meio dos Estudos Pós-Coloniais. A pesquisa vincula-se ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), na Linha – Formação de Professores e Práticas Pedagógicas. Partimos do Pressuposto de que os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada ocorridos no Terreiro corroboram na construção, manutenção e propagação dos saberes e práticas da Jurema Sagrada entre os/as juremeiros/as. Para tanto, tivemos como objetivo compreender os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada desenvolvidos no Terreiro de Umbanda em Alhandra-PB. De forma específica, objetivamos entender o que pensam as Lideranças sobre a Jurema Sagrada; identificar os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada no Terreiro de Umbanda; caracterizar os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada no Terreiro de Umbanda. Tomamos como campo empírico o Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, para a produção e coleta de dados, utilizamos como instrumentos: a Observação direta, o Diário de Campo e as Entrevistas Semiestruturadas. Os Sujeitos Colaboradores/as da Pesquisa foram as Lideranças do Terreiro. O tratamento e análise dos dados foram realizadas por meio da Análise de Conteúdo via Análise Temática (BARDIN, 2011); (VALLA, 1999). Percebemos que no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi a construção do conhecimento se dá pelas práticas ocorridas nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada, através do Diálogo, da Amorosidade e da Rigoriedade presentes nas relações entre as Lideranças, os/as demais juremeiros/as e as Entidades.

Palavras-chave: Estudos Pós-Coloniais. Jurema Sagrada. Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos

ABSTRACT

This master's dissertation discusses the Rituals and Pedagogical Acts of the Sacred Jurema that took place in the Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, in the Municipality of Alhandra-PB, Brazil, under the theoretical lens of Southern Epistemologies, through Post-Colonial Studies. The research is linked to the Graduate Program in Education at the Federal University of Pernambuco (UFPE), in the line - Teacher Training and Pedagogical Practices. We assume that the Sacred Jurema Rituals and Pedagogical Acts that took place in the Terreiro corroborate the construction, maintenance and propagation of Sacred Jurema knowledge and practices among juremeiros. For that, we aimed to understand the Rituals and Pedagogical Acts of Sacred Jurema developed at Terreiro de Umbanda in Alhandra-PB. Specifically, we aim to understand what the Leaders think about the Sacred Jurema; identify the Rituals and Pedagogical Acts of the Sacred Jurema in Terreiro de Umbanda; characterize the Rituals and Pedagogical Acts of the Sacred Jurema in the Terreiro de Umbanda. We take as an empirical field the Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, for the production and collection of data, we use as instruments: direct observation, the field diary and semi-structured interviews. The Research Subjects were the Terreiro Leaders. The treatment and analysis of the data were carried out through Content Analysis via Thematic Analysis (BARDIN, 2011); (VALLA, 1999). We realize that in Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi the construction of knowledge is given by the practices that occurred in Rituals and Acts Pedagogical of Sacred Jurema, through Dialogue, Loveliness and Rigor present in the relations between the leaders, the other juremeiros and Entities.

Keywords: Post-Colonial Studies. Sacred Jurema. Rituals and Performing Pedagogical Acts.

RESUMEN

Este Trabajo de Fin de Máster discute los Rituales y los Actos de Interpretación Pedagógica de la Jurema Sagrada que tuvieron lugar en el Terrero de Umbanda Caboclo Oxóssi, en el Municipio de Alhandra-PB, Brasil, bajo la lente teórica de las Epistemologías del Sur, a través de Estudios Poscoloniales. La investigación está vinculada al Programa de Posgrado en Educación de la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE), en la línea - Formación de Docentes y Prácticas Pedagógicas. Partimos del presupuesto que los Rituales de Ejecución de la Jurema Sagrada y los Actos de Interpretación Pedagógica que tuvieron lugar en el Terrero corroboran a la construcción, el mantenimiento y la propagación del conocimiento y de las prácticas de Jurema Sagrada entre los/as juremeros/as. Nuestro objetivo fue comprender los Rituales y los Actos Pedagógicos de Jurema Sagrada desarrollados en Terrero de Umbanda en Alhandra-PB. Nuestros objetivos específicos fueron: comprender lo que piensan los líderes sobre la Jurema Sagrada; identificar los rituales y actos de interpretación pedagógica de la Jurema Sagrada en el Terrero de Umbanda y caracterizar los rituales y los actos pedagógicos de la Jurema Sagrada en el Terrero de Umbanda. Para la producción y recopilación de datos, utilizamos como instrumentos: la observación directa, el diario de campo y entrevistas semi-estructuradas. Los sujetos de la investigación fueron los Líderes de Terrero. El tratamiento y el análisis de los datos se llevaron a cabo mediante el Análisis de Contenido a través del Análisis Temático (BARDIN, 2011); (VALLA, 1999). Hemos percibido que en el Terrero de Umbanda Caboclo Oxóssi, la construcción del conocimiento se produce a través de las prácticas que se llevan a cabo en los Rituales de la Jurema Sagrada y Actos Pedagógicos de Interpretación, a través del Diálogo, del Amor y de la Rigidez presentes en las relaciones entre los Líderes, los/as juremeros/as y los Espíritus.

Palabras-Clave: Estudios Poscoloniales. Jurema Sagrada. Rituales y Actos de Interpretación Pedagógica.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 -	Mapa Satélite de Alhandra e regiões circunvizinhas	027
Quadro 01 -	Publicações acadêmicas por GT – 2008/2018	030
Quadro 02 -	Publicações relacionadas à nossa pesquisa	031
Foto 01 -	Oferendas na Mata do Catucá	040
Foto 02 -	Mãe Judite	043
Foto 03 -	Pai Josimar (Pai Mazo)	044
Foto 04 -	Padrinho Fábio (Padrinho Nego)	045
Quadro 03 -	Toques observados no Terreiro Caboclo Oxóssi – 2019	047
Quadro 04 -	Toques de Jurema Sagrada observados no Terreiro Caboclo Oxóssi – 2019	048
Quadro 05 -	Entrevistas Semiestruturadas realizadas com as Lideranças do Terreiro – 2019	049
Figura 02 -	Fases da Análise de Conteúdo Temática	050
Figura 03 -	Mapa “T” em “O” – Visão Tripartida do Mundo	063
Foto 05 e 06 -	Crianças realizando Preces diante das oferendas	075
Quadro 06 -	Cidades Plantadas segundo Vandezande (1975)	099
Foto 07 -	Jurema Preta - <i>mimosa hostilis</i> (Benth)	101
Foto 08 -	Sementes de Jurema	103
Quadro 07 -	Divindades/Entidades da Jurema Sagrada que não incorporam	105
Figura 04 -	Hierarquia das Divindades/Entidades que não incorporam	105
Quadro 08 -	Panteões e Entidades da Jurema Sagrada	106
Foto 09 -	Entrada do Sítio do Acais	115
Foto 10 -	Capela de São João Batista	116
Foto 11 -	Túmulo do Mestre Flósculo	117
Foto 12 -	Memorial Zezinho do Acais	118
Foto 13 -	Jurema-Preta do Templo Mestra Jardecilha	119
Foto 14 -	Placa da AEJA	120
Foto 15 -	Toré de Jurema / Jurema de Chão no Terreiro Caboclo Oxóssi	147
Foto 16 -	Mesa de Consulta do Terreiro Caboclo Oxóssi	149
Foto 17 -	Mina do Terreiro Caboclo Oxóssi	150
Quadro 09 -	Cargos e Funções em Terreiros de Alhandra/PB	155

Quadro 10 -	Cargos e Funções do Terreiro Caboclo Oxóssi – Alhandra/PB	157
Foto 18 –	Preparação do cortejo para as Matas Sagradas	163
Foto 19 –	Fachada do Terreiro Caboclo Oxóssi	165
Foto 20 –	Quarto dos Exus e das Pomba Giras	166
Foto 21 –	Rita do Acais	168
Foto 22 –	Mãe Biu	169
Figura 05 –	Ancestralidade presente no Terreiro Caboclo Oxóssi	170
Foto 23 –	Salão do Terreiro Caboclo Oxóssi	171
Fotos 24 e 25-	Vegetações de Jurema Sagrada – Terreiro Caboclo Oxóssi	174
Figura 06 –	Espaços do Terreiro Caboclo Oxóssi	175
Quadro 11 –	Divisão (didática) do Toque de Jurema Sagrada	178
Quadro 12 –	Cenário do Toque de Jurema Sagrada	178
Quadro 13 –	Ritual/ Toque de Jurema Sagrada – Episódio 01	179
Quadro 14 –	Ritual/ Toque de Jurema Sagrada – Episódio 02	180
Quadro 15 -	Ritual/ Toque de Jurema Sagrada – Episódio 03	181
Foto 26 –	Ilus do Terreiro Caboclo Oxóssi	182
Foto 27 –	Defumador do Terreiro Caboclo Oxóssi	183
Foto 28 –	Jurema Preta preparada por Pai Mazo	184
Foto 29 –	Cachimbo utilizado em Gira no Kipupa Malunguinho	185
Foto 30 –	Indumentárias dos/as juremeiros/as do Terreiro Caboclo Oxóssi	186
Foto 31 –	Momento de concentração e Toadas puxadas por Pai Mazo	194
Foto 32 –	Imagem de Malunguinho em cesta – Kipupa Malunguinho	197
Foto 33 –	Juremeira pedindo a benção a Pai Mazo	201
Quadro 16 –	Trabalhos seleccionados no Mapeamento	209
Figuras 07 e 08 -	Aproximações e Distanciamentos do Mapeamento com a Pesquisa	210

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 - Mapa Satélite de Alhandra e regiões circunvizinhas	027
Figura 02 - Fases da Análise de Conteúdo Temática	050
Figura 03 - Mapa “T” em “O” – Visão Tripartida do Mundo	063
Figura 04 - Hierarquia das Divindades/Entidades que não incorporam	105
Figura 05 - Ancestralidade presente no Terreiro Caboclo Oxóssi	170
Figura 06 - Espaços do Terreiro Caboclo Oxóssi	175
Figuras 07 e 08 - Aproximações e Distanciamentos do Mapeamento com a Pesquisa	210

LISTA DE FOTOS

Foto 01 -	Oferendas na Mata do Catucá	040
Foto 02 -	Mãe Judite	043
Foto 03 -	Pai Josimar (Pai Mazo)	044
Foto 04 -	Padrinho Fábio (Padrinho Nego)	045
Foto 05 e 06 -	Crianças realizando Preces diante das oferendas	075
Foto 07 -	Jurema Preta - <i>mimosa hostilis</i> (Benth)	101
Foto 08 -	Sementes de Jurema	103
Foto 09 -	Entrada do Sítio do Acais	115
Foto 10 -	Capela de São João Batista	116
Foto 11 -	Túmulo do Mestre Flósculo	117
Foto 12 -	Memorial Zezinho do Acais	118
Foto 13 -	Jurema-Preta do Templo Mestra Jardecilha	119
Foto 14 -	Placa da AEJA	120
Foto 15 -	Toré de Jurema / Jurema de Chão no Terreiro Caboclo Oxóssi	147
Foto 16 -	Mesa de Consulta do Terreiro Caboclo Oxóssi	149
Foto 17 -	Mina do Terreiro Caboclo Oxóssi	150
Foto 18 -	Preparação do cortejo para as Matas Sagradas	163
Foto 19 -	Fachada do Terreiro Caboclo Oxóssi	165
Foto 20 -	Quarto dos Exus e das Pomba Giras	166
Foto 21 -	Rita do Acais	168
Foto 22 -	Mãe Biu	169
Foto 23 -	Salão do Terreiro Caboclo Oxóssi	171
Foto 24 e 25 -	Vegetações de Jurema Sagrada - Terreiro Caboclo Oxóssi	174
Foto 26 -	Ilus do Terreiro Caboclo Oxóssi	182
Foto 27 -	Defumador do Terreiro Caboclo Oxóssi	183
Foto 28 -	Jurema Preta preparada por Pai Mazo	184
Foto 29 -	Cachimbo utilizado em Gira no Kipupa Malunguinho	185
Foto 30 -	Indumentárias doas/as juremeiros/as do Terreiro Caboclo Oxóssi	186
Foto 31 -	Momento de concentração e Toadas puxadas por Pai Mazo	194
Foto 32 -	Imagem de Malunguinho em Cesta - Kipupa Malunguinho	197
Foto 33 -	Juremeira pedindo a benção a Pai Mazo	201

LISTA DE QUADROS

Quadro 01 -	Publicações acadêmicas por GT – 2008/2018	030
Quadro 02 -	Publicações relacionadas à nossa pesquisa	031
Quadro 03 -	Toques observados no Terreiro Caboclo Oxóssi - 2019	047
Quadro 04 -	Toques de Jurema Sagrada observados no Terreiro Caboclo Oxóssi – 2019	048
Quadro 05 -	Entrevistas Semiestruturadas realizadas com as Lideranças do Terreiro – 2019	049
Quadro 06 -	Cidades Plantadas segundo Vandezande (1975)	099
Quadro 07 -	Divindades/Entidades da Jurema Sagrada que não incorporam	105
Quadro 08 -	Panteões e Entidades da Jurema Sagrada	106
Quadro 09 -	Cargos e Funções em Terreiros de Alhandra/PB	155
Quadro 10 -	Cargos e Funções do Terreiro Caboclo Oxóssi – Alhandra/PB	157
Quadro 11 -	Divisão (didática) do Toque de Jurema	178
Quadro 12 -	Cenário do Toque de Jurema	178
Quadro 13 -	Ritual/ Toque de Jurema Sagrada – Episódio 01	179
Quadro 14 -	Ritual/ Toque de Jurema Sagrada – Episódio 02	180
Quadro 15 -	Ritual/ Toque de Jurema Sagrada – Episódio 03	181
Quadro 16 -	Trabalhos selecionados no Mapeamento	209

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEJA	Associação Espírita dos/as juremeiros/as de Alhandra
ANPED	Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
FAPEMIG	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais
FAPESP	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
FEUSP	Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo
FUNDECT/MS	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Mato Grosso do Sul
GT	Grupo de Trabalho
GO	Goiás
HAB.	Habitantes
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDEB	Índice de Desenvolvimento da Educação Básica
IPHAEP	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba
KM	Quilômetro
ONGs	Organizações Não Governamentais
P	Pôster
PE	Pernambuco
PB	Paraíba
PPGEduc	Programa de Pós-Graduação em Educação
RA	Reunião Anual
RCC	Renovação Carismática Católica
T	Trabalho
UCDB	Universidade Católica Dom Bosco
UESC	Universidade Estadual de Santa cruz
UEL	Universidade Estadual de Londrina
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFC	Universidade Federal do Ceará
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFGD	Universidade Federal da Grande Dourados
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFMS	Universidade Federal do Mato Grosso do Sul

UFPA	Universidade Federal do Pará
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFPR	Universidade Federal do Paraná
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFRRJ	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
UFSCar	Universidade Federal de São Carlos
UNISAL	Centro Universitário Salesiano de São Paulo
UNISINOS	Universidade do Vale do Rio dos Sinos

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	024
2	PERCURSO METODOLÓGICO	038
3	OS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS E O ENFRENTAMENTO AO RACISMO RELIGIOSO E EPISTÊMICO	054
3.1	Epistemologias do Sul: os Estudos Pós-Coloniais	055
3.2	A formação do conceito de América Latina e a constituição do sistema mundo-moderno-colonial	059
3.3	Diálogo entre os Estudos Pós-Coloniais com os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada em relação ao Objeto de estudo desta pesquisa	067
4	A JUREMA SAGRADA: MANIFESTAÇÃO RELIGIOSA DE ANCESTRALIDADE INDÍGENA	088
4.1	A Jurema: Religião, Vegetação e Bebida	089
4.2	As Cidades Sagradas da Jurema	096
4.3	Os Panteões e as Entidades na Jurema Sagrada	104
4.4	Os Povos Indígenas e a Jurema Sagrada no contexto nordestino	109
4.5	O Município de Alhandra e as simbologias ligadas à Jurema Sagrada	113
4.6	A Jurema Sagrada no contexto da Umbanda em Alhandra	121
5	RITUAIS E ATOS PEDAGÓGICOS PERFORMÁTICOS: EDUCAÇÃO PARA ALÉM DOS MUROS ESCOLARES	127
5.1	Educação	128
5.2	Dialogicidade, Amorosidade e Rigoriedade na Educação	133
5.3	Pedagogia Outra: Educação de Terreiros, Os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada	138
5.4	Rituais da Jurema Sagrada	145
5.5	Linguagem Performática: Rezas, Toadas/Pontos, Danças e Transe	152
5.6	Cargos e Funções	155
6	O ENSINAR E APRENDER NOS RITUAIS DE JUREMA SAGRADA DO TERREIRO CABOCLO OXÓSSI	161
6.1	Terreiro Caboclo Oxóssi	161
6.2	Cenário do Terreiro Caboclo Oxóssi	177

6.3	Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos do Terreiro Caboclo Oxóssi	187
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	207
	REFERÊNCIAS	212
	ANEXO A	223
	APÊNDICE A - MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE (MENOR DE IDADE)	226
	APÊNDICE B - MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE (ADULTO)	228
	APÊNDICE C - MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE (IMAGENS DA ESTRUTURA, OBJETOS E DEMAIS SIMBOLOGIAS DO TERREIRO CABOCLO OXÓSSI)	229
	APÊNDICE D – ASSINATURAS DE TERMOS DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE	230



“Ô Pai Oxóssi, me dá licença pra defumar (2x)/
Com incenso e benjoim, alecrim e alfazema,
defumar Filhos de Fé com as ervas da Jurema/
Corre gira Pai Ogum, Filhos querem se defumar,
Umbanda tem fundamento é preciso preparar /
Defuma eu, Babá, defuma eu”
(Diário de Campo: 08-09-2019).

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa discute sobre os Rituais¹ e os Atos Pedagógicos Performáticos de Jurema Sagrada ocorridos em um Terreiro de Umbanda do Município de Alhandra-PB, sob a lente teórica das Epistemologias do Sul, por meio dos Estudos Pós-Coloniais. Vincula-se ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), na Linha – Formação de Professores e Práticas Pedagógicas.

Para compreendermos a construção do Objeto, a nossa relação com o mesmo e a sua materialidade, partimos das dimensões profissional, pessoal e acadêmica respectivamente. A minha aproximação com a Jurema Sagrada na vida adulta deu-se quando, no ano letivo de 2013, ingressei como servidor estatutário na Rede de Ensino Estadual da Paraíba, e, anos depois, na Rede de Ensino Municipal de Alhandra, ambos através de concursos públicos, atuando como docente no Distrito de Mata Redonda, Município de Alhandra-PB.

Atuar enquanto profissional docente em Alhandra me possibilitou conhecer a sua história, estreitar os laços de convivência com a comunidade escolar e com os/as moradores/as do Distrito no qual a escola está situada. O que sempre me chamou atenção foi o fato de grande parcela dos/as estudantes e residentes de Alhandra não se sentirem confortáveis ao serem associados/as ao Município por meio de sua tradição religiosa ligada à Jurema Sagrada.

A titulação de Alhandra como Terra Sagrada da Jurema traz consigo disputas identitárias no Município, revelando o peso do Racismo Religioso e Epistêmico na região. Os/as moradores/as, de forma geral, não aceitam estarem associados/as à Jurema Sagrada por conta dos estigmas que essa Religião de ancestralidade indígena sofre, dentre os quais o preconceito, a discriminação, a violência física, psicológica e/ou simbólica. Silva Junior (2011, p. 50-51) traz em sua pesquisa o relato de uma senhora moradora de Alhandra que expressa os estigmas de pertencer ao Município, ainda que não vivencie a Jurema Sagrada como Religião:

Era 1981, aconteceu comigo uma vez, eu estava fazendo um tratamento lá no hospital universitário, lá de João Pessoa, e eu cheguei e sentei perto de uma senhora, e eu preocupada com a hora porque eu não poderia ficar muito tempo exposta ao Sol, aí eu ficava pedindo pro médico chegar logo e ele me atender, aí antes disso, a mulher disse assim: mas a senhora mora tão longe? E eu disse: moro, moro sim, da minha cidade pra chegar ao hospital é longe sim, pra o centro é mais perto, mais pra aqui é mais longe, aí a mulher disse: e você é de onde? Ai eu disse: eu sou de Alhandra, aí a mulher se benzeu e saiu de perto

¹ Nesta pesquisa destacamos determinadas palavras e as categorias através do uso da letra inicial em maiúsculo. Exemplo: Jurema Sagrada; Bebida; Vegetação; Religião; Rituais; Atos Performáticos; Raça; Racismo; Colonialidade.

de mim, e ela não sentou mais perto de mim, na hora que o médico chamou, ele brincava muito comigo, eu tinha me recuperado muito do problema que eu estava com ele. O médico foi e disse assim: como é que tá lá a sua terra juremeira? Aí ele riu, eu disse assim: mais o senhor tocou num assunto agora que eu vou lhe contar uma coisa, ele disse: o que foi? Aí eu disse: a senhora que estava ali agora pro senhor atender, ela saiu de perto de mim quando eu disse que morava em Alhandra, ela se benzeu toda e saiu de perto de mim... (G. P., 2009).

O meu olhar, enquanto docente, para as questões religiosas em Alhandra, em especial à Jurema Sagrada, na dimensão acadêmica pode ser explicada inicialmente, com o meu ingresso como Aluno Especial na disciplina Estudos Pós-Coloniais e Pesquisa em Educação². A disciplina despertou memórias de minha infância e adolescência, quanto ao interesse por temáticas e vivências religiosas, tendo como prática o Catolicismo. Na minha formação religiosa houve forte influência das Religiões de matrizes indígenas e afro-brasileiras através da convivência afetiva com minha bisavó, criada por uma Ialorixá³. Minha bisavó, uma senhora de baixa estatura, corpo encurvado, mantinha viva sua Ancestralidade no cotidiano com os costumes religiosos, dentre esses os Pontos/Toadas cantadas, as Rezas proferidas diariamente às 18h em frente a suas imagens de devoção, as conversas e preceitos seguidos, as crenças e as reverências aos Orixás e as Entidades/ Encantados⁴.

A disciplina Estudos Pós-Coloniais e Pesquisa em Educação possibilitou o meu primeiro contato com a abordagem Teórico-Metodológica das Epistemologias do Sul, através dos Estudos Pós-Coloniais, que junto às inquietações profissionais e pessoais contribuíram para a minha reaproximação ao ambiente acadêmico. Estando na Universidade, como Aluno Especial, pude compreender a existência, e, principalmente, as formas de enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico vivenciados e praticados pelos povos da Jurema Sagrada em Alhandra. Esses incômodos recorrentes até então não passavam de inquietações superficiais em minhas experiências profissionais e pessoais, que foram ganhando fundamentações teóricas através do contato com os Estudos Pós-Coloniais.

Os Estudos Pós-Coloniais me fizeram perceber como a minha prática religiosa na infância, ligada ao Catolicismo Pentecostal da Renovação Carismática Católica (RCC),

² A disciplina foi fornecida pelo Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, ministrada pelo professor Dr. Janssen Felipe da Silva.

³ Liderança feminina responsável pela condução dos Rituais e atividades desenvolvidas no Terreiro, seja ele, de Candômbé ou Umbanda.

⁴ Os Orixás no Candômbé e na Umbanda “são entidades consideradas deuses (para alguns) ou ‘forças da natureza’ (Yemojá, energia das águas do mar, e Ôsun, energia das águas doces, por exemplo)” (CAPUTO, 2012, p.145). Já os Encantados, são entidades espirituais da Jurema sagrada, são eles/as, os Mestres/as, Caboclos/as, Reis (SALLES, 2010a; L’ODÔ, 2017).

construíram muros de preconceitos e estigmas para com as Religiões de matrizes indígenas e afro-brasileiras. Foi ainda no catolicismo, mas distante da RCC, que pude conhecer uma prática religiosa mais encarnada na realidade, na busca e na promoção da justiça social, sensível às outras formas de ser, de pensar e de cultuar o Sagrado e suas manifestações. Essa segunda experiência na Religião diminuíram os muros construídos em minha formação pessoal, mas estava ainda imbricada em concepções eurocêntricas.

Da mesma forma, a minha formação acadêmica na Licenciatura Plena em Geografia esteve alicerçada em teóricos e correntes eurocêntricas que nos apresentavam, por exemplo, a regionalização mundial como consequência de conflitos e disputas dos povos, mas que não nos estimulavam a questionar os arranjos geográficos e territoriais centrados sob a ótica da supremacia branca, cristã, heteronormativa europeia. Assim, os Estudos Pós-Coloniais têm sido um aporte teórico para se pensar e fazer das experiências do cotidiano profissional, pessoal e acadêmico intersecções que fortalecem as formas Outras de ser e estar na vida, na docência e na academia.

A teoria dos Estudos Pós-Coloniais me faz imergir no que eu sou e onde estou hoje, reconhecendo de onde vim, minhas raízes, minha Ancestralidade. Hoje sou professor efetivo no Município de Alhandra, Mestre em Educação em Universidade Pública. Mas essas conquistas resultaram das Políticas Públicas que permitiram o acesso à Educação Básica na Rede Pública de Ensino na periferia do Município de Recife-PE e, posteriormente, o ingresso à Universidade Pública através de cotas, na graduação em Geografia. As conquistas são frutos das lutas de mulheres e homens em prol de uma Educação pública e acessível às camadas socioeconomicamente desprovidas de direitos.

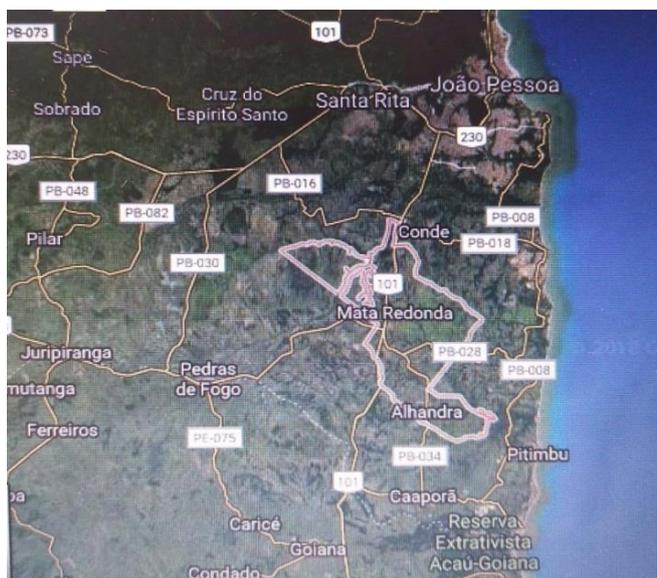
Para situar o lócus de atuação profissional e do Objeto de Pesquisa, discorreremos sobre as dimensões físicas, sociais e econômicas do Município de Alhandra, nome dado pelos portugueses, por apresentar características geográficas semelhantes a uma “vila ribeirinha, localizada à margem do Rio Tejo em Portugal” (SALLES, 2010a, p.56). O Município de Alhandra possui contingente populacional de 18.007 habitantes, segundo censo de 2010, e o mesmo censo aponta uma estimativa de 19.391 habitantes no ano 2018⁵. Com área de 182.633 km², o Município de Alhandra apresenta Densidade Demográfica de 98.58 hab./km², dados de 2017 e 2010, respectivamente (IBGE, 2020).

Alhandra localiza-se na Mesorregião da Mata paraibana e na Microrregião do Litoral

⁵ O IBGE não divulgou dados posteriores ao de 2010, no que diz respeito ao contingente populacional do Município de Alhandra, logo, não há confirmações sobre os dados estimados para o ano de 2018 e para o ano em curso, 2020.

Sul paraibano, estando, assim, inserido nos Tabuleiros Costeiros. O Município tem como áreas limítrofes, os Municípios do Conde e Santa Rita – ao Norte; Caaporã – ao Sul; Pitimbu – a Leste e Pedras de Fogo – a Oeste. Encontra-se a aproximadamente 37 km da Capital João Pessoa e a 87 km de Recife, Capital pernambucana. Apresentamos, a seguir, o mapa do Município de Alhandra:

Fig. 01- Mapa Satélite de Alhandra e regiões circunvizinhas



Fonte: <https://www.google.com.br/maps/place/Alhandra>

O Município de Alhandra possui Clima Tropical Chuvoso com verões secos, e o período de chuva vai de fevereiro a outubro, com média pluviométrica anual de 1.634,2 mm. As principais bacias hidrográficas que estão presentes no Município são as dos rios Gramame e Abiaí⁶. A vegetação predominantemente do Município é do tipo Floresta Subperenifólia (MASCARENHAS, 2005).

Em termos de economia, há um destaque para a produção agrícola, uma vez que muitas famílias se dedicam à agricultura familiar e comercial. É importante lembrar que no Município há um índice pluviométrico que favorece a agricultura, composta também pela monocultura canieira. Outra fonte de renda do Município são as fábricas instaladas no interior de seus limites territoriais, dentre as quais a fábrica de cimento e cerâmica Elizabeth. Segundo dados do IBGE (2020), no ano de 2017, do total de habitantes do Município de Alhandra, 18,1%

⁶ “A área das duas Bacias totalizam 1038,6 km². Os municípios inseridos na área de atuação do Comitê das Bacias Hidrográficas do Litoral Sul, total e parcialmente são: Alhandra, Caaporã, Conde, Cruz do Espírito Santo, João Pessoa, Pedras de Fogo, Pitimbu, Santa Rita e São Miguel de Taipu” Disponível em: <http://www.aesa.pb.gov.br/aesa-website/comite-de-bacias/litoral-sul/>. Acesso em 20/06/2019).

estavam ocupados, o equivalente a 3.545 habitantes, com salário médio mensal de 2.3 salários mínimos.

A população alhandrense ainda carece de qualidade nos serviços básicos, como acesso a escolas com estruturas adequadas, áreas de lazer e entretenimento, saneamento básico. Nas residências mais afastadas do centro e do distrito (Mata Redonda) ainda é possível encontrarmos moradias compostas por cômodo único ou pequenos cômodos; são casas de taipas de pau a pique, sustentadas por estruturas de madeira ou bambu entrelaçadas e preenchidas por uma mistura com barro.

No que diz respeito aos indicadores educacionais, 96,3% das crianças e adolescentes do Município, entre 06 e 14 anos, frequentam a escola. Em relação ao Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (IDEB) da Rede Pública, nos anos iniciais do Ensino Fundamental, Alhandra encontra-se na última colocação (4º lugar) entre os Municípios da Microrregião do Litoral Sul do Estado. Já nos anos iniciais do Ensino Fundamental, o Município ocupa a terceira colocação (3º lugar).⁷ Dos domicílios, apenas 9,3% apresentam esgotamento sanitário e 0,2% destes estão presentes em vias públicas com urbanização, isto é, com bueiros, calçadas, pavimentações e meios-fios (IBGE, 2020).

Os indicadores socioeconômicos do Município de Alhandra expressam um cenário de desigualdade, expõem a realidade de exclusão e pobreza que assola a população alhandrense. Soma-se a esse fato as ações opressoras para com os povos que praticam a Jurema Sagrada, os/as juremeiros/as, vistos como “adoradores do demônio” por não terem suas práticas religiosas, sua Religião associada à matriz europeia, branca, cristã. Diferente do que diz o senso comum, partimos do pressuposto de que as atividades relacionadas à Jurema Sagrada, desenvolvidas no Terreiro de Umbanda em Alhandra-PB, são Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos que constituem processos de ensino e aprendizagem fora do contexto escolar.

Ao percebermos as tentativas de subalternização ou de silenciamento da Jurema Sagrada nas escolas em que atuo no Município de Alhandra, realidade que deve ocorrer para além dos muros dessas escolas, e ainda assim, a permanência das práticas religiosas de Ancestralidade indígena nos Terreiros de Umbanda do Município, surge a indagação: como os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada constituem-se como processos de ensino e

⁷ Os dados qualitativos expostos em relação ao IDEB são utilizados como forma de caracterizar o município por meio de “dados oficiais”. Mas, sabemos que as avaliações nacionais não devem ser os únicos parâmetros para aferir a qualidade do ensino e o nível de aprendizagem dos/as estudantes. Defendemos uma educação em que a avaliação seja construída de forma processual e não pontual, por meio de um exame geral. Como esse não é o foco de nossa pesquisa, não nos deteremos nesta discussão, mas acreditamos ser pertinente reafirmarmos nossa concepção sobre o processo de avaliação dos/as estudantes da Rede Pública de Ensino.

aprendizagem? Estamos partindo do pressuposto de que os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos de Jurema Sagrada ocorridos no Terreiro de Umbanda corroboram na construção, manutenção e propagação dos saberes e práticas da Jurema Sagrada entre os/as juremeiros/as.

Dessa forma, a pesquisa intenciona compreender os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada desenvolvidos no Terreiro de Umbanda em Alhandra-PB, a partir da abordagem dos Estudos Pós-Coloniais. Para tanto, temos como Objetivos Específicos: I - Entender o que pensam as Lideranças sobre a Jurema Sagrada; II - Identificar os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada no Terreiro de Umbanda; III - Caracterizar os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada no Terreiro de Umbanda.

O Ritual pode ser compreendido como “fenômeno considerado não rotineiro e específico, geralmente de cunho religioso” (PEIRANO, 2002, p. 17). O Ato Performático é a própria enunciação enquanto constituição da realização (PEIRANO, 2002). Já a Pedagogia “são todas as práticas que têm por finalidade formar o indivíduo” (CARVALHO, Rosângela Tenório. Banca de Qualificação: 03/06/2019). Assim, compreendemos os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos do Terreiro como formas de aprender e ensinar que constituem elementos importantes na formação da identidade dos/as juremeiros/as e no enfrentamento do Racismo Religioso e Epistêmico. No capítulo, intitulado “Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos: Educação para além dos muros Escolares”, discutiremos os Rituais Pedagógicos Performáticos com base em Peirano (2002); Carvalho (2015; 2016; 2018).

A necessidade de ampliarmos as discussões que envolvem processos de Ensino e Aprendizagem fora do ambiente escolar, em especial em Terreiros com ênfase na prática da Jurema Sagrada, nos levou a realizarmos o levantamento de trabalhos disponibilizados na Plataforma da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPEd). Fizemos a opção de analisarmos os pôsteres (*p*) e trabalhos (*t*)⁸ inseridos inicialmente nos Grupos de Trabalhos (GT) 03 – Movimentos Sociais, Sujeitos e Processos Educativos; 04 – Didática; 06 – Educação Popular; 14 - Sociologia da Educação e 21 – Educação e Relações Étnico-Raciais.

As escolhas dos GT ocorreram por inicialmente pensarmos haver relações mais amplas com o nosso Objeto. Utilizamos como descritores: a) Práticas Educativas (Não Escolares); b)

⁸ Fizemos a opção de utilizarmos nos quadros a letra inicial “*p*” minúscula e em itálico, para nos referirmos aos Pôsteres que foram analisados no levantamento que realizamos na ANPEd. O mesmo critério foi realizado com os Trabalhos, utilizamos o “*t*” minúsculo e em itálico.

Processos Educativos (Não Escolares); c) Religião/Religiosidade, com o objetivo de encontrarmos pesquisas com temáticas que se aproximassem das nossas discussões sobre Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos de Jurema Sagrada em Terreiro de Umbanda. Isto é, nossos descritores intencionavam encontrar pesquisas sobre práticas e/ou processos educativos desenvolvidos em Terreiros ou em espaços religiosos de matrizes indígenas e/ou afro-brasileiros.

O critério temporal (2008 a 2018) utilizado para a busca apoia-se no aniversário de uma década da promulgação da Lei Complementar nº 11.645/2008, que “estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” (BRASIL, 2008). Ainda que não seja nosso foco de pesquisa a Educação Escolar, consideramos relevante a promulgação da Lei Complementar nº 11.645/2008, pois esta possibilita a construção de ações práticas para o enfrentamento do Racismo Religioso e Epistêmico em espaços escolares, que, por sua vez, reverberará nos espaços Outros, Não Escolares. Além disso, nossa pesquisa tem relação com a Jurema Sagrada, prática de Ancestralidade indígena. Dos cinco GT analisados, encontramos 827 publicações distribuídas da seguinte forma:

Quadro 01 – Publicações acadêmicas por GT- 2008/2018

GRUPO DE TRABALHO	Pôster				Trabalho			
	Total de Publicações	Relacionados aos descritores:			Total de publicações	Relacionados aos descritores:		
		a	b	c		a	b	c
GT03 – Movimentos sociais, sujeitos e processos educativos	30	-	-	-	157	05	002	-
GT04 - Didática	57	-	--	-	217	--	--	-
GT06 - Educação Popular	24	-	001	-	149	02	004	--
GT14 - Sociologia da Educação	13	-	-	01	83	02	--	-
GT21 - Educação e Relações Étnico-Raciais	27	-	-	-	70	06	001	01

TOTAL	151	02	676	23
--------------	------------	-----------	------------	-----------

Fonte: ANPED (2018) <http://www.anped.org.br>

No Quadro 01, das 151 publicações em formato de Pôsteres (*p*), apenas 02 possuem aproximações com os descritores utilizados para o levantamento, e das 676 publicações em formato de Trabalhos (*t*), tivemos 23 convergentes aos nossos descritores. De forma que das 827 publicações (Pôsteres e Trabalhos) que fizemos a leitura das introduções e /ou resumos, 25 dessas foram selecionadas por atenderem aos descritores ou por trazerem em suas reflexões temáticas que se relacionem com o Objeto e os Objetivos da pesquisa. No entanto, após a leitura completa das 25 publicações⁹⁹, chegamos à conclusão de que apenas 03 Trabalhos, nenhum Pôster, mantêm relações próximas com o nosso Objeto. Seguem as publicações:

Quadro 02- Publicações relacionadas à nossa pesquisa

GT	Título	Autor/a	Instituição	Agência Financiadora	Descritor(es)
21(t)	A cruz, o ogó e o oxê: religiosidades e racismo epistêmico na educação carioca	Luiz Fernandes de Oliveira / Marcelino Euzebio Rodrigues	UFRRJ – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro	Não Informado	Religião/ Religiosidade
	A relação escola-terreiro na perspectiva de famílias candomblecistas	Eduardo Quintana	UFF – Universidade Federal Fluminense	CAPES	Religião/ Religiosidade
	Epistemologia da resistência quilombola em diálogo com o currículo escolar	Jeanes Martins Larchert	UFSCar – Universidade Federal de São Carlos	Não Informado	Práticas Educativas

Fonte: ANPEd (2018) <http://www.anped.org.br>

As publicações anunciadas no quadro 02, pertencem ao GT 21 – Educação e Relações Étnico-Raciais, ambas foram produzidas e trazem experiências ocorridas no Sudeste, com exceção da terceira que se encontra vinculada a Universidade Federal de São Carlos, mas tem como campo empírico uma comunidade quilombola do Estado da Bahia. Inicialmente a primeira diferença em relação a nossa pesquisa é o fato de estar vinculada a uma Universidade nordestina e traz experiências religiosas e educativas do Nordeste. As três publicações em

⁹⁹ O quadro com as 25 publicações e seus respectivos títulos, autores/as, instituições, agências financiadoras e os descritores aos quais estão relacionadas encontra-se em anexo.

destaque atendem a dois descritores da pesquisa: a) Práticas Educativas (Não Escolares); c) Religião/Religiosidade. Essas escolhas foram realizadas por maiores aproximações com nossa pesquisa, seja pela lente teórica utilizada, pelas concepções de Educação defendidas, pelas experiências educativas e/ou pela valorização das Religiões de matrizes indígenas e/ou afro-brasileiras, pelas práticas de enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico.

A primeira produção apresentada no Quadro 02 é intitulada *A cruz, o Ogó e o Oxê: Religiosidades e Racismo Epistêmico na Educação Carioca*, produzida por Luiz Fernandes de Oliveira e Marcelino Euzebio Rodrigues¹⁰. Busca analisar ocorrências de Racismo Epistêmico e as disputas ocorridas nos espaços escolares da Educação carioca, que negam a visibilidade das manifestações religiosas não cristãs. Isto é, as religiosidades de matrizes afrodescendentes, como nomeiam os autores da pesquisa. Para a discussão teórica, Oliveira e Rodrigues (2013) utilizam de pensadores do Sul Global, como Boaventura de Souza Santos (2006), Ramon Grosfoguel (2007) e Maldonado-Torres (2007), os quais também fazemos nesta pesquisa. Há outras aproximações quando os autores trazem em seu título a intencionalidade de abordar a Religiosidade e o Racismo Epistêmico nos espaços escolares, apresentando falas de professores/as de diversas áreas do conhecimento disciplinar que demonstram as marcas da Colonialidade no cotidiano da sala de aula e nos demais espaços escolares. Afirmam que não se trata apenas de uma disputa religiosa, mas da tentativa de silenciar, de negar, de extinguir os conhecimentos, a cultura, a religiosidade e as identidades não eurocêntricas, epistemicídio (SANTOS, 2007).

A pesquisa exemplifica realidades diversas que justificam o Racismo Epistêmico na Escola, diferenciando-se de nossa pesquisa, por termos como campo empírico o espaço de Terreiro na busca por compreender a ocorrência de processos de ensino e aprendizagem através da Jurema Sagrada. Focamos nas práticas exitosas da construção do conhecimento fora dos muros escolares e não nas expressões de subalternidade dos/as que refletem padrões europeus coloniais.

A segunda pesquisa cujo título *A Relação Escola-Terreiro na Perspectiva de Famílias Candomblecistas* de autoria de Eduardo Quintana¹¹, explicita a relação existente entre Terreiro de Candomblé e Escola, no qual Quintana traz a partir das falas de pessoas candomblecistas, suas visões sobre esses dois espaços educativos. A origem do trabalho, conforme narra o autor,

¹⁰ 36ª RA da ANPEd - Sistema Nacional de Educação e Participação Popular: Desafios para as Políticas Educacionais. – Goiânia/GO, 2013.

¹¹ 36ª RA da ANPEd - Sistema Nacional de Educação e Participação Popular: Desafios para as Políticas Educacionais. – Goiânia/GO, 2013.

dá-se por perceber durante sua experiência na Educação, que docentes em exercício não conheciam as Religiões de matrizes africanas e reproduziam visões estereotipadas.

O objetivo da pesquisa é contribuir para a compreensão, por parte dos/as educadores/as, das Religiões de matrizes africanas e apresentar o significado da Escola para as famílias candomblecistas. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas nos períodos de novembro de 2009 a maio de 2010. Segundo o autor, todas as pessoas entrevistadas afirmaram que o Candomblé constitui espaço social que fomenta o desenvolvimento de valores identitários. Quintana (2013), levanta a hipótese de que as pessoas que possuem maiores vivências nos Terreiros percebem a Escola como espaço de obtenção de instrumentos e o Terreiro como meio de formação identitária.

A pesquisa aproxima-se à nossa por trazer concepções de pessoas que estão inseridas nos Terreiros, nesse caso de Candomblé, no caso de nossa pesquisa, fazemos esse percurso na busca de escutar três Lideranças em Terreiro de Umbanda, com ênfase na prática da Jurema Sagrada. As duas pesquisas trazem os espaços não escolarizados de aprendizagem, os Terreiros, para a reflexão no campo da Educação. A dissociação ocorre principalmente quando o autor busca compreender o que pensam as pessoas candomblecistas a respeito da Escola e dos Terreiros (relação Terreiro/Escola), enquanto nossa pesquisa tem como foco os processos educativos que ocorrem no Terreiro. Isto é, os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada, Religião de Ancestralidade indígena do nordeste brasileiro.

Quintana (2013) parte da premissa de que os Terreiros são espaços educativos e os próprios relatos dos sujeitos participantes externalizam essa realidade: “O que o terreiro tem para ensinar? O básico: respeitar os mais velhos, respeitar todos os que estão a sua volta. E saber entender que o mais velho tem a sabedoria [experiência], porque ele já viveu e já passou tudo aquilo.” (AUGUSTO *In* QUINTANA, 2013, p. 11); “Eu aprendi mais que na escola. Dentro da escola, eu tive um bom desempenho, eu tive bons professores, boas oportunidades, mas foi dentro do candomblé que eu aprendi mesmo ser o homem que eu sou” (PAULO *In* QUINTANA, 2013, p.12). Por meio das falas, percebe-se que os Terreiros são espaços formativos, compreendidos por construir conhecimentos diversos que contribuem para a formação do ser humano em suas múltiplas dimensões.

O autor finaliza o artigo afirmando que as pessoas por ele entrevistadas percebem a Escola e o Terreiro como espaços de relevância na própria formação e na formação de seus/suas filhos/as. Assim como, observam na Escola a possibilidade de mobilidade social e esperança de que os/as filhos/as alcancem posições na sociedade superiores a que eles/as pais/mães alcançaram.

A terceira e última pesquisa que destacamos tem por título *Epistemologia da Resistência Quilombola em Diálogo com o Currículo Escolar*, realizada por Jeanes Martins Larchert¹². A produção é oriunda de uma pesquisa realizada sobre as práticas de resistência e seus processos educativos na comunidade negra rural quilombola do Fojo, município de Itacaré, Bahia. A pesquisa utilizou-se da experiência etnográfica com duração de sete meses (março a outubro de 2011), e a construção metodológica foi tecida por meio da oralidade, situações vivenciadas através de inserções e entrevistas.

A aproximação com nossa pesquisa dá-se ao passo que Larchert (2013) apresenta as práticas de resistência e os seus processos educativos ocorridos na comunidade quilombola, espaço educativo Não Escolar. Essas práticas e processos educativos culminam na construção de identidades a partir de elementos não só biológicos e materiais, mas também políticos, históricos e culturais. A opção metodológica por utilizar práticas etnográficas e a inserção de autores Pós-Coloniais como Enrique Dussel (2005), Porto-Gonçalves (2005), Quijano (2010) na construção do marco teórico também são fatores de aproximação com a nossa pesquisa.

Larchert (2013) apresenta reflexão sobre a Escola inserida na comunidade, constatando que não há relação e valorização do currículo escolar com a identidade negra, campesina (chamada rural, por Larchert) e quilombola. Na nossa pesquisa, por percebermos essa não relação entre a comunidade escolar e as Identidades Outras, priorizamos analisar os processos de ensino e aprendizagem em Espaço Outro, o Terreiro.

Diante das publicações por nós analisadas na RA 36^a (2013) do GT 21, e até mesmo no recorte temporal mais amplo anunciado anteriormente, percebemos que, apesar das relações já destacadas, os trabalhos trazem abordagens abrangentes em relação ao nosso Objeto, tratando de temáticas amplas, como, por exemplo, os povos indígenas e suas experiências, as Religiões de matriz africana. Sendo assim, fica de fora a abordagem sobre a Jurema Sagrada, sobre a qual pensamos ser relevante tratarmos a temática na área da pesquisa em Educação, como mais uma possibilidade de rompermos com os paradigmas impostos pela “modernidade” europeia ocidental, que busca silenciar a Ancestralidade, a memória e a identidade dos povos originários do que se convencionou chamar de Brasil.

Para situarmos o/a leitor/a, destacamos a estruturação da pesquisa composta por três capítulos teóricos, um capítulo que apresenta o percurso metodológico e mais um capítulo constituído pela análise e resultados da pesquisa realizada a partir das experiências vivenciadas no Campo Empírico. Além da Introdução e das Considerações Finais. Na Introdução, são

¹² 36^a RA da ANPEd - Sistema Nacional de Educação e Participação Popular: Desafios para as Políticas Educacionais. – Goiânia/GO, 2013.

apresentadas as motivações pessoais, profissionais e acadêmicas da pesquisa, a construção do Objeto e os objetivos, bem como o levantamento de estudos acadêmicos que se aproximam de nossa pesquisa.

No primeiro capítulo teórico, intitulado “Os Estudos Pós-Coloniais e o Enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico”, discorremos sobre as Epistemologias do Sul, fazendo uma breve contextualização histórica de autores/autora do Sul Global que influenciaram na discussão dos Estudos Pós-Coloniais. Discutimos a formação do conceito de América Latina e a consolidação do sistema mundo-moderno-colonial, para, assim, discorrermos o diálogo entre os Estudos Pós-Coloniais com os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada em relação ao Objeto de estudo desta pesquisa. No primeiro capítulo teórico, dialogamos com: Dussel (2005); Fanon (1965); Freire (2005); Grosfoguel (2007; 2010); Maldonado-Torres (2010); Mignolo (2003; 2005; 2007); Munanga (2003); Porto-Gonçalves (2002; 2003); Quental (2012); Quijano (2005); Walsh (2007; 2008; 2009).

No segundo capítulo teórico, intitulado “A Jurema Sagrada: manifestação religiosa de Ancestralidade indígena”, refletimos sobre a Jurema Sagrada, Religião que tem suas práticas e costumes ligados à Ancestralidade indígena do Nordeste do Brasil. Os indígenas por sua vez, mantiveram/mantêm uma intensa e sagrada relação com a Mãe Natureza, o que justifica a origem do culto à Jurema Sagrada no contexto nordestino¹³. O capítulo divide-se em seis seções; na primeira seção, trazemos a terminologia da palavra Jurema e seus significados: Religião, Vegetação e Bebida. Na segunda seção, apresentamos as Cidades Sagradas da Jurema e os Assentamentos, de acordo com a seguinte subdivisão: Cidades Espirituais – morada das Entidades, plano Espiritual e subjetivo; Cidades Plantadas – as Vegetações plantadas e dedicadas aos/as Mestres/as da Jurema Sagrada; Assentamentos da Jurema Sagrada – as representações das Cidades Plantadas firmadas nos Terreiros através de troncos/ tronqueiras das Vegetações de jurema. Na terceira seção trazemos os Panteões e as Entidades que são reverenciadas no Culto da Jurema Sagrada. Na quarta seção, refletimos sobre a relação dos povos indígenas do Nordeste do Brasil com a Jurema Sagrada; já na quinta seção, trazemos a discussão do Município de Alhandra, tendo como foco as simbologias e ligações com a Jurema Sagrada. Na sexta e última seção do segundo capítulo teórico, trazemos a reflexão da Jurema Sagrada no contexto da Umbanda alhandrense. Dentre os autores utilizados na discussão do capítulo, destacamos Assunção (2010); Bastide (1945); Cascudo (1978); L’Odò (2017); Salles (2010a); Silva Junior (2011); Vandezande (1975).

¹³ A Jurema é considerada uma Religião, mas o mesmo nome também designa uma espécie de Vegetação arbustiva e uma Bebida extraída dessa Vegetação. Veremos na primeira seção do segundo capítulo teórico.

O terceiro capítulo teórico, intitulado “Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos: Educação para além dos muros escolares”, encontra-se subdividido em seis seções. Na primeira seção trazemos a discussão sobre Educação, Educação Escolar, Escola e Educação Não Escolar, com ênfase na Educação de Terreiros, distinguindo as ideologias Liberal Tradicional e Progressista Libertadora. Na segunda seção trazemos a reflexão sobre Dialogicidade, Amorosidade e Rigoriedade na perspectiva freiriana, nos contextos da Educação Escolar e Não Escolar. Na terceira seção discorremos sobre a Educação de Terreiros, os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada, para na quarta seção apresentarmos os Tipos/Rituais de Jurema Sagrada e os Rituais de Iniciação. Na quinta seção discorremos sobre a Linguagem Performática: as Rezas, Toadas/Pontos, Danças e Transe. Conceituamos Linguagem Performática, como exemplo dessas Linguagens no Terreiro Caboclo Oxóssi, apresentamos as Rezas, as Toadas, as Danças e o Transe. Na sexta e última seção do terceiro capítulo teórico discorremos sobre os Cargos e as respectivas Funções presentes no Terreiro Caboclo Oxóssi, situado no Município de Alhandra-PB. A discussão do capítulo dialoga com as falas das Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi – Mãe Judite; Pai Mazo; Padrinho Nego -, assim como, com Alcântara e Carlos (2018); Bastide (1945); Botelho (2005); Brandão (2005); Caputo (2012); Carvalho (2015; 2016; 2018); Cascudo (1978); Freire (1979; 1981; 1986; 1987; 1993; 1996; 2007); Geertz (1989); Libâneo (1992); Peirano (2002; 2003); Pini (2012); Santiago e Batista Neto (2016); Souza (2009); Streck (2010); Tambiah (1985).

No capítulo da Análise dos dados do Campo Empírico, intitulado “O ensinar e aprender no Terreiro Caboclo Oxóssi”, a discussão relaciona o que foi refletido nos capítulos teóricos ao que foi observado e registrado sobre o Campo Empírico através da inserção do pesquisador nos Rituais de Jurema Sagrada, dos Registros realizados por meio dos Diários de Campo e das Entrevistas com as três Lideranças do Terreiro. O capítulo encontra-se dividido em três seções: a primeira versa sobre a caracterização do Campo Empírico, a segunda sobre a constituição do Cenário do Campo Empírico, a terceira e última seção, descreve e analisa os Rituais de Jurema Sagrada observados no Terreiro Caboclo Oxóssi. O Capítulo de análise apresenta as perspectivas e as práticas das Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi: Mãe Judite; Pai Mazo; Padrinho Nego. Dialogamos teoricamente com Botelho (2005); Caputo (2012); Cascudo (1978); Freire (1981; 1986; 2007); Grosfoguel (2006; 2010); Mignolo (2008a; 2008b); Oliveira (2009); Santiago e Batista Neto (2016); Santos (2010b); Vandezande (1975); Walsh (2008; 2019).



“Eu entrei dentro da mata/
Fui falar com Malunguinho (2x)
Pra me dar força e ciência/
Pra abrir os meus caminhos”
(Diário de Campo: 27-10-2019).

“Salve o sol e salve a lua, deixe o dia clarear (2x)/
Abre os portões da Jurema para os Caboclos passar”
(Diário de Campo: 27-10-2019).

2 PERCURSO METODOLÓGICO

Neste capítulo apresentamos os caminhos teórico-metodológicos que utilizamos para o desenvolvimento da pesquisa. Segundo Mynayo (2013, p. 46), a metodologia é “mais que uma descrição formal dos métodos e técnicas a serem utilizados, indica as conexões e a leitura operacional que o pesquisador fez do quadro teórico e de seus objetivos de estudo”. Dessa forma, situamos os critérios para a escolha e a caracterização do Campo e dos Sujeitos participantes, assim como os Procedimentos e os Instrumentos de Coleta, de Construção de Dados e a Técnica de Análise utilizada. Como aporte teórico, utilizamos Bardin (2011); Falkembach (1987); Laville e Dionne (1999); Ludke e André (1986); Mynayo (2013); Valla (1999).

Adotamos como abordagem Teórico-Metodológica as Epistemologias do Sul, através da qual, por meio dos Estudos Pós-Coloniais, objetivamos compreender os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada desenvolvidos no Terreiro de Umbanda em Alhandra-PB. A escolha pela abordagem teórica dos Estudos Pós-Coloniais deu-se por esta desafiar o modelo de universalidade que dita o pensamento único e, desse modo, possibilitar nossa partida do locus de enunciação dos Sujeitos que historicamente tiveram suas epistemes negadas pelo domínio colonial e pelos saberes eurocêntricos. Assim, a religiosidade de matriz cristã possuiu/ possui a hegemonia, e as vivências Religiosas Outras sofreram/ sofrem constantes tentativas de silenciamento, de rejeição, como é o caso das Religiões de matrizes indígenas, africanas e afro-brasileiras. Como afirma Mignolo (2005, p.15):

Los discursos y las teorías postcoloniales comenzaron a desafiar directamente esa hegemonia, un desafío que era impensable (y tal vez inesperado) por aquellos que construyeron y previeron la idea de La modernidad como un período histórico e implícitamente como El locus de enunciación. (...) Por consiguiente, propondría que los discursos y las teorías postcoloniales están construyendo una razón postcolonial como un locus de enunciación diferencial¹⁴.

Como pressuposto de pesquisa, caminhamos a partir da ideia de que as práticas educativas presentes nos Rituais e nos Atos Pedagógicos Performáticos não se materializam apenas nos espaços escolares, mas também, em outros territórios, como no Terreiro, campo

¹⁴ Os discursos e teorias pós-coloniais começaram a desafiar diretamente essa hegemonia, um desafio impensável (e talvez inesperado) por causa daqueles que construíram e previram a ideia de modernidade como um período histórico e implicitamente como o locus da enunciação. (...) Consequentemente, eu proporia que os discursos e teorias pós-coloniais estão construindo uma razão pós-colonial como um locus de enunciação diferencial (MIGNOLO, 2005, p. 15. TRADUÇÃO NOSSA).

desta pesquisa. Pressupomos que a permanência e sobrevivência dessas práticas educativas no Terreiro corroboram para o enfrentamento do Racismo Religioso e Epistêmico, Racismo esse que se materializa nas tentativas de silenciamento da Jurema Sagrada. Essas tentativas de silenciamento e subalternização da Jurema Sagrada podem ser percebidas, por exemplo, nas Escolas em que exerço a docência em Alhandra, como já mencionado.

Assim, surge a seguinte problemática: como os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada constituem-se como processos de Ensino e Aprendizagem? Partimos do pressuposto de que os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos de Jurema Sagrada ocorridos no Terreiro de Umbanda em Alhandra corroboram para a construção, manutenção e propagação dos saberes e práticas da Jurema Sagrada entre os/as juremeiros/as.

O Racismo, por sua vez, revela a Colonialidade presente nas relações e concepções que são construídas em torno das Religiões de matriz indígena, africana e afro-brasileira. Os eixos da Colonialidade que tratamos nessa pesquisa (Poder/ Saber/ Ser/ Mãe Natureza ou Cosmogônica) se fazem presentes para afirmar as preconcepções em torno das Cosmologias Religiosas Outras, aquelas não originárias do eurocentrismo cristão.

A Colonialidade da Mãe Natureza/ Colonialidade Cosmogônica, a título de exemplo, ocasiona uma linha abissal (SANTOS, 2007) aos/as pertencentes à Jurema Sagrada. Pois, a partir dessa concepção, ocorre a ruptura do elo presente entre o ser humano e o ambiente, enquanto relações indissociáveis imbuídas por uma dimensão espiritual de respeito a toda forma de vida.

Não há como pensar na prática da Jurema Sagrada, da Umbanda, do Candomblé sem pensar na relação de respeito à natureza, compreendida como dimensões do Sagrado. Os/as juremeiros/as, umbandistas, candomblecistas vivem a fé e a cotidianidade em simbiose com a Mãe Natureza, pois ela conecta essas pessoas ao Sagrado, quando não é ela mesma a personificação do Sagrado. A seguir, observamos uma oferenda realizada por lideranças da Jurema Sagrada de Alhandra. A oferenda aconteceu em 29 de setembro de 2019, nas Matas Sagradas, Mata do Catucá, localizada no Sítio Pitanga II, em Abreu e Lima-PE, ocasião da festa Kipupa Malunguinho.

Foto 01 – Oferendas na Mata do Catucá

Fonte: Acervo do autor (2019).

O Racismo e a Colonialidade em seus eixos tentaram encobrir os saberes Outros, produzidos pelos povos ancestrais indígenas e africanos, o que fez predominar na produção do conhecimento o modelo hegemônico de se fazer ciência, com metodologias excludentes que agiam na tentativa de silenciamento dos conhecimentos e das práticas centenárias não eurocentradas.

Frente a este contexto, o Campo de Pesquisa no qual desenvolvemos este trabalho se coloca como uma possibilidade de ruptura com a tradição científica excludente e linear. Nesta mesma direção, é pertinente destacarmos que a identificação e aproximação com o Campo de Pesquisa se justifica por minha atuação profissional no Município de Alhandra, território que possui estreitas ligações históricas e materiais com a Jurema Sagrada, enquanto elemento identitário.

Por meio de minha aproximação e atuação profissional no Município, surgem impressões de que uma parcela significativa da população alhandrense rejeita essa construção identitária ligada à Jurema Sagrada. Até mesmo os/as seguidores/as da Religião costumam omitir a sua pertença religiosa fora dos espaços religiosos celebrativos para não sofrerem represálias, já que estas práticas, por não serem cristãs, são relacionadas ao “mal”, o que revela

as marcas Coloniais ainda latentes no Município. Silva Junior (2011, p. 48), em seu estudo realizado no Município de Alhandra¹⁵, afirma que:

o ritual da jurema é um sistema de símbolos, a própria cidade de Alhandra também figura como um símbolo para os juremeiros. A cidade é sagrada, e nela teria surgido a ciência da jurema: lugar onde até hoje reside a força maior para os juremeiros de toda parte. A fama dos mestres juremeiros da cidade projetou Alhandra como este lugar privilegiado da prática do catimbó-jurema, reconhecendo a cidade com a identidade de “cidade jurema”.

Ao adotarmos como Campo de Pesquisa o Município de Alhandra, pensávamos inicialmente haver a necessidade de mapearmos os Terreiros do Município onde houvesse a prática do culto da Jurema Sagrada. Os cultos da Jurema Sagrada em Alhandra estão presentes nos Terreiros de Umbanda, e a identificação dos Terreiros seria realizada através do contato com a “Associação Espírita dos Juremeiros de Alhandra”, (AEJA).¹⁶ Anterior a esse contato, tivemos informações sobre os Terreiros mais conhecidos por meio de Silva Junior (2011)¹⁷, professor de história do Município. Através dele, conseguimos o primeiro contato com o juremeiro Lucas de Souza, responsável pelo Templo Espírita da Mestra Jardecilha, que por sua vez, informou existir outros Terreiros localizados nas proximidades.

No desenvolvimento da pesquisa percebemos que o mapeamento dos Terreiros seria útil apenas a título de informação, pois nos daria um panorama desses espaços religiosos em Alhandra, mas para continuarmos a pesquisa empírica seria necessário a delimitação de um Terreiro para lançarmos o nosso olhar e nos inserirmos de forma mais profunda em sua dinâmica celebrativa. Assim, fizemos a opção de não mapearmos os Terreiros do Município e dedicarmos esse tempo da pesquisa na inserção com o Campo Empírico, no contato e na construção dos laços com os Sujeitos.

Tratando-se da Umbanda no Município de Alhandra, podemos perceber que ela é constituída por dois universos que se integram, ao passo que se distinguem, pois estão “de um lado, orixás, exus e pombagiras, cultuados nos toques para os santos ou os orixás; de outro,

¹⁵ O autor não faz a distinção que nós realizamos em relação à Alhandra-Município (espaço físico, território concreto) e Alhandra-Cidade (construção subjetiva permeada pelo imaginário e pela fé). Silva Junior (2011) menciona Alhandra como espaço territorial concreto de importância para a Jurema Sagrada por suas práticas e histórias, e a partir disso afirma existir a criação de uma identidade que relaciona Alhandra à Jurema Sagrada.

¹⁶ A AEJA foi fundada em 19 de março de 2012 e tem como presidente Mãe Judite. Encontra-se localizada na Rua José Januário Nunes, nº 26, próximo a Escola Estadual Renato Ribeiro Coutinho, no Centro de Alhandra – PB. A AEJA, por não possuir sede própria, situa-se no mesmo espaço do Terreiro Caboclo Oxóssi, liderado por Mãe Judite, Pai Josimar (Pai Mazo) e Padrinho Fábio (Padrinho Nego).

¹⁷ Encontra-se entre nossos referenciais por seu estudo (Dissertação) tratar sobre conflitos e identidades religiosas em Alhandra, com ênfase na Jurema Sagrada. Sua pesquisa é intitulada: A Jurema, o Culto e a Missa: disputas pela identidade religiosa em Alhandra – PB (1980-2010).

mestres, caboclos e reis, cultuados nos toques à Jurema e nas sessões de mesa” (SALLES, 2010, p. 99). No Campo Empírico, é possível observarmos na prática o que aponta Salles (2010): os toques ocorrem quinzenalmente, dois toques por mês, um dedicado à Jurema Sagrada e o outro aos Orixás.

Para a definição do Campo Empírico, o Terreiro, levamos em consideração os primeiros contatos com juremeiros/as do Município de Alhandra, com populares e pesquisadores/as – assim como as sugestões da banca de Qualificação, em especial, do professor Sandro Guimarães Salles. O Terreiro que elegemos como Campo Empírico se destaca no Município por estar associado e sediar em seu espaço físico a Associação Espírita dos/as Juremeiros/as de Alhandra - AEJA. Dessa forma, encontra-se no mesmo espaço físico onde funciona a AEJA, conhecido como Terreiro Caboclo Oxóssi¹⁸, e tem à frente Mãe Judite, que conta com o suporte de mais duas Lideranças: Pai Josimar (Pai Mazo) e Padrinho Fábio (Padrinho Nego), Filho biológico de Mãe Judite. Dentre os critérios utilizados para a escolha do Terreiro, destacamos: I- a representatividade do espaço religioso para os/as juremeiros/as de Alhandra, por sediar a AEJA e poder servir como referência para os demais Terreiros; II- a frequência de atividades religiosas (Rituais), que, como já mencionado, ocorre quinzenalmente.

Destacamos ainda que essa pesquisa se insere na busca pela compreensão do “universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes” (MINAYO, 2013, p.21). Com base no que afirma Minayo (2013), foi por meio da inserção no Terreiro Caboclo Oxóssi que pudemos compreender os significados, os motivos e valores dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada, como colaboradores da formação da identidade dos/as juremeiros/as. É a partir do contexto e da performatividade presentes nas relações dos membros do Terreiro Caboclo Oxóssi que percebemos as práticas educativas desse espaço religioso, isto é, as formas de aprender e ensinar.

Após a definição do Campo de Pesquisa, passamos para os critérios de eleição dos Sujeitos Colaboradores/as (Sujeitos de direito), que são os/as seguidores/as da Jurema Sagrada. É através desses sujeitos (juremeiros/as) que foram/são permeadas e mantidas as práticas educativas, os saberes orais da Religião. São eles/as que vivenciam os Rituais e Atos

¹⁸ No Terreiro em que realizamos a pesquisa, Oxóssi é reverenciado como Caboclo e está ligado ao Culto da Jurema Sagrada. No culto aos Orixás, a reverência não é dada a Oxóssi (Caboclo), mas sim a Odé. Sobre Oxóssi na Jurema Sagrada e Umbanda, é possível afirmar que: “A linha de Oxóssi é famosa por ser a linha da grande maioria dos Caboclos. Oxóssi é conhecido na Umbanda como o Senhor das Matas e de todos os Caboclos. Na linha de Oxóssi emana uma força de grande poder que nele tem sua origem... Deles emanam o sentimento da força para lutar e vencer qualquer situação”. Disponível em: <https://umbandanuss.com.br/linha-de-oxossi/>. Acesso em 10/01/2020.

Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada, que por um longo período sofreram/ sofrem as ações de violência que tentam silenciá-los/as. Essas ações e posturas hegemônicas negam a existência de um lócus de enunciação Outro que produz saberes e práticas educativas, refletindo, assim, uma sociedade e uma academia majoritariamente eurocentrada.

Diante de nossa inserção nos Rituais e vivências do Terreiro Caboclo Oxóssi, sob orientação dos Instrumentos de Coleta de Dados que posteriormente serão apresentados, foi possível elegermos os Sujeitos Colaboradores/a, participantes da pesquisa, são eles/ela: Mãe Judite¹⁹ (Ialorixá e Juremeira), Pai Josimar²⁰ – Pai Mazo (babalorixá e Juremeiro), Padrinho Fábio²¹ – Padrinho Nego (Padrinho de Jurema). Com a aproximação, convivência, receptividade e papéis religiosos desenvolvidos por essas Lideranças, percebemos que elas seriam as pessoas que poderiam contribuir para a concretude da pesquisa. São elas, Sujeitos epistêmicos que estão à frente do Terreiro Caboclo Oxóssi e que respondem pela condução dos Rituais, como também, pela formação religiosa dos membros, os/as juremeiros/as.

Mãe Judite é a Liderança feminina e zeladora do Terreiro, uma mulher de baixa estatura, silenciosa, solícita, cuidadosa e atenta aos Atos e Performatividades ocorridos durante os Rituais de Jurema Sagrada. Durante os toques, ela observa atentamente o que acontece, oferece suporte aos/as que precisam e no que precisam, em especial, o apoio espiritual. Ela medeia as irradiações e incorporações, se aproxima das Entidades, dialoga com as mesmas e com seus/suas Afilhados/as.

Foto 02 – Mãe Judite



Fonte: Acervo do autor (2019).

¹⁹ Judite Maria Marinho de Moura

²⁰ Josimar Serafim de Melo

²¹ Fábio Xavier da Silva

Pai Mazo conduz os Rituais públicos ocorridos no Terreiro Caboco Oxóssi, isto é, os toques. De personalidade forte, ele é comunicativo e costuma estar atento aos detalhes dos Rituais, zeloso com as Toadas cantadas, as Preces e Rezas proferidas, as Danças e Gestos realizados, para que os Toques ocorram da forma como fora planejado. Em qualquer indício de erro ele faz questão de parar o Ritual para que o equívoco seja resolvido. Suas ações permeadas pela Dialogicidade demonstram Rigoriedade e Amorosidade no processo formativo que ocorre durante os Toques.

Foto 03 – Pai Josimar (Pai Mazo)



Fonte: Acervo do autor (2019).

Padrinho Nego é a mais nova Liderança do Terreiro Caboclo Oxóssi. Filho biológico de Mãe Judite, é responsável pelos Rituais de Jurema Sagrada e pela Iniciação dos/as Afilhados/as na Jurema Sagrada. Durante os Toques, costuma auxiliar Pai Mazo na realização dos Rituais: é ele o responsável pela animação dos Toques, pelas Toadas, pelos microfones. Costuma brincar com os membros do Terreiro, tem uma relação de amizade com a comunidade.

Foto 04 – Padrinho Fábio (Padrinho Nego)



Fonte: Acervo do autor (2019).

Para Minayo (2013, p. 61), “o trabalho de campo permite a aproximação do pesquisador da realidade a qual formulou uma pergunta”. E continua: “além de estabelecer uma interação com os “atores” que conformam a realidade e, assim, constrói um conhecimento empírico importantíssimo para quem faz pesquisa social”. Conforme afirma Minayo (2013), essa aproximação com o Campo Empírico e os Sujeitos Colaboradores permite a materialização da pesquisa que brota de uma questão problema, de um incômodo e vai se tornando realidade nas idas e vindas do próprio ato de pesquisar. Essas relações científicas e sociais podem possibilitar a reverberação de contribuições acadêmicas, escolares, podendo ainda permitir aos/as leitores/as o conhecimento do Campo e dos Sujeitos, assim como, a visibilidade de ambos, Campo e Sujeitos.

No que diz respeito aos Instrumentos de Coleta e Produção de Dados, fizemos uso da Observação Direta, do Diário de Campo e da Entrevista Semiestruturada. Esses Instrumentos contribuíram também para alcançarmos os Objetivos da pesquisa: Entender o que pensam as Lideranças sobre a Jurema Sagrada; Identificar os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada no Terreiro de Umbanda; Caracterizar os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada no Terreiro de Umbanda.

Assim como, para a aproximação e inserção no Campo Empírico, pois, sem os Instrumentos supracitados, não haveria possibilidade de realizarmos pesquisa de campo.

Conforme afirma Ludke e André (1986, p.26), a Observação Direta

permite que o observador chegue mais perto da perspectiva dos sujeitos, um importante alvo nas abordagens qualitativas. Na medida em que o observador acompanha *in loco* as experiências diárias dos sujeitos, pode tentar apreender a sua visão de mundo, isto é, o significado que eles atribuem à realidade que os cerca e às suas próprias ações.

As Observações Diretas realizadas no Terreiro Caboclo Oxóssi possibilitaram a construção de relações de Diálogo²² com a comunidade religiosa e se tornou requisito básico para a construção do segundo e do terceiro Instrumento de Coleta e Produção de Dados, o Diário de Campo e a Entrevista Semiestruturada, respectivamente. Nossa compreensão sobre a Observação Direta enquanto Instrumento de Coleta e Produção de Dados encontra-se em consonância à nossa opção teórico-metodológica, pois concebemos os Sujeitos da Pesquisa (Colaboradores/a) como partícipes desse processo (Sujeitos epistêmicos). Sem suas participações a partir de seus lugares de enunciação, a pesquisa não teria sentido de ser e existir. Dessa forma, rompemos com a visão eurocentrada por agirmos de forma Outra, ao que é imposto pelos padrões hegemônicos de universalidade que, segundo Grosfoguel (2010, p.459)

ao quebrar a ligação entre sujeito de enunciação e lugar epistêmico étnico-racial/ sexual/ de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre o conhecimento universal verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico, geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia.

O segundo Instrumento de Coleta e Análise de Dados utilizado na pesquisa foi o Diário de Campo, compreendido como o registro de informações realizadas a partir de Observações de fatos, acontecimentos e experiências pessoais do pesquisador, seus pensamentos e descrições. O Diário de Campo possibilita a criação do hábito da observação, da descrição e da

²² Compreendemos o Diálogo enquanto possibilidade de alcançar o outro, e esse alcance envolve relações humanas capazes de trazer ao sujeito processos de conscientização de si ou a “tomada de consciência”, como afirma Freire (Ação Cultural para a liberdade. 5ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1981, 149p). O Diálogo enquanto ação coletiva e a conscientização, ação individual que é oriunda dessa relação Dialógica, permitem a formação do sujeito crítico transformador/a da realidade a qual está inserido/a. Conforme anunciam Santiago e Batista Neto (2016, p. 130, grifo no original), “A palavra como constitutiva do diálogo pode ser considerada, quando autêntica, o diálogo propriamente dito. É a *pronúncia* do mundo. O seu fundamento é a concepção de homem/mulher, de educação e de conhecimento compreendidos e atuando como sujeitos históricos que têm, na educação, um instrumento de compreensão da realidade sócio-histórico-político-cultural-pedagógico”.

reflexão dos acontecimentos, devendo os fatos serem registrados o quanto antes pelo pesquisador para garantir a fidedignidade do que se observa (FALKEMBACH, 1987).

Os Diários de Campo foram realizados a partir das Observações Diretas dos Toques ocorridos no Terreiro Caboclo Oxóssi, das impressões sobre o Campo e as conversas informais com as Lideranças do Terreiro e os/as demais juremeiros/as. Fizemos o registro de sete Toques entre os meses de Agosto a Outubro de 2019, conforme o quadro:

Quadro 03 – Toques observados no Terreiro Caboclo Oxóssi - 2019

Data	Ritual Nº	Entidades Reverenciadas
11 de Agosto	01 – Jurema	Malunguinho, Caboclos/as, Índios, Mestres.
25 de Agosto	02 - Povo da Rua	Exus, Pomba Giras, Mestres/as.
08 de Setembro	03 – Jurema	Exus, Pomba Giras, Malunguinho, Caboclos/as, Índios, Jurema, Mestres/a.
29 de Setembro	04 - Jurema -Kipupa Malunguinho	Mestres e Caboclos.
12 de Outubro	05 – Orixás	Ibejis.
13 de Outubro	06 – Orixás	Ogum, Odé, Omolu/ Obaluaê, Nanã, Oyá/ Iansã, Xangô Oxum, Ibejis, Iemanjá, Oxalá.
27 de Outubro	07 – Jurema	Exus, Pombas Giras, Malunguinhos, Caboclos/as, Índios, Jurema, Pretos/as Velhos/as, Mestres/as.

Fonte: Elaborado pelo autor (2019).

De acordo com quadro 03, dos sete Toques observados e registrados em Diários de Campo, quatro atendem ao objetivo, isto é, compreender os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada no Terreiro de Umbanda em Alhandra. Dessa forma, três Diários de Campo referentes aos toques de Orixás e do Povo da Rua não foram inseridos na Análise de Dados, por não terem como foco celebrativo a Jurema Sagrada. Os registros de Diários de Campo utilizados na pesquisa foram os expostos no quadro a seguir:

Quadro 04 - Toques de Jurema Sagrada observados no Terreiro Caboclo Oxóssi -2019

Data	Ritual N°	Entidades Reverenciadas
11 de Agosto	01 - Jurema	Malunguinho, Caboclos/as, Índios, Mestres.
08 de Setembro	02 - Jurema	Exus, Pomba Giras, Malunguinho, Caboclos/as, Índios, Jurema, Mestres/a.
29 de Setembro	03 - Kipupa Malunguinho	Mestres e Caboclos.
27 de Outubro	04 - Jurema	Exus, Pombas Giras, Malunguinhos, Caboclos/as, Índios, Jurema, Pretos/as Velhos/as, Mestres/as.

Fonte: Elaborado pelo autor (2019).

O terceiro e último Instrumento de Coleta e Análise de Dados foi a Entrevista Semiestruturada, que, segundo Laville e Dionne (1999, p.188), são “séries de perguntas abertas, feitas verbalmente em uma ordem prevista, mas na qual o entrevistador pode acrescentar perguntas de esclarecimento”. Fizemos uso da Entrevista Semiestruturada por esta oportunizar caminhos de reflexões sem, no entanto, nos fecharmos para as possibilidades de temáticas ou questões que pudessem ser trazidas pelos Sujeitos colaboradores/a da pesquisa.

As Entrevistas Semiestruturadas possibilitaram a realização da abordagem e explicações de acontecimentos registrados nos Diários de Campo a partir das Observações Diretas, mas que careciam de explicações plausíveis. A título de exemplo, podemos mencionar a reverência que os membros do Terreiro Caboclo Oxóssi e as Entidades que ali chegam possuem a um espaço localizado no centro do Terreiro, destacado por uma cerâmica. Na Entrevista foi possível ouvir de Mãe Judite qual o sentido daquele espaço nomeado de Mina, mesmo sem sabermos do que ele é composto, já que faz parte dos fundamentos da Religião, logo, é conhecimento reservado apenas às Lideranças, nem os/as juremeiros/as Afilhados/as do Terreiro sabem.

Esse último Instrumento de Coleta e Análise de Dados é considerado como ferramenta secundária na pesquisa, já que o foco está centrado nos Diários de Campo. Por esse motivo, fizemos apenas três Entrevistas Semiestruturadas, uma com cada Liderança; as demais dúvidas surgidas no decorrer da pesquisa foram sanadas através de conversas informais com as Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi. Vejamos o quadro com as datas e as respectivas Entrevistas Semiestruturadas, realizadas com as Lideranças no mês de Outubro no Terreiro Caboclo Oxóssi:

Quadro 05 – Entrevistas Semiestruturadas realizadas com as Lideranças do Terreiro - 2019

Data	Entrevistado/a
08 de Outubro	Pai Mazo
17 de Outubro	Padrinho Nego
29 de Outubro	Mãe Judite

Fonte: Elaborado pelo autor (2019).

No que diz respeito ao procedimento para a Análise dos Dados, adotamos a Análise de Conteúdo via Análise Temática, isto é, análise dos significados. Para Bardin (2011, p. 38), a Análise de Conteúdo pode ser compreendida como “um conjunto de técnicas de análise das comunicações, que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens”. Assim, a Análise de Conteúdo não se trata da mera descrição de conteúdos, mas do que esses conteúdos revelam após serem tratados (BARDIN, 2011).

Na pesquisa, a Análise de Conteúdo nos possibilitou enquanto “analista” o tratamento cuidadoso das mensagens que manipulamos, para assim, fazermos as inferências (deduções lógicas) dessas mensagens inventariadas e sistematizadas. Segundo Valla (1999, p. 104),

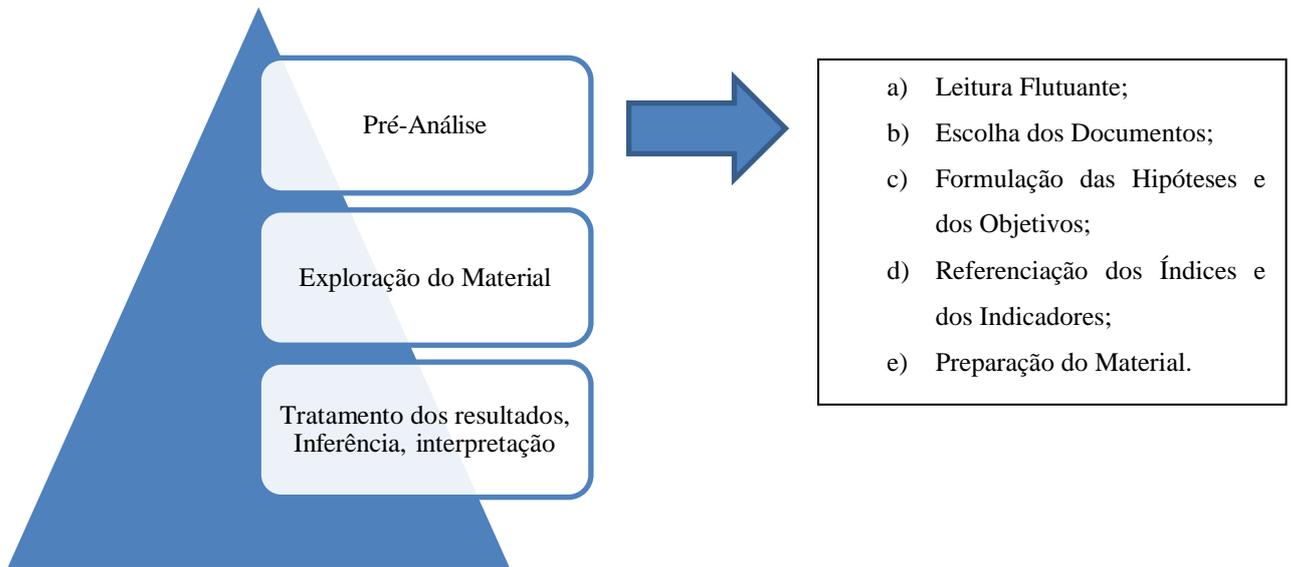
a Análise de Conteúdo permite inferências sobre a fonte, a situação em que esta produziu o material objeto de análise, ou até, por vezes, o receptor ou destinatário das mensagens. A finalidade da Análise de Conteúdo será, pois, efetuar inferências com base numa lógica explicitada, sobre as mensagens cujas características foram inventariadas e sistematizadas.

Na Análise de Conteúdo, existem várias técnicas utilizadas para análise, como por exemplo, a Técnica via Análise de Enunciação, em que cada entrevista se apresenta como a totalidade da análise; a Técnica via Análise Lógica, que analisa a relação entre posições; a Técnica via Análise Sequencial, a qual analisa não só as sequências, mas também as rupturas. A nossa associação à Análise de Conteúdo via Análise Temática, se deu por essa análise possuir caráter transversal e possibilitar o trabalho com uma série de categorias possíveis de serem analisadas e sistematizadas através dos conteúdos. Assim como, por possibilitar confirmar e/ou negar hipóteses, ou até mesmo reconstruí-las nesse processo de idas e vindas que permitem avanços e interpretações Outras na pesquisa (BARDIN, 2011).

A Análise de Conteúdo via Análise Temática é compreendida a partir de três fases, são elas: I- Pré-Análise; II- Exploração do Material; III- Tratamento dos Resultados, as Inferências

e a Interpretação. Na Pré-análise é realizada: a) Leitura Flutuante; b) Escolha dos Documentos que ajudarão na constituição de um corpus, das Regras de Exaustividade, Representatividade, Homogeneidade e Pertinência; c) Formulação de Hipóteses e dos Objetivos; d) Referenciação dos Índices e Elaboração dos Indicadores; e) Preparação do Material (BARDIN, 2011). Vejamos a figura:

Fig. 02 - Fases da Análise de Conteúdo Temática



Fonte: Elaborada pelo autor (2019).

A Pré-Análise representa o período de organização e sistematização das ideias iniciais da pesquisa e possui caráter flexível, o que significa dizer que pode haver no percurso da análise a inserção de novos procedimentos, sem que haja fuga da precisão. Essa fase pode ser dividida em:

a) Leitura Flutuante, que se constitui como a primeira atividade da pesquisa, a qual haverá o contato com os documentos que serão analisados e o conhecimento dos textos, referenciais teóricos que irão compor a pesquisa. A partir da Leitura Flutuante foi possível o desenhar do Objeto, dos Objetivos e Pressuposto da Pesquisa, assim como, a escolha dos referenciais teóricos. Essa fase perpassou todas as etapas da análise, visto que as leituras sistematizadas foram constantes, e possibilitaram, ainda, selecionarmos Dados que foram tratados com base nas regras da Exaustividade, Representatividade, Homogeneidade e Pertinência;

b) Escolha dos Documentos, compreendida como a constituição de um corpus, definido como “o conjunto dos documentos tidos em conta para serem submetidos aos procedimentos

analíticos. A sua constituição implica, muitas vezes, escolhas, seleções e regras” (BARDIN, 2011, p. 96-97).

Bardin (2011) apresenta quatro regras, são elas: I – Regra da Exaustividade, pressupõe que realizada a definição do campo do corpus, haja a inserção de todos os elementos desse corpus, caso contrário, que seja fundamentada a não inserção atendendo ao rigor científico; II – Regra da Representatividade, a análise pode ser realizada por meio de uma amostra, se assim for possível de se fazer com o material, já que nem todo material de análise permite a amostragem, como afirma Bardin (2011) ; III – Regra da Homogeneidade, significa dizer que os documentos selecionados precisam possuir singularidades dentro dos critérios de precisão que foram utilizados para a escolha dos mesmos; IV – Regra de Pertinência, deve haver adequação dos documentos selecionados em relação às fontes de informação para, assim, responder ao objetivo da análise.

Na pesquisa selecionamos o corpus de documentos, os quais foram frutos dos Instrumentos de Coleta e Produção de Dados (Observação Direta, Diário de Campo e Entrevista Semiestruturada,). Esses documentos foram tratados de forma articulada às regras da Exaustividade, pela inserção de todos os elementos que contemplaram as questões levantadas na problemática da pesquisa e nos ajudaram a responder nossos Objetivos Específicos. Fizemos uso da regra da Representatividade para compreender o universo e os Objetivos da Pesquisa, da regra da Homogeneidade para a eleição de dados de mesma natureza. Por fim, a regra da Pertinência se concretizou com a seleção de dados que vieram a responder à intencionalidade e Pressuposto de nossa pesquisa.

c) Formulação das Hipóteses e dos Objetivos, em que a primeira (Hipótese/Pressuposto) corresponde a uma afirmação temporária que será confirmada ou refutada após os Procedimentos de Análise. Isto é, trata-se de uma suposição intuitiva respondida apenas quando submetida à prova de dados seguros como sugere o rigor científico. Já o Objetivo corresponde à “finalidade geral a que nos propomos (ou que é fornecida por uma instância exterior), o quadro teórico e/ou pragmático, no qual os resultados obtidos serão utilizados” (BARDIN, 2011, p. 98).

d) Referenciação dos Índices e Elaboração de Indicadores, em que o Índice pode ser compreendido como a menção, explícita ou não, de um tema em uma mensagem. Na maior parte das investigações, o tema que estiver explícito e for mencionado com maior frequência terá mais relevância para a análise dos dados. Assim, “o *indicador* correspondente será a *frequência* observada acerca do tema em questão” (FRANCO, 2008, p. 58). Para Bardin (2011,

p. 100), a partir da Pré-Análise deve haver “recorte do texto em unidades comparáveis de categorização para análise temática e de modalidade de codificação para o registro de dados”.

Dessa forma, os Instrumentos de Coleta e Produção de Dados, em especial, o Diário de Campo possibilitou percebermos a frequência de determinadas temáticas e fazermos conforme sugere Bardin (2011), o recorte do texto, a categorização temática e a codificação de dados.

e) Preparação do Material, que é a organização de todos os elementos do corpus do material para a análise. Assim, fizemos na pesquisa, após a conclusão das etapas de produção dos Instrumentos e Coletas de Dados, seguindo para a etapa dos procedimentos de análise.

A segunda fase da Análise de Conteúdo via Análise Temática é a Exploração do Material, compreendida como a sistematização das decisões tomadas. Para Bardin (2011), “esta fase longa e fastidiosa, consiste essencialmente de operações de codificação²³, desconto ou enuremarção, em função de regras previamente formuladas” (BARDIN, 2011, p. 101).

No que se refere à Exploração do Material, realizamos leituras minuciosas dos dados fornecidos em campo por meio dos Instrumentos utilizados, de forma que fizemos a codificação, a classificação e a categorização dos dados observados e registrados nos Diários de Campo, das falas dos Sujeitos Colaboradores/as e das experiências vividas no Terreiro Caboclo Oxóssi como formas de colaboração para os processos de ensino e aprendizagem nesse espaço religioso.

A terceira e última fase da Análise de Conteúdo via Análise Temática aborda o Tratamento dos Resultados Obtidos e a Interpretação, fase em que fizemos as inferências e interpretações com base nos dados obtidos relacionando-os aos Objetivos da Pesquisa e ao referencial teórico adotado. A partir dessa última etapa da Análise Temática, realizamos considerações sobre o sentido dos saberes, das vivências nos Rituais e nos Atos Pedagógicos Performativos dos povos da Jurema Sagrada vinculados ao Terreiro Caboclo Oxóssi, no que diz respeito à colaboração desses elementos na construção dos processos de ensino e aprendizagem.

²³ É o tratamento do material. “A *codificação* corresponde a uma transformação – efectuada segundo regras precisas – dos dados brutos do texto, transformação esta que, por recorte, agregação e enumeração, permite atingir uma representação do conteúdo, ou da expressão, susceptível de esclarecer o analista acerca das características do texto, que podem servir de índices” (BARDIN, 2011, p. 103).



“Ô juremeiro, ô Juremá/
a folha caiu serena, ô jurema/
aqui nesse Congá/
Salve São Jorge Guerreiro/
Salve São Sebastião/
Salve a folha da jurema que me deu a proteção”
(Diário de Campo: 27-10-2019).

3. OS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS E O ENFRENTAMENTO AO RACISMO RELIGIOSO E EPISTÊMICO

Neste capítulo refletimos sobre a corrente teórica na qual a pesquisa encontra-se fundamentada, os Estudos Pós-Coloniais, que por sua vez, situam-se no contexto das Epistemologias do Sul. O capítulo encontra-se subdividido em três seções: iniciamos com a seção intitulada “Epistemologias do Sul: os Estudos Pós-Coloniais”, na qual fazemos breve discussão sobre as Epistemologias do Sul, com base em Santos e Meneses (2010c). Contextualizamos historicamente autores/autora do Sul Global que influenciaram a discussão desses estudos, para em seguida, discutirmos os Estudos Pós-Coloniais em diálogo com Ballestrin (2003); Costa (2006); Grosfoguel (2010)²⁴.

Na segunda seção, intitulada “A formação do conceito de América Latina e a constituição do sistema mundo-moderno-colonial”, abordamos a investida colonial eurocêntrica nos diversos territórios dos povos originários, de regiões como Abya-Yala, Tawantinsuyu, Anahuac (QUENTAL, 2012). Esses territórios, por sua vez, sofreram tentativas de silenciamento e, dentre as ações de “apagamento”, os seus territórios foram reduzidos a uma única nomenclatura: América. Utilizamos como aporte teórico Grosfoguel (2010); Mignolo (2003; 2005c); Munanga (2003); Porto-Gonçalves (2003); Quental (2012); Quijano (2005; 2010); Santos (1993).

A terceira e última seção do capítulo traz como título “Diálogo entre os Estudos Pós-Coloniais com os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada em relação ao Objeto de estudo desta pesquisa”. Discutimos os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada tendo como lente teórica os Estudos Pós-Coloniais, associando a reflexão ao Objeto de estudo da pesquisa apresentada. Na construção da última seção, dialogamos com Caputo (2012); Flor do Nascimento (2017); Freire (1979); Gomes (2003; 2010); Grosfoguel (2007; 2010; 2011; 2016); Lima (2012); Mignolo (2005c; 2008a; 2008b); Nunes Neto (2016); Quental (2012); Quijano (1995; 2005; 2010); Santos (2010b); Santos e Meneses (2010c); Silva Junior (2011); Walsh (2008; 2009).

²⁴ Durante as apresentações dos capítulos e das seções da pesquisa, fizemos a opção de citar os/as autores/as em ordem alfabética. No decorrer da construção das discussões, priorizamos iniciá-las com os/as autores/as principais, para, em seguida, trazer o pensamento dos/as autores/as que discutem a partir dos/as pensadores/as principais.

3.1 Epistemologias do Sul: os Estudos Pós-Coloniais

Nesta primeira seção refletimos sobre as Epistemologias do Sul e aprofundamos a discussão sobre os Estudos Pós-Coloniais com base em Ballestrin (2003); Costa (2006); Grosfoguel (2010); Santos e Meneses (2010c). Traremos uma breve biografia dos pensadores e da pensadora que estão entre os/as intelectuais que contribuíram para o surgimento e discussão dos Estudos Pós-Coloniais, são eles/ela: Albert Memmi; Aimé Cesárie; Frantz Fanon; Edward Wadie Said; Gavatry Chakravorty Spivak.

As experiências sociais produzem e reproduzem conhecimentos, e estes conhecimentos se baseiam em Epistemologias. Para Santos e Meneses (2010c, p.15), “Epistemologia é toda a noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. É por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional e inteligível”. A validação do conhecimento se concretiza em meio a disputas de interesses e epistemes, que, logo, conta com uma razão dominante que tende a subalternizar ou tentar eliminar os Conhecimentos Outros. Conhecimentos locais das comunidades e dos povos indígenas, negros, mulheres, povos de Terreiros, àqueles que estão fora dos cânones postulados pelo eurocentrismo.

As discussões sobre as Epistemologias do Sul enquanto conceito emergem em 1995, através de Boaventura de Souza Santos para tratar da “diversidade epistemológica do mundo” (SANTOS E MENESES, 2010c, p.19). As Epistemologias do Sul podem ser compreendidas como um conjunto de ações epistemológicas que tem como objetivo denunciar a supressão das diversas formas de saberes ocorridas pelo Colonialismo. Do mesmo modo, valorizar-se os saberes que resistiram a essas investidas coloniais, buscando investigar as possibilidades e condições para a existência de um diálogo horizontal entre os conhecimentos (SANTOS e MENESES, 2010c).

Esses estudos estão inseridos em um contexto de fala que historicamente sofreram tentativas de silenciamento por um modelo monocultural de conhecimento e produção científica, subsidiada por práticas eurocêntricas, modernas, capitalistas, cristãs. As Epistemologias do Sul combatem as tentativas de silenciamento e subalternização dos Pensamentos Outros, enfrentando as formas de opressões políticas, epistêmicas e culturais vivenciadas por diversos povos que constantemente foram/são marginalizados pelo Colonialismo presente nos continentes americano, africano e asiático.

A referência ao Sul não está estritamente ligada a um recorte geográfico mundial que dita as cartografias do mundo, mas, sim, a um campo metafórico de disputas epistêmicas, como afirma Santos e Meneses (2010c, p. 10):

O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidas ao colonialismo europeu e que, com exceções como, por exemplo, da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). A sobreposição não é total porque, por um lado, no interior do Norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos (trabalhadores, mulheres, indígenas, afrodescendentes, mulçumanos) foram sujeitos à dominação capitalista colonial e, por outro lado, porque no interior do Sul geográfico houve as ‘pequenas Europas’, pequenas elites locais que beneficiaram da dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuam a exercer, por suas próprias mãos, contra as classes e grupos sociais subordinados.

Ao tratarmos do Sul Global e de suas Epistemologias (Epistemologias do Sul), trazemos exemplos de pensadores, pensadora desse contexto que antecederam e contribuíram para as discussões e formulações teóricas dos Estudos Pós-Coloniais. Dentre os/as autores/as que se destacam pela contribuição de estudos direcionadas às temáticas não hegemônicas, destacamos:

- *Albert Memmi* – Nascido na Tunísia em 1920, de família judia, é autor de diversos estudos relacionados às temáticas sociológicas, com foco na opressão humana. Destaca-se por sua obra intitulada *Portrait du Colonisé* - “Retrato do Colonizador” (1957), em que é construída uma análise sobre o colonizador, o colonizado e como que suas posições, situações os colocam em suas próprias armadilhas, a partir de seus respectivos papéis. Suas obras se destacam ainda por tratarem das situações de grupos que ao longo da história foram dominados, como as mulheres e os negros²⁵;
- *Aimé Césaire* – Nascido no Nordeste da Martinica, em 1913, foi o pensador negro que utilizou pela primeira vez a terminologia “Negritude”. Esse conceito foi forjado como enfrentamento à opressão cultural do sistema colonial francês e tinha por objetivo: I- a rejeição do projeto de assimilação cultural francês; II- a rejeição da desvalorização do continente africano e de sua cultura. Em 1950, Césaire se destaca por seu escrito intitulado “Discurso sobre o colonialismo”, no qual o autor

²⁵Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Albert-Memmi>. Acesso em 20/01/2020.

realiza uma análise implacável do pensamento colonialista eurocêntrico e o compara ao nazismo, expõe o Racismo e o Colonialismo no continente europeu. O autor faleceu em 2008 com 94 anos²⁶;

- *Frantz Fanon* – Nascido na Martinica, em 1925, destacou-se no século XX por sua aliança com a psiquiatria, o pensamento filosófico e político que passaria a ser considerado pioneiro para os Estudos Pós-coloniais. Intelectual negro, escrevera em 1952 o livro “Pele negra, máscaras brancas”, traduzido para o português no ano de 1975. A obra apresenta uma teoria para o Racismo articulando a psicopatologia do Negro à análise dos fundamentos de cunho sociais, políticos, econômicos e culturais da relação colonial entre a população branca e negra. Outra obra de destaque de Fanon é “Os condenados da terra”, de 1961, com tradução para o português no mesmo ano. Essa obra traz reflexões sobre o Colonialismo e a luta anti-colonial, Descolonização, assim como, sobre a fundação e desenvolvimento das nações independentes. Essa última produção de *Fanon* serviu como influência para os movimentos de cunho anti-colonialistas. O autor faleceu no mesmo ano de publicação da obra, 1961²⁷;
- *Edward Wadie Said* – Nascido em Jerusalém, no ano de 1935, viveu sua infância entre a Palestina, o Líbano e o Cairo. Em 1947, com a divisão da Palestina entre árabes e judeus, Said precisou mudar-se para o Cairo com sua família. Defensor da causa Palestina, Said foi professor de literatura comparada da Universidade de Columbia e professor visitante de Harvard. Seus escritos influenciaram autores indianos dos Estudos Subalternos que posteriormente influenciou a criação dos Estudos Pós-Coloniais. Dentre as obras de Said, destacamos o livro “Orientalismo”, por trazer a discussão sobre as concepções e as formas de tratamento ocidental para com o Outro. Assim como, o papel que a cultura ocidental desempenha no mundo, pois, o Oriente, segundo *Said*, é forjado a partir do discurso do Ocidente, através de suas próprias vontades, de forma que, a relação entre Ocidente e Oriente é uma relação de dominação e poder²⁸;
- *Gayatri Chakravorty Spivak* – Nascida na Cidade de Calcutá, Índia, em 1942, é professora de literatura comparada, filósofa, tradutora e ativista. Seus estudos estão

²⁶ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/aime-cesaire/>. Acesso em 20/01/2020.

²⁷ Disponível em: <https://ces.uc.pt/pt/agenda-noticias/agenda-de-eventos/2011/gayatri-spivak-frantz-fanon>. Acesso em 20/01/2020.

²⁸ Disponível em: <http://www.dialogosinternacionais.com.br/2018/11/repensando-o-mundo-as-obras-de-edward.html>. Acesso em 20/01/2020.

situados em áreas como os Estudos Pós-Coloniais, o Feminismo e o Marxismo. A autora encontra-se vinculada ao Grupo de Estudos Subalternos, é uma das fundadoras. Suas obras de maiores destaques são: *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics* – “Em Outros Mundos. Ensaio em Política Cultural” (1987), *Outside in the Teaching Machine* – “Fora na Máquina de Ensino” (1993) ou *Other Asias* – “Outras Ásias” (2007)²⁹. Outro escrito de destaque, intitulado *Can the Subaltern Speak?* – “Pode o subalterno falar?” (1942), com base nas ideias do Pós-Colonialismo, da Cultura, da Política e do Feminismo, reflete que não há uma história única, não existe também um sujeito único. A autora nega o essencialismo do sujeito e da história, afirma que a subalternidade não é uma identidade, mas sim uma posição na qual o sujeito é posto: “ser subalterno não é uma identidade, é uma posição”³⁰.

Com base na discussão sobre as Epistemologias do Sul, os Estudos Pós-Coloniais, por sua vez, podem ser compreendidos como o estudo que propõe Epistemologias Outras, paradigmas metodológicos que tenham por foco as epistemologias que ao longo da história sofreram/ sofrem tentativas de negação, silenciamento, apagamento.

Partimos da compreensão de que os Estudos Pós-Coloniais são um conjunto de bases conceituais alicerçadas na reflexão crítica sobre os processos e produções de conhecimentos a partir do Sul Global, contrariando as ideias de modernidade e universalidade propagadas pelo eurocentrismo. Para Grosfoguel (2010, p. 470), a Pós-Colonialidade é uma “crítica ao desenvolvimentismo, às formas eurocêntricas de conhecimento, às desigualdades entre os sexos, às hierarquias raciais e aos processos culturais/ ideológicos que fomentam a subordinação da periferia no sistema-mundo capitalista”.

Os Estudos Pós-Coloniais são uma abordagem teórico-metodológica que procura desconstruir as hierarquias do poder hegemônico e da verdade universal, compreendendo as formas Outras de ser e estar no mundo. Essa forma de ser e estar no mundo é concebida por meio dos povos e culturas historicamente subalternizadas pelo poder eurocêntrico, como é o caso dos povos indígenas, dos negros, das mulheres, das pessoas LGBTQ+, dos povos de Terreiros.

²⁹Disponível em: <https://ces.uc.pt/pt/agenda-noticias/agenda-de-eventos/2011/gayatri-spivak-frantz-fanon>. Acesso em 20/01/2020.

³⁰Entrevista disponibilizada no canal YouTube em 22 de novembro de 2016, intitulada: EXCLUSIVA! Entrevista a Gayatri Chakravorty Spivak (parte 1). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=L_OX2y4vuMs. Acesso em 20/01/2020.

Os Estudos Pós-Coloniais questionam, enfrentam o poder padronizador e hegemônico eurocêntrico, poder esse em que, segundo Grosfoguel (2010, p. 459), “o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero e o sujeito enunciativo encontram-se, sempre, desvinculados”. Ao haver essa desvinculação e quebra de sentido entre a vida humana e suas dimensões relacionadas à natureza, história e Ancestralidade, é forjado o mito do pensamento único. Nesta dimensão do pensamento único, do conhecimento universal, há uma ocultação não apenas do sujeito que fala, mas também, do lugar epistêmico e corpo-político dos alicerces do poder, do conhecimento colonial através do qual o sujeito se pronuncia (GROSFOGUEL, 2010).

Segundo Costa (2006, p. 117-118) a terminologia Pós-Colonial possui significados profundos que precisam ser analisados:

o prefixo “pós” na expressão pós-colonial não indica simplesmente um “depois” no sentido cronológico linear; trata-se de uma operação de reconfiguração do campo discursivo, no qual as relações hierárquicas ganham significado (Hall, 1997a). Colonial, por sua vez, vai além do colonialismo e alude a situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais (COSTA, 2006, p. 117-118).

No Brasil, as discussões sobre os Estudos Pós-Coloniais iniciaram-se por volta da década de 1980 e segundo Ballestrin (2003, p. 93-94), “foi difundido no campo da crítica literária e dos estudos culturais na Inglaterra e nos Estados Unidos, cujos expoentes mais conhecidos no Brasil são Hommi Bhabha (indiano), Stuart Hall (jamaicano) e Paul Gilroy (inglês)”. Vejamos na próxima seção a formação da concepção e do conceito de América, assim como a constituição do sistema mundo-moderno-colonial sob a ótica dos Estudos Pós-Coloniais.

3.2 A formação do conceito de América Latina e a constituição do sistema mundo-moderno-colonial

Nesta seção, sob a ótica dos Estudos Pós-Coloniais, refletimos a formação do conceito de América Latina e a constituição do sistema mundo-moderno-colonial, que está relacionada à opressão sofrida pelos povos originários desse continente, ao qual convencionou-se (por meio de imposições) chamar por este nome. Essa nomenclatura desconsidera a diversidade e organização política, cultural, histórica, social, religiosa dos povos presentes nesses territórios, identificados pelos povos originários por tantos nomes, como por exemplo, Abya-Yala, Tawantinsuyu, Anahuac (QUENTAL, 2012). Para fundamentar a discussão teórica, dialogamos

com Grosfoguel (2010); Mignolo (2003; 2005c); Munanga (2003); Porto-Gonçalves (2003); Quental (2012); Quijano (2005; 2010); Santos (1993).

Para compreendermos o processo que culminou na formação da América Latina e na constituição do Sistema mundo-moderno-colonial, faz-se necessário refletirmos sobre a Colonização, o Colonialismo e os seus desdobramentos. A Colonização foi um momento pontual da história em que ocorreu a dominação territorial, econômica, social, política e cultural de continentes recém-invadidos pela Europa. Isto é, foi o momento em que os europeus forjaram superioridade racial e cultural para dominar os povos da América, África, Ásia e Oceania em momentos históricos distintos.

O Colonialismo, por sua vez, pode ser caracterizado como as ações de opressões, ações coloniais que foram construídas com base no controle político e econômico das colônias. Ou seja, as articulações e imposições políticas e econômicas dos dominadores para com os povos dominados. Segundo Grosfoguel (2010, p. 468), o Colonialismo pode ser caracterizado como “situações coloniais, impostas pela presença de uma administração colonial, como é o caso do período do colonialismo clássico”. O autor continua explicitando sua concepção sobre o que vem a ser Situações Coloniais, afirmando que é “a opressão/exploração cultural, política, sexual e econômica de grupos étnicos/racializados subordinados por parte de grupos étnicos-raciais dominantes, com ou sem a existência de administrações coloniais” (GROSFOGUEL, 2010, p. 468).

O Colonialismo pode ser expresso ainda através do poder de um povo sobre outro a partir dos laços políticos e econômicos da Colonização. Ele é “findado” quando a nação dominada conquista sua emancipação/ “independência” política, mas outras dependências permanecem existindo, dentre as quais, na dimensão econômica. Dessa forma, o alcance da emancipação política põe fim ao processo de Colonização, mas a dependência econômica faz dessas nações recém “libertas” possuírem laços de dependências e subalternidades com os colonos. As marcas dessa relação que permanecem até os dias atuais podem ser compreendidas por meio da Colonialidade.

Segundo Quijano (2005; 2010), o Colonialismo e a Colonialidade são categorias distintas que mantêm relação entre si. Grosfoguel (2010, p. 466) reforça essa ideia ao afirmar que “dizer colonialidade não é o mesmo que dizer colonialismo”. A Colonialidade são as marcas do processo do Colonialismo que ultrapassa o período colonial e se expressa nas relações do cotidiano por meio do conhecimento, do trabalho, das relações de intersubjetividade que são constituídas. Assim como na própria construção da ideia de Raça, provocando dentre

outras consequências, o Racismo e o desdobramento deste através do Racismo Religioso e Epistêmico.

Podemos exemplificar a consequência das ações do Colonialismo e as marcas da Colonialidade no cotidiano das relações sociais. Um exemplo explícito é a valorização e aceitação das Religiões cristãs advindas das matrizes europeias coloniais e a rejeição das Religiões de Ancestralidade indígena e de matrizes africanas e afro-brasileiras, como é o caso, respectivamente, da Jurema Sagrada, do Candomblé e da Umbanda. As Religiões cristãs são vistas como modelo de verdade a ser seguida, enquanto as Religiões de matrizes indígenas, africanas e afro-brasileiras são postas na marginalidade, vistas como práticas primitivas, ultrapassadas e demoníacas.

Ao agirmos de forma a naturalizar os preconceitos, ao reproduzirmos o patriarcado e o Racismo estamos mantendo conscientes ou não a ideia de pensamento monocultural. Da mesma forma que ao negarmos as múltiplas maneiras de ser e estar em sociedade, agimos como multiplicadores do pensamento uni-versal forjado pela Modernidade e que constantemente nega a pluri-versalidade. Esses processos revelam centenas de anos de imposições marcadas pelo Colonialismo e mantidas pela Colonialidade.

O Colonialismo e as marcas da Colonialidade estão presentes na ideia de criação dos continentes. Essa constituição envolveu posições políticas e ideológicas hegemônicas, o que resultou na ideia de dominação de uma continente para com o outro. Foi assim com a Europa colonizadora em relação à América colonizada: os processos históricos impuseram relações arbitrárias e desiguais entre esses continentes, gerando conflitos e mortes físicas, como também, violências simbólicas.

Ao nos referirmos aos continentes do planeta, costumamos pensar de acordo com o que nos é proposto pela geografia aprendida na Educação básica, em que as regionalizações apresentam cartografias “universais”, os mapas expressam a divisão de povos, línguas, culturas e identidades, de forma que, naturalizamos essas regionalizações impostas e não buscamos refletir criticamente as implicações políticas que estão envolvidas nestes recortes geográficos mutáveis que escondem violências físicas e simbólicas.

A América Latina, por exemplo, é comumente associada a uma regionalização da América relacionada às condições socioeconômicas e a língua falada. Sabemos que essa explicação não é suficiente para designar a sua origem, muito menos a “origem” construída pelos colonizadores, até porque essas explicações simplórias ocultam diversos processos arbitrários ocorridos neste continente. Anterior à chegada dos europeus ao continente que hoje denominamos de América, já existiam os povos nativos, e estes possuíam formas próprias de

vida e organização (social, cultural, política e religiosa). Para esses povos, o território hoje conhecido por América Latina era designado por diferentes nomenclaturas, das quais “Abya-Yala, Tawantinsuyu e Anahuac são algumas delas” (QUENTAL, 2012, p. 51).

Estamos acostumados a naturalizar os fatos e as histórias que são (im)postas, sem refletirmos criticamente as suas origens, e o mesmo fazemos em relação à invenção da América Latina e da Europa. Não questionamos criticamente a historicidade e os significados desses conceitos, as realidades que estão representadas, e delimitadas, o contexto político e social de seus surgimentos e os atores sociais envolvidos. Com o objetivo de desnaturalizar as concepções que temos sobre a constituição da América Latina enquanto continente subalterno e da Europa como centro do mundo, faz-se necessário pensar na invenção dessas terminologias e suas implicações políticas e epistemológicas.

A constituição do conceito de América Latina foi instituída estrategicamente para controlar e demarcar as formas de compreensão de mundo impostas pela Europa. Até meados do século XVI, a ideia de América não existia, as representações geográficas do mundo traziam apenas a visão de um mundo dividido por três continentes: Ásia, África e Europa. Essa visão tripartida do mundo baseava-se na Cosmologia cristã, que desconsiderava todas as outras tradições, civilizações e formas de produção de conhecimento já existentes (MIGNOLO, 2003; 2005c).

Na visão cristã do mundo tripartido, o mapa era conhecido como “T” em “O”, em que cada continente estava associado a um filho de Noé. Sendo assim, a Ásia era associada ao filho Sem, o abençoado; a África, ao filho Cam, considerado amaldiçoado, herege, condenado à pobreza por pecar – visão reproduzida atualmente pelos cristãos fundamentalistas, revelando de forma latente o Racismo, desdobrando-se nas dimensões do Racismo Religioso e Epistêmico em relação ao continente africano; a Europa era associada ao filho Jafé, abençoado, ao qual foi prometido o crescimento e a riqueza, aquele que estava pronto para reinar sobre os demais (MIGNOLO, 2003; 2005c).

A projeção do mapa “T” em “O”, visão tripartida do mundo que fazia alusão aos três continentes até então conhecidos, era uma concepção apenas cristã anterior a 1492. As civilizações Outras, como a inca, a chinesa, a indiana, a japonesa não concebiam a regionalização do mundo desta forma (MIGNOLO, 2003; 2005c). Vejamos o mapa “T” em “O”:

Fig. 03 – Mapa “T” em “O” – Visão Tripartida do Mundo



Fonte: <https://www.historyhit.com/medieval-maps-of-the-world/>

Para Munanga (2003), as origens míticas e históricas que justificam o Racismo e suas teorias encontram-se na classificação religiosa e biológica dos povos. No campo da classificação religiosa, temos o mito bíblico de Noé, cujos três filhos representavam a raça humana. Já na classificação que se diz científica, foi construído o mito da classificação humana a partir de caracteres físicos, como a cor da pele e os traços morfológicos, o que resultou em um determinismo racial no campo da biologia.

Focamos na classificação religiosa do mito bíblico dos filhos de Noé discutidas por Munanga (2003), por esta dialogar com o pensamento de Mignolo (2003; 2005c) sobre a visão tripartida do mundo através do mapa “T” em “O”. Para Munanga (2003. P. 08):

A primeira origem do racismo deriva do mito bíblico de Noé do qual resulta a primeira classificação, religiosa, da diversidade humana entre os três filhos de Noé, ancestrais das três raças: Jafé (ancestral da raça branca), Sem (ancestral da raça amarela) e Cam (ancestral da raça negra). Segundo o nono capítulo da Gênese, o patriarca Noé, depois de conduzir por muito tempo sua arca nas águas do dilúvio, encontrou finalmente um oásis. Estendeu sua tenda para descansar, com seus três filhos. Depois de tomar algumas taças de vinho, ele se deitara numa posição indecente. Cam, ao encontrar seu pai naquela postura fez, junto aos seus irmãos Jafé e Sem, comentários desrespeitosos sobre o pai. Foi assim que Noé, ao ser informado pelos dois filhos descontentes da risada não linzongeira de Cam, amaldiçoou este último, dizendo: seus filhos serão os últimos a ser escravizados pelos filhos de seus irmãos. Os calvinistas se baseiam sobre esse mito para justificar e legitimar o racismo anti-negro.

A visão do continente africano associada ao filho de Noé, Cam, reflete no Racismo Religioso e Epistêmico destilado cotidianamente por lideranças políticas e religiosas do país,

que se apoiam na passagem bíblica do antigo testamento para universalizar o pensamento racista³¹. Essas ações reverberam sobre os povos e comunidades negras, assim como os povos ligados às Religiões de matrizes indígenas, afro-brasileiras e africanas. A passagem da bíblia que é utilizada de forma descontextualizada por lideranças religiosas encontra-se em Gênesis (Cap. 9, vers. 18-28), a qual diz:

Os filhos de Noé, que saíram da arca, foram estes: Sem, Cam e Jafé; e Cam é o antepassado de Canaã. Esse três foram os filhos de Noé, e a partir deles foi povoada a terra inteira. Noé, que era lavrador, plantou a primeira vinha. Bebeu o vinho, embriagou-se e ficou nu dentro da tenda. Cam, o antepassado de Canaã, viu seu pai nu e saiu para contar a seus dois irmãos. Sem e Jafé, porém, tomaram o manto, puseram-no sobre seus próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez do pai; como estavam de costas, não viram a nudez do pai. Quando Noé acordou da embriaguez, ficou sabendo o que seu filho mais jovem tinha feito. E disse: “Maldito seja Canaã. Que ele seja o último dos escravos para seus irmãos”. E continuou: “Seja bendito Javé, o Deus de Sem, e que Canaã seja escravo de Sem. Que Deus faça Jafé prosperar, que ele more nas tendas de Sem, e Canaã seja seu escravo” (BÍBLIA, 1990, p. 22).

A visão do pensamento único advinda do eurocentrismo colonial propagou a mitologia religiosa cristã que, por sua vez, escolheu os continentes que mereciam ser abençoados e aquele ao qual se designara a maldição. Essa realidade e arbitrariedade histórica corroborou com as marcas da Colonialidade, expressas no cotidiano dos povos de Terreiros que são constantemente atacados. Mesmo com os ataques racistas que os povos de Terreiros sofrem, destacamos a permanência desses na Religião, afirmação que se configura através da construção dos saberes vivenciados na prática, como ocorre com os/as juremeiros/as do Terreiro Caboclo Oxóssi nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos.

O fato dos/as juremeiros/as permanecerem em uma Religião Outra, que contraria o que é aceito e posto como verdade absoluta pelo eurocentrismo, tornam-se práticas de enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico. Por sua vez, essas ações garantem a continuidade das práticas religiosas e dos costumes ancestrais vivenciados dentro e fora dos Terreiros.

No que diz respeito à “descoberta” da América forjada pelos europeus, percebemos que a Cosmologia cristã insere esse continente na representação cartográfica, de forma que a Europa

³¹ Como exemplo dessas ações arbitrárias ocorridas no país por atitudes irresponsáveis e racistas de líderes políticos/religiosos fundamentalistas, lembramos a fala do Pastor e à época Deputado, Marco Feliciano (PSC-SP), em 2011. Ele afirmou que os povos africanos eram amaldiçoados e essa maldição estava associada à relação de descendência do filho de Noé com o continente, justamente aquele filho que foi amaldiçoado pelo próprio pai, ficando conhecido por “Cão” ou “Cam”. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2013/04/marco-feliciano-africanos-amaldiçoados.html>. Acesso em 20/01/2020.

é projetada como o centro do mundo e a América “incluída” à margem dessa projeção, passando a ser chamada de “Novo Mundo”. Para que a América fosse designada como o “Novo Mundo”, seria preciso determinar que continentes seriam os “Velhos Mundos”, e assim foi feito: a Europa, Ásia e África passaram a ser conhecidos como “Velho Mundo”.

Essa diferenciação proposital serviria para silenciar a diversidade de povos e etnias, as formas de organização social, política e religiosa já existentes entre os povos originários, dentre os quais os povos de Abya-Yala, Tawantinsuyu, Anahuac (QUENTAL, 2012). As ações coloniais revelam a intencionalidade de criar um marco zero na história do continente, invadido, excluindo a história e a Ancestralidade dos povos originários do continente, inclusive os povos indígenas do Brasil.

Concordamos com Mignolo (2005c, p.28) ao afirmar que a ““America” nunca fue un continente que hibiese que descubrir sino una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación de las ideas e instituciones occidentales³²”. Dessa forma, quando se fala em descoberta, pressupõe-se que haja uma troca entre os povos envolvidos e que ambos de descubram nesse processo, o que não ocorreu com a invasão colonial na “América”. O que houve nos territórios mencionados foi uma tentativa de encobrimento, de extinção e subalternização de povos, culturas, práticas religiosas e organizações políticas, sociais e econômicas. Conforme Santos (1993, p. 07):

Existe uma diferença radical entre descobrir uma coisa e descobrir o ser humano: descobrir um ser humano implica em reciprocidade. Quem descobre é descoberto. Se por qualquer razão esta reciprocidade é negada ou ocultada, o *acto* de descobrir, sem deixar de o ser, torna-se simultaneamente um *acto* de encobrir.

Segundo registros históricos, por volta dos séculos XIII e XIV a Europa não passava de um continente marginal, sem importância econômica, e os fluxos comerciais ocorriam entre Tawantinsuyu e Anahuac, como também entre a Ásia e a África (QUENTAL, 2012). Sendo assim, percebemos que o território que se convencionou chamar de América possuiu centralidade, no que diz respeito a constituição e fortalecimento da Europa enquanto centro de poder capitalista. Assim como, para a constituição do Sistema mundo-moderno-colonial, anterior a isso, os fluxos ocorriam de maneira isolada. Dessa forma, podemos afirmar que a invasão da “América” foi estratégica para a propagação da globalização e do capitalismo.

³² ““América” nunca foi um continente a ser descoberto, mas uma invenção forjada durante o processo da história colonial europeia e da consolidação de ideias e instituições ocidentais” (MIGNOLO, 2005c, p.28. TRADUÇÃO NOSSA).

A “descoberta da América”, e as ações coloniais neste continente, fez com que surgisse a necessidade de um novo circuito comercial que ligasse o Mediterrâneo ao Atlântico, conectando pela primeira vez os circuitos comerciais mundiais (MIGNOLO, 2003; 2005c). Essa ligação entre os fluxos comerciais de Tawantinsuyu e Anahuac com o continente asiático e africano colocou a Europa em uma posição territorialmente estratégica e privilegiada diante da constituição do sistema mundo-moderno-colonial. Mas vale destacar que essa centralidade atingida pela Europa só fez sentido quando da ligação dos fluxos comerciais dos territórios da “América” com os demais continentes.

Dessa forma, a “América” foi utilizada como instrumento imprescindível para o status de destaque geopolítico do continente europeu e para a própria constituição do sistema mundo-moderno-colonial. Como afirma Porto-Gonçalves (2003), não teria como a Europa alcançar o status de continente moderno e centro do mundo se não fosse por meio da exploração do continente “americano”, posto enquanto periferia colonial. Foi preciso ainda a exploração do ouro e da prata, das especiarias, como também, a imposição da servidão indígena e a exploração do trabalho escravo aos africanos no continente para atender aos interesses econômicos do conquistador.

Segundo Porto-Gonçalves (2003, p. 12), “a modernidade se constitui no mesmo movimento que constitui a Colonialidade”. Isto é, forja a ideia de homogeneização e hegemonia por meio de imposições, quando sabemos que, para se pensar os espaços, os territórios e as relações que são estabelecidas, como afirma Porto-Gonçalves (2003, p. 12), isso “implica admitir múltiplas temporalidades convivendo simultaneamente”. Na contramão dessa simultaneidade, a Europa negou todas as relações ocorridas no “Novo Mundo”, em territórios como Tawantinsuyu e Anahuac, a Ásia e a África (QUENTAL, 2012).

As relações e imposições que levaram à formulação do conceito de América Latina e à constituição do sistema mundo-moderno-colonial envolvem a discussão de categorias que estão imbricadas nesse processo e são pertinentes para compreendê-los. Além das categorias discutidas nessa seção, como Colonização, Colonialismo e Colonialidade, apresentamos na seção seguinte reflexões que estão associadas ao contexto discutido ou aos desdobramentos das categorias refletidas.

3.3 Diálogo entre os Estudos Pós-Coloniais com os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada em relação ao Objeto desta pesquisa

Nesta terceira e última seção do capítulo, apresentamos o diálogo entre os Estudos Pós-Coloniais com os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos que se relacionam com o Objeto desta pesquisa. Essa discussão é realizada sob o contexto histórico refletido na seção anterior e suas reverberações diante das relações de tensionamento entre os colonizadores e os povos que foram colonizados. Para fundamentar a discussão teórica, dialogamos com Caputo (2012); Flor do Nascimento (2017); Freire (1979); Gomes (2003; 2010); Grosfoguel (2007; 2010; 2011; 2016); Lima (2012); Mignolo (2005c; 2008a; 2008b); Nunes Neto (2016); Quental (2012); Quijano (1995; 2005; 2010); Santos (2010b); Santos; Meneses (2010c); Silva Junior (2011); Walsh (2008; 2009).

Como já mencionamos, com o “descobrimento” da América, ou invasão e saque, visto o que de fato ocorreu, surgiram nomenclaturas até então inexistentes para classificar os povos socialmente e padronizar o poder mundial. Com isso, foram forjadas as diferenças fenotípicas que classificaram os seres humanos em escalas de importância, surgindo assim, à ideia de Raça.

Na ideia de Raça homogeneízam-se as diferenças e subalternizam-nas distinguindo aqueles/as considerados/as europeus/europeias e os/as que não se enquadravam nessa classificação. Aos povos não europeus surge o seguinte questionamento: são de fato humanos? Como a humanidade e a civilização era “privilégio” dos filhos de Jafé, associados ao continente europeu, os demais povos e continentes passaram a ser vistos sob a condição animalesca, o que autorizava as arbitrariedades impostas pelo Colonialismo, das quais destacamos a escravização e o extermínio.

Para Quijano (2005), o conceito de Raça é uma construção mental de caráter colonial, que nada tem a ver com processos biológicos, mas, sim, com a estratégia de dominação dos conquistadores/invasores em relação aos conquistados, criando a inferiorização desses últimos. É pertinente salientar, segundo Quijano (2005, p. 117), que “a ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América”.

O surgimento da ideia de Raça sustentou o processo de classificação dos povos a partir de diferenças fenotípicas, quando se criou a hierarquização distinguindo Raças, superiores e Raças inferiores, dominadores e dominados, civilizados e bárbaros. Essa classificação racial, designada de Racialização (QUIJANO, 2010), constituiu diferentes relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais surgidas, sustentando, assim, e referenciando o caráter eurocentrado do modelo de poder, marcas da Colonialidade. Segundo Quijano (2010, p. 120),

“a escala de gradação entre o ‘branco’ da ‘raça branca’ e cada uma das outras ‘cores’ da pele foi assumida como uma gradação entre o superior e o inferior na classificação social ‘racial’”.

A Racialização fundamentou o processo de Racionalização do conhecimento, compreendida por Quijano (2010, p.119) como “novas relações intersubjetivas de dominação e de uma perspectiva de conhecimento mundialmente imposta como a única racional”. Assim, a Racionalização determinou as formas de controle do trabalho e da produção, como dos saberes considerados válidos, àqueles que estavam envolvidos da perspectiva colonial eurocêntrica. Já os Saberes Outros, eram descartados como experiências não válidas ou incorporados nas Cosmologias de matrizes europeias sem que houvesse referências às suas origens.

No cotidiano das relações sociais e nas práticas religiosas dos Povos de Terreiros, é perceptível como a Racialização e a Racionalização continuam a marcar esses povos. A prática da Jurema Sagrada em Alhandra-PB, por exemplo, ainda é vista pelo senso comum como uma prática associada a pessoas negras e com menor poder aquisitivo. Os/as praticantes são pejorativamente identificados/as como pessoas detentoras de menores graus de conhecimentos, suas práticas e saberes religiosos são desconsiderados pela população, sofrem constantes tentativas de subalternização.

Mesmo com as tentativas de subalternização e silenciamento dos saberes e práticas da Jurema Sagrada, boa parte desses conhecimentos paradoxalmente são utilizadas pela população, que, mesmo ao fazerem uso, buscam silenciar ou negar as suas origens Ancestrais e a própria Ancestralidade. Como exemplo das tentativas de silenciamento ou negação das práticas vivenciadas pelos Povos da Jurema Sagrada, trazemos as ervas utilizadas para banhos, chás e lambedores com o objetivo de minimizar sintomas de dores, cicatrizar ferimentos e curar doenças. Os/as mesmos/as que seguem oprimindo e reproduzindo discursos opressores contra os Povos de Terreiros são aqueles/as que fazem uso desses elementos em benefício próprio ou de terceiros, sem refletir sobre as interseções desse uso com as Cosmologias e práticas de matrizes indígenas, afro-brasileiras e africanas.

Ao retomarmos o processo de Racialização e, conseqüentemente, de Racionalização, percebemos que ambos continuam reverberando danos à sociedade através das marcas da Colonialidade e seus eixos, assim como do Racismo e do seu desdobramento por meio do Racismo Religioso e Epistêmico. Dessa forma, seguimos a discussão refletindo sobre Ancestralidade, quatro eixos da Colonialidade (salientamos que há outros eixos que não discutimos), para em seguida focarmos no Racismo e em duas das possibilidades de seus desdobramentos: o Racismo Religioso e Epistêmico.

No que diz respeito à Ancestralidade, concordamos com Munanga *Apud* Oliveira³³ (2009, p. 218), ao afirmar que “a ancestralidade é praticamente o ponto de partida de todo processo de identidade do ser, para você criar sua identidade coletiva você tem que estabelecer um vínculo com a ancestralidade. Lá é sua existência como ser individual e coletivo”.

A noção de Ancestralidade associa-se à ideia de tempo remetida àqueles/as que nos antecederam enquanto existência; são os/as mais velhos/as, a quem os Povos de Terreiros mantêm profundo respeito. Esses/as Ancestrais podem ser as Entidades, as Divindades que habitam o plano espiritual ou as pessoas mais velhas pertencentes ao plano material, como também, àqueles/as que já se encantaram, isto é, tiveram a morte física do corpo. Segundo Munanga *Apud* Oliveira (2009, p. 201),

o ancestral nada mais é que um criador. Pode ser um ancestral feminino ou masculino, dependendo da sociedade, se é uma sociedade matrilinear ou patrilinear. Quer dizer, o ancestral é aquele que tem o estatuto de fundador, fundador do clã, da linhagem, que foi um personagem importante, que é a origem, a fundação, o fundador de tudo, da nação, uma pessoa cuja memória é simplesmente rememorada, retualizada em todos os momentos.

No Terreiro Caboclo Oxóssi percebemos que os/as Ancestrais que habitam a dimensão espiritual são as Divindades – Orixás, Jesus, Nossa Senhora, Santos/as, Anjos, as Entidades – Exus, Pomba Giras, Caboclos/as, Índios, Mestres/as, Pretos/as Velhos/as e juremeiras que viveram em Alhandra, como Rita do Acais e Mãe Biu³⁴. As representações Ancestrais em terra são as Lideranças do Terreiro e os/as mais velhos/as que passaram por Rituais de Iniciação na Jurema Sagrada.

De acordo com a discussão realizada na seção anterior, o processo de Colonização e as ações do Colonialismo, fizeram surgir a Colonialidade e suas marcas que permanecem latentes na atualidade. Dos eixos ou subdivisões da Colonialidade, utilizamos quatro por serem de maior pertinência ao Objeto de Pesquisa, são eles: I- a Colonialidade do Poder; II- a Colonialidade do Saber; III- a Colonialidade do Ser; IV- a Colonialidade da Mãe Natureza/ Colonialidade Cosmogônica.

A Colonialidade do Poder criou desde o período colonial um modelo global de poder que favorece os interesses econômicos e sociais europeus, por meio do conceito de Raça e

³³ Trazemos a reflexão sobre Ancestralidade a partir do pensamento do Prof. Dr. Kabengele Munanga, presente na Tese de Doutorado Oliveira (2009), fruto de Entrevista, conforme referência: MUNANGA, Kabengele. Entrevista Aberta concedida a Julvan Moreira de Oliveira. São Paulo, 2008.

³⁴ No capítulo de Análise desta pesquisa trazemos dados e fotografias sobre as juremeiras Rita do Acais e Mãe Biu.

gênero. A criação da ideia de Raça serviu para Racializar, hierarquizar as identidades, subalternizar os que se encontravam/encontram fora dos padrões e critérios de Racionalidade eurocêntrica. A partir da ideia de Raça, a dominação e o poder hegemônico foram estendidos para o controle do trabalho, a “*raça* converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade” (QUIJANO, 2005, p.108). Conforme Quijano (2010, p. 88)

na escala societal o poder é o espaço e uma malha de relações sociais de exploração/ dominação/ conflito articuladas, basicamente, em função e em torno da disputa pelo controle dos seguintes meios de existência social: 1) o trabalho e os seus produtos; 2) dependente do anterior, a ‘natureza’ e os seus recursos de produção; 3) o sexo, os seus produtos e a reprodução da espécie; 4) a subjetividade e os seus produtos, materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento; 5) a autoridade e os seus instrumentos, de coerção em particular, para assegurar a reprodução desse padrão de relações sociais e regular as suas mudanças.

Na Colonialidade do Poder há uma linha abissal³⁵ (SANTOS, 2010b) que separa as posições sociais e territoriais dos povos, em que se encontram na posição de domínio e privilégio os homens europeus, brancos, heterossexuais, cristãos. Estes controlam o trabalho, as relações de produção, o domínio da natureza, a subjetividade dos povos subalternizados, o conhecimento. Na posição de subalternidade estão os/as que fogem aos padrões de “normalidade” impostos pela modernidade, são as mulheres, as populações de comunidades tradicionais e periféricas, as pessoas homossexuais, os/as seguidores/as da Jurema Sagrada, do Candomblé e da Umbanda. Esses/as que estão em posição de subalternidade, quando inseridos/as no mercado de trabalho, estão sujeitos/as a ganharem remunerações menores, ainda que exerçam funções semelhantes aos que detêm os privilégios “justificados” pela Colonialidade do Poder.

Na Colonialidade do Saber há uma hierarquização dos saberes, conseqüentemente a subalternização das formas de conhecimentos que estejam fora dos padrões instituídos pelo eurocentrismo. Para Walsh (2008, p. 137), a Colonialidade do Saber se materializa pelo “posicionamiento del eurocentrismo como la perspectiva única del conocimiento, la que descarta

³⁵ Sobre o pensamento abissal, Santos (2007, p. 03-04) afirma que “consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o Outro. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da Co presença dos dois lados da linha”.

la existencia y viabilidad de otras racionalidades epistémicas y otros conocimientos que no sean los de los hombres blancos europeos o europeizados³⁶”.

Frente à perspectiva da Colonialidade do Saber, existem os conhecimentos e os saberes advindos da matriz colonial europeia, considerados superiores, e os saberes inferiores oriundos dos povos não europeus, também inferiores. Essa hierarquização de conhecimentos e saberes, ou até mesmo a supressão desses, desperdiçou/ desperdiça os saberes locais dos povos originários, dos povos da Jurema Sagrada e das demais Religiões que não estão vinculadas diretamente à matriz religiosa europeia. Para Santos; Meneses (2010c, p. 17),

desperdiçou-se muita experiência social e reduziu-se a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo. Na medida em que sobreviveram, essas experiências e essa diversidade foram submetidas à norma epistemológica dominante: foram definidas (e, muitas vezes, acabaram-se autodefinido) como saberes locais e contextuais apenas utilizáveis em duas circunstâncias: como matéria-prima para o avanço do conhecimento científico; como instrumentos de governo indireto inculcando nos povos e práticas dominadas a ilusão credível de serem autogovernados. A perda de uma autorreferência genuína não foi apenas uma perda gnosiológica, foi também, e sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores próprios de seres inferiores.

Conforme Nunes Neto (2016), ao destacar a centralidade dos saberes culturais para a constituição dos povos e valorização de sua Ancestralidade, as Escolas brasileiras mantêm práticas que desconsideram a diversidade étnica e cultural do Brasil, quando agem em tentativas de silenciar os saberes indígenas, afro-brasileiros e africanos. Esse silenciamento pode ocorrer, por exemplo, quando nas festividades escolares as danças populares, o coco, o maracatu, o caboclinho não são incluídos por serem manifestações culturais que mantêm relações com a Ancestralidade indígena, afro-brasileira e africana. Logo, são vistas como manifestações não pertencentes ao cânone europeu, sendo associadas às práticas de feitiçaria, não divinas e por isso, precisam ser evitadas, o que revela a atual força da Colonialidade do Saber nesses espaços.

Na Colonialidade do Ser os sujeitos atingidos pela dominação colonial internalizam a subalternidade e põem sobre si a culpa proveniente dos “fracassos” do cotidiano, forjados pela ideia de modernidade capitalista e da falsa igualdade de oportunidades para todos. Para Catherine Walsh (2008, p.138), a Colonialidade do Ser “ejerce por médio de la inferiorización,

³⁶“posicionamento do eurocentrismo coloca uma perspectiva única de conhecimento, que descarta a existência e a viabilidade de outras racionalidades epistémicas e outros conhecimentos que não são os dos homens brancos europeus ou europeizados” (WALSH, 2008, p. 137. TRADUÇÃO NOSSA).

subalternización y la deshumanización: a lo que Frantz Fanon (1999) se refiere como el trato de la <<no existencia>>³⁷’.

Na perspectiva freiriana, podemos perceber a Colonialidade do Ser expressa na relação opressor x oprimido, ainda que essa expressão (Colonialidade) não tenha sido utilizada por Paulo Freire. O autor afirma que “para o opressor, a consciência, a humanização dos outros, não aparece como a procura da plenitude humana, mas como subversão” (FREIRE, 1979, p.32). Nesse sentido, fica explícito o pensamento colonial do opressor que subalterniza e não aceita a descolonização dos sujeitos colonizados. Em se tratando do sujeito colonizado, Freire (1979, p. 32) afirma que “o desprezo por si mesmo é outra característica do oprimido, que provém da interiorização da opinião dos opressores sobre ele. Ouvem dizer tão frequentemente que não servem para nada, [...] acabam por convencer-se de sua própria incapacidade”.

Na Jurema Sagrada, a Colonialidade do Ser pode se expressar, por exemplo, através das ações de seguidores/as da Religião, que por temerem represálias e agressões físicas ou psicológicas, a própria materialidade do Racismo, acabam por negar ou silenciar seu pertencimento religioso. Essas ações tornam-se mais comuns do que se imagina, e pode ser justificada para garantir a esses/as filhos/as da Jurema Sagrada o acesso e acolhida aos espaços escolares, universitários e profissionais.

Mais grave que essa negação ou silenciamento como mecanismo de defesa, torna-se quando esses/as juremeiros/as internalizam a inferioridade, sentem-se menores diante das práticas religiosas de matriz eurocentrada, sentem vergonha de sua pertença religiosa de Ancestralidade indígena. A pesquisadora Caputo (2012), ao tratar das crianças de Candomblé, narra uma situação que exemplifica a Colonialidade do Ser, o exemplo embora seja direcionado a Terreiros de Candomblé pode ser estendido a crianças que frequentam Terreiros de Jurema Sagrada e de Umbanda. Sobre as crianças de Terreiro, Caputo (2012, p. 197) afirma: “ao serem discriminadas, sentem vergonha e inventam formas de se tornarem invisíveis. A principal delas é esconder os artefatos religiosos, os preceitos do culto, a fé, a cultura”. E conclui, ao dizer: “isso acontece em diversos espaços, mas, de acordo com os depoimentos, a escola é o ‘pior deles’”.

Antes de refletirmos sobre o eixo da Colonialidade da Mãe Natureza/ Colonialidade Cosmogônica, trazemos a crítica realizada por Grosfoguel (2016) no que diz respeito ao próprio uso da terminologia “natureza”, que para ele já carrega em si as marcas da sociedade colonial, “moderna”, ocidental, eurocêntrica, capitalista. Pois, implica uma divisão entre o sujeito

³⁷ “exerce por meio da inferiorização, subalternização e da desumanização: o que Frantz Fanon (1999) se refere como o trato da <<não existência>>” (WALSH, 2008, p. 138. TRADUÇÃO NOSSA).

humano, detentor de vida e os demais sujeitos, considerados objetos inertes, sem vida, como é o caso da natureza. Para Grosfoguel (2006, p.129) “en otras cosmogonías la palabra <<naturaleza>> no aparece, no existe, porque la llamada <<naturaliza>> no es objeto sino sujeto y forma parte de la vida em todas sus formas (humanas y no-humanas)³⁸”. O autor segue afirmando que “en la visión holística no existe <<naturaliza>>, sino el <<cosmos>> y todos estamos al interior del mismo como formas de vida interdependentes que co-existen entre si³⁹”.

Na Colonialidade da Mãe Natureza/ Colonialidade Cosmogônica, é ocasionada uma ruptura entre homem e natureza, “la que encuentra su base em la división binaria naturaliza/ sociedadade...”⁴⁰ (WALSH, 2008, p. 138). Essa relação natureza/ sociedade, antes vista como continuidade e intersecção, partes integrantes do mesmo cosmos. A natureza deixa de ser parte integrante da humanidade para se tornar mercadoria. Walsh (2009, p. 131) afirma que:

Es la colonialidad cosmogónica o de la madre naturaleza, la que tiene que ver com la fuerza vital-mágico-espiritual de la existencia de las comunidades afrodescendientes e indígenas, cada una com sus particularidades históricas. Es la que se fija em la distinción binaria cartesiana entre hombre/naturaliza, categorizando como no-modernas, “primitivas”, y “paganas” las relaciones espirituales y sagradas que conectan los mundos de arriba y abajo, con la tierra y con los ancestros como seres vivos. Así pretende socavar las cosmovisiones, filosofias, religiosidades, principios y sistemas de vida, es decir la continuidad civilizatoria de las comunidades indígenas y las de la diáspora africana⁴¹.

Para materializar o pensamento de Walsh (2009), trazemos a narrativa de uma praticante do culto da Jurema Sagrada em Alhandra. Antes, porém, faz-se necessário elencar que a Jurema Sagrada é uma Religião em que suas práticas se remetem à Ancestralidade indígena. A mesma nomenclatura, Jurema, é utilizada para designar uma árvore considerada sagrada e que a partir dela se extrai propriedades utilizadas na produção da Bebida que possui o mesmo nome. Para os/as seguidores/as dessa Religião, assim como, para os/as que participam dos Rituais de

³⁸“em outras cosmogonias a palavra <<natureza>> não aparece, não existe, porque a chamada <<natureza>> não é objeto, mas sujeito e faz parte da vida em todas as suas formas (humanas e não humanas)” (GROSFOGUEL, 2006, p.129. TRADUÇÃO NOSSA).

³⁹“na visão holística não existe <<natural>>, mas sim o <<cosmos>> e todos nós estamos no interior do mesmo como formas de vida interdependentes que coexistem entre si” (GROSFOGUEL, 2006, p.129. TRADUÇÃO NOSSA).

⁴⁰“a que encontra sua base na divisão binária natureza/sociedade” (WALSH, 2008, p. 138. TRADUÇÃO NOSSA).

⁴¹É a Colonialidade cosmogônica ou da mãe natureza, que tem a ver com a força vital-mágico-espiritual da existência das comunidades afrodescendentes e indígenas, cada uma com suas particularidades históricas. É a que se fixa a distinção binária cartesiana entre homem / natureza, categorizando como não modernas, “primitivas”, e “pagãs” as relações espirituais e sagradas que conectam os mundos de cima e abaixo, com a terra e com os ancestrais, como seres vivos. É assim que se pretende minar as cosmovisões, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de vida, isto é, a continuidade civilizatória das comunidades indígenas e as da diáspora africana (WALSH, 2009, p. 131. TRADUÇÃO NOSSA).

matrizes afro-brasileiras ou africanas, a natureza é considerada sagrada e reflete a manifestação das forças divinas ou simboliza a própria Divindade.

O Município de Alhandra é conhecido sob a titulação de Cidade Sagrada da Jurema, durante muitas décadas manteve símbolos considerados sagrados e de destaque para os/as juremeiros/as, como os pés de Jurema centenários e as ruínas da casa de Maria do Acais, mulher indígena e atualmente considerada Mestra dentro da espiritualidade da Jurema Sagrada. Conforme mencionamos, segue a narrativa da juremeira:

Em junho de 2009 houve uma passeata, chegamos lá no Acais tava tudo limpo, a casa de Maria do Acais tava erguida, só às paredes externas, não tinha teto, mais foi obra da natureza. Mas o restante das coisas estavam lá, no dia 10 de agosto do mesmo ano, quando eu cheguei lá com os irmãos de Natal, os irmãos de jurema, fomos fazer as oferendas. Chegamos lá e fomos atrás da igreja no túmulo do Mestre Flósculos, quando eu me virei que olhei, eu disse eu tô no lugar errado cadê a casa? Cadê as árvores? Aí parei, olhei, eu digo não é aqui, então vi os restos dos tijolos da casa, eu atravessei aquela rua, aquela BR que se viesse um carro tinha me pegado, porque não vi nada, não vi ninguém, eu fui lá para ver se era realmente o que eu estava vendo, constatar, e tinham acabado de derrubar as árvores, árvores com mais de cem anos, quando eu digo que é um crime ambiental porque árvore com mais de dez anos não é pra ser derrubada, imagina uma árvore centenária. Foram derrubadas, tava uns toco de 30 a 50 centímetros de altura, ainda molhado, sinais visíveis de que foi cortado com serra, restos ainda de madeira dos troncos, tudo revirado, deu um desanimo que eu fui com as oferendas pra fazer e fiz, encima do toco, do que era uma árvore centenária, eu fiz minhas oferendas, eu chorei, eu pedi e me comprometi com toda ciência do Acais que eu ia fazer de tudo pra reerguer aquilo tudo ali. O que aconteceu eu digo em todo canto foi um crime ambiental, foi um assassinato na ciência, assassinaram nossa ciência, destruíram tudo, só que destruíram as árvores, os pontos, a ciência continua lá é tanto que antes de botarem o portão que hoje está com um muro e um portão, tava só na cerca, eu afastei e entrei, eu senti que a ciência ta viva ali dentro, então vale ainda se lutar por aquilo ali (M. J., 2010 *apud* SILVA JUNIOR, 2011, p.105).

As citações de Walsh (2009) e da juremeira deixam explícitas as rupturas e os preconceitos externalizados para com a Mãe Natureza (compreendida de forma não binária) e as práticas ancestrais em torno dela. É a constante destruição dos conhecimentos ligados à destruição dos seres humanos, que tratamos aqui como Epistemicídio (SANTOS, 2010b).

Na contramão das ações e imposições coloniais, os povos de Terreiros enfrentam os poderes hegemônicos e mexem nas estruturas e nas marcas da Colonialidade, em especial, em seu eixo – Colonialidade da Mãe Natureza/ Colonialidade Cosmogônica –, quando desconsideram a ruptura construída entre a Mãe Natureza e a sociedade. Essa visão binária forjada pela modernidade colonial é invalidada nas práticas e demonstrações de fé realizadas

pelos/as juremeiros/as, revelando a sintonia e imbricações existentes entre os/as filhos/as da Jurema Sagrada e a Mãe Natureza.

Podemos observar nas fotografias essa conexão teorizada e posta em prática através das crianças, que após acenderem individualmente suas velas, se inclinam, uma por vez, diante da Mãe Natureza. Os registros fotográficos aconteceram durante a entrega das oferendas realizadas pelo Terreiro Caboclo Oxóssi, na Mata do Catucá, localizada no Sítio Pitanga II, em Abreu e Lima /PE, na ocasião do Kipupa Malunguinho. Esse evento religioso reúne juremeiros/as do país, em especial, da região Nordeste para louvar Malunguinho e os/as Caboclos/as da Jurema Sagrada⁴².

Fotos 05 e 06 – Crianças realizando Preces diante das oferendas



Fonte: Acervo do autor (2019).

Como vimos, na discussão sobre os eixos da Colonialidade a ideia de Raça se faz presente, e, mesmo considerada uma construção mental, ideológica e sociológica, havia se tornado o elemento chave para a constituição do Racismo. Conforme nos lembra Quijano (1995, p. 04), “el racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos

⁴² No decorrer da pesquisa aprofundamos a reflexão sobre o Terreiro Caboclo Oxóssi e sobre a Entidade Malunguinho.

después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo⁴³”.

O Racismo se materializa na dominação e na exploração dos povos considerados inferiores e, por isso, subalternizados. São eles: os povos negros e indígenas, as mulheres, os moradores de rua, a população LGBTQI+, os povos de Terreiros, entre outros. Concordamos com Grosfoguel (2011, p. 08), quando afirma que ao depender das distintas histórias coloniais “la jerarquia de superiorid/ inferioridad sobre la línea de lo ser humano puede ser construída com categorías raciales diversas. El racismo puede marcarse por color, etnicidad, lengua, cultura o religión⁴⁴”.

Embora a ciência, por meio da biologia e da genética, tenha desconstruído as teorias racistas que fundamentaram a “intelectualidade” do final do século XIX e início do século XX, comprovando que todos os seres humanos possuem a mesma carga genética, o Racismo permanece latente na sociedade brasileira (GOMES, 2003). Para Gomes (2010, p. 496), “o racismo e a desigualdade racial que lamentavelmente ainda persistem no Brasil são exemplos de como o país, a despeito da intensa diversidade cultural e da propalada miscigenação racial, ainda precisa avançar”.

Mesmo sabendo que cientificamente a ideia de Raça não tem sustentação, o Racismo existe de forma encarnada como fenômeno social. Enquanto categoria de classificação, o Racismo perpassa as características físicas da vítima, desdobra-se em outras esferas da existência social, territorial, política e religiosa (QUENTAL, 2012). Conforme Simas e Rufino (2018, p.110),

O racismo opera, entre muitas faces, de forma mais contundente de três maneiras: na impressão mais direta da cor da pele; na desqualificação dos bens simbólicos daqueles a quem o colonialismo tenta submeter e no trabalho cruel de liquidar a autoestima dos submetidos, fazendo com que esses introjetem a percepção da inferioridade de si e de sua cultura.

Do desdobramento do Racismo, veremos as problemáticas que envolvem as dimensões do Racismo Religioso e do Racismo Epistêmico, que, por sua vez, busca silenciar e subalternizar os Conhecimentos Outros e as Práticas Religiosas Outras, atingindo diretamente os/as praticantes da Jurema Sagrada. Antes de discutirmos o Racismo Religioso, é pertinente

⁴³“o racismo e o etnicismo foram produzidos inicialmente na América e posteriormente reproduzidos no resto do mundo colonizado, como fundamentos da especificidade das relações de poder entre Europa e as populações do resto do mundo” (QUIJANO, 1995, p. 04. TRADUÇÃO NOSSA).

⁴⁴ “a hierarquia de superioridade / inferioridade na linha do ser humano pode ser construída com categorias raciais diversas. O racismo pode ser marcado por cor, etnia, língua, cultura ou religião” (GROSFUGUEL, 2011, p.08. TRADUÇÃO NOSSA).

explicitarmos a que conceito ou perspectiva de Religião estamos defendendo. Para isso, concordamos com Flor do Nascimento (2017), ao mencionar que as Religiões de Terreiros são mais que Religiões, se comparadas às visões ocidentais, pois são modos de vida que se conectam interiormente a uma espiritualidade. As comunidades de Terreiros têm como objetivo reconstruir os modos e formas de vida que foram usurpados dos antepassados, sob a égide do Racismo. A existência e permanência das Religiões de Terreiros pode ser compreendida como um dos principais gestos de resistência e enfrentamento ao Racismo. Para Flor do Nascimento (2017, p.54), as Religiões de Terreiros

se são religiões – na medida em que se resgata o sentido de religare –, o são muito mais em uma conotação política, no sentido de reconstruir vínculos quebrados pelo racismo e pela colonização entre as pessoas africanas (e suas descendentes) e suas histórias pregressas ao processo escravizador que aconteceu na história de nosso país: tinham – e têm – a função de religar comunidades quebradas pelo violento processo que desumanizou e escravizou milhões de pessoas que foram forçadas a deixarem suas famílias, suas tradições, seus territórios.

Compreendemos que a Religião para os Povos da Jurema Sagrada, por exemplo, é mais que reunir-se em um espaço físico, ela envolve as mais diversas dimensões da vida dos/as juremeiros/as e isso implica nas mudanças de hábitos, costumes que contribuem para o processo de Descolonialidade em seus eixos. Como afirma Flor do Nascimento (2017), ser de Terreiro enquanto identidade religiosa, no sentido de pertencer a uma Religião, tem muito mais um sentido político e de religação às tradições ancestrais rompidas com o processo arbitrário de Colonização e Colonialismo.

O Racismo Religioso advém do processo de Colonização e do Colonialismo na América, em que a Cosmologia religiosa eurocentrada, a Religião cristã prevaleceu sobre as demais. Assim, as formas de conhecimentos ou saberes que não estavam ligadas à matriz cristã europeia, segundo Grosfoguel (2007), era considerada produto demoníaco, ocorrendo a inferiorização dessas Tradições Outras, que ao longo dos séculos receberam diversas nomenclaturas. No século XVI, as tradições religiosas não cristãs foram denominadas de “bárbaras”, no século XIX foram chamadas de ‘primitivas’ e no século XX, intituladas de “subdesenvolvidas”.

Para Flor do Nascimento (2017), somos um país historicamente racista e tudo que seja marcado racialmente continua a ser perseguido, mesmo com o fim da escravidão, e essa perseguição acontece por diversas instâncias da sociedade, inclusive pelo Estado. Flor do Nascimento (2017, p. 55) concebe o Racismo Religioso como a projeção da “dinâmica do

racismo às expressões africanas e indígenas presentes nessas ‘religiões’”. O pensamento de Flor do Nascimento (2017) sobre o Racismo Religioso, assemelha-se ao que afirmara anos antes, Lima (2012, p. 09):

O racismo pode ser definido como crenças na existência de raças superiores e inferiores. Dessa forma é passada a ideia de que por questões de pele e outros traços físicos, um grupo humano é considerado superior ao outro. Ao direcionar os argumentos racistas para as religiões, tem-se o racismo religioso, através do qual se discrimina uma religião.

Percebemos que no Município de Alhandra o Racismo Religioso para com os povos praticantes da Jurema Sagrada é uma prática que ocorre frequentemente nos espaços sociais e reverberam na vida dos/as juremeiros/as. Como docente no Município, pude perceber ações de Racismo Religioso oriundas de colegas de profissão, de estudantes e da comunidade escolar. Essas práticas são justificadas por quem pratica a partir de visões alicerçadas na matriz cristã, que costumam associar os/as praticantes da Jurema Sagrada e a Religião a práticas demoníacas e inferiores.

O Racismo Epistêmico é o desdobramento do Racismo em que as Epistemes Outras são inferiorizadas sob a mesma lógica de não pertencerem ao sistema mundo-moderno-colonial, que é europeu, branco, patriarcal, heterossexual, cristão. As epistemes que tem seu lócus de Enunciação Outro, e, conseqüentemente, pensam e concebem suas organizações sociais, políticas, culturais e religiosas diferentes do cânone europeu, sofrem as tentativas de apagamento e subalternização. Para Grosfoguel (2007, p. 32)

o racismo epistêmico é um dos racismos mais invisibilizados no ‘sistema-mundo capitalista/ patriarcal/ moderno/ colonial’... Opera privilegiando as políticas identitárias dos brancos ocidentais, ou seja, a tradição de pensamentos e pensadores dos homens ocidentais (que quase nunca inclui mulheres) é considerado como a única legítima para a produção de conhecimentos e como a única com capacidade de acesso à ‘universidade’ e a ‘verdade’. O racismo epistêmico considera os conhecimentos não ocidentais como inferiores aos conhecimentos ocidentais.

O Racismo Epistêmico quando não tende a silenciar os conhecimentos dos povos de matrizes indígenas, afro-brasileiras e africanas, despolitiza e descontextualiza esses conhecimentos ancestrais. Há por parte do pensamento dominante a apropriação das ideias dos/as indígenas e dos/as pensadores/as indígenas, afro-brasileiros/as e africanos/as sem considerar, valorizar as origens dessas ideias. Isto é, ocorre o silenciamento, a negação dessas histórias, pensamentos, saberes e costumes.

Os povos originários e os/as Pensadores/as Outros/as lutam para serem e estarem no mundo em conexão com suas vivências e Cosmologias, distantes dos modelos padronizadores impostos pelo sistema mundo-moderno-colonial. O mesmo acontece quando se utiliza os saberes e as práticas usadas no toque dos instrumentos religiosos dos povos ancestrais, a exemplo do Maracá ou do Ilú, como uma mera prática de instrumentalização de sonoridade, desconsiderando o simbolismo e significado sagrado religioso desses Objetos. Como afirma Grosfoguel (2016, p. 140):

Los mismos artefactos, objetos y saberes ancestrales son inscritos/assimilados dentro de otros contextos que le ortogan un sentido y significado muy diferente. Si el <<ecologicidio>> destruye la vida, el <<epistemicidio>> y <<existencialicidio>> consiste en destruir los conocimientos y formas de vida asociadas a los artefactos, saberes y <<objetos>> extraídos para asimilarlos a la cultura y formas de ser y existencia capitalistas occidentales⁴⁵.

Esse extrativismo Religioso e Epistêmico não tem compromisso com os movimentos sociais, nem com as lutas indígenas, afro-brasileiras e africanas, tampouco com as práticas religiosas desses povos. São ações que demonstram as tentativas de silenciamentos e negações das práticas dos Povos da Jurema Sagrada, da Umbanda e do Candomblé, revelando, assim, o Racismo Religioso e Epistêmico velados. Essas práticas materializam a ausência de compromisso, de coerência ética e moral para com a humanidade e as Cosmovisões Outras. Esse extrativismo⁴⁶ é causador do ecologicídio, do epistemicídio e do existencialicídio, como afirma Grosfoguel (2016).

⁴⁵ Os mesmos artefatos, objetos e saberes ancestrais são inscritos / assimilados em outros contextos que lhe outorgam um sentido e significado muito diferente. Se o <<ecologicídio>> destrói a vida, o <<epistemicídio>> e <<existencialicídio>> consistem em destruir os conhecimentos e as formas de vida associadas aos artefatos, saberes e <<objetos>> extraídos para assimilá-los à cultura e formas de ser e existência capitalistas ocidentais (GROSGOUEL, 2016, p. 140. TRADUÇÃO NOSSA).

⁴⁶ “Es una actitud de coisificación y destrucción producida en nuestra subjetividad y en las relaciones de poder por la civilización <<capitalista/patriarcal occidentalocéntrica/cristionocéntrica moderna/colonial>> frente al mundo de la vida humana y no-humana. La coisificación es el proceso de transformar los conocimientos las formas de existencia humana, las formas de vida no-humana y lo que existe en nuestro entorno ecológico em <<objetos>> por instrumentalizar, con el propósito de extraerlos y explotarlos para beneficio propio sin importar las consecuencias destructivas que dicha actividad puede tener sobre otros seres humanos y no-humanos” (GROSGOUEL, 2006, p. 125).

“É uma atitude de coisificação e destruição produzida em nossa subjetividade e nas relações de poder pela civilização <<capitalista/patriarcal occidentalocêntrica/cristocêntrica moderna/ colonial >>, frente ao mundo da vida humana e não-humana. A coisificação é o processo de transformar os conhecimentos, as formas de existência humana, as formas de vida não-humana e o que existe em nosso entorno ecológico em <<objetos>> a ser instrumentalizado, com o propósito de extraí-los e explorá-los para benefício próprio, sem importar as consequências destrutivas que dita atividade pode ter sobre outros seres humanos e não-humanos” (GROSGOUEL, 2006, p. 125. TRADUÇÃO NOSSA).

As arbitrariedades impostas às Cosmologias Outras pelos colonizadores europeus durante a Colonização e o Colonialismo, posteriormente através das marcas da Colonialidade e seus eixos, assim como, do Racismo e dos seus desdobramentos, construíram o que Santos (2010a) classifica como Ferida Colonial. A Ferida Colonial se materializa nas extremas situações de violências físicas e/ou simbólicas realizadas pelos colonizadores nos colonizados, mediante os eixos da Colonialidade.

No contexto da América Latina, as forças da Colonialidade através de seus eixos ampliam a Ferida Colonial sobre os povos originários, e conseqüentemente sobre àqueles/as que mantêm práticas ligadas a esses povos. Como afirma Mignolo (2005c, p. 129), “la herida colonial, tem a flor de piel en indígenas y afrocaribeños⁴⁷”. Assim, os/as seguidores/as da Jurema Sagrada estão entre os povos que sofrem as ações de violência materializadas através da Colonialidade e do Racismo.

A Ferida Colonial expressa as marcas da Herança Colonial na América, especificamente no povo brasileiro e nas comunidades de Terreiros. Compreendemos por Herança Colonial as relações sociais que se baseiam na lógica imposta pela Colonização e pelo Colonialismo. E, contrapondo-se a essa Herança Colonial, observamos ações de Resistência e Enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico, cujas práticas compreendemos na perspectiva contrária ao que é a Herança Colonial, isto é, fazem parte do movimento Outro, da Herança Descolonial.

No contexto da Jurema Sagrada e da Umbanda em Alhandra/PB, podemos utilizar como exemplo das marcas da Herança Colonial as relações que os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos mantem com as matrizes europeias. Ao adentrar no Terreiro Caboclo Oxóssi, é possível observarmos a presença de elementos Católicos, como o Terço, imagens e quadros de Santos, e no próprio Ritual a recitação de Orações de origem Católica. Para além dessa Herança Colonial, encontramos em destaque um movimento contrário, o movimento da Herança Descolonial, de desconstrução desses elementos ditos Católicos.

A desconstrução da perspectiva Católica ocorre nas práticas, através da forma como ocorre a utilização dos Símbolos, dos Objetos e das Orações, há uma ressignificação e Sentidos Outros a essas práticas ritualísticas do Terreiro. As imagens de Santos ganham na mesa de consulta da Jurema Sagrada uma taça com água, é a Princesa⁴⁸, da mesma forma como acontece com as imagens das Entidades de Jurema Sagrada, os próprios Santos são reverenciados como

⁴⁷ “a ferida colonial, tem à flor da pele nos indígenas e afro-caribenhos” (MIGNOLO, 2005c, p. 129. TRADUÇÃO NOSSA).

⁴⁸ Sobre as Princesas, que são os copos ou taças transparentes com água diante da imagem de um Santo Católico ou de uma Entidade da Jurema Sagrada, será discutido no terceiro capítulo teórico sobre os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos.

Entidades. Outro exemplo é em relação a Maria, nomeada pelos/as juremeiros/as do Terreiro Caboclo Oxóssi como a Virgem da Conceição. Diante das menções realizadas a ela, é possível percebermos que há um lugar de destaque para a Virgem nos Rituais e nas Cosmologias desse povo. Mas, esse lugar de destaque é um lugar onde prevalece a Herança Descolonial, já que a Virgem Maria é vista como uma Entidade, um espírito do bem ao qual se invoca, se faz pedidos, mas não incorpora nos fiéis como acontece com as Entidades da Jurema Sagrada.

A Herança Descolonial nos faz pensar na Diferença Colonial, Espaços Outros onde habitam Cosmologias, conhecimentos, saberes e práticas Outras, contrárias ao que é aceito e imposto pelo colonizador. Nesse caso, a Diferença Colonial pode ser compreendida como o outro lado da fronteira imposta pela matriz eurocentrada, este outro lado é o lado dos que sofrem as constantes tentativas de subalternização e silenciamento. Mas, é também o lado dos que enfrentam as marcas e opressões coloniais através de Práticas Outras que movem os seus cotidianos. Como afirma Grosfoguel (2010, p. 479), o lado subalternizado é “o lado da periferia, dos trabalhadores, das mulheres, dos indivíduos racializados/ colonizados, dos homossexuais/lésbicas e dos movimentos anti-sistêmicos que participam no processo de produção de conhecimento”.

Os/as juremeiros/as e demais povos de Terreiros estão entre os que compõem o lado “subalternizado” (GROSFOGUEL, 2010), e a permanência desses nas Religiões de matrizes indígenas, afro-brasileiras e africanas são sinais de Resistência e Enfrentamento às formas de opressão, como a Colonialidade e o Racismo. A permanência dos povos de Terreiros se dá através da manutenção e propagação, troca dos saberes e conhecimentos ancestrais, de suas Cosmologias entre as comunidades religiosas.

As Cosmologias dos povos de Terreiros podem ser associadas ao Pensamento de Fronteira, já que este é o pensamento posto em prática que enfrenta a concepção de modernidade-colonial, – é uma resposta crítica às formas de fundamentalismos, sejam eles oriundos de espaços marginais ou hegemônicos. Segundo Grosfoguel (2010, p. 457), “o que todos os fundamentalismos têm em comum (incluindo o eurocêntrico) é a premissa de que existe apenas uma única tradição epistêmica a partir da qual pode alcançar-se a verdade e a Universalidade”.

Para Grosfoguel (2010, p. 480-481),

O pensamento crítico de fronteira é a resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. Ao invés de rejeitarem a modernidade para se recolherem num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/ redefinem a retórica emancipatória da modernidade a

partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada. Aquilo que o pensamento de fronteira produz é uma redefinição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações econômicas para lá das definições impostas pela modernidade europeia. O pensamento de fronteira não é fundamentalismo antimoderno. É uma resposta transmoderna descolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica.

Concordamos com o pensamento de Grosfoguel (2010) e retomamos o exemplo das imagens de Santos Católicos no Terreiro Caboclo Oxóssi para materializar esse pensamento fronteiriço a partir do lado dos que sofrem as tentativas de subalternização. As práticas de Terreiros expressam como essas Heranças Coloniais foram e são ressignificadas cotidianamente em cada Ritual, não na perspectiva de descolamento do poder de opressão, não na visão de fazer o mesmo que o colonizador fez a partir do outro lado da fronteira. Pelo contrário, as ações demonstram formas Outras de ser e viver a Religião sem os fundamentalismos, com práticas que corroboram com o pensamento transmoderno Descolonial.

Pensar na relação que os povos de Terreiros possuem com a Mãe Natureza, e a ruptura desta relação instituídas pela modernidade, nos leva a compreender as diferenças existentes entre a Política de Identidade e a Identidade em Política. Nesse caso, a primeira está intimamente ligada ao pensamento moderno, enquanto a segunda, relaciona-se as Cosmologias ancestrais. A Política de Identidade desconsidera as especificidades dos sujeitos e culturas, é baseada na “naturalidade” e na universalidade dos acontecimentos e das aparências no mundo. Leva em consideração o padrão homogeneizador que dita o que é “normal” e o que está fora dessa normalidade. Assim, o normal seria ser branco, heterossexual, ser do sexo masculino e cristão. Os povos que não se encaixam nesse modelo são excluídos/as, sofrem as tentativas de silenciamentos e subalternizações, como ocorre com os/as juremeiros/as.

Contrária a essa visão, a Identidade em Política considera as especificidades dos povos e culturas agindo a partir dessa diversidade e por meio dos interesses múltiplos. Não há um modelo de normalidade, mas, sim, a abertura para a desconstrução do que é posto pela modernidade. A Identidade em Política está ligada à opção Descolonial, por desnaturalizar a construção racial e imperial propagada pela economia capitalista, universal e possibilitar formas Outras de ser, agir no mundo (MIGNOLO, 2008b).

Na perspectiva da Identidade em Política, os povos de comunidades tradicionais e os/as praticantes da Jurema Sagrada são respeitados/as, aceitos/as em sua integralidade, são garantidos os direitos a uma vida interconectada às suas Cosmologias. No Estado brasileiro

predomina a Política de Identidade, o que releva a urgente opção por práticas Descoloniais de enfrentamento à Colonialidade e ao Racismo. Essas práticas Descoloniais acontecem, por exemplo, com a auto identificação dos/as juremeiros/as e o posicionamento de assumirem-se seguidores/as da Religião de Matriz Outra, que foge dos padrões universais aceitos.

Retomamos o exemplo dos quadros e imagens de Orixás, Santos/as Católicos/as, Entidades e Buda presentes no Salão do Terreiro Caboclo Oxóssi, assim como, do contato que os/as juremeiros/as mantêm com a Mãe Natureza, para relacionarmos essas simbologias e práticas ao que Santos (2010) nomeia de Ecologia de Saberes. A Ecologia de Saberes é compreendida pela diversidade de epistemes e saberes considerados científicos ou não, de forma que os Conhecimentos Outros presentes no Pensamento Fronteiriço sejam legitimados e acolhidos no âmbito da diversidade que compõe o Cosmos. Para Santos (2010, p. 54), a Ecologia de Saberes “tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isto implica renunciar a qualquer epistemologia geral”.

A Ecologia de Saberes se coloca em perspectiva contra-epistemológica, no que diz respeito à acolhida de conhecimentos rejeitados, minimizados ou apropriados pelo pensamento eurocentrado. Ela propõe alicerces epistemológicos ao pensamento plural e propositivo, valoriza o conhecimento não-científico sem que seja negado o conhecimento científico (SANTOS, 2010). Assim, a Ecologia de Saberes objetiva o cruzamento de saberes e conhecimentos presentes no cotidiano das sociedades e vivenciados pelos Povos de Terreiros. Conforme Santos (2010, p. 56),

na Ecologia de Saberes cruzam-se conhecimentos e, portanto, também ignorâncias. Não existe uma unidade de conhecimento, como não existe uma unidade de ignorância. As formas de ignorâncias são tão heterogêneas e interdependentes quanto as formas de conhecimento. Dada esta interdependência, a aprendizagem de certos conhecimentos pode envolver o esquecimento de outros e, em última instância, a ignorância destes. Por outras palavras, na ecologia de saberes, a ignorância não é necessariamente um estado original ou um ponto de partida. Pode ser um ponto de chegada. Pode ser o resultado do esquecimento ou desaprendizagem implícitos num processo de aprendizagem recíproca. Assim, num processo de aprendizagem conduzido por uma ecologia de saberes, é crucial a comparação entre o conhecimento que está a ser aprendido e o conhecimento que nesse processo é esquecido e desaprendido. A ignorância só é uma forma desqualificada de ser e de fazer quando o que se aprende vale mais do que o que se esquece. A utopia do interconhecimento é aprender outros conhecimentos sem esquecer os próprios. É esta a tecnologia de prudência que subjaz à ecologia de saberes. Ela convida a uma reflexão mais profunda sobre a diferença entre a ciência como conhecimento monopolista e a ciência como parte de uma ecologia de saberes.

Na Ecologia de Saberes o conhecimento científico é compreendido como parte de um todo que se inter-relaciona: o conhecimento não é uma abstração, é realidade prática materializada nas relações dos Sujeitos. Essas práticas são contributivas ao processo de formação Descolonial de Sujeitos Críticos, capazes de enfrentar a Colonialidade e o Racismo em seus eixos e desdobramentos, respectivamente.

O posicionamento Descolonial posto em prática enfrenta e desconstrói os paradigmas de universalidade impostos não só aos povos de Jurema Sagrada, mas também, da Umbanda, do Candomblé e das demais Religiões que sofrem as tentativas de rejeição e subalternização pela modernidade-colonial. É essa mesma modernidade-colonial que age através da Colonialidade para classificar as Religiões e as práticas religiosas em primitivas, malélicas e ultrapassadas, separando-as das religiosidades cristãs eurocêntricas que são construídas sob a égide da pureza.

A Descolonialidade é a ação de combate às posturas Racistas, machistas, sexistas, heteronormativas, de intolerância religiosa advindas do Estado e das ações cotidianas implementadas por sua influência. Sabemos que o poder hegemônico encobre as arbitrariedades impostas aos povos e Cosmologias Outras, forjam um cenário de legalidade para descartar os inimigos (na política, no território, na Religião, na economia). Foi assim com a escravização e catequização indígena no dito “Novo Mundo”, foi assim com os povos africanos escravizados em nosso Estado e dessa mesma forma, a Elite do e no Poder criam cenários para beneficiar os privilegiados e silenciar, subalternizar os inimigos.

Os povos de Terreiros, povos da Jurema Sagrada, do Candomblé e da Umbanda cotidianamente constroem práticas Descoloniais ao não silenciarem diante de pronunciamentos e ações políticas de Racismo Religioso, ou diante de ordens jurídicas que tolhem a liberdade religiosa. Essas ações dos povos de Terreiros permite a continuidade das práticas e da vivência ancestral, sejam nos simples Gestos de tocar os Maracás e os Ilús quando proibidos pela “legalidade”, sejam nas denúncias e mobilizações contra o Racismo Religioso.

A opção e ação Descolonial que vive nas mentes e nos corpos dos/as indígenas, dos/as juremeiros/as não permite a rejeição e a subalternização dos saberes Outros, por isso, luta pela valorização dos conhecimentos ancestrais das ervas medicinais, do cuidado e relação com a Mãe Natureza posto em prática pelos povos de Terreiros. Pensar sob a ótica Descolonial na Educação é fazer a opção pela quebra dos padrões da verdade absoluta e da universalidade. É “bagunçar” o currículo engessado das Escolas e optar pela indisciplina à disciplina padronizadora-moderna-cristã-capitalista-europeia, conforme aponta Mignolo (2008a, p.14):

El pensamiento y la opción descolonial se introduce en las disciplinas como un corrosivo de sus cimientos ideológicos ocultos por la retórica de la objetividad, de la ciencia, de la neutralidad, de la eficiencia, de la excelencia y al hacerlo trabaja para des-orientar las disciplinas y re-orientarlas hacia una visión no-imperial/colonial y capitalista en y de la producción de conocimientos⁴⁹.

A Descolonialidade nos leva ao embate pelo direito de pensar, agir e ser para além dos padrões de poder hegemônico que produz a Racialização e o Racismo. Mignolo (2008a, p.14) continua sua reflexão sobre a Descolonialidade afirmando que:

descolonizar significa entonces descolonizar la retórica de la modernidad que esconde la lógica de la colonialidad; descolonizar implicar trabajar en cada uno de las esferas, y en las relaciones que mantienen entre ellas en los procesos de manejo y control imperial de la colonialidad. De modo que el sentido de opción descolonial, pensamiento descolonial y descolonialidad sólo tiene sentido en confrontación con y desprendimiento de la matriz colonial de poder⁵⁰.

Por fim, o caminho da Descolonialidade é o da oposição aos princípios forjados pela modernidade-colonial e pela Colonialidade é “el desprendimiento inicial de la retórica de la modernidad en la que se legitiman modelos de pensamiento y se convierten en equivalentes del la organización misma de las sociedades y sus aconteceres históricos⁵¹” (MIGNOLO, 2008a, p.15). Vejamos a concepção de Interculturalidade Crítica, que mantém relações com o processo de Descolonialidade.

A Interculturalidade Crítica é compreendida como um processo contínuo que visa romper as estruturas da Colonialidade do Poder, descolonizar os Estados e suas instituições, as ONG's e os Organismos Internacionais, promover Projetos Outros que visibilizem as lutas e direitos dos povos ancestrais. A Interculturalidade Crítica deve ser pensada pelas bases sociais e não por organismos hierarquicamente superiores e detentores do poder. É um projeto ousado que vai além do reconhecimento e da tolerância para com os povos ancestrais, visa

⁴⁹ O pensamento e a opção descolonial adentram nas disciplinas como corrosivos de seus fundamentos ideológicos ocultos pela retórica da objetividade, da ciência, da neutralidade, da eficiência, da excelência e, ao fazê-lo, trabalham para desorientar a disciplinas e reorientá-las para uma visão não-imperial / colonial e capitalista na e da produção de conhecimento (MIGNOLO, 2008a, p.14. TRADUÇÃO NOSSA).

⁵⁰ descolonizar significa descolonizar a retórica da modernidade que oculta a lógica da colonialidade; descolonizar implica trabalhar em cada uma das esferas, e nas relações que elas mantêm entre si nos processos de manejo e controle imperial da colonialidade. De modo que, o sentido da opção descolonial, pensamento descolonial e descolonialidade só faz sentido em confronto e desapego com a matriz colonial de poder (MIGNOLO, 2008a, p.14. TRADUÇÃO NOSSA).

⁵¹ “o distanciamento inicial da retórica da modernidade, na qual os modelos de pensamento são legitimados e se tornam equivalentes à própria organização das sociedades e seus eventos históricos” (MIGNOLO, 2008a, p.15. TRADUÇÃO NOSSA).

(re)conceitualizar e (re)fundar as formas de viver, pensar e agir no mundo. Sobre a Interculturalidade Crítica, Catherine Walsh (2008, p. 140) afirma:

La interculturalidad, en cambio, aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas. Aquí me refiero no sólo a las condiciones económicas sino también a ellas que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras. Por sí, parte del problema de las relaciones y condiciones históricas y actuales, de la dominación, exclusión, desigualdad e inequidad como también de la conflictividad que estas relaciones engendran, es decir la <<colonialidad>> con sus cuatro ejes⁵².

A perspectiva de Walsh (2008) nos apresenta uma Forma Outra, não binária, de pensar e agir cotidianamente, a qual nomeia de Interculturalidade Crítica, que para ela vai sendo construída através dos embates contínuos que buscam minar a Colonialidade em seus eixos e proporcionar caminhos para um Estado pluriversal. Assim, as ações de Descolonialidade, que partem também pelo Enfrentamento do Racismo Religioso e Epistêmico, são caminhos para a constituição da pluriversalidade, são formas de construção de Epistemes Outras e de luta pela garantia dos direitos e espaços negados ao longo dos séculos pela farsa da modernidade-colonial.

Por fim, que as forças forjadas como superiores sejam desconstruídas por meio das ações de Resistência e Enfrentamento, para que através da perspectiva da Descolonialidade as histórias universais não se reproduzam como verdades absolutas. Mas, que sejam uma dentre as demais possibilidades de viver e estar em sociedade, pois é sob esta ótica que Cosmologias Outras habitam e se fazem interligadas à Mãe Natureza.

⁵² A interculturalidade, por outro lado, ainda não existe. É algo para construir. Vai muito além do respeito, tolerância e reconhecimento da diversidade; ao contrário, aponta e incentiva um processo e um projeto político social voltado para a construção de sociedades, relações e condições de vida novas e distintas. Aqui me refiro não apenas às condições econômicas, mas também àquelas que têm a ver com a cosmologia da vida em geral, incluindo os conhecimentos e saberes, a memória ancestral e a relação com a mãe natureza e a espiritualidade, entre outros. Por si só, parte do problema das relações e condições históricas e atuais, da dominação, exclusão, desigualdade, bem como do conflito que essas relações geram, isto é, a <<colonialidade>> com seus quatro eixos (WALSH, 2008, p. 140. TRADUÇÃO NOSSA).



“Jurema, é um pau encantado/
É um pau de Ciência/
Que todos querem saber/
Mas, se você quer Jurema/
Eu dou Jurema a você”.

(Diário de Campo: 27-10-2019).

4. A JUREMA SAGRADA: MANIFESTAÇÃO RELIGIOSA DE ANCESTRALIDADE INDÍGENA

Neste capítulo refletimos sobre a Jurema Sagrada, Religião brasileira que tem sua origem nos costumes e práticas dos indígenas nordestinos. Os indígenas, por sua vez, mantiveram/mantêm uma intensa e sagrada relação com a Mãe Natureza, o que justifica a origem do culto à Jurema Sagrada no contexto nordestino⁵³. O capítulo divide-se em seis seções: na primeira seção, intitulada “A Jurema: Religião, Vegetação e Bebida”, apresentamos a terminologia da palavra Jurema e seus significados com base nas narrativas das Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi, Mãe Judite e Pai Mazo. Dialogamos teoricamente com Assunção (2010); Bastide (1945); Bezerra (2008); Cascudo (1978); L’Òdò (2017); Salles (2010a); Vandezande (1975).

Na segunda seção, a qual chamamos “As Cidades Sagradas da Jurema e os Assentamentos da Jurema Sagrada”, refletimos sobre essas Cidades Sagradas da Jurema e os Assentamentos, subdividindo-os a partir de três dimensões: I- Cidades Espirituais; II- Cidades Plantadas; III- Assentamentos da Jurema Sagrada. Para a construção da segunda seção, trazemos narrativas de Mãe Judite e utilizamos como aporte teórico Bastide (1945); Cascudo (1978); L’Òdò (2017); Salles (2010a); Vandezande (1975)

Na terceira seção, intitulada “Os Panteões e as Entidades na Jurema Sagrada”, discutimos a Cosmologia da Jurema Sagrada com base na sua organização religiosa dos Panteões e das Entidades que pertencem a esses Panteões. Sem a intenção de tornar uma atividade exaustiva, apresentamos exemplos e características de Entidades, tendo como predominância as observações experienciadas a partir da realização das Observações e dos Diários de Campo referentes aos Toques de Jurema Sagrada do Terreiro Caboclo Oxóssi. A construção teórica dialoga com Assunção (2010); Bastide (1945); Cascudo (1978); L’Òdò (2017); Salles (2010a); Vandezande (1975).

A quarta seção, “Os povos indígenas e a Jurema Sagrada no contexto nordestino”, discute a influência indígena na constituição da Jurema Sagrada enquanto prática religiosa, Religião do Nordeste do Brasil. Para isso, é refletida a ligação dos indígenas do Nordeste com as práticas da Jurema Sagrada e os registros desses acontecimentos, assim como a manutenção das práticas até os dias atuais. Autores como Assunção (2010); Salles (2010a); Vandezande (1975) são utilizados na construção da reflexão.

⁵³ A Jurema Sagrada é considerada uma Religião, mas o mesmo nome designa uma Vegetação arbustiva e uma Bebida extraída dessa Vegetação. Veremos na primeira seção deste capítulo.

Na quinta seção, intitulada “O Município de Alhandra e as simbologias ligadas à Jurema Sagrada”, refletimos sobre os lugares, os monumentos e as pessoas do Município que recebem destaque local, regional e nacional no contexto da Jurema Sagrada. A construção da seção dialoga com narrativas de Mãe Judite, Padrinho Nego e dos teóricos Salles (2010a); Silva Junior (2011); Vandezande (1975).

Na sexta e última seção, intitulada “A Jurema Sagrada no contexto da Umbanda em Alhandra”, discutimos a Umbanda enquanto Religião de origem brasileira. Destacamos a inserção da Jurema Sagrada nos espaços de Umbanda, a Jurema “umbandizada”, tendo como referencial as experiências observadas e vivenciadas no Terreiro Caboclo Oxóssi em Alhandra, assim como, as narrativas das Lideranças do Terreiro, Mãe Judite, Pai Mazo e Padrinho Nego. Dialogamos com Assunção (2010); Ferretti (2014); Ortiz (1999); Salles (2010a).

4.1 A Jurema: Religião, Vegetação e Bebida

Nesta primeira seção, refletimos sobre a Cosmologia da Jurema Sagrada. Essa reflexão é construída a partir de olhares que possibilitam-nos perceber significados e sentidos de uma mesma terminologia. Na construção das reflexões dessa seção trazemos as narrativas de Mãe Judite e Pai Mazo, dialogamos com Assunção (2010); Bastide (1945); Bezerra (2008); Cascudo (1978); L’Òdò (2017); Salles (2010a); Vandezande (1975).

Para Vandezande (1975, p. 139), o uso da palavra Jurema pode ser utilizado “para indicar o grupo, os juremeiros, para indicar o lugar, ‘a cidade da Jurema’, ‘a terra da Jurema’, o ‘povo da Jurema’, para indicar uma força espiritual: ‘Jurema é forte, a Jurema nos protege, a Jurema me salvou’”. O autor continua afirmando que o uso da palavra pode estar relacionado à Vegetação, especificamente a madeira utilizada para a confecção de Objetos sagrados como imagens, cruzeiros e Cachimbos, ou até mesmo a utilização das sementes da Vegetação para a confecção dos Maracás utilizados nos Ritos.

Nos estudos do século XX, a Jurema Sagrada é tratada pela nomenclatura Catimbó por autores como os sociólogos Roger Bastide (1945) e René Vandezande (1975), o historiador e antropólogo Luís da Câmara Cascudo (1978). Sobre o Catimbó e suas origens, Cascudo (1978, p. 30-31) apresenta possibilidades para a terminologia extraídas de dicionários e pensadores, vejamos:

Rodolfo Garcia registra: “CATIMBAU – Prática de feitiçaria ou espiritismo grosseiro. Etmologia: Lenz, *Dicionário Etimológico*, 183, dá como provável

a origem quíchua, de *katimpuy*: “*seguir uno que debia haberse quedado atrás*”; mas não julga impossível que a voz se haja ouvido primitivamente aos negros e seja de origem africana; aliás, já Zorobabel Rodrigues, *Dicionário de Chilenismos*, 311, lhe atribui essa última procedência. Área geográfica: o termo parece geral no Chile e no Brasil; mas a acepção aqui apontada, e que não está nos dicionários, é privativa de Pernambuco, onde também mais espalhadamente se usa CATIMBÓ”. (*Dicionário de Brasileirismos, Peculiaridades pernambucanas, Revista do Instituto Hist. Bras.*, 76, 732) ... Morais, edição de 1831: “CATIMBAU – Homem ridículo. No Brasil, cachimbo pequeno, velho” ... Pereira da Costa expõe mais claramente no *Vocabulário Pernambucano*: “CATIMBAU ou CATIMBÓ – Mandinga, feitiçaria, sortilégio, casa de feitiçeiros, sessão ou prática de feitiçarias...” Não raro, porém, ocorre a variante de CATIMBÁO, com as mesmas expressões do vocábulo, e assim figura mesmo como nome de um arraial no município de Buíque e de uma serra também ali situada; e como igualmente se vê nos vocabulários de Beaurepaire Rohan, Rodolfo Lenz e Zorobabel Rodriguez, mas com acepções diferentes, servindo apenas essas menções para demonstrar o curso da extensão que tem o termo... Sobre a sua etimologia e origem, segundo o *Dicionário Português e Brasileiro* (1975), vem do dialeto tupi do Amazonas, com a expressão de “sarro”; e como escrevem Martius e Gonçalves Dias, *catimbáo repoti* significa *sarro de cachimbo*, vindo CATIMBÁO, isoladamente, ao juízo de Alfredo de Carvalho, como corruptela de *cáatin-imbai*, mato, ou folha branca, ruim, catinga ruim, que pode muito bem ser o fumo, tabaco, a *Nicotina tabacum*, de Lineu. CATIMBÁO, segundo uma definição que encontramos, é cachimbo de tubo comprido e fumarento, e como escreve Morais, cachimbo pequeno, velho, vindo daí, naturalmente nas sessões de feitiçarias, Catimbós ou Catimbaus, figurar o cachimbo como um dos principais objetos da “mesa”, e convenientemente usado segundo o grotesco cerimonial do ato. Temos assim a etimologia do vocábulo segundo as expandidas opiniões.

Após apontar as possibilidades para a nomenclatura Catimbó, a qual trazemos na pesquisa enfatizando-o como Jurema Sagrada, Cascudo (1978) destaca que, na tradição verbal, as Lideranças religiosas, os/as mais velhos/as associam o Catimbó ao uso do Cachimbo, pois não há Ritual sem fumaça, sem o uso do fumo sagrado. Para Assunção (2010), etimologicamente a terminologia Jurema Sagrada origina-se do tupi “Yu-r-ema”, significando espinheiro suculento.

Dessa forma, dentre as possibilidades e concepções sobre a Jurema Sagrada, refletimos essa terminologia sob a perspectiva de Religião, Vegetação e Bebida. Sabemos que essas três dimensões para a mesma terminologia se distinguem em sentidos e significados, ao passo que se aproximam na intersecção de Cosmologias que pertencem a uma mesma Ancestralidade: indígena brasileira.

A Jurema Sagrada é considerada uma Religião brasileira que carrega inúmeros significados, mistérios, histórias, encantos e Ciência. Sua constituição está relacionada à Ancestralidade indígena em contato com os costumes europeus – cristão católico –, através do

Catolicismo Popular⁵⁴ e com as tradições advindas do continente africano por meio dos povos negros escravizados no Brasil. Concordamos com Cascudo (1978, p. 21) quando destaca que “o Catimbó é o melhor, é o mais nítido dos exemplos desses processos de convergência afro-branco-ameríndia. As três águas descem para a vertente comum, reconhecíveis, mas inseparáveis em sua corrida para o Mar”.

Para os/as seguidores/as da Religião, os/as juremeiros/as, a Ciência da Jurema Sagrada se constitui pelo conhecimento adquirido ao longo da caminhada religiosa provenientes da oralidade, através das Entidades e dos/as mais velhos/as na Religião. A Ciência da Jurema Sagrada é o universo religioso e os segredos, os fundamentos que dão sentido às práticas, isto é, aos Rituais e aos Atos Pedagógicos Performáticos.

Apesar da escassez de pesquisas na plataforma que pesquisamos sobre a Jurema Sagrada no campo da Educação⁵⁵, não podemos afirmar a inexistência de trabalhos acadêmicos a respeito da temática, além dos já mencionados, destacamos as pesquisas nas áreas da sociologia com Assunção (2014), antropologia através de Salles (2010a; 2010b) e ciências das religiões por Oliveira (2017). Nessas áreas do conhecimento encontramos produções de destaque para a discussão da Jurema Sagrada, mas acreditamos haver muito a ser problematizado sobre a temática, especialmente na área da Educação. Segundo Salles (2010a, p. 02), “a Jurema se apresenta na atualidade como um campo fecundo, pouco explorado e desafiador, sobre o qual temos, ainda, mais perguntas do que respostas”.

De tradição oral, a Jurema Sagrada, assim como as Religiões de matrizes afro-brasileiras e africanas, encontra-se em uma posição hierárquica historicamente marginal no país. Sofreram/sofrem ataques e perseguições por se tratar de uma Religião que não foi oriunda das matrizes europeias-cristãs-ocidentais⁵⁶. Esse trato com a Jurema Sagrada expressa a presença

⁵⁴ Para Vandezande (1975, p. 160), o Catolicismo Popular se refere ao “*catolicismo dos ritos populares*, batismo, missa, festas, rezas, santos, promessas”.

⁵⁵ Fizemos o levantamento de pesquisas na plataforma da ANPED e de acordo com os trabalhos encontrados nos GT pesquisados, afirmamos essa escassez da temática no campo da educação no período cronológico delimitado nessa pesquisa, conforme apresentamos na discussão do estado do conhecimento.

⁵⁶ As perseguições contra a Jurema Sagrada e os povos de Terreiros é uma realidade antiga, que expressa o poder opressor da Colonialidade. Vejamos o trecho de uma reportagem policial, citada por Cascudo (1978), ocorrida na década de 1940 e que materializa a opressão sofrida pelos/as juremeiros/as: “FATOS POLICIAIS. Catimbozeiros nas malhas da Polícia. Foram presos no dia 8 do corrente, pelo Delegado do 3º Distrito, quando realizavam uma sessão de Catimbó nas proximidades do Morro Branco, o indivíduo José Francisco da Silva e a mulher Francisca do Nascimento. Pela mesma autoridade foram intimados a comparecer à referida Delegacia, a fim de prestarem declarações, por acusação da prática de Catimbó, as seguintes pessoas: Benevenuta Maria Gomes, residente na Baixa da Coruja; Rita Duarte da Silva, residente à Avenida Dois; Elvira dos Santos, residente também à Avenida Dois, nº 677; Joana Maria da Conceição, residente em Lagoa Seca; João Ascendino, residente à Avenida Dez, nº 522; Luís França e Silva, residente à Rua Amaro Barreto; João de Sales, residente à Travessa Seis; Diomedes Dantas, também residente à Travessa Seis; Luís Bento dos Santos e sua mulher, Francisca Ferreira dos Santos, residente no Quilômetro Cinco; e Francisco Ribeiro do Nascimento, residente à Avenida Trinta e Um, em poder

da Colonialidade, e destacamos os eixos da Colonialidade do Saber e do Ser sobre os povos que cultuam essa Religião, sobre os corpos indígenas, negros e periféricos do país que vivem em situação de marginalidade e desprestígio socioeconômico.

A Jurema Sagrada é uma Religião que enfrenta no cotidiano o Racismo Religioso e Epistêmico, é a Religião da simplicidade e do contato com a Ancestralidade da vida: a Terra Mãe. As Entidades, como veremos adiante, são Espíritos de muita sabedoria e conhecimento, mas esses conhecimentos são invalidados por estarem fora da classificação de saber da academia – Colonialidade do Saber –, predominantemente racista e eurocentrada.

Em sua pesquisa de mestrado, L'Òdò (2017) propõe a utilização da terminologia Juremologia para designar os estudos, a Cosmologia e os elementos que constituem a Jurema Sagrada. Assim, a Juremologia seria empregada para designar, segundo L'Òdò (2017, p. 135) “o estudo sistemático crítico, em diálogo interdisciplinar, em relação ao sistema religioso, cosmológico e cultural/ tradicional da Jurema Sagrada”.

Ao introduzir o termo Juremologia, o autor defende que a Jurema Sagrada se distingue das demais Religiões por apresentar Cosmologia Outra, necessitando de uma terminologia própria que evidencie sua epistemologia. E essa terminologia, por sua vez, daria maior visibilidade à Jurema Sagrada no âmbito acadêmico, por meio dos registros escritos⁵⁷, o que na visão do pesquisador contribuiria para tirá-la da posição de isolamento e exclusão. L'Òdò (2010, p.137) afirma que

a principal perspectiva da juremologia é descolonizar o pensamento dos juremeiros e juremeiras a partir da pesquisa e dos estudos da religião e seus fenômenos, construindo um sentimento de pertencimento calcado no entendimento amplo de suas próprias tradições. A busca e registro das tradições que estão se perdendo, entre outras coisas devido a mortes dos antigos sacerdotes e sacerdotisas.

A discussão da Jurema Sagrada enquanto Religião envolve o uso da Vegetação arbustiva, conhecida popularmente pela mesma nomenclatura: Jurema. Conforme aponta Vandezande (1975, p. 128), “a árvore da jurema, as suas raízes, suas sementes, a sua madeira, o lugar onde cresce ou simplesmente a palavra ‘jurema’, tomada como simples símbolo aparentemente sem conteúdo, são de importância central no Catimbó do litoral sul da Paraíba”. Assim, a Vegetação da Jurema torna-se elemento de destaque na Cosmologia religiosa, em

de alguns destes foi apreendida grande quantidade de material usado nas ‘sessões’”. (A REPÚBLICA, Natal, 15 de setembro de 1939).

⁵⁷ Mesmo sabendo que a Jurema Sagrada é uma Religião fundamentada na oralidade e que há os segredos, fundamentos que a envolvem, por isso, nem tudo pode ser dito e/ou registrado.

especial no Município de Alhandra, conhecido por suas ligações históricas a essa prática religiosa. Vandezande (1975, p. 133) continua: “a jurema é bastante conhecida hoje em dia como símbolo mágico-religioso e sempre ligado à cidade de Alhandra”.

A Vegetação da Jurema, originária do semiárido do Nordeste brasileiro e levada para o Litoral por povos indígenas no período dos aldeamentos, se distingue em Jurema Branca e Jurema Preta. Para Cascudo (1978), a Jurema Branca corresponde à *Acacia jurema Mart.*, enquanto a Jurema Preta à *Mimosa nigra Hub.*, utilizadas para o preparo de chás, banhos e na confecção de amuletos. Já na pesquisa de Vandezande (1975), a Jurema Branca é apresentada sob a nomenclatura *Accia Farnesiana (Wild)* e a Jurema Preta como *Mimosa hostilis (Bent)*, pertencente à família *Leguminosa*. No Município de Alhandra, os povos de Terreiros costumam utilizar a Jurema Preta nos Rituais, como afirma o Babalorixá e Juremeiro Pai Mazo, quando questionado sobre que tipo de jurema era utilizada, afirmou: “Nós temos como você já viu, temos o pé ali né, da Jurema Preta mesmo” (PAI MAZO. Entrevista: 08-10-2019).

Sob o olhar e a classificação de Cronquist (1981), a Jurema Preta é conhecida pela comunidade científica por *Mimosa Tenuiflora*, pertencente à família das *Mimosaceae* e a subfamília das *Leguminisae*. Essa Vegetação apresenta caules eretos ou levemente inclinados, medem de 5 a 7 metros de altura, suas folhagens se ramificam abundantemente e suas raízes possuem capacidade de penetrar solos compactados (BEZZERA, 2008).

Para Salles (2010a), a Jurema Preta possui várias funcionalidades, podendo ser utilizada para alimentação animal, seus troncos para a produção de lenha e a casca, na cura de enfermidades inflamatórias ou provenientes de queimaduras. Da raiz do arbusto – sagrado para os/as seguidores/as da Religião – é retirado um líquido que se transforma em Bebida, “o Vinho da Jurema”, utilizado nos Rituais religiosos.

Anterior à discussão da Jurema enquanto Bebida, destacamos a narrativa construída em torno da Vegetação, considerada sagrada por ter servido de proteção e/ou sombra a Jesus e seus pais. Segundo Bastide (1945, p. 207-208), há um esboço mitológico em que

os índios não conheciam antigamente as virtudes miraculosas da jurema; antigamente, isto é, antes do nascimento de Deus. É porque então o jurema era uma árvore como todas as outras. Mas quando a Virgem, fugindo de Herodes, no seu êxodo para o Egito, escondeu o menino Jesus num pé de jurema que fez com que os soldados romanos não o vissem, imediatamente, ao contato com a carne divina, a árvore encheu-se de poderes sagrados. Assim, a força do jurema não é um força material, a do suco da planta, e sim uma força espiritual, a dos espíritos que passaram a habitá-la.

Narrativa semelhante à de Bastide (1945) é apresentada pela Ialorixá e Juremeira Mãe Judite, ao afirmar que a Vegetação da Jurema é sagrada por ter servido de descanso a Deus de Nazaré, que quando estava repousando sob o pé da Jurema desenvolveu um diálogo com São Pedro:

A Jurema Sagrada é um pau que Deus deixou, que chama Deus de Nazaré, né. Foi aonde ele descansou. Um pau, pé da Jurema, foi como conheceram a Jurema, conheceu a Jurema, né? Que se chama Deus de Nazaré... Aí, Deus de Nazaré, Deus de Nazaré, Ele saiu e Ele descansou, Ele sentou-se, Ele se deitou-se no pé, mas num sabia que era o pé da Jurema. Aí, São Pedro chegou e disse: Deus o sinhô tá fazendo o que aí? Disse: tô descansando. Aí São Pedro disse: você sabe que pau é esse? Aí ele disse o quê, ele disse, é um pau sagrado, pé de Jurema (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019).

As narrações de Bastide (1945) e Mãe Judite apresentam elementos presentes na visão dos/as juremeiros/as sobre a Jurema Sagrada, esses saberes são transmitidos pelos/as mais velhos/as por meio da oralidade, e se transformam, por exemplo, em Toadas. Ao término da Entrevista, Mãe Judite cantou uma Toada que tem relação com as perspectivas trazidas em sua fala, assim como com a narrativa de Bastide (1945). A Toada diz: “ A Jurema é minha madrinha, Jesus é meu protetor (2x)/ A Jurema é um pau sagrado que Jesus Cristo deixou/ E eu pedi um bom Mestre pra me ensinar trabalhar/ e eu pedi ao meu Mestre pra me ensinar trabalhar/ No pé da Jurema, no tronco do Juremá” (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019).

Nos Rituais de Jurema Sagrada, a ingestão do Vinho da Jurema⁵⁸ é considerado um momento sagrado, já que a Vegetação que a produz também é sagrada. A ingestão da Bebida simbolicamente representa a ligação dos/as juremeiros/as aos planos físico-ambiental e espiritual, não havendo separação entre o ser humano e a Mãe Natureza. Assim, a Jurema Sagrada é uma Religião que nasce das práticas indígenas em torno da árvore sagrada.

No que diz respeito à preparação da Jurema, do Vinho da Jurema, Bastide (1945) e Cascudo (1978) destacam a experiência narrada pelo professor Carlos Estevão de Oliveira, ao participar de uma festa secreta dos povos indígenas Pancararus⁵⁹, em Pernambuco, no ano de 1938. A festa, intitulada Ajucá, consistia na preparação da Bebida da Jurema entre os descendentes dos povos Pancararus. Os autores narram que as raízes da Jurema eram raspadas, lavadas para retirar o excesso de terra e em seguida, maceradas e colocadas em um recipiente com água. Um senhor, o qual é mencionado como o velho Serafim, espremia as raízes da Jurema

⁵⁸ O Vinho de Jurema é muito associado à anahuasca, bebida alucinógena utilizada nos Rituais indígenas do Norte do Brasil e em cerimônias de outras religiões, como na igreja do Santo Daime, na Barquinha e na União do Vegetal.

⁵⁹ A grafia da palavra encontra-se da forma como Bastide (1945) e Cascudo (1978) escreveram em suas obras.

com as mãos e aos poucos a água ganhava tonalidade avermelhada e espumosa. O velho Serafim teria continuado o preparo retirando a espuma da Bebida, acendendo um Cachimbo produzido com a raiz da Jurema e pondo a boca na parte onde o fumo é inserido, soprando a fumaça no líquido. Posteriormente, haveria colocado a vasilha com a Jurema em duas folhas de uricuri⁶⁰, junto a outras pessoas, teriam acendido os Cachimbos e sentaram-se ao redor da Bebida. Ao som dos Maracás e sob a fumaça dos Cachimbos que passavam de boca em boca, as pessoas presentes tomavam a Bebida, cantavam Toadas para Nossa Senhora e para os Caboclos.

O preparo da Jurema é descrito por Vandezande (1975), como semelhante em cinco casos por ele observado, esses casos se diferem do anterior por se tratar de Rituais ocorridos em Terreiros. O autor afirma que inicialmente é pedido licença à Entidade, um Mestre de determinada Cidade da Jurema, as raízes são expostas, podendo haver Ritual com uso de Velas e Fumaças. As raízes são cortadas e maceradas em um pilão destinado exclusivamente para esse tipo de Ritual, posteriormente a massa macerada é posta em um recipiente com água, resultando em um líquido rosado com gosto amargo.

Em entrevista, o Babalorixá e Juremeiro Pai Mazo menciona como ocorre a preparação da Jurema para o consumo nos Rituais do Terreiro Caboclo Oxóssi. Pai Mazo se refere a esse processo de preparo como efusão da Jurema, afirmando:

a minha ifusão eu preparo assim, com muitas raízes, com muitas sementes, é... cascas de várias coisas. Boto pra fazer a ifusão, né. Aí boto alí, casca de jurema e várias coisa mesmo medicinais... Aí eu faço a transferência daquele líquido pra ôta vasilha com mais coisas, né. O qual eu, a palavra certa é destempero, né, uma coisa com a outra e faço aquela jurema. Aqui muitos faz o quê? Pega um pote, bota um cravo, uma erva doce, aí joga uma rapadura dento, aí arrocha cachaça, pá, pá, pá, pá cachaça, e alí tá feita a jurema desse povo. Não, a minha passa pelo um processo de vários tempo, pá e, todo mundo que bebe da jurema daqui se apaixona, gosta. E sempre que tem é aquela coisa, todos meus filho na gira toma aquele, aquela dosezinha, né. (PAI MAZO. Entrevista: 08-10-2019).

Como podemos observar nas narrativas apresentadas, a Jurema é uma Bebida utilizada nos Rituais de Terreiros de matriz indígena, comumente associada a experiências alucinógenas. Sobre essa questão, Vandezande (1975) apresenta estudos realizados com amostras da Jurema Preta – *mimosa hostilis* (Benth) –, colhida em Alhandra, em que especialistas em pesquisas com Alucinogênicos isolaram o elemento supostamente ativo da Jurema Preta. Foi constatada a presença do alcalóide nigerina (0,31%) nas cascas das raízes da Jurema Preta, e dentre os

⁶⁰ A grafia da palavra encontra-se da forma como Bastide (1945) e Cascudo (1978) escreveram em suas obras.

experimentos, um dos pesquisadores envolvidos ingeriu espontaneamente a nigerina (0,040g), chegando à conclusão de que “o alcalóide causa aparentemente os fenômenos narcóticos observados nos juremeiros” (VANDEZANDE, 1975. p.137).

Após a reflexão sobre a Jurema Sagrada, compreendendo-a como Religião, Vegetação e Bebida que possuem em suas terminologias especificidades, mas que se interconectam no contexto da Cosmologia da Ciência sagrada, apresentamos, na seção seguinte, as Cidades Sagradas da Jurema e os Assentamentos da Jurema Sagrada. Essas Cidades e Assentamentos são discutidos através de três dimensões, nas quais considera-se a perspectiva espiritual/subjetiva, a dimensão ambiental/biológica e a dimensão simbólica/Terreiros.

4.2 As Cidades Sagradas da Jurema

Nesta segunda seção, discutiremos a Cosmologia da Jurema Sagrada em Alhandra com foco nas titulações relacionadas às Cidades Sagradas e aos Assentamentos da Jurema Sagrada. A partir de estudos e diálogos com seguidores/as da Religião, e com pesquisadores da área, resolvemos subdividi-las em três em dimensões: I- as Cidades Espirituais; II- as Cidades Plantadas; III- os Assentamentos da Jurema Sagrada. Utilizamos a designação Cidades, para fazermos menção aos espaços materializados (Cidades Plantadas), ou não, (Cidades Espirituais), assim como Assentamentos, em referência aos Objetos materializados nos Terreiros que simbolizam as Cidades Sagradas. Essas três dimensões destacadas na seção são construídas materialmente e/ou simbolicamente pela história e subjetividade do povo alhandrense, com base na Ancestralidade indígena. Nesta seção trazemos narrativas de Mãe Judite e dialogamos com Bastide (1945); Cascudo (1978); L’Òdò (2017); Salles (2010a); Vandezande (1975).

Na Cosmologia da Jurema Sagrada há um mundo paralelo ao que vivemos – plano físico material –, e esse mundo é o espiritual, as Cidades Espirituais – plano subjetivo imaterial –, onde habitam as Entidades, os/as Mestres/as, os/as Caboclos/as, os Índios... Essas Entidades retornam à Terra, baixam nos Terreiros por meio dos/as Padrinhos/Madrinhas e dos/as Afilhados/as de Jurema Sagrada⁶¹ para prestarem seus trabalhos espirituais. O mundo espiritual ou as Cidades Espirituais são constituídas por vários Reinos e Cidades que compõem a Cosmologia dos povos da Jurema Sagrada; esses Reinos e Cidades recebem nomes específicos

⁶¹São as pessoas que seguem a Jurema Sagrada e pertencem a um Terreiro. O/A líder é chamado/a de Padrinho/Madrinha de Jurema Sagrada e os/as que por essas pessoas são iniciados/as recebem o nome de Afilhados/as de Jurema Sagrada.

e, por vezes, podem ser associados pelos/as juremeiros/as a espaços físicos materiais, a vegetações ou a elementos da natureza.

Ao mencionar a ingestão da Bebida Jurema entre os descendentes de Pajés indígenas, Bastide (1945) afirma que esta Bebida conecta os que bebem a um mundo sobrenatural, compreendido como outro mundo natural. Esse mundo natural, por sua vez, encontra-se dividido em reinos encantados e subdivididos em estados, cada estado dirigido por três Espíritos. Nessa narrativa do autor, é possível percebermos que a concepção de Cidades Espirituais entre os indígenas é reproduzida na Cosmologia dos povos da Jurema Sagrada.

O mundo espiritual, ou, como afirma Cascudo (1978), o Mundo do Além, encontra-se dividido em Reinados ou Reinos, cada unidade corresponde a uma aldeia e cada aldeia é dirigida por três Mestres. Dessa forma, a constituição de doze aldeias compõe um Reino com trinta e seis Mestres, esses Reinos possuem cidades, serras, rios e florestas. Sobre o número de Reinos, Cascudo (1978, p. 54) afirma: “Sete, segundo uns. Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Fundo do Mar e Josafá. Ou cinco, ensinam outros. Vajucá, Juremal, Tanema, Urubá e Josafá”. Para o autor, os Reinos constituem topografias, cidades e populações, mas as disposições destas não foram fixadas, reveladas aos/as seguidores/as da Religião, chamados/as de “Mestres Terrestres”⁶².

Na pesquisa de Salles (2010a), encontramos referências a autores que citam Reinos, Cidades e juremeiros/as de Alhandra, afirmando que a Cosmologia da Jurema/Catimbó está centrada “no Reino da Jurema, que, em Alhandra, é também denominado de Encantos. Esse reino, de acordo com os juremeiros da região, seria composto de sete cidades, sete ciências: Vajucá, Junça, Catucá, Manacá, Angico, Aroeira e Jurema” (ANDRADE, 1983 *apud*, SALLES, 2010a, p.82). A Cidade da Jurema Sagrada “se dividiria em outros onze Reinos: Juremal, Vajucá, Ondina, Rio Verde, Fundo do Mar, Cova de Salomão, Cidade Santa, Florestas Virgens, Vento, Sol e Urubá” (ANDRADE, 1983 *apud*, SALLES, 2010, p.82).

Como podemos observar, são inúmeras as Cidades Espirituais e não há consenso sobre quantas e quais são elas, segundo Mãe Judite, são sete Cidades Espirituais: “o povo num sabe a Ciência, as sete cidade, as sete ciência, é as sete Encanto, né” (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019). No que se refere às suas características, pouco se sabe pela escassez de registros escritos, são dimensões que envolvem os mistérios/segredos da Ciência da Jurema Sagrada. Conforme Mãe Judite,

⁶² Cascudo (1978), faz a distinção entre as Lideranças do Catimbó/Jurema Sagrada, as quais chama de Mestres Terrestres ou Mestres em Terra, das Entidades, que são chamadas de Mestres do Além. Durante a narrativa do autor, há momentos em que não é realizada a distinção, cabendo a interpretação a partir do contexto apresentado.

arrente vai ficanu velho, vai ficanu velho, vai aprendendo, aprender, arrente morre e num aprende a ciência da Jurema, é, a ciência da Jurema porque de noite, um dia a, o Mestre chega di uma coisa, né. O Cabôco chega, di ôta coisa, entendeu? Avisa a gente e arrente morre e num aprende a ciência da Jurema, né (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019).

Esses segredos e conhecimentos da Jurema Sagrada não são desvendados completamente e os/as juremeiros/as mais velhos/as na Religião, que afirmam possuir conhecimentos sobre as Cidades Espirituais e sobre as Entidades, não revelam. Esses segredos sobre as Cidades Espirituais, morada das Entidades, podem ser revelados em partes pela espiritualidade para os/as juremeiros/as, através de sonhos ou do Transe⁶³.

No que diz respeito às Cidades Sagradas, L'Òdò (2017) afirma que em Entrevistas com pessoas da Religião, pouco obteve de informações, mas que na informalidade das conversas nos Terreiros, por “descuidos” desses/as Filhos/as de Jurema Sagrada, informações foram reveladas. Vejamos o que afirma L'Òdò (2017, p.181):

Ouvi que nas Cidades existem rios, cachoeiras, campos, árvores frondosas e muitos mestres e mestras antigos. Que lá reinam os caboclos e índios, grandes pajés e caciques. Falam muitas línguas entre si, as entidades e divindades, e que nos caminhos do percurso sempre tem um guia/vigia que ensina algo para ser trazido de volta à terra (geralmente seu próprio mestre)... quem já foi na Cidade sabe contar a história de seu Mestre, de seu Caboclo e que volta sabendo das suas Ciências, como por exemplo as ervas que pertencem ao seu fundamento, as cascas, sementes e frutos que curam determinadas doenças e ainda, a pessoa viria batizada pela força maior da Jurema, recebendo uma consciência maior do plano encantado.

A narrativa de L'Òdò (2017) revela a simbologia e centralidade que as Cidades Sagradas da Jurema possuem para os/as juremeiros/as e o privilégio que é dado a essas pessoas em conhecê-las em vida. Tal privilégio pode ser percebido quando, por exemplo, é dito que aqueles/as que visitam as Cidades trazem a Ciência das ervas e a história de seus/suas Mestres/as, Caboclos/as⁶⁴. Salles (2010a) narra uma experiência semelhante de um antigo juremeiro de Alhandra que sem entrar em detalhes sobre as características das Cidades da

⁶³ No capítulo seguinte, discutiremos os Trances ocorridos nos Rituais de Terreiros; no entanto, quando nos referimos ao Transe, estamos falando das incorporações, da chegada das Entidades em Terra através da matéria dos/as juremeiros/as.

⁶⁴ Quando essas Entidades estão em terra não costumam falar muito sobre o passado pessoal, sobre suas vidas quando eram encarnados na matéria.

Jurema Sagrada, afirmou ter conhecido seis das sete, e que se tivesse conhecido a última não voltaria mais ao plano terrestre, morreria⁶⁵.

A segunda subdivisão das dimensões de Cidades Sagradas da Jurema são as Cidades Plantadas, utilizamos essa nomenclatura ao direcionarmos nossa discussão sobre as Vegetações da Jurema. No que diz respeito às Cidades Plantadas, parece haver um consenso entre autores sobre a quantidade dessas Cidades, pois, tanto Vandezande (1975) quanto Salles (2010a), afirmam que existiram dez Cidades Plantadas. No entanto, há divergências quanto aos nomes e se considerarmos essas discordâncias, podemos concluir que as Cidades Plantadas podem ultrapassar o número de dez.

Para Vandezande (1975), as dez Cidades são: I – Cidade do Mestre Inácio e Major do Dias em Estivas; II – Cidade de Maria do Acais; III – Cidade do Mestre Zezinho; IV – Cidade da Mestra Maria Arcanja; V – Cidade de Mocinha; VI – Cidade da Mestra Tandá; VII – Cidade do Mestre Cadete; VIII – Cidade da Mestra Isabel; IX – Cidade das Flores ; X – Cidade de Tambaba. Já Salles (2010a), cita cinco das dez Cidades que afirma existir, das quais três são apresentadas por Vandezande (1975), são elas: a Cidade do Mestre Major do Dias, a Cidade do Mestre Manuel Cadete e a Cidade de Tambaba. As Cidades de Mestre Cesário e da Mestra Jardecilha não aparecem na descrição de Vandezande (1975).

No quadro 06, apresentamos as dez Cidades Plantadas de acordo com as informações fornecidas por Vandezande (1975), destacando seus respectivos nomes, localizações geográficas e características. Vejamos:

Quadro 06- Cidades Plantadas segundo Vandezande (1975)

Cidade Plantadas	Localização	Características
Mestres Inácio e Major do Dias	Propriedade Estivas	É considerada a Cidade mais antiga, plantada por Mestre Inácio – indígena e último regente dos índios –, conhecida como a Cidade do Mestre Major do Dias. É Arbusto velho localizado na propriedade Estiva, recebe veneração e velas, próximo da Cidade Plantada, ocorria Catimbó aos sábados. Conta a tradição que Mestre Inácio e Mestre Major do Dias foram proprietários de Estiva (VANDEZANDE, 1975).
Maria do Acais	Propriedade Acais de Baixo (às margens da Rodovia estadual que liga o centro de Alhandra ao Distrito de Mata Redonda).	Se comparado ao primeiro pé de Jurema, é um arbusto de menor porte, situado no território do Sítio e propriedade do Acais de Baixo. Fica próximo à Capela de São João Batista e da imitação de um tronco de Jurema feito de cimento, onde encontra-se enterrado o Mestre Flósculo, pertencente a tradicional família do Acais. Dentre os/as Mestres/as conhecidos/as da família do Acais, estão Maria do Acais, Cassimira, Zezinho, Flósculo, ambos descendentes do Mestre Inácio. Há relatos de que

⁶⁵Essa narrativa nos faz lembrar que os segredos da Jurema Sagrada, a sua Ciência não pode ser revelada por completo aos que permanecem no plano material. Compreendemos que a possibilidade do conhecimento mais elevado da Ciência da Jurema Sagrada só pode ser revelada após a ida ao plano espiritual com a morte material.

		ocorriam Rituais de Catimbó aos sábados (VANDEZANDE, 1975).
Mestre Zezinho	Propriedade Acais de Cima (aproximadamente dois quilômetros a mais do Acais de Baixo, sentido Distrito de Mata Redonda)	A Cidade é constituída por sete pés de Jurema, mais recentes que os anteriores. Não há mais culto de Catimbó nessa Cidade que é cuidada por uma devota que protege as árvores da destruição e de roubos. “Atualmente foi de novo vendido o sítio onde se encontra a “cidade de Zezinho”, que está ameaçada de desaparecer sob tratores...” (VANDEZANDE, 1975, p. 130).
Mestra Maria Arcanja	Propriedade Boa Vista	Cidade localizada na propriedade da Boa Vista, com pé de Jurema grande e antigo que se espalha sob a superfície da terra. Encontra-se em posse de um agricultor rendeiro que corta os galhos para não tomar o roçado e afirma que se render dinheiro, deixa crescer. A Mestra Maria Arcanja é falecida (VANDEZANDE, 1975).
Mocinha	Propriedade Sal Amargo	O pé de Jurema da Mestra Mocinha, falecida há uma década, é um arbusto recente se comparado aos outros, localiza-se na propriedade Sal Amargo, que pertenceu à Mestra Mocinha. A Cidade da Mestra Mocinha fica próxima da Cidade da Mestra Maria Arcanja (VANDEZANDE, 1975).
Mestra Tandá	Sítio Serrão (Leste de Alhandra)	A Cidade da Mestra Tandá localiza-se no sítio que a pertenceu. Muitas pessoas a conheceram, seu falecimento ocorreu anos atrás (VANDEZANDE, 1975).
Mestre Cadete	Centro de Alhandra	Havia no Sítio Tapaiú, dois anos atrás, um enorme pé de Jurema que foi cortado a mando do proprietário. Dona Joana, uma devota, salvou um pé de Jurema e plantou no quintal de sua casa, no centro de Alhandra, onde se encontra a nova Cidade do Mestre Cadete (VANDEZANDE, 1975).
Mestra Isabel	Propriedade Camaçari - Br 101 em Alhandra	Jurema não muito jovem em completo estado de abandono, sendo tomada pelos matos; no mesmo local encontra-se também abandonada a capela da Mestra Isabel. “O seu filho que nos acompanhou acendeu as velas e fez as orações comovido” (VANDEZANDE, 1975, p. 131).
Flores	Sítio Tamataúpe das Flores	A Cidade das Flores possui cinco pés de Jurema; ninguém nos arredores conhece o Mestre, não há quem cuide da Cidade Plantada (VANDEZANDE, 1975).
Tambaba	Praia de Tambaba - Conde	Na Cidade de Tambaba é possível encontrar Objetos sagrados e Velas; o barulho das ondas do mar sobre as rochas é associado pelos/as juremeiros/as como a voz dos Mestres. “A tradição diz unanimemente que no alto da Praia de Tambaba houve a cidade de Jurema de igual nome, anos passados, porém, esta cidade foi ‘devorada’ pelo mar” (VANDEZANDE, 1975, p. 131).

Fonte: Elaborado pelo autor (2019).

As informações sobre as Cidades Plantadas, trazidas por Vandezande na década de 1975, já apresentava a destruição e o abandono das Vegetações de Jurema e denunciava outras possíveis destruições, como a Cidade do Mestre Zezinho que estava sob ameaça. Das Cidades

Plantadas apresentadas pelo autor, atualmente não existe nenhuma, foram destruídas pela ação da Colonialidade em seus eixos e do Racismo Religioso e Epistêmico. Vandezande (1975) apresenta o registro fotográfico da Cidade Plantada considerada mais antiga, a Cidade dos Mestres Inácio e Major do Dias em Estiva, vejamos:

Foto 07 – Jurema Preta – *mimosa hostilis* (Benth)



Fonte: Vandezande (1975, Anexo III).

Sob a ótica de Salles (2010a), dentre as Cidades Plantadas, em Alhandra, estavam a do Mestre Major do Dias, Mestre Cesário, Mestra Jardecilha e outras, totalizando oito. Duas delas se encontravam no Município do Conde, a do Mestre Manuel Cadete⁶⁶ e a de Tambaba. De acordo com a subdivisão das Cidades Sagradas que orienta a estrutura dessa seção, com base nas narrativas dos/as juremeiros/as de Alhandra, Tambaba pode ser considerada também como uma Cidade Espiritual, por sua força espiritual e sua Ciência centrada na vida dos povos da Jurema Sagrada do Litoral Sul paraibano. Tambaba se destaca para os/as seguidores/as da Jurema Sagrada por se acreditar que quando um/a juremeiro/a de respeito morre, a força do mar faz a onda bater sobre as rochas ecoando um grande barulho que anuncia a morte deste/a Filho/a da Jurema Sagrada.

Como menciona Salles (2010a), dentre as dez Cidades Plantadas, nove fisicamente não existem mais, restando apenas a Cidade da Mestra Jardecilha, conhecida por Zefa de Tiíno. A

⁶⁶ Ao observarmos a Cidade Plantada do Mestre Cadete, descrita por Vandezande (1975), e a Cidade Plantada do Mestre Manuel Cadete, mencionada por Salles (2010a), percebemos que os autores divergem quanto à sua localização, o que pressupõe que sejam Cidades Plantadas distintas.

Cidade da Mestra Jardecilha é composta por Jurema-Preta e Jurema-Branca, totalizando quatro pés de Jurema. Considerado o mais novo santuário, a Cidade encontra-se em excelente estado de conservação. Os pés de Jurema são do Mestre Manoel Cadete, do Mestre José da Paz, do Mestre Bom Floral e da própria Mestra Jardecilha, que seguindo a tradição da Jurema Sagrada alhandrense, plantou um pé de Jurema e pôs seu nome pouco antes de morrer.

Para os/as juremeiros/as de Alhandra, existe uma tradição nos territórios do Município: acredita-se que quando os/as renomados/as Mestres/as da Jurema Sagrada morriam eram sepultados e em cima de seus sepulcros plantava-se um pé de Jurema, o que dava origem a uma nova Cidade Sagrada. Poderia ocorrer também do/a Mestre/a em vida plantar a Jurema e consagrar ao/a Mestre/a do Mundo do Além com o/a qual trabalhava, portanto, só após o seu falecimento é que a Cidade passaria a ter força e Ciência. Sendo assim, “a cidade simboliza, ao mesmo tempo, a morte e o renascimento de um mestre falecido. É a sua ciência como dizem os juremeiros” (SALLES, 2010a, p.111). Assim, na Jurema Sagrada a morte é encarada como outra etapa da vida, deixa-se a vida material terrena para viver a vida espiritual do além, é preciso morrer para viver, renascer.

Na terceira e última dimensão desta seção, destacamos os Assentamentos da Jurema Sagrada, constituídos por Objetos que são sacralizados, como troncos da Jurema, que são colocados em espaços reservados nos Terreiros e dedicados às Entidades da Jurema Sagrada. Os Assentamentos simbolizam o elo de conexão do mundo material com o mundo espiritual, representam as Cidades Sagradas, as Cidades Espirituais nos Terreiros. Para L’Òdò (2017, p. 194), “os assentamentos são os elos diretos com as Cidades. Compostos por elementos extraídos da natureza como troncos de árvores, pedras, ferros, galhos, folhas... são uma espécie de representação física do cosmo da Jurema – das Cidades”.

Na visão de L’Òdò (2017), existem diversos tipos de Assentamentos da Jurema Sagrada, dos quais destaca: I – A Cidade do Caboclo/a ou Guia: apresenta destaque superior para os/as juremeiros/as, é comum esse Assentamento ser realizado no ato da consagração ou iniciação deste/a juremeiro/a na Jurema. Esse Assentamento é composto por sete copos ou taças, chamados respectivamente de Príncipes e Princesas, um copo ou taça maior – a Cidade Mestra – ocupa o centro e fica dentro de uma tigela com fumos e fitas. A Cidade Mestra representa o maior fundamento do Assentamento e os demais copos ou taças são postos ao redor, três do lado esquerdo e três do lado direito; II – O Assentamento do/a Mestre/a: representado por um copo/Príncipe, se for dedicado ao Mestre ou uma taça/Princesa, no caso da Mestra. Esses Objetos são colocados dentro de uma tigela de louça ou vidro com símbolos que sejam do agrado da Entidade, como por exemplo, Cachimbos, sementes, punhais, cartas, navalhas; III –

a Trunqueira: corresponde ao Assentamento do Mestre entroncado em Ritual próprio, composto por um tronco de Jurema Preta ou de outras vegetações e Objetos que representem o Mestre, como Cachimbos, ferros, cipós, sementes; IV – o Assentamento em Árvores Sagradas: dedica-se a Vegetação à Entidade e próximo ao tronco coloca-se elementos, Objetos que as representam.

No Terreiro Caboclo Oxóssi, encontramos pés de Jurema e outras Vegetações que são utilizadas nos Rituais, e essas Vegetações são dedicadas, Assentadas às Entidades da Ialorixá e Juremeira Mãe Judite. Próximo aos troncos dessas Vegetações encontram-se Objetos como o Cruzeiro, Rosário, Cachaças e Fitas. Segundo Mãe Judite, os pés de Jurema por ela plantados, firmados pertencem a Mestra Paulina, ao Mestre Seu Zé da Venda, ao Mestre Manuel Cadete e a Cabocla Iracema (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019).

As Vegetações de Jurema do Terreiro Caboclo Oxóssi possuem variadas utilidades, dentre as quais, servem para banhos e chás junto a outras ervas; dos troncos da jurema são retiradas as cascas para a produção da Bebida, do Vinho da Jurema produzido por Pai Mazo. As sementes, por exemplo, são usadas para Rituais de Iniciação, de Batismo realizados por Padrinho Nego ou na confecção de Maracás. Vejamos as sementes coletadas por Mãe Judite dos pés de Jurema das Entidades do Terreiro Caboclo Oxóssi:

Foto 08 – Sementes de Jurema



Fonte: Acervo do autor (2019).

4.3 Os Panteões e as Entidades na Jurema Sagrada

Nesta seção, abordaremos os Panteões da Jurema Sagrada e as Entidades que pertencem a esses Panteões, que são agrupamentos, categorias que agregam as Entidades a partir de suas semelhanças. Essas características utilizadas para os agrupamentos das Entidades podem estar relacionadas a diversos aspectos, dos quais destacamos a localização geográfica e a história das Entidades em vida, a origem étnica, o tipo de trabalho desenvolvido na espiritualidade e as suas vibrações energéticas. Para a construção da seção, dialogamos com Assunção (2010); Bastide (1945); Cascudo (1978); L'Òdò (2017); Salles (2010a); Vandezande (1975).

As Entidades da Jurema Sagrada são mencionadas pelos autores por diversos nomes, Bastide (1945), Vandezande (1975) e Cascudo (1978) ao mencionarem costumam utilizar a terminologia Mestres do Além. Já Assunção (2010) chama-as de Entidades Espirituais, focando nos Panteões de Caboclos, Índios e Mestres. Salles (2010a) chama de Panteão da Jurema a constituição das Entidades que compõem a Jurema Sagrada: são os Caboclos, os Mestres e os Reis. Para L'Òdò (2017), a referência é realizada sob a nomenclatura de Entidades e Divindades, estando nestes agrupamentos Deus/ Tupã e Nossa Senhora/Maria/Mãe Tamain, a Jurema Sagrada, os Reis; os/as Guias (Índios e Índias, Caboclos e Caboclas); Mestres e Mestras; Ciganos e Ciganas, Pretos Velhos e Pretas Velhas; Trunqueiros (Exus) e Trunqueiras (Pombas Giras).

Como podemos observar, as perspectivas quanto aos Panteões e as Entidades pertencentes a cada Panteão diferem-se de acordo com o olhar dos autores e, assim, buscamos apresentar os Panteões da Jurema Sagrada e as características das Entidades. Não aprofundamos a reflexão sobre cada Entidade de forma individual pela escassez de registros escritos sobre a história das Entidades, Elas quando em terra, não costumam revelar informações sobre sua/s vida/s passada/s. Existe uma quantidade incalculável de Entidades e o objetivo da pesquisa centra-se nos Rituais e nos Atos Pedagógicos Performáticos e não na historiografia das Entidades.

Nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada, encontramos Divindades ou Entidades que não incorporam nos/as juremeiros/as, mas que recebem destaques nas louvações e respeito, é o caso de Deus, de Maria e a própria Jurema Sagrada. Deus e Maria, são explicitamente Divindades herdadas do cristianismo católico – Herança Colonial. Mas, ao serem mencionadas e reverenciadas nos Terreiros, essas Divindades são desconstruídas e (re)construídas a partir da Cosmologia da Jurema Sagrada, o que revela o processo de Descolonização – Herança Descolonial – nas ações dos povos de Terreiros.

No quadro 07 destacamos e caracterizamos as três Divindades, Entidades que, segundo L'Òdò (2017), encontram-se em posição hierárquica superior na cosmologia da Jurema Sagrada:

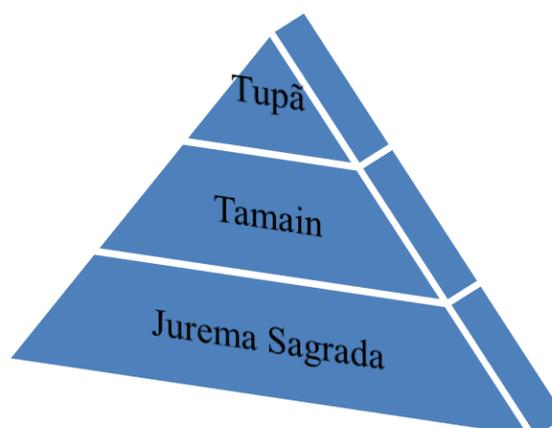
Quadro 07- Divindades/Entidades da Jurema Sagrada que não incorporam

Divindade/Entidade	Características
Deus/Tupã	É considerado como a Divindade maior, estando acima das Cidades Sagradas da Jurema, “se transforma em uma divindade híbrida, cuja identidade preserva as características indígenas de compreensão de mundo peculiar das etnias” (L'ÒDÒ, 2017, p.151). O autor traz uma concepção geral do Deus Tupã a partir das interpretações das diversas etnias indígenas do Estado de Pernambuco.
Maria/ Nossa Senhora/ Tamain	Segundo L'Òdò (2017), é uma referência a Nossa Senhora da Montanha, considerada Deusa na Jurema Sagrada e nos Rituais dos povos indígenas pernambucanos. Juntamente com Tupã ocupa o topo do Panteão Espiritual da Jurema Sagrada.
Jurema Sagrada	É designada como a Deusa Maior, a Dona do Destino. A árvore sagrada da Jurema é transformada pelos/as juremeiros/as em uma Divindade da criação, estando no mesmo patamar das duas Divindades anteriores. “Ouve-se muito dentro dos terreiros a seguinte afirmação: Se Deus e a Jurema permitir tudo dará certo” (L'ÒDÒ, 2017, p.156). Quando no Terreiro Caboclo Oxóssi os/as Afilhados/as pedem a bênção às Lideranças, aos/as mais velhos/as, a resposta é: Que Deus e a Jurema Sagrada te abençoe.

Fonte: Elaborado pelo autor (2020).

De acordo com o quadro, podemos imaginar a subdivisão hierárquica das três Divindades, Entidades que não incorporam nos Terreiros, mas que possuem centralidade e não deixam de ser reverenciadas nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada, da seguinte forma:

Fig. 04 – Hierarquia das Divindades/Entidades que não incorporam



Fonte: Elaborada pelo autor (2020).

Após destacarmos as três Divindades, Entidades que não se enquadram nas classificações dos Panteões, apresentamos no quadro 08 as Entidades e suas características nos respectivos Panteões:

Quadro 08 - Panteões e Entidades da Jurema Sagrada

Panteão	Características	Entidades
Reis	<p>Os Reis são numericamente menores na Jurema Sagrada, mas são figuras de grande prestígio, estando abaixo apenas das Divindades, Entidades da criação. Os Reis exercem a coordenação das funções espirituais, podendo ser consultados para curas ou grandiosos feitos. Os Reis são personagens históricos silenciados por muito tempo na historiografia hegemônica. No Terreiro Caboclo Oxóssi, durante as observações de Rituais da Jurema Sagrada, percebemos que dos Reis citados, apenas Malunguinho incorpora nos/as juremeiros/as.</p>	<p>Salles (2010a), cita quatro Reis: Salomão, Heron, Canindé e Malunguinho. Os dois últimos podem ser classificados também no Panteão dos Caboclos. Segundo L'Òdò (2017), há registros históricos que apontam a existência física de Malunguinho e Canindé. Acredita-se também que o Rei Heron seja figura histórica, apesar de não haver muitas informações sobre Ele (L'ÒDÒ, 2017). A figura de Malunguinho na Jurema Sagrada desempenha um papel de destaque que historicamente fora esquecido por um longo período, mas no imaginário religioso permaneceu vivo e atuante. Negro astuto, um dos últimos quilombolas do Quilombo do Catucá em Pernambuco, morto em 1835 (SALLES, 2010). Segundo L'Òdò (2017), “Malunguinho foi um personagem, ou vários, por isso chamado de Reis, que teve fundamental importância histórica na luta por liberdade dos negros (as) e indígenas na primeira metade do século XIX em Pernambuco, sendo a única liderança quilombola a ter sido deificada pelo povo no Brasil” (L'ÒDÒ, 2017, p. 187). Outra atribuição mítica sobre a figura de Malunguinho é este ser considerado “Caboclo, Mestre, Trunqueiro e Reis, sendo este um dado que o dá mitologicamente a condição de ‘saber de todas as ciências’ na jurema, já que ele transita espiritualmente entre todas as categorias espirituais que existem dentro da religião” (L'ÒDÒ, 2017, p.187).</p> <p>Segundo Salles (2010, p. 128), “Canindé foi líder indígena na chamada Guerra dos Bárbaros, sendo considerado pelos luso-brasileiros como Rei dos Janduí. Morreu no aldeamento de Guaraíras, Rio Grande do Norte, em 1969”.</p> <p>Sabe-se pouco sobre o Rei Heron ou Eron, como escreve L'Òdò (2017). Para Salles (2010, p.129), “embora se trate de um nome bastante presente no contexto da Jurema, os próprios juremeiros conhecem pouco sobre ele. Sabe-se apenas que está ligado às</p>

		<p>idades da Jurema, ao Reinos Encantados e à cura”.</p>
Índios/Índias	<p>São ancestrais, representam os/as primeiros/as habitantes do Brasil. Expressam a imagem “de um personagem distante e abstrato, identificado pela ideia de ‘selvagem e forte’” (ASSUNÇÃO, 2010, p.231).</p> <p>Eles/as são os/as Guias que “organizam e definem a ‘corrente’ do/a discípulo/a. “Como os juremeiros dizem: os índios são os donos da Jurema” (L’ÒDÒ, 2017, p.157).</p>	<p>Quando incorporam no Terreiro Caboclo Oxóssi, os Índios não costumam se comunicar com a oralidade, dançam em passos lentos e fortes, apresentam respiração ofegante (Diário de Campo: 08-09-2019).</p>
Caboclos/Caboclas	<p>São entidades associadas às matas, aos povos indígenas, “remete à ideia de índio colonizado, envolvido com a sociedade branca dominante e como resultado do entrecruzamento de diferentes etnias” (ASSUNÇÃO, 2010, p.231).</p> <p>Essas Entidades, diferentemente dos/as Mestres/as e dos Reis, não estão associadas a tempo histórico, sendo suas origens desconhecidas. Costumam apresentar-se pela identidade da falange ou tribo, na maioria das vezes não se apresenta pelo nome, o que os/as tornam ainda mais enigmáticos/as (SALLES, 2010a).</p> <p>Ao incorporarem nos/as juremeiros/as, não se comunicam por meio da fala, mas sim por sons fortes, sendo comum fazerem com as mãos e os dedos o símbolo de uma flecha.</p>	<p>Os Caboclos quando incorporam no Terreiro Caboclo Oxóssi, apresentam Gestos Performáticos representando flechas, dão passos largos apressados e sempre estão concentrados mirando para o alto ou com o olhar fixo para o chão. Eles vêm para trabalhar, para desenvolver correntes e contribuir para o crescimento espiritual dos/as juremeiros/as. Como exemplo, podemos citar o Caboclo incorporado em Pai Mazo, que ao chegar abraçou uma adolescente do Terreiro e a levou para lugares sagrados, encostou seu orí nos Ilús e a adolescente começou a incorporar. (Diário de Campo: 27-10-2019).</p> <p>Quando as toadas são dirigidas às Caboclas, incorporam Entidades de crianças que brincam, tomam mel, refrigerantes e comem doces (Diário de Campo: 11-08-2019).</p>
Mestres/Mestras	<p>São Espíritos de antigos/as juremeiros/as renomados/as que descem para aconselhar os/as Filhos/as de Jurema Sagrada, como, por exemplo, Maria do Acais, Zé da Venda, Zé Filintra, Pilão Deitado. Os três Mestres citados, incorporam respectivamente em Mãe Judite, Pai Mazo e Padrinho Nego, Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi.</p> <p>Os/as Mestres/as são conhecedores/as das ervas e da Ciência da Jurema Sagrada, estando disponíveis para ajudar os/as Filhos/as do Terreiro. Na Jurema Sagrada as Entidades não chegam ao mundo dos vivos para serem adoradas, suas funções são curar, aconselhar. Uma grande Liderança da Jurema Sagrada após a sua morte pode chegar a ser considerada Mestre/a, como a Mestra alhandrense, Maria do Acais. Para Vandezande (1975, p.56), “os mestres do além falam então, perguntam, explicam, e finalmente dão conselhos, diretivas, proibições, indicam remédios, distribuem advertências, prometem resolver casos, ou demonstram satisfação”.</p>	<p>Segundo Vandezande (1975, p. 57), “a Mestra Maria Guimarães, conhecida também por ‘Maria do Acais’, seria descendente de Inácio, mestre e regente dos índios”.</p> <p>Há uma Toada de Maria do Acais mencionada por Bastide (1945, p. 2015), que diz: “Três pausinhos/ Mandou me chamar/ Sou Maria do Acais/ Princesa de Juremá”.</p> <p>No Terreiro Caboclo Oxóssi as incorporações de Mestres costumam ser acompanhadas por Toadas mais fortes e vibrantes, ritmos que lembram a dança do coco, os/as juremeiros/as demonstram grande satisfação durante esses momentos. Os Mestres chegam, cumprimentam as pessoas presentes, bebem, fumam, usam seus Chapéus, realizam seus trabalhos e aconselhamentos (Diário de Campo: 08-09-2019).</p>
Ciganos/Ciganas	<p>Entidades que designam as mesmas funções dos/as Mestres/as e possuem datas</p>	<p>No Terreiro Caboclo Oxóssi, durante as Observações realizadas, não presenciamos</p>

	comemorativas específicas, diferenciando-se por não assumirem a chefia dos/as Discípulos/as e as correntes espirituais. A esses/as são atribuídos/as sabedoria e respeito.	festividades direcionadas aos povos Ciganos.
Pretos Velhos/ Pretas Velhas	São Entidades que podem ser caracterizadas da mesma forma como são classificadas as Entidades Ciganas. Os Pretos Velhos e as Pretas Velhas são reverenciados/as com festa nos Terreiros no mês de maio, como a famosa festa intitulada “Canjerê dos Pretos Velhos e das Pretas Velhas”. Segundo Cascudo (1978, p.88), “no Catimbó os negros que ‘acostam’ são catimbozeiros falecidos. Não há um só mestre negro ou caboclo (indígena) que não haja vivido na terra”.	Assim como no caso dos povos Ciganos, não presenciamos festividades e incorporações de Pretos Velhos e Pretas Velhas. Como há um período específico no calendário anual para esses festejos, não coincidiu com o período em que realizamos as Observações e Diários de Campo no Terreiro Caboclo Oxóssi.
Exus/ Pomba Giras	Conhecidos como Exus e Pomba Giras na Umbanda, Trunqueiros e Trunqueiras na Jurema Sagrada (L’ÔDÔ, 2017), são Entidades que trabalham na linha de esquerda, são os/as que defendem os/as juremeiros/as, guardam o caminho, protegem os portões. Diferente dos/as Caboclos/as, essas Entidades se comunicam por meio da fala, assim como os/as Mestres/as. As Trunqueiras/ Pomba Giras são representações do empoderamento feminino, costuma-se dizer que suas ações de enfrentamento ao machismo e a submissão da mulher quando na vida carnal, as fizeram à frente de seu tempo. Como não se é de estranhar, elas são consideradas maus exemplos no imaginário cristão ocidental, pois não se submetem às ordens do patriarcado. Segundo Pai Mazo, os Exus e Pombas Giras são Entidades que podem trabalhar para o bem: “Exu e Pomba Gira trabalha para o bem e para o mau. Na minha casa eles trabalham para o bem. As Entidades são feito crianças, precisam ser educadas. Se você pede o bem ela faz o bem, se você pede o mau ela faz o mau. Exu e Pomba Gira trabalham feito os Caboclos e os Orixás. Exu aqui na minha casa é uma energia que trabalha para o bem” (PAI MAZO. Diário de Campo: 08-09-2019)	Os Exus que incorporam no Terreiro Caboclo Oxóssi são de personalidade forte e séria, não costumam se identificar, ao chegarem se prostram de joelhos, com a cabeça baixa, realizam Gestos e Atos Performáticos em torno da Mina do Terreiro, bebem Cachaça e minutos após desincorporam. A energia forte dos Exus costuma deixar os/as juremeiros/as que os recebem cansados/as e ofegantes. Já as Pombas Giras chegam ao Terreiro em meio a gargalhadas, dançam, balançam suas saias, conversam, fumam, cantam suas Toadas. São Entidades femininas fortes, empoderadas e irreverentes (Diário de Campo: 08-09-2019).

Fonte: Elaborado pelo autor (2020).

Após apresentarmos as características gerais de Entidades da Jurema Sagrada em seus respectivos Panteões, com exceção de Deus/Tupã, Maria/Tamain e a Jurema Sagrada, que estão fora das classificações dos Panteões, sendo representadas em hierarquias superiores, retomamos o pensamento de Salles (2010a). O autor afirma que em se tratando da Jurema Sagrada, enquanto Religião, encontramos um solo fértil, que muito tem a ser pesquisado e que ora apresenta mais perguntas do que respostas. Refletir sobre a Cosmologia da Jurema Sagrada

é mergulhar na infinitude e subjetividade dos corpos e mentes dos/as juremeiros/as, para assim, compreender, ainda que em partes, essa Ciência ancestral indígena que se manifesta na cotidianidade dos povos por meio da fé, que se concretiza em práticas. Outras de enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico. Na próxima seção, refletimos sobre as relações existentes entre os povos indígenas do Nordeste brasileiro e a Jurema Sagrada.

4.4 Os Povos Indígenas e a Jurema Sagrada no contexto nordestino

Nesta seção, apresentamos a perspectiva histórica da Jurema Sagrada na Região Nordeste, os primeiros registros oficiais desta Religião e da ingestão da Bebida, assim como a história de Alhandra, no que diz respeito, à sua ligação com a Jurema Sagrada. Para a construção dessa seção, utilizamos como aporte teórico Assunção (2010); Salles (2010a); Vandezande (1975).

A prática da Jurema Sagrada ou Catimbó tem relações intrínsecas com os povos indígenas do Nordeste do Brasil, que no período da Colonização sofreram interferências e influências europeia e africana. Para Assunção (2010), os primeiros registros sobre o culto da Jurema Sagrada se dão no Nordeste a partir do século XVI, e esses registros expressam a cultura e o cotidiano dos povos indígenas do Sertão Nordestino, que pejorativamente foram chamados de Tapuias pelos colonizadores e missionários. A nomenclatura era utilizada para definir os indígenas sertanejos – inimigos para os colonizadores – que não falavam o Tupi, língua falada pelos indígenas do Litoral.

Segundo Salles (2010a), as primeiras fontes de registros históricos que envolvem a ingestão da Bebida da Jurema pelos indígenas só ocorreram no século XVIII, no ano de 1741. Isto é, aproximadamente dois séculos após os primeiros registros das práticas religiosas da Jurema Sagrada. No mesmo ano, o Governador da Capitania de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, escrevera uma carta endereçada ao Rei Dom João V, externando preocupação com a ingestão da Bebida chamada pelos “índios feiticeiros” de Jurema, na Capitania da Paraíba.

A preocupação dos colonizadores e do governo não se centrava no fato de que a proibição da ingestão da Jurema se configurava como uma ruptura do indígena com o mundo espiritual encantado, com a sua Ancestralidade e com a própria Mãe Natureza. Menos ainda, por ocasionar um distanciamento dos indígenas, no que diz respeito ao direito de ser e estar por completo no espaço ao qual habitavam bem antes da invasão dos colonizadores. A preocupação dos colonos e do governo era motivada por outros interesses, dentre os quais o fato dos

indígenas serem conhecedores do território ao qual chegara o domínio colonial, sendo figuras centrais para as necessidades da elite colonial na exploração das colônias. O próprio teor da carta e a forma como Henrique Luís Pereira Freire de Andrada escrevera ao Rei Dom João V demonstra o modo como viam os povos indígenas e suas práticas religiosas:

nas Aldeias usavam a maior parte dos índios de uma bebida chamada Jurema com que perdendo o sentido se lhe representavam várias visões repetindo-as ao depois, e crendo nas tais os mais Índios como em oráculos o que atestam todos os Missionários... se deixasse este exame e castigo ao arbítrio do Reverendíssimo Bispo por ser o caso de feitiçaria, e que mandando devassar na visita o mesmo pelo seu Visitador estes constatando-lhe ser cabeça desta Seita um tal Índio mandara prender (Henrique Luiz Pereira Freire) [Carimbo] (AHU_ACL_CU_015,Cx. 56, .D. 4884).

A ingestão da Jurema e as práticas em torno da religiosidade indígena eram consideradas como Rituais de feitiçaria, logo os que dessas práticas se apropriavam eram taxados de feiticeiros. A pouca centralidade dada à religiosidade indígena por parte dos colonizadores é uma das explicações para os superficiais e genéricos registros que se tem sobre a religiosidade desses povos, “ainda que de inquestionável valor para a historiografia indígena” (SALLES, 2010a, p.41).

Os indígenas pertenciam a diversos povos, possuíam costumes e formas próprias de organização cultural, social e religiosa, até o momento em que a arbitrária presença colonizadora interveio, ocasionando conflitos, guerras intensas e mortes. Mas, os indígenas resistiram e (re)existiram de inúmeras formas, por exemplo, através da manutenção das práticas religiosas, das revoltas, das fugas, do fazer-se corpo mole (acomodação) diante das atividades cotidianas e tantas outras formas de “rebeldia”. Diante do ocorrido, os povos indígenas que sobreviveram à invasão, tiveram de adaptar-se aos contextos coloniais e aos traços da Colonialidade em seus eixos, materializadas em diferentes espaços e tempos.

No que diz respeito à história da Paraíba, até os anos de 1680, segundo as narrativas de Vandezande (1975), os fatos históricos se concentraram no Litoral Sul, a começar pelos indígenas potiguares que teriam chegado a essa microrregião por meio de movimento messiânico. Foi entre o Litoral Sul do Estado da Paraíba e o norte de Pernambuco, até o Município de Olinda, que ocorreram os contatos no período colonial entre os povos indígenas paraibanos Potiguares e Tabajaras, assim como com o que havia restado dos Povos indígenas Cahétes do Estado de Pernambuco. Segundo Vandezande (1975, p. 28-29):

No início da colonização os autores mencionam os “potiguares” como íncolas da Paraíba, e estes teriam chegado aí levados por um movimento messiânico.

Diversos autores insinuam, e Horácio de Almeida apresenta explicitamente a região de nossa pesquisa e a sua continuação até Olinda, como zona de contato no tempo da colonização entre os Potiguares, os Tabajaras e o que restou dos Cahetés de Pernambuco.

A história nos apresenta disputas coloniais europeias nos territórios da Paraíba e de Pernambuco, e no contexto dessas disputas, estavam os povos indígenas Potiguares e Tabajaras, que por vezes entraram em conflitos por fazerem parte dessas alianças de oposição, como estratégias de sobrevivência. A exemplo, citamos o processo de disputas entre portugueses e franceses nos territórios mencionados, que resultaram nos conflitos entre os povos indígenas dominados/apoiadores dos colonos. Conforme Vandezande (1975, p. 30), “chegou-se a criar discórdia entre Potiguares e Tabajaras, esse tomando o partido dos franceses sempre presentes e os últimos se aliando aos portugueses”.

Para Vandezande (1975), os conflitos tiveram trégua quando o Cacique Piragibe adentrou o Litoral Sul da Paraíba no século XVI, com os Tabajaras oriundos da Região do São Francisco, na Bahia. Dessa forma, houve a divisão das terras e se instalou naquele contexto e período específico, a paz entre Potiguares e Tabajaras. “A margem direita do rio Paraíba até Itamaracá seria para os novos habitantes; a margem esquerda para o norte era para os antigos habitantes Potiguares (VANDEZANDE, 1975, p. 29-30).

No mesmo século, no ano de 1589, foi fundado em João Pessoa o convento franciscano, terceiro no Brasil. Esses religiosos foram conquistando os domínios religiosos do Litoral Sul da Paraíba, estrategicamente construíram capelas e igrejas, a Igreja Matriz Nossa Senhora da Assunção do atual Município de Alhandra, à época aldeamento Aratagui, foi construída nesse contexto no início do século XVII. Vandezande (1975, p. 33) destaca que além de Aratagui, Alhandra era conhecida por “Urutaguy, Ipopoca, Popoca” (VANDEZANDE, 1975, p. 33).

Passado um século, em meados do século XVIII, no ano de 1765, segundo Salles (2010, p. 53), a aldeia de Aratagui passa à condição de Vila, recebendo o nome de Alhandra: “Só em 1765, na ocasião da sua elevação à categoria de vila, passa a ser denominada Alhandra”. Conforme o autor, a elevação da categoria de Vila a Alhandra pôs fim à política indigenista que durou mais de dois séculos e tinha como principais representantes os missionários. De forma que Aratagui⁶⁷ está associada ao projeto missionário e segregacionista, ao passo que a Vila de

⁶⁷ Vandezande (1975) se refere ao antigo aldeamento da Vila de Alhandra chamando de Arataguy (com a letra Y no final). Salles (2010) se refere ao aldeamento chamando de Aratagui (com a letra “I” no final). Estamos nos referindo ao aldeamento a partir da grafia utilizada por Salles (2010a), por ser a forma mais comum de encontrarmos nas documentações oficiais. Conforme Salles (2010a, p. 53): “Em 1746, o aldeamento é

Alhandra dirige-se a uma perspectiva secular e integracionista, marcada pela administração pombalina. Dentre as principais mudanças, estava a política de integração dos indígenas à sociedade portuguesa como vassallos do rei, a persuasão para que os indígenas se tornassem “civilizados” e deixassem de lado os “maus costumes”, dentre os quais, o uso da Bebida Jurema e da língua materna (SALLES, 2010a).

No século seguinte, em 1858, como afirma Vandezande (1975), a Vila de Alhandra era uma das três aldeias indígenas restantes do estado da Paraíba⁶⁸ e diante da história dos povos indígenas nordestinos, em especial do Litoral Sul da Paraíba, não seria tarefa fácil, diríamos que até arriscada, afirmar a origem étnica dos últimos indígenas de Alhandra. Para Vandezande (1975, p. 43), duas razões o impediriam, justificariam a não caracterização e definição étnica dos povos indígenas de Alhandra:

A primeira razão de nossa hesitação prende-se aos fatos das contínuas guerras e deslocamentos ... que devem ter eliminado qualquer unidade tribal ou mesmo racial.

A segunda razão por não aceitarmos a divisão simples demais como se os índios situados ao norte do rio Paraíba eram ou não Potiguaras e, ao sul do mesmo rio, Tabajaras ou seus descendentes, são três documentos⁶⁹ que provam, ao que nos parece, que desde o século XVII já os Tabajaras e Potiguaras viviam misturados.

O que sabemos sobre a Vila de Alhandra é que em 1959 ela foi elevada à condição de Município e aos poucos, os povos indígenas foram compondo junto aos demais habitantes de Alhandra, homens livres pobres, a massa dos pequenos agricultores. Esses agricultores negros, caboclos, mestiços foram responsáveis por registrar os capítulos seguintes da história da Jurema Sagrada em Alhandra e no Nordeste (SALLES, 2010a).

administrado pelos padres oratorianos, que, reunindo os nomes que lhes foram dados pelos franciscanos e jesuítas, registraram-no como Aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Aratagui”.

⁶⁸ As outras duas aldeias eram a de Conde de Jacoca, localizada no território vizinho à aldeia de Alhandra e a segunda, a aldeia preguiça, que se situava no Litoral Norte do estado, no aldeamento da Baía da Traição (VANDEZANDE, 1975).

⁶⁹ Vandezande (1975, p. 43), apresenta os três documentos, são eles: “- o primeiro documento é um manuscrito de Hessel Gerritz publicado na Revista trimestral do Ceará, tomo XXVI, e citado por Oswaldo Gonçalves de Lima, dizendo que no tempo dos Holandeses já ‘os indígenas da Baía da Traição são Tabajaras’ (Lima, 1946, pág. 69). É interessante notar que um dos informantes citados foi Pedro Poti, um Potiguar célebre da Baía da Traição, e que o mesmo foi também citado no documento sobre a assembleia de Tapessirica”; “um segundo documento é um artigo de F. A. Pereira da Costa, na Revista do Instituto Archeológico e Geográfico Pernambucano de 1903, onde este autor cita diversos documentos que situam os Potiguaras fora da região norte de João Pessoa, e convivendo com os Tabajaras até às proximidades de Recife (Costa, 1904, pág. 119-159)”; “- um terceiro documento de 1863, que nós mesmos descobrimos no Arquivo do Estado da Paraíba... diz que ‘a nação ou tribu’ dos aldeamentos de Jacoca e de Alhandra são ‘Petiguaras’ enquanto o documento dá como ‘ignoradas’ a nação ou tribu dos aldeados da Baía da Traição”.

A história da Jurema Sagrada no Nordeste revela as marcas que a Colonização produziu e continua a reproduzir através da Colonialidade em seus eixos, mas mesmo com toda investida colonial eurocêntrica na tentativa de silenciar os costumes, as identidades e a religiosidade indígena, esses povos resistiram e continuam a resistir. Mesmo com os ataques, a Jurema Sagrada se manteve e se mantém presente como manifestação Ancestral indígena no imaginário e na cotidianidade dos/as juremeiros/as alhandreses, nordestinos/as de outros Municípios, e até mesmo juremeiros/as de outras regiões.

4.5 O Município de Alhandra e as simbologias ligadas à Jurema Sagrada

Nesta quinta seção, refletimos sobre os elementos simbólicos que possuem centralidade na Cosmologia da Jurema Sagrada e dos/as juremeiros/as de Alhandra. Esses símbolos históricos localizam-se nos espaços geográficos do Acais e no Centro do Município de Alhandra. A seção dialoga com as narrativas de Mãe Judite, Pai Mazo, Padrinho Nego, a discussão teórica tem aporte em Salles (2010a); Silva Junior (2011); Vandezande (1975).

Alhandra ainda hoje é conhecida como a Cidade Sagrada da Jurema, título que vem sendo questionado pelos populares, em especial por aqueles/as pertencentes ao protestantismo, os evangélicos, como também, aos/as que pertencem ao catolicismo em suas vertentes conservadoras e aos movimentos da Renovação Carismática Católica (RCC). Acreditamos que pelo fato desta identidade estar intimamente associada aos Costumes e Religiosidade Outra, advinda dos povos indígenas. Segundo Vandezande (1975, p. 207), “podemos afirmar com bastante segurança que Alhandra é chamada ‘berço da Jurema’, porque nos arredores desta cidade foi guardada a tradição indígena da Jurema e do Toré em consequência da fixação dos indígenas nas terras vizinhas”.

A tradição da Jurema Sagrada em Alhandra tem fortes relações com a antiga aldeia Aratagui, assim como com o último regente desses indígenas, o também indígena, Inácio Gonçalves de Barros e seus descendentes. Dentre os/as quais, destacamos Maria do Acais, personalidade de relevância para a Jurema Sagrada em Alhandra (SALLES, 2010a). Falecida no final da década de 1930, Maria do Acais é considerada uma Mestra de renome para os/as juremeiros/as, além de outros/as renomados/as Mestres/as da Jurema Sagrada que viveram no Município, como Mestra Jardecilha, Mestre Zezinho do Acais e Mestre Flósculos.

Quando nos referimos a Alhandra como Cidade Sagrada da Jurema, a qual Silva Junior (2011) intitula de Cidade Jurema, levamos em consideração o fato de o Município ser assim conhecido, principalmente pelos não habitantes, por suas práticas religiosas ligadas à Jurema

Sagrada. Além disso, pela própria relação histórica que o Município de Alhandra mantém com a Religião. Portanto, chamamos de Cidade Sagrada da Jurema por entender que o Município e determinados espaços físicos mantêm força, energia e Ciência⁷⁰ para quem é da Jurema Sagrada, como é o caso do Acais e do Templo da Mestra Jardecilha.

Podemos dizer que no Município de Alhandra existem elementos de memória e resistência ligados à Jurema Sagrada, que podem ser considerados como potencialidades históricas no enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico. São eles: I – Espaço onde existiu a Casa de Maria do Acais; II – Capela de São João Batista; III – Túmulo do Mestre Flósculo; IV - Memorial Zezinho do Acais; V – Templo Espírita da Mestra Jardecilha; VI – Associação Espírita dos/as Juremeiros/as de Alhandra (AEJA). Esses espaços de memória localizados em Alhandra possuem centralidade histórica para a própria constituição, manutenção e propagação da Jurema Sagrada no Município.

O Acais, situado entre a Sede do Município de Alhandra e o Distrito de Mata Redonda, às margens da rodovia PB-034, tem destaque no contexto da Jurema Sagrada por ter sido o lugar onde viveu a família de Inácio Gonçalves, com seus/suas renomados/as Mestres/as e descendentes: Maria do Acais, Zezinho do Acais, Cassimira, Flósculo. Dessa família, Maria do Acais ganhou destaque por ser considerada uma grande curandeira e conhecedora da Ciência mestra da Jurema Sagrada, era procurada por pessoas com inúmeros problemas que vinham de fora para se consultar. Hoje, considerada uma Entidade da Jurema Sagrada, há relatos de juremeiros/as de que ela baixou, raramente baixa⁷¹ em Terreiros de Alhandra.

A casa onde Maria do Acais residiu, localizada no Acais de Baixo, ficou em ruínas pela ação do tempo e essas ruínas foram derrubadas, revelando as marcas da Colonialidade em seus eixos, do Racismo Religioso e Epistêmico que o povo da Jurema Sagrada tem enfrentado. Essas ações revelam tentativas fracassadas de silenciamento à Jurema Sagrada e aos/as juremeiros/as. A ação racista foi resposta às práticas de enfrentamento dos/as juremeiros/as que lutavam pelo Tombamento do Acais, como forma de manter viva a memória ancestral local.

Após a destruição do Acais, em 30 de setembro de 2009 foi aprovado o seu Tombamento pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (IPHAEP). Silva Junior (2011, p. 109) questiona o fato de o Tombamento só ter tido aprovação após a derrubada dos elementos físicos que constituíam o Sítio do Acais, mas destaca a centralidade dessa ação por

⁷⁰ São conhecimentos sobre a Religião, sentimentos, sensações e, por isso, não são vistos na materialidade da razão, mas sentidos e vividos pela fé.

⁷¹ O ato da incorporação, da manifestação. Momento em que o/a juremeiro/a recebe a Entidade, é radiado/a por ela.

parte do Estado, afirmando ser “sem dúvidas, um marco para a história do Estado que até então só tinha tombado prédios ligados à igreja católica”. Vejamos como se encontra a entrada do sítio do Acais:

Foto 09 - Entrada do Sítio do Acais



Fonte: Acervo do autor (2019).

Como podemos observar, a área onde viveram renomados/as juremeiros/as encontra-se sem manutenção, em estado de abandono; apenas um portão entreaberto tomado por capins separa a área externa da parte interna do terreno tombado pelo IPHAEP, conforme sinaliza uma placa do órgão posta ao lado direito do portão. Na placa é informado que a área é tombada e protegida pelo órgão estadual de acordo com a Deliberação N.º 0036/2009, “qualquer violação ou depredação desse patrimônio está sujeito as penalidades previstas nos artigos 62, 63 e 64 da Lei N.º 9.605, de fevereiro de 1998 (Lei de Crimes Ambientais)”. Segue apresentando o “Decreto N.º 7819/78 e Art.ºs 72, 73 e 74 do Decreto N.º 6.514 de 22 de julho de 2008 (Multa de R\$ 10.000,00 à R\$ 500.000,00 mil reais)”.⁷²

Do lado contrário ao que era a casa da família mais conhecida do Acais, às margens da rodovia PB-034, encontra-se uma pequena Capela dedicada a São João Batista. Essa Capela era frequentada pela família de Maria do Acais, o que mostra a influência cristã-europeia na Jurema Sagrada partir da invasão colonial, mas também, a Herança Descolonial na ressignificação das formas de cultuar elementos provenientes do catolicismo. Atualmente a Capela está sob a responsabilidade do Babalorixá Pai Beto, juremeiro de João Pessoa envolvido na luta pela

⁷² Essa mesma placa do IPHAEP encontra-se presente ao lado direito da Capela de São João Batista e ao lado esquerdo do Memorial do Mestre Zezinho do Acais.

manutenção da identidade religiosa da Jurema Sagrada no Município de Alhandra. Vejamos a Capela na foto 10.

Foto 10 – Capela de São João Batista



Fonte: Acervo do autor (2019).

Por trás da Capela de São João Batista há uma pequena concentração vegetal com uma vegetação arbustiva e outras plantas de pequeno porte e, no centro, encontra-se o túmulo do Mestre Flósculo, onde foi construído um monumento de cimento/concreto representando um tronco cortado de Jurema. Neste monumento, há escrito o nome do Mestre Flósculo, a data de nascimento e falecimento. Aos que não sabem da existência do túmulo podem pensar que se trata de um tronco natural cortado de Jurema, já que o monumento se assemelha bastante à Vegetação, como podemos observar na foto 11:

Foto 11 – Túmulo do Mestre Flósculo

Fonte: Acervo do autor (2019).

Um pouco mais à frente, aproximadamente 300m, às margens da rodovia PB -034 (sentido Sede – Mata Redonda) no Acais de Cima, encontra-se o Memorial de Zezinho do Acais, lugar onde ele teria morrido após uma queda. Sobre o motivo da queda que culminou na morte do Mestre Zezinho, há duas versões narradas por juremeiros/as de Alhandra, a primeira que afirma o motivo ter sido a embriaguez, e a segunda versão diz que o Mestre foi envenenado enquanto bebia no barracão da Fazenda Subaúma, próximo de onde ocorreu a queda fatal.

A foto a seguir apresenta o Memorial de Zezinho do Acais. No interior há um Cruzeiro azul com o nome do Mestre, Velas apagadas e Cachaça aberta na proximidade do Cruzeiro. Na parede há duas frases, uma do lado esquerdo do cruzeiro que diz: “Por favor não colocar lixo ou ebó”, e outra do lado direito com a seguinte informação: “Não acender velas na cruz”.

Foto 12 - Memorial Zezinho do Acais

Fonte: Acervo do autor (2019).

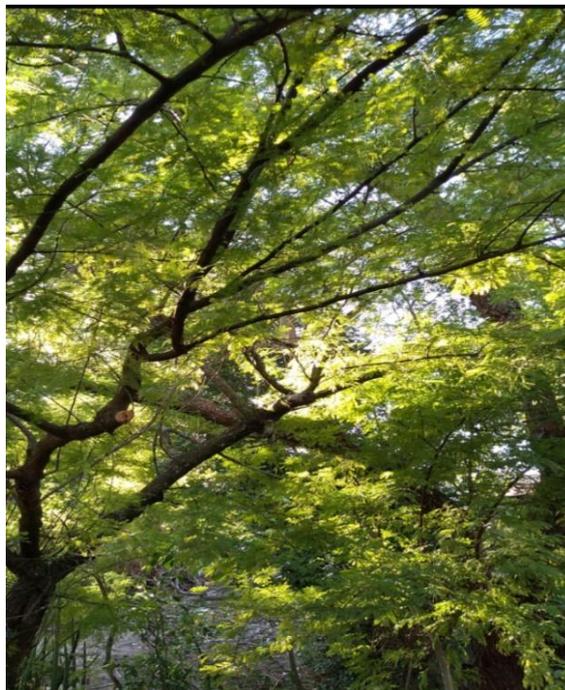
Os elementos presentes no Acais é o que resta de uma história que insiste em se manter viva, pois como afirmam os/as juremeiros/as, a Jurema Sagrada tomba, mas não cai, a força de sua Ciência permanece resistindo e enfrentando as práticas racistas e as tentativas de silenciamento. Os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada praticados nos Terreiros são ações contra hegemônicas que materializam a permanência, a resistência e o enfrentamento liderados pelos/as juremeiros/as, povos de Terreiros.

Fora dos limites territoriais do Acais, no centro do Município de Alhandra, encontramos o Santuário da Mestra Jardecilha (SALLES, 2010a) e a Associação dos/as Juremeiros/as de Alhandra (AEJA). Em relação ao Santuário, destacamos que a Mestra Jardecilha foi a última juremeira de renome a viver nas terras de Alhandra, Afilhada de Jurema da Mestra Maria do Acais, e conquistou respeito no Município, inclusive entre os católicos. Com sua morte, em 1988, o Terreiro dirigido por ela ficou fechado por anos, sob os cuidados de sua filha Nina, como é conhecida, que mesmo não dando continuidade, à época, ao legado da mãe, mantinha viva a memória da Mestra, preservando o espaço sagrado, o Terreiro, Objetos religiosos e os Pés de Jurema.

Atualmente, Lucas de Souza, de 23 anos, Filho de Nina e Neto da Mestra Jardecilha, está à frente do Terreiro intitulado Templo Espírita da Mestra Jardecilha e do Santuário

mencionado por Salles (2010a). Em 16 de janeiro de 2019, fizemos a primeira visita ao Terreiro, conhecemos o santuário da Mestra Jardecilha e conversamos com o juremeiro. Lucas de Souza em seu discurso, demonstra responsabilidade e coragem para levar à frente o legado da Jurema Sagrada deixado por sua avó. Vejamos o registro fotográfico de um pé de Jurema do santuário da Mestra Jardecilha:

Foto 13 - Jurema-Preta do Templo Espírita Mestra Jardecilha



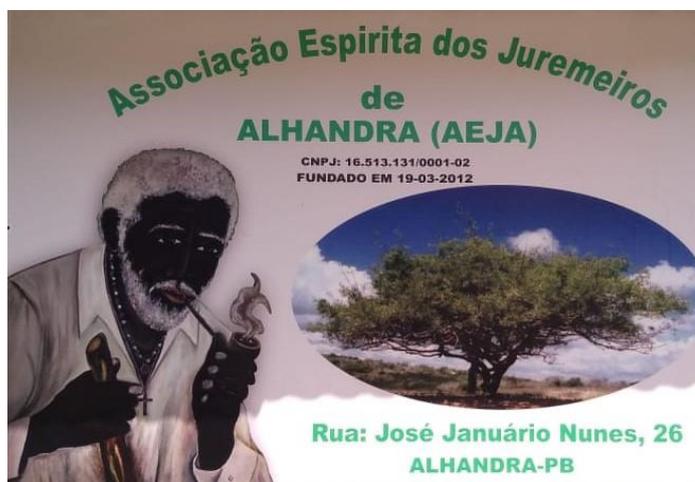
Fonte: Acervo do autor (2019).

No centro de Alhandra destacamos outro espaço de engajamento na luta pela manutenção e unidade dos povos e tradições da Jurema Sagrada, a Associação Espírita dos/as Juremeiros/as de Alhandra (AEJA). A AEJA não possui espaço físico próprio, as atividades como reuniões e festividades acontecem no Terreiro Caboclo Oxóssi, na Rua José Januário Nunes, nº 26, próximo ao santuário e Templo Espírita da Mestra Jardecilha. Conforme Padrinho Nego, o espaço físico do Terreiro Caboclo Oxóssi abriga as atividades da Associação e demais expressões culturais ligadas à Religião, cita como exemplo, a ocorrência de apresentações de capoeira. (PADRINHO NEGO. Entrevista: 17-10-2019).

A Associação Espírita dos/as Juremeiros/as de Alhandra foi fundada em 19 de março de 2012, tem como fundadora e presidenta a Ialorixá e juremeira do Terreiro Caboclo Oxóssi, Mãe Judite. A data de fundação da AEJA é exposta em uma placa que se encontra fixada na frente do Terreiro, além do nome da Associação e da data de fundação; a placa possui a ilustração de

um pé de Jurema no centro e ao lado a imagem de um Preto Velho sentado com um Cachimbo na boca. Vejamos:

Foto 14 – Placa da AEJA



Fonte: Acervo do autor (2019).

De acordo com a narrativa da Liderança, a AEJA foi criada com o objetivo de fortalecer a luta dos povos da Jurema Sagrada no Município de Alhandra. Mãe Judite afirma que foi à Brasília representar os/as juremeiros/as de Alhandra, as Lideranças de Terreiros e os rezadores/as rezadeiras que constituem a Cosmologia da Jurema Sagrada:

Ai eu disse, pois é, pru sinhô vê que tem Juremeiro dento de Alhandra, tem Juremeira dento de Alhandra, viu... Aí foi a hora que eu falei, o que tinha eu falei, eu falei, or macumbeiro que tinha anda, é, que tem, Seu Joca Mão de pau, é, Dona Zita, Dona Zita que mora no Abiá, João Ciriaco, Edu, Nina, que Nina cuida a Jurema de Dona Zefinha Tiína⁷³, inté isso eu butei lá, tá tudo lá. É, eu butei, Bui, os Catimbozeiro, butei as minina, rezador, o rezador tombém é parte da cultura, viu, da Jurema. Aí eu butei todo mundo, todo mundo eu butei, apresentei o Juremeiro de Alhandra (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019).

Através das visitas ao Terreiro Caboclo Oxóssi e das conversas informais desenvolvidas durante nossas Observações e Diários de Campo, as Lideranças, Mãe Judite e Padrinho Nego, narraram que em anos passados a AEJA possuía forte atuação no trabalho social com a comunidade do entorno. Dentre as atividades, havia aulas de reforço e capoeira para as crianças e adolescentes da comunidade, as famílias mais carentes recebiam doações alimentícias. Mas, com o passar do tempo, e com a ausência de recursos financeiros e parcerias, essas atividades

⁷³ Dona Zefa de Tiína é a Mestra Jardecilha e Nina, sua Filha, a Mãe do Juremeiro Lucas de Souza, que atualmente está à frente do Centro Espírita da Mestra Jardecilha. Assim, vemos que o legado e a tradição foi passado pela família, é comum essa tradição entre os povos de Terreiros.

foram extintas, restando com frequência apenas as reuniões dos/as associados/as e a festa comemorativa de fundação da AEJA.

Para Mãe Judite o que contribui para a falta de recursos destinados a AEJA é a dificuldade encontrada em unir os/as juremeiros/as dos demais Terreiros do Município na Associação, e a ausência de um espaço físico independente, para a realização das atividades. Sobre a ausência de um espaço físico para a Associação, Mãe Judite afirma: “Aí eu, a quando eu afundei a Associação, é por isso que não entra recurso aqui, porque é dentro do que meu, dentro do que meu ainda, porque eu já andei, já pedi o canto da Associação e o prefeito ainda não me deu...” (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019).

A reflexão desenvolvida nesta seção e nas anteriores revela o processo histórico que marcou a trajetória da Jurema Sagrada, em especial no Município de Alhandra. Nela estão circunscritas a Colonização europeia e a escravização dos povos indígenas e negros africanos no território brasileiro. Desse processo colonial, surgiram as influências religiosas das matrizes cristã e africana na Jurema Sagrada, que em Alhandra encontramos presentes no culto da Umbanda ou na Jurema umbandizada, como veremos na seção seguinte.

4.6 A Jurema Sagrada no contexto da Umbanda em Alhandra

Nesta seção, discutimos a inserção da Jurema Sagrada na Umbanda, a Jurema umbandizada, tomamos como exemplo o Município de Alhandra, que, por consequência da realidade histórica constituída pelas marcas coloniais e interações de diferentes grupos e matrizes religiosas, sofrera o Hibridismo Religioso⁷⁴, que aqui não julgamos ser positivo ou negativo, mas uma realidade que não podemos silenciar. A Umbanda é um exemplo desse Hibridismo, uma Religião constituída por elementos de diversas expressões religiosas, como o catolicismo popular, as Religiões de matrizes africanas, o Kardecismo e práticas orientais. Utilizamos na construção da seção as narrativas de Mãe Judite, Pai Mazo e Padrinho Nego em diálogo com as concepções teóricas de Assunção (2010); Ferretti (2014); Ortiz (1999); Salles (2010a).

⁷⁴ Compreendemos o Hibridismo Religioso como a fusão de expressões religiosas que trazem elementos outros para determinadas Religiões, ocasionando a reinterpretção destas. Também chamado de Sincretismo Religioso. “Para Stewart (2005), na teoria social contemporânea, processos como globalização, migração e formação de diásporas são temas de grande interesse. Neste campo, a palavra sincretismo reaparece vinculada a conceitos como hibridação cultural e crioulição, como meios de capturar a dinâmica do processo global atual. Lembra que a ideia de pureza cultural se tornou totalmente suspeita na antropologia e acarreta a premissa de que não há tradições religiosas puras. Todas as religiões inovam e forjam novas formas híbridas. Afirma que, numa definição geral, sincretismo é a combinação de elementos de duas ou mais tradições religiosas diferentes dentro de uma estrutura específica” (STEWART, 2005 *apud* FERRETTI, 2014, p.20).

Um exemplo supracitado neste capítulo que revela o Hibridismo existente nas Religiões consideradas brasileiras é a toada cantada por Mãe Judite. A toada é cantada em Rituais de Jurema Sagrada, mas também em Rituais de Jurema Sagrada na Umbanda e faz referência a elementos do catolicismo. A figura do Deus-Filho cristão é referenciada como proteção aos/as Afilhados/as da Jurema Sagrada: “a Jurema é minha madrinha, Jesus é o meu protetor...” (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019). E continua apresentando a Jurema Sagrada como a árvore sagrada, “o pau sagrado” que protege, acolhe e dá sombra. A Jurema Sagrada é posta como Mãe, como Aquela que cuida, apadrinha e zela por seus/suas Filhos/as, e, conseqüentemente, torna-se sagrada por acolher o Filho do Cristianismo, Jesus Cristo.

A Umbanda é uma Religião que tem seus primeiros registros oficiais, a partir do século XX, e estão relacionados geograficamente ao Rio de Janeiro. Para os/as umbandistas, há uma narrativa de que o “protagonismo fundacional” da Religião gira em torno da figura de um Caboclo conhecido como Sete Flechas, que teria sido impedido de trabalhar em uma sessão mediúnica Kardecista, por não ser considerado um Espírito evoluído. Esse Caboclo havia protagonizada a cena da sessão mediúnica, informando que a partir daquele momento o seu Cavalo⁷⁵/Médium trabalharia juntamente a Ele em outro local. Segundo Salles (2010a, p. 84),

a Umbanda, enquanto movimento religioso, organizado em torno da padronização de conceitos e ritos, surge no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX, como resultado da aproximação entre o Espiritismo Kardecista e os cultos de matriz africana, especialmente a Macumba carioca. Esta última designa, ao mesmo tempo, uma série de cultos de procedência banto, que, com a migração dos negros para os novos polos econômicos, se instalou naquela cidade.

Na perspectiva de Salles (2010a), a afirmativa de que o movimento religioso para tornar a Umbanda Religião tenha ocorrido no Rio de Janeiro é apoiada por fatos históricos: o primeiro aponta ser esse Município o espaço de surgimento da primeira federação de Umbanda, em 1939; o segundo, com a realização do primeiro Congresso umbandista no Rio de Janeiro, em 1941. Na década de 1950, surgiram outras federações de Umbanda em diversos estados do Brasil, favorecendo a expansão da Religião no país.

A Umbanda, assim como as demais Religiões, pode ser considerada uma Religião Híbrida. Neste caso, por receber influências do catolicismo popular, de origem europeia, refletida nos ritmos e cânticos, nas Rezas e na veneração aos Santos Católicos; do Kardecismo,

⁷⁵ Designação utilizada na Umbanda para se referir aos/as Filhos/a que recebem as Divindades no momento celebrativo. Esse momento em que as Divindades “arream”, se manifestam em seus Cavalos é considerado o momento de Transe.

por meio do discurso científico, da evolução espiritual e a crença na reencarnação; dos povos originários do Brasil, através da incorporação de elementos de sua religiosidade, vindo na figura do indígena a Entidade do Caboclo; dos africanos aqui escravizados, o culto aos Orixás (ASSUNÇÃO, 2010). Acrescentamos as práticas orientais, em que são cultuadas, por exemplo, as Falanges⁷⁶ hindus, japonesas, chinesas, entre outras. Vejamos o que nos diz Ortiz (1999, p.69) a respeito da Umbanda e da manifestação ocorrida nos Rituais religiosos, momento central por representar o elo de comunicação entre as Divindades/Entidades e o/a umbandista:

a religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é, portanto, o elemento central do culto, permitindo a *descida* dos espíritos do reino da luz, da corte de Aruanda, que cavalgam a monitoria da qual eles são senhores. A ideia segundo a qual o neófito é o *cavalo* dos deuses, o receptáculo da divindade, é uma herança dos cultos afro-brasileiros, onde a possessão desempenha um papel primordial; nesses cultos a celebração da festa religiosa culmina sempre com a descida dos deuses africanos.

Como podemos observar na citação, o autor explicita a ligação da Umbanda com as religiosidades de matrizes africanas e a relação existente entre o mundo material com o mundo espiritual através da mediação dos Cavalos/Médiuns. Já Assunção⁷⁷(2010, p.103), ao caracterizar a Umbanda, reafirma a influência africana e traz elementos influenciadores de outras culturas e religiosidades já mencionadas: “a umbanda é o resultado de um processo de reelaboração de elementos simbólicos de várias religiões que em uma determinada conjuntura histórica adquirem novos significados”.

Da mesma forma que a Umbanda foi influenciada por outras crenças e religiosidades, não se apresentando com as mesmas características e formas de cultos nos Terreiros, a Jurema Sagrada em um espaço temporal anterior, também recebeu Influências Outras já mencionadas e se difere de Terreiro para Terreiro. Isso significa dizer que não podemos pensar na Jurema Sagrada enquanto Religião ou expressão de fé isolada, descontextualizada de sua realidade. Não compreendemos a Religião a partir de um olhar de “pureza”, como se fosse uma expressão engessada no tempo e no espaço, mas sim, como expressão do hibridismo cultural e histórico

⁷⁶ São considerados Espíritos, Entidades que possuem as mesmas vibrações astrais e, por isso, são agrupados por meio dessas vibrações e de outras características comuns. Sendo assim, falanges são agrupamentos de Espíritos com vibrações semelhantes.

⁷⁷ Ao se referir ao Transe, apresentado como a comunicação do mundo espiritual com o mundo terreno, o que Ortiz (1999), chama de Divindades, Assunção (2010) classifica como Entidades Espirituais que são incorporadas no/a Filho/a de Umbanda.

comum nas relações sociais, mas também, e principalmente, como reflexos das imposições sofridas historicamente.

A Umbanda no estado da Paraíba pode designar diferentes expressões de Religiões mediúnicas, a criação das federações, a industrialização e a urbanização do país estão entre os fatores de propagação da Religião. Em Alhandra, pode-se incluir nas possibilidades de influências da Umbanda na Jurema Sagrada, as experiências mediúnicas dos Municípios vizinhos, ao pensar que as pessoas que migravam em busca de trabalho nas grandes Cidades, e ao retornarem traziam as vivências mediúnicas da Umbanda. Outro fator seria a propagação do acesso aos meios de comunicação, como a televisão entre as camadas menos favorecidas socioeconomicamente (SALLES, 2010a).

Podemos afirmar que no Município de Alhandra é comum encontrarmos a Jurema Sagrada inserida nos cultos umbandizados, o que também acontece em escala macro, como por exemplo, no contexto nordestino (ASSUNÇÃO, 2010). Como resultado desse Hibridismo nas Religiões mencionadas, as manifestações religiosas de matrizes indígenas, afro-brasileiras e africanas podem ser cultuadas em um mesmo espaço religioso, os Terreiros, ainda que em dias e em momentos distintos, pois, o mesmo corpo que incorpora uma Entidade de Jurema Sagrada pode receber um Orixá.

É comum observarmos seguidores/as dessas Religiões apresentarem dupla ou mais pertença religiosa e, até mesmo, se torna possível encontrarmos Entidades que sejam cultuadas por mais de uma das Religiões apresentadas. A noção de pureza ou hegemonia não transita na Cosmologia dos povos de Terreiros; há intersecções, Hibridismo e diálogos entre costumes e práticas que revelam formas próprias de enfrentamento do Racismo Religioso e Epistêmico. Isto é, o rompimento com os padrões homogeneizadores, seletivos e excludentes próprios do eurocentrismo.

O Terreiro Caboclo Oxóssi pode ser materializado como exemplo dessa intersecção, Hibridismo Religioso, já que é espaço de cultos à Jurema Sagrada e aos Orixás. As próprias Lideranças, quando questionadas sobre a que Religião pertencem, fogem da perspectiva de unicidade, de padronização e mesmo pertencendo, estando à frente de um mesmo Terreiro, respondem a este questionamento de forma distinta. Vejamos o que dizem as Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi:

Minha Religião, ói, em todo canto eu digo que sou Bandista. Bandista não, Juremeira, sou Juremeira (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019).

Que que eu respondo? Bem gente, eu sou assim, como o povo bem sabe, é o popular, sou da macumba mesmo. Vivo dentro do espiritismo e pronto e acabou-se (PAI MAZO. Entrevista: 08-10-2019).

Eu digo que sou, é, minha religião é Candombré. Que o Candombré, no caso do, porque eu sou Umbanda com Nagô que é uma nação misturada, né. Aí digo que é Candomblé. Um di que é Catimbozeiro... É, minha religião é o Candombré (PADRINHO NEGO. Entrevista: 17-10-2019).

Por fim, é explícita a ausência de preocupação entre os/as juremeiros/as com determinadas nomenclaturas, tornando-se central a vivência e a intersecção entre as práticas religiosas de matrizes indígenas e afro-brasileiras, o que releva o processo histórico brasileiro e suas influências. Dessa forma, para além de expressar os traços da Herança Colonial que perpassa a história do país, os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada e dos demais povos de Terreiros revelam a Herança Descolonial, a Descolonialidade e o enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico.



“A Jurema tem, a Jurema dá, Mestre bom pra trabalhar/
No Pé da Jurema meu ponto firmei, 7 cachimbos acendi de uma vez/
Só fuma cachimbo quem sabe fumar, fumaça só vai pra onde eu mandar”
(Diário de Campo: 08-09-2019).

5. RITUAIS E ATOS PEDAGÓGICOS PERFORMÁTICOS: EDUCAÇÃO PARA ALÉM DOS MUROS ESCOLARES

A partir da compreensão de que a Educação não acontece exclusivamente nos espaços escolares, discutimos neste capítulo o contexto Educacional Escolar e Não Escolar, focando nos elementos que constituem a Educação nos Terreiros. O capítulo encontra-se subdividido em seis seções; na primeira seção, intitulada “Educação”, discutimos a Educação em contexto amplo, apresentamos a reflexão sobre a Educação Escolar Liberal Tradicional e a Educação Escolar Progressista Libertadora. Continuamos a seção refletindo sobre a Escola, distinguindo a Escola Liberal Tradicional e a Escola Progressista Libertadora, construímos o diálogo sobre a Educação Não Escolar, com foco na Educação de Terreiros. Utilizamos como aporte teórico Brandão (2005); Freire (1979); Geertz (1989); Libâneo (1992); Pini (2012); Souza (2009).

A segunda seção, intitulada “Dialogicidade, Amorosidade e Rigoriedade na Educação”, tem como foco de discussão as categorias mencionadas na perspectiva freiriana e como estão presentes nas concepções de Educação Progressista Libertadora, em contextos Escolares e Não Escolares. Dialogamos teoricamente com Freire (1979; 1981; 1986; 1987; 1993; 1996; 2007); Freire e Nogueira (1993); Melo Neto (2003); Pini (2012); Santiago e Batista Neto (2016); Streck (2010).

A terceira seção tem como título “Pedagogia Outra: Educação de Terreiros, os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada”, e apresentamos a conceituação de Terreiros para refletirmos a constituição de uma Pedagogia Outra, a Pedagogia de Terreiros. Após a discussão sobre a Pedagogia de Terreiros, é desenvolvida a reflexão sobre Rituais e Atos Performáticos. Para a constituição da seção, dialogamos com Alcântara e Carlos (2018); Botelho (2005); Caputo (2012); Carvalho (2015; 2016; 2018); Peirano (2002; 2003); Quijano (2005); Souza (2009); Tambiah (1985).

Na seção quatro, intitulada “Rituais da Jurema Sagrada”, refletimos os tipos/modalidades de Rituais da Jurema Sagrada, que podem ocorrer no Chão, na Mesa e em Gira, dos quais nomeamos, respectivamente, Jurema de Chão, Jurema de Mesa e Jurema de Gira. Seguimos a seção destacando Rituais de Iniciação na Jurema Sagrada, as discussões dos tipos/modalidades de Rituais e dos Rituais de Iniciação são contextualizadas à realidade do Terreiro Caboclo Oxóssi. Para fundamentar a discussão teórica utilizamos as narrativas de Mãe Judite, Pai Mazo e Padrinho Nego, dialogamos com as perspectivas de Bastide (1945); Brandão e Rios (2011); Cascudo (1978).

Na quinta seção, “Linguagem Performática: Rezas, Toadas/Pontos, Danças e Transe”, conceituamos Linguagem Performática e trazemos como exemplo dessas Linguagens no Terreiro Caboclo Oxóssi as Rezas, as Toadas, as Danças e o Transe. Dessas Linguagens Performáticas, destacamos na seção a reflexão sobre o Transe, já que as outras Linguagens são discutidas no capítulo de Análise, com base nos exemplos ocorridos no Terreiro Caboclo Oxóssi, durante a realização das Observações, dos Diários de Campo e das Entrevistas com as Lideranças do Terreiro. A seção encontra-se fundamentada em Bastide (1945); Cascudo (1978); Silva (2000); Vandezande (1975).

A sexta e última seção, intitulada “Terreiros: Cargos e Funções”, apresenta Cargos e as respectivas Funções presentes no Terreiro Caboclo Oxóssi. A construção da reflexão centra-se nas narrativas proferidas nas Entrevistas com as Lideranças do Terreiro, Mãe Judite, Pai Mazo, Padrinho Nego, utilizamos como aporte teórico Botelho (2005); Salles (2010a).

5.1 Educação

Nesta primeira seção, refletimos sobre a Educação a partir de múltiplos contextos e ideologias antagônicas, de forma que a discussão inicia-se sobre o conceito de Educação, perpassando pela Educação Escolar. Esta, por sua vez, é refletida a partir de duas concepções: a Educação Escolar Liberal Tradicional e a Educação Escolar Progressista Libertadora. A seção continua com as discussões sobre a Escola, e tem como foco a Escola nas concepções Liberal Tradicional e Progressista Libertadora, para, em seguida, ser desenvolvida a concepção de Educação Não Escolar, perspectiva a qual é o foco da pesquisa, com ênfase na Educação que se concretiza em Terreiros. Na seção, dialogamos com Brandão (2005); Freire (1979); Geertz (1989); Libâneo (1992); Pini (2012); Souza (2009).

Consideramos que a vida está intrinsecamente ligada à Educação, que nada mais é do que o ato de ensinar e aprender, a partir de uma atitude mediadora desenvolvida nas relações sociais que são construídas em diferentes espaços, dentre os quais, a família, o Terreiro, a igreja, a Escola. A Educação é considerada base primordial ao desenvolvimento humano e à transformação social, e tem como finalidade colaborar para a construção da humanidade dos sujeitos nas diversas dimensões de sua vida e nos distintos contextos político, econômico e social que o envolve (SOUZA, 2009).

A Educação é validada enquanto ação que se materializa nas relações sociais, pois “toda educação, toda ação educativa deve necessariamente estar precedida de uma reflexão sobre o homem e de uma análise do meio de vida concreto do homem concreto a quem queremos educar

(ou melhor dito: a quem queremos ajudar a educar-se)” (FREIRE, 1979, p.19). A Educação, dessa forma, é constituída das realidades e interesses que a envolvem, estando a serviço da libertação e da criticidade do homem e da mulher, quando seus contextos socioculturais são levados em consideração. Se a Educação não se vincula à realidade dos sujeitos envolvidos, ela afasta a possibilidade de tornar o homem, a mulher, sujeitos críticos e transformadores da realidade, estando destinada a produzir mecanismo que favoreçam a reprodução de estruturas opressoras.

Para que a Educação seja instrumento de criticidade e liberdade de pensamento, é preciso que esteja em sintonia com a promoção da vida, sociedade e cultura, caso contrário, servirá como meio de domesticação. Concordamos com o pensamento de Freire (1979, p. 19), ao defender

uma educação que procura desenvolver a tomada de consciência e a atitude crítica, graças à qual o homem⁷⁸ escolhe e decide, liberta-o em lugar de submetê-lo, de domesticá-lo, de adaptá-lo, como faz com muita frequência a educação em vigor num grande número de países do mundo, educação que tende a ajustar o indivíduo à sociedade, em lugar de promove-lo em sua própria linha.

A Educação contextualizada, crítica e promotora de liberdade valoriza o homem e a mulher, os seus saberes e contextos, inclusive, culturais. No entanto, sabemos que a Educação se apresenta como um processo imbuído de conflitos e interesses dos quais a possibilidade de alcançar um status sociocultural, que se desenvolvem no seio das contradições de classes e culturas da sociedade. As disputas ideológicas na Educação fazem com que esta quase nunca seja compreendida e organizada como atividades que contribuam para o desenvolvimento da cultura. Se assim fosse, poderia contribuir para a superação dos traços negativos sobre os processos culturais, ao trabalhar a cultura como processo e conteúdo educativo. Dessa forma, haveria a contribuição das positivities presentes nas culturas, garantindo as objetividades e subjetividades de humanização da humanidade (SOUZA, 2009).

A promoção das Culturas⁷⁹ – concebemos Cultura a partir do pensamento de Geertz (1989) –, e dos processos culturais na construção da Educação, seja ela onde acontecer, no espaço em que ocorrer, favorece o enfrentamento da Colonialidade em seus Eixos e do Racismo

⁷⁸ Nessa obra, datada de 1979, Freire não faz a distinção de gênero, e traz a terminologia homem para designar o ser humano, seja homem ou mulher. Em obras posteriores Freire realiza a marcação, distinção de gêneros.

⁷⁹ Nos associamos à concepção de Cultura em Geertz (1989, p.15), ao qual afirma: “O conceito de cultura que eu defendo... é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”.

Religioso e Epistêmico. Essa concepção de Educação, ao nosso ver, em construção, evita as ações coloniais e racistas sobre os povos e Culturas de matrizes não eurocêtricas no Brasil, rompe a intolerância e o Racismo Religioso e Epistêmico para com os povos de Terreiros.

Quando afirmamos que a Educação para a promoção da Cultura, da criticidade e liberdade é um processo em construção, é pelo fato de que as ações de enfrentamento do Racismo Religioso e Epistêmico, as ações de Descolonização, em curso, são Práticas Outras que desconstruem o imaginário hegemônico. Essas ações apresentam formas Outras de ser e estar na sociedade, resistem ao pensamento único (padronizador) e o reconstruem por meio de matrizes contra hegemônicas (Herança Descolonial). É o exemplo dos símbolos e elementos cristãos vivenciados nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada.

Conforme Freire (1979) e Souza (2009), a Educação tende a se materializar em contextos múltiplos, de formas e intencionalidades distintas, podendo ser compreendida como “toda atividade cultural na qual se dá um processo de ensino-aprendizagem, escolarizado ou não escolar” (SOUZA, 2009, p. 50). A Educação Escolar é constituída por condicionantes que revelam distintas concepções do homem e da sociedade, e, conseqüentemente, diferentes pressupostos sobre a Escola e o seu papel (LIBÂNEO, 1992). A Educação Escolar ocorre no sistema educacional, nos espaços das Escolas e Universidades, das quais destacamos dois modelos antagônicos: a Educação Escolar Liberal Tradicional e a Educação Escolar Progressista Libertadora.

A Educação Escolar Liberal Tradicional é apoiada na concepção do sistema econômico capitalista, pautado na defesa da liberdade e dos interesses individuais, na forma de organização social de valorização da propriedade privada dos meios de produção, a sociedade de classes. Para Libâneo (1992, p. 02), a Educação brasileira é marcada por “tendências liberais, nas suas formas ora conservadora, ora renovada. Evidentemente tais tendências se manifestam, concretamente, nas práticas escolares e no ideário pedagógico de muitos professores, ainda que estes não se deem conta dessa influência”. Já a Educação Escolar Progressista Libertadora, observada a partir da análise crítica das realidades sociais, mantém de forma implícita as finalidades sociais e políticas da Educação (LIBÂNEO, 1992).

A Escola, por sua vez, pode ser compreendida como o primeiro espaço de referência institucional de Educação fora do seio familiar, é nela que a criança já nos primeiros anos de vida é inserida⁸⁰. Para Libâneo (1992, p. 01), “a escola cumpre funções que lhes são dadas pela

⁸⁰ A Lei de Diretrizes e Bases da Educação nº 9.394/96 (Disponível em http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/529732/lei_de_diretrizes_e_bases_led.pdf), assegura a obrigatoriedade da inserção dos/as estudantes menores de idade na escola sob a responsabilidade dos pais ou

sociedade concreta que, por sua vez, apresenta-se como constituída por classes sociais com interesses antagônicos”. A Escola, a depender da ideologia, pode possuir um caráter padronizador e excludente, o que acaba por reproduzir modelos que desconsideram a diversidade própria desse ambiente institucional. Segundo Souza (2009, p. 98-99),

O imperialismo da escola que se abateu sobre todas e quaisquer formas de educação... vem se firmando desde os finais do século XIX, quando a escola, enquanto sistema público de ensino, inventado pelos setores médios urbanos, se impôs como instituição da formação de profissionais que pudessem responder às necessidades da sociedade industrial e do Estado-Nação vitoriosos, inclusive de profissionais da escolarização.

No entanto, a Escola, por ser constituída pela diversidade presente nos/as estudantes, nos contextos sociais, geográficos e econômicos, são espaços propícios à construção do conhecimento que pode fomentar e valorizar a criticidade, a depender da postura político-didático-pedagógica adotada por seus agentes, a comunidade escolar: gestão, coordenação, professores/as, estudantes, demais funcionários/as da escola, responsáveis pelos/as estudantes.

Ao afirmar o imperialismo da Escola e o seu caráter homogeneizador (SOUZA, 2009), não queremos com isso minimizar a centralidade que essa instituição possui para a sociedade e para a Educação. Por isso, apresentamos outra possibilidade de Escola, pautada na abertura e preparada para acolher as inúmeras demandas trazidas nas histórias de vida de seus membros, que preze pelo respeito à diversidade social, econômica, religiosa e cognitiva de seus/suas estudantes. Assim, dentre as possibilidades ideológicas que direcionam o pensamento escolar, destacamos e diferenciamos as perspectivas da Escola Liberal Tradicional e da Escola Progressista Libertadora.

Na Escola Liberal Tradicional, a abordagem consiste na preparação intelectual dos/as estudantes para assumirem postos na sociedade, de forma que o compromisso da Escola não perpassa pelos problemas sociais, já que estes pertencem à sociedade. Para essa concepção, as possibilidades que direcionam ao saber são iguais a todos/as os/as alunos/as, desde que haja esforço, e caso se mostrem menos capazes, devem buscar a superação para chegar junto aos/às que são mais capazes. Se por acaso esses/as alunos/as não conseguirem igualar-se em capacidade, devem procurar o ensino mais profissionalizante (LIBÂNEO, 1992).

representante legal. Consideramos necessária a inserção dos/as estudantes na escola, e para além dessa inserção, a permanência em ambientes escolares contextualizados as suas realidades e demandas.

Na Escola Liberal Tradicional, a memorização é utilizada como forma de disciplinar a mente e formar hábitos nos/as estudantes. Para Libâneo (1992, p. 04), na relação entre professor-aluno e nos pressupostos de aprendizagem nessa perspectiva escolar,

Predomina a autoridade do professor que exige atitude receptiva dos alunos e "impede qualquer comunicação entre eles no decorrer da aula. O professor transmite o conteúdo na forma de verdade a ser absorvida; em consequência, a disciplina imposta é o meio mais eficaz para assegurar a atenção e o silêncio... A ideia de que o ensino consiste em repassar os conhecimentos para o espírito da criança é acompanhada de uma outra: a de que a capacidade de assimilação da criança é idêntica à do adulto, apenas menos desenvolvida. Os programas, então, devem ser dados numa progressão lógica, estabelecida pelo adulto, sem levar em conta as características próprias de cada idade. A aprendizagem, assim é receptiva e mecânica, para que se recorre frequentemente à coação.

Na abordagem da Escola Progressista Libertadora, haverá o questionamento da realidade e das relações materializadas entre os seres humanos, e da relação desses com a natureza, na perspectiva de propor transformação social, uma abordagem crítica (LIBANÊO, 1992). Assim, a concepção ideológica da Escola Progressista Libertadora se afasta da Escola Liberal Tradicional, por esta última não trazer os problemas sociais para as reflexões do cotidiano escolar.

As problematizações construídas na Escola sob a ideologia da Escola Progressista Libertadora, como afirma Libâneo (1992), surgem das vivências dos/as educandos/as, a centralidade não está na transmissão de conteúdo, mas, sim, no despertar de novas formas de relações com as experiências vivenciadas. A aprendizagem passa pelo processo de codificação-decodificação, problematização da situação que fará com que o/a educando/a se esforce na busca da compreensão do vivido, do conhecimento crítico sob o olhar da prática social.

No que diz respeito à relação professor-aluno e aos pressupostos de aprendizagem, percebemos que o professor não é visto como detentor do saber, mas como mediador no processo de ensino- aprendizagem, o processo do aprender, origina-se da materialidade das experiências vivenciadas. Conforme Libâneo (1992, p. 10), o relacionamento professor-aluno é construído no "diálogo, como método básico, a relação é horizontal; onde educador e educandos se posicionam como sujeitos do ato de conhecimento... ". Quanto aos pressupostos de aprendizagem, o autor continua: "aprender é um ato de conhecimento da realidade concreta (...) O que é aprendido não decorre de uma imposição ou memorização, mas do nível crítico de conhecimento, ao qual se chega pelo processo de compreensão, reflexão e crítica".

Além dos muros escolares, a Educação se dá em espaços institucionais não

escolarizados, e culturalmente associamos Educação à instituição escolar, esquecendo que os espaços Outros também são responsáveis pela construção do conhecimento e socialização dos sujeitos, de modo que não podemos reduzir a Educação à escolarização (SOUZA, 2009). A Educação Não Escolar pode ocorrer em múltiplos ambientes de construção cognitiva, como, por exemplo, na relação entre os indivíduos. Essa relação se dá nas ruas, nas praças, nos Terreiros, nas igrejas, nos museus, nos espaços públicos ou privados, com ou sem a intencionalidade final de construir determinada aprendizagem, mas, que não deixa de existir a relação de troca de experiência e construção cognitiva. Acontecem ainda e não só, por meio de palestras, cursos de férias, conversas informais. O espaço educacional Não Escolar é “o lugar da vida e do trabalho... Espaço que apenas reúne pessoas e tipos de atividades e onde *viver o fazer faz o saber*” (BRANDÃO, 2005, p. 32).

Conforme Brandão (2005), a Educação Não Escolar apresenta um espaço educacional inserido na realidade do indivíduo, em sua vida e experiência cotidiana capaz de produzir Saberes Outros. Uma Educação que tenha como objetivo construir projetos com e para os/as que nela estão inseridos/as, a partir da realidade concreta. Dessa forma, podemos pensar em uma Educação que acolha a diversidade, que promova a liberdade e a equidade. Conforme Pini (2012, p.4), “uma educação orientada para o pleno desenvolvimento humano requer a capacidade de conviver com a diversidade, conhecer as diferentes culturas e respeitá-las integralmente”. Tais concepções nos propõem a reflexão de um projeto de Educação contra-hegemônico, que não se materializa apenas na Escola, mas também nos Terreiros de Jurema Sagrada, da Umbanda e do Candomblé.

Após a reflexão da Educação nos múltiplos contextos sociais, distinguindo-a ideologicamente em Educação Liberal Tradicional e Educação Progressista Libertadora, assim como a influência dessas perspectivas na Escola, observamos na seção seguinte a Dialogicidade, a Amorosidade e a Rigorosidade freiriana. Essas três categorias podem ser observadas na Educação Escolar ou Não Escolar, que tenha por base ideológica a perspectiva Progressista Libertadora, que, por sua vez, são alicerces para a construção de uma Educação que aproxima os homens e as mulheres dos seus contextos sociais, das suas realidades.

5.2 Dialogicidade, Amorosidade e Rigorosidade na Educação

Na segunda seção, discutimos as categorias Dialogicidade, Amorosidade e Rigorosidade na Educação, tendo como aporte teórico a reflexão de Freire (1979; 1981; 1986; 1987; 1993; 1996; 2007); Freire e Nogueira (1993). Dialogamos também com autores, autora que constroem

suas ideais com base na perspectiva freiriana, a saber: Melo Neto (2003); Pini (2012); Santiago e Batista Neto (2016); Streck (2010).

A Educação, por meio de seus princípios e práticas, em diferentes contextos sociais e temporais, apoia-se sob a égide Progressista Libertadora, e tem no Diálogo, na Amorosidade e na Rigorosidade a possibilidade de alcançar o outro. Esse alcance envolve relações humanas capazes de trazer ao sujeito processos de Conscientização de si ou a “tomada de consciência”, como afirma Freire (1981). O Diálogo enquanto ação coletiva e a conscientização, ação individual que se oriunda dessa relação Dialógica, permitem a formação do sujeito crítico transformador/a da realidade a qual está inserido/a.

O Diálogo oferece condições para o pluralismo de ideias (PINI, 2012), caminho propício à reflexão-ação crítica de vivências, Pensamentos Outros que por muito tempo sofreram tentativas de silenciamento por parte do poder hegemônico. Hegemonia essa que tem como projeto de sociedade o silenciamento das expressões religiosas dos povos originários do continente americano, dentre as quais destacamos a Jurema Sagrada, contrárias à ótica colonial.

Ao partir da visão do pluralismo de ideias por meio do Diálogo, Melo Neto (2003, p. 53) afirma que o princípio do Diálogo pode também oferecer condições para a promoção de outros princípios, “como a solidariedade e a tolerância, sem cair no relativismo ético, na busca incessante da promoção do bem coletivo”. Assim, o Diálogo é indispensável na constituição epistemológica e nas práticas educativas Progressistas Libertadoras, pois é através dele que os sujeitos podem conscientizar-se de si e do contexto em que estão inseridos/as.

Concordamos com Santiago e Batista Neto (2016, p. 129), quando afirmam que “o diálogo é fundamento da educação problematizadora e exigência existencial da natureza do homem e da mulher”. É através do Diálogo que o homem, a mulher toma consciência de si, enquanto detentor/a de direito social e transformador/a da realidade. Essa conscientização permite a criação de redes afetivas e Dialógicas capazes de atuar na luta cotidiana do enfrentamento à Colonialidade em seus eixos, do Racismo Religioso e Epistêmico, assim como das demais formas de opressão.

A Dialogicidade pode ocorrer de diversas formas, sendo mais comum que se concretize por meio da palavra que, por sua vez, revela os contextos sociais e práticas vivenciadas pelos homens e pelas mulheres. Conforme anunciam Santiago e Batista Neto (2016, p. 130, grifo no original),

A palavra como constitutiva do diálogo pode ser considerada, quando autêntica, o diálogo propriamente dito. É a *pronúncia* do mundo. O seu

fundamento é a concepção de homem/mulher, de educação e de conhecimento compreendidos e atuando como sujeitos históricos que têm, na educação, um instrumento de compreensão da realidade sócio-histórico-político-cultural-pedagógico.

A compreensão de Educação abordada por Santiago e Batista Neto (2016) pode ser estendida à Educação Não Escolar, que nesta pesquisa tem nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada a constituição de experiências educativas baseadas no Diálogo, na Amorosidade e na Rigoriedade. Essas experiências podem ser observadas desde a ambientação dos Terreiros às relações interpessoais e com as Entidades. Nos Terreiros de Jurema Sagrada, as celebrações religiosas ocorrem em circularidade (formato de círculo), seja ela nas reuniões/ Toques de Jurema de Chão, Jurema de Mesa ou Jurema de Gira⁸¹. Essa forma circular vivenciada nos espaços celebrativos dos Terreiros permite que os/as juremeiros/as se olhem, independentemente da hierarquia, que possam se comunicar com as palavras, as Toadas, as Rezas proferidas, as trocas de olhares, as Danças, os Gestos Performáticos realizados, o pedido de benção dos/as Afilhados/as às Lideranças, dos/as mais novos/as aos/as mais velhos/as na Religião. Além disso, há uma relação Dialógica e educativa entre os/as juremeiros/as e as Entidades que acontecem a partir do Transe, possibilitando que essas Entidades cheguem ao Terreiro e dialoguem com as pessoas presentes.

Assim, o Diálogo não se restringe ao ato de falar e escutar; mesmo esses elementos apresentando destaque ao processo, é necessário que haja um entrelaçamento capaz de mobilizar o sujeito em relação ao mundo, a si mesmo e ao outro, isto é, sujeitos em construção de conhecimento (SANTIAGO; BATISTA NETO, 2016). É o que Freire e Nogueira (1993) fazem na obra intitulada “Que fazer: Teoria e Prática em educação popular”, em que os autores constroem, por meio do Diálogo as concepções de Educação Popular. A obra materializa Dialogicidade entre eles e os/as leitores/as, relação essa de Diálogo que possibilita a tomada de consciência de si e do mundo, a consciência crítica.

O Diálogo que vai se estabelecendo entre os autores revela que não há hierarquização na construção dessa relação, o que se diferencia do pensamento hegemônico colonial que destaca os que são detentores de conhecimentos e ditam as formas como esses conhecimentos devem ser transferidos, depositados, como se o ser humano fosse uma tábula rasa.

Freire (1993, p. 21), no Diálogo com Nogueira, cita o exemplo da atuação de uma educadora popular em meio a um grupo de mulheres da periferia, para dizer que nessa

⁸¹ No presente capítulo, terceira seção, é realizada a distinção e caracterização dos tipos de Rituais de Jurema Sagrada – Jurema de Chão, Jurema de Mesa e Jurema de Gira.

perspectiva de construção e Diálogo “não há um programa, inexistente nessa pedagogia um programa preestabelecido de conteúdos a serem ensinados. No entanto, essas pessoas se ensinam umas às outras”. O exemplo pode ser utilizado para situarmos os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada no Terreiro Caboclo Oxóssi. Mesmo não havendo um programa preestabelecido do que se ensina e/ou aprende, quem e como se dão essa aprendizagem, há a materialidade do processo educativo nesses espaços, e isto acontece através das relações Dialógicas.

A Dialogicidade compreendida na perspectiva freiriana e fora dos espaços escolares não pode ser concebida de forma simplista e espontaneísta, sem comprometimento do sujeito consigo mesmo, com o mundo e com o outro. Como salienta Freire (1981, p. 116), à medida que acontece “um encontro dialógico, a simplicidade e a espontaneidade que a deve caracterizar não podem converter-se, a primeira, em simplismo, a segunda, em espontaneísmo”. O autor continua afirmando que o “diálogo não é uma pergunta a esmo – um perguntar por perguntar, um responder por responder, um contentar-se por tocar a periferia, apenas, do objeto de nossa curiosidade, ou um quefazer sem programa” (FREIRE, 1981, p.116).

Na ótica freiriana, o Diálogo, enquanto relação entre sujeitos, é necessidade existencial e para que se materialize não pode deixar de fora o Amor, a humildade, a fé, a esperança e o pensamento crítico. Em Freire (1979), o Amor, a Amorosidade é fundamento do Diálogo e ao mesmo tempo é o próprio Diálogo, tem como objetivo a união de sujeitos responsáveis; a humildade encontra-se presente no Diálogo à medida que o homem constantemente recria o mundo, que, por sua vez, não pode ser por um ato de arrogância; a fé também se faz presente no Diálogo, a fé no homem, em seu poder de fazer, refazer e recriar, em sua vocação de ser mais humano; a esperança é pré-requisito para a existência do Diálogo, isto é, o Diálogo não pode existir sem a esperança, pois é na esperança⁸² que se encontra a raiz da inconclusão dos homens que, os move em constante busca; o pensamento crítico é um compromisso existente entre os que dialogam e pressupõe a percepção da realidade como um processo de evolução, de transformação.

O Diálogo exige responsabilidade e compromisso entre os/as que mantêm a Dialogicidade, é o exercício do “aprender a desaprender das formas inibidoras da vivência democrática” (SANTIAGO; BATISTA NETO, 2016, p. 140). Esse aprender a desaprender

⁸²“Contudo, a esperança não consiste em cruzar os braços e esperar. Na medida em que lute, estou amadurecido para a esperança. Se combato com a esperança, tenho o direito de confiar. O diálogo, como encontro de homens que pretendem ser mais lucidamente humanos, não pode praticar-se num clima carregado de desesperança. Se os que dialogam não esperam nada de seus esforços, seu encontro é vazio, estéril, burocrático, cansativo” (FREIRE, 1979, p. 43).

pode ser compreendido como a Descolonização do Saber e do Ser, possível a partir do enfrentamento às formas de Colonialidade, ao Racismo Religioso e Epistêmico que garante ao homem, à mulher, ao juremeiro, à juremeira se posicionar como sujeito epistêmico, assumindo uma identidade religiosa contra hegemônica. Ou seja, assume-se a consciência crítica de sua relação consigo mesmo, com o mundo e com o outro.

Na perspectiva freiriana, a Educação é um ato de Amor, alicerce do Diálogo, pois não pode haver o Diálogo se não houver profundo amor ao mundo e aos homens (FREIRE, 1987). Assim, percebemos que para Freire, o Diálogo e a Amorosidade se interseccionam no processo das relações humanas na construção da aprendizagem que pode ocorrer na Educação em seus diversos contextos. No Terreiro Caboclo Oxóssi, por exemplo, podemos afirmar, a partir dos instrumentos utilizados na pesquisa para a coleta de dados, que o Diálogo e a Amorosidade estão presentes na condução dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada.

No que diz respeito ao Amor, concordamos com Freire (2007, p. 29) ao afirmar que a Educação se concretiza no Amor, no respeito e na comunicação, pois,

O amor é uma tarefa do sujeito. É falso dizer que o amor não espera retribuições. O amor é uma intercomunicação íntima de duas consciências que se respeitam. Cada um tem o outro, como sujeito do seu amor. Não se trata de apropriar-se do outro. Nesta sociedade há uma ânsia de impor-se aos demais numa espécie de chantagem do amor. Isso é uma distorção do amor. Quem ama o faz amando os defeitos e as qualidades do ser amado. Ama-se na medida em que se busca comunicação com os demais. Não há educação sem amor. O amor implica luta contra o egoísmo. Quem não é capaz de amar os seres inacabados não pode educar. Não há educação imposta, como não há amor imposto. Quem não ama não compreende o próximo, não o respeita. Não há educação do medo. Nada se pode temer da educação quando se ama.

A construção do conhecimento, a Educação, como menciona Freire, ocorre nas relações de Amorosidade que são próprias do homem e da mulher, enquanto seres inacabados que afetam e deixam-se afetar pelas múltiplas formas em que o Diálogo pode ocorrer. Compartilhamos do pensamento de Freire (1996), ao afirmar que a Amorosidade é uma virtude indispensável à prática pedagógico-progressista, de forma que, na ótica Progressista Libertadora, a ciência e a técnica têm sentido quando interseccionadas ao Diálogo e a Amorosidade. No entanto, o Diálogo e a Amorosidade, juntamente à ciência e à técnica pressupõe o Rigor, necessário ao processo de Ensino-aprendizagem. Equivoca-se quem, imbuído pelo senso comum, pensa não existir Rigoriedade na perspectiva da Educação Progressista Libertadora. Concordamos com Freire (1986, p. 131-132), em sua afirmação:

Não compreendo conhecimento crítico ou científico que aparece por acaso, por um passe de mágica ou por acidente, como se não precisasse se submeter ao teste da realidade. O rigor científico vem de um esforço para superar uma compreensão ingênua do mundo. A ciência sobrepõe o pensamento crítico àquilo que observamos na realidade, a partir do senso comum. No momento em que se começa a buscar uma compreensão científica da própria ingenuidade, não se é mais ingênuo.

Sob a perspectiva Freiriana, o Rigor apresenta-se como a exigência da coerência que aproxima o sujeito ao objeto, em um processo envolvido pelo respeito, que se dá através do Diálogo e da Amorosidade, tendo como possibilidade a construção do conhecimento. Para Streck (2010), na Rigoriedade Freiriana existe a aproximação do objeto a ser compreendido pelos inúmeros ângulos, essa aproximação se dá pela Amorosidade e baseia-se na perspectiva transdisciplinar. O Rigor em Freire tem o comprometimento com o desvelamento da realidade e não a necessidade de comprovação do que dizem determinadas teorias. Assim, há uma libertação da visão de Rigoriedade que costuma transformar os meios em fins, o que torna um impeditivo para a compreensão da realidade.

Ao observarmos a Dialogicidade, a Amorosidade e a Rigoriedade freiriana como categorias presentes na Educação Escolar e/ou Não Escolar, baseada sob a ótica Progressista Libertadora, temos elementos para refletir sobre essas categorias no contexto da Educação de Terreiros. Dessa forma, na próxima seção, a discussão acontece em torno de uma Pedagogia Outra, a que chamamos de Educação de Terreiros, associada à discussão das concepções de Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos relacionados aos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada em Terreiros.

5.3 Pedagogia Outra: Educação de Terreiros, Os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada

Nesta seção, discutiremos os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos, compreendendo que neles estão presentes as práticas educativas ocorridas nos Terreiros, a Educação de Terreiros. Trazemos como exemplo da materialidade da Educação de Terreiros, os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada ocorridos no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, situado em Alhandra-PB. Para a reflexão da terceira seção, dialogamos com Alcântara e Carlos (2018); Botelho (2005); Caputo (2012); Carvalho (2015; 2016; 2018); Peirano (2002; 2003); Quijano (2005); Souza (2009); Tambiah (1985).

A Educação ultrapassa as barreiras impostas pela Colonização, que por muito tempo agiu na tentativa de inviabilizar e invisibilizar os saberes e Espaços Outros. Como afirma Souza

(2009, p.34), “espaços outros também são responsáveis pela construção do conhecimento e socialização dos sujeitos. Não podemos reduzir a educação à escolarização”. Saberes e espaços esses negados aos povos dos campos, aos/às indígenas, aos/ às africanos/as, aos/ às ciganos/as, aos povos de Terreiros, aos/ às moradores/as das periferias das grandes cidades, à população em situação de rua.

Essa negação de saberes historicamente se inicia com os ataques coloniais aos povos originários de Abya Yala e das demais territorialidades do continente. Povos que carregaram consigo a Ancestralidade e permanecem (re)existindo e enfrentando as imposições da Colonialidade em seus eixos, do Racismo Religioso e Epistêmico, através de suas cosmologias. Essas cosmologias, por sua vez, envolvem a Mãe Natureza, enquanto dimensão de vida e espaço de manifestação do sagrado, relação presente na vida dos povos de Terreiros.

Com a invasão colonial na América, Alcântara e Carlos (2018, p. 131) apontam para a ruptura do desenvolvimento da humanidade, especificamos aqui os povos originários do continente, obrigados a viver sob outra organização de sociedade, por sua vez, arbitrária. Nessa “nova” estrutura se fez presente a “divisão social do trabalho e, conseqüentemente, do saber: o desenvolvimento da concentração de bens, o aparecimento da propriedade privada e, posteriormente, do capital, em suas formas mais sofisticadas atuais”.

A divisão social do trabalho tem relação com a criação da ideia de Raça (QUIJANO, 2005), que classifica os povos tendo como padrão a Raça superior pertencente aos europeus e as Raças inferiores representadas pelos demais povos, dentre os quais, os/as negros/as e os/as indígenas. Lógica semelhante é utilizada para a classificação do saber: de um lado o saber eurocêntrico posto como universal e do outro a negação dos saberes presentes constituídos fora do cânone de conhecimento europeu, os “não saberes” dos povos originários. A consequência desses fatos é a existência da Colonialidade em seus eixos e do Racismo em suas múltiplas formas, das quais destacamos na pesquisa o Racismo Religioso e Epistêmico.

Dentre as investidas para a negação do saber, do ser e existir desses povos, a lente eurocentrada desconsidera-os enquanto detentores de saberes e produtores de experiências consideradas válidas para a ciência. São sobre esses saberes Não Escolares, especificamente sobre os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos ocorridos em Terreiros que nos predispomos a discutir nesta seção. A começar pelas concepções sobre os Terreiros enquanto espaços educativos e mantedores das matrizes religiosas indígenas, afro-brasileiras e africanas.

Nas reflexões desenvolvidas por Botelho (2005) e Caputo (2012), observamos experiências vivenciadas no Candomblé, ambas ocorridas no Sudeste, São Paulo e Rio de Janeiro, respectivamente. A primeira autora traz a reflexão da cosmologia do Candomblé da

nação Ketu, liderada por mulheres do Terreiro, que surge após uma dissidência dessas mulheres com o Babalorixá de outro Terreiro em que participavam. A obra de Caputo (2012), por sua vez, nos apresenta anos de pesquisa dedicados aos estudos das práticas educativas de crianças e jovens em Terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro.

Para Botelho (2005, p. 09), os Terreiros são espaços de reconhecimento das singularidades dos seres e das sincronicidades dos fatos, nele ocorre o “processo educacional que tem como fim a busca de equilíbrio dos contrários e de inserção de todos – não importa o sexo, a idade, a condição socioeconômica, a cor – em uma mesma comunidade”. Assim, as práticas educativas ocorridas em Terreiros permitem a inserção dos membros da comunidade de fé, não havendo distinção de natureza etária, étnica, orientação sexual, condição social e econômica.

Os Terreiros são espaços de circulação e construção do conhecimento, dos saberes, onde a aprendizagem se concretiza no olhar, se aprende e se ensina com as ervas, as Toadas, as Danças, as oferendas, os cheiros (CAPUTO, 2012). A aprendizagem nos Rituais ocorre por meio da expressão corporal – os Gestos Performáticos, dos Maracás, assim como pelo toque dos demais Instrumentos, com os Objetos religiosos, com os Cachimbos e suas fumaças nos Rituais de Jurema Sagrada. Com a escuta e o silêncio, com os ensinamentos dos membros do Terreiro, com as Toadas, com os/as Entidades – Mestres/as, Caboclos/as, Trunqueiros/as, Pretos/as Velhos/as, Reis.

Os/as juremeiros/as, umbandistas, candomblecistas aprendem e ensinam no cotidiano de suas vidas, dentro e fora desses espaços educativos e celebrativos religiosos. Mas são nos Terreiros onde se concentra parte desses processos de ensinar e/ou aprender; são nos Terreiros, por exemplo, em que ocorrem os Rituais de Iniciação. No Terreiro Caboclo Oxóssi percebemos, por meio das Observações e Diários de Campo, que o processo de ensinar e/ou aprender durante os Rituais ocorrem no contexto da Dialogicidade, Amorosidade e Rigoriedade freiriana.

A Educação nos Terreiros, enquanto elemento presente nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos, concretiza-se na vivência contínua e cotidiana dos Rituais, dos Atos e preceitos, ultrapassam os próprios espaços físicos dos Terreiros. Fazem parte do dia-a-dia (pessoal e social) dos/as Afilhados/as da Jurema Sagrada, dos/as Filhos/as de Santo. A materialização das práticas educativas segue Lógicas Outras, tanto no que diz respeito ao espaço e ao tempo⁸³, quanto aos sujeitos envolvidos/as nos processos do ensinar e/ou aprender.

Na Educação de Terreiros não existe uma sistematização do que se ensina e/ou do que

⁸³ Geralmente os Rituais é que definem o tempo que será necessário para a celebração religiosa. Neste sentido, não há um aprisionamento ao relógio, por isso, se diz que o tempo no Terreiro é outro.

se aprende, diferente de outras Religiões, onde há cursos específicos que preparam para determinados Rituais e Iniciações, como a Catequese na Igreja Católica ou o Discipulado em determinadas Igrejas Protestantes. Nos Terreiros se aprende quando os Rituais estão acontecendo, são os/as próprios/as Afilhados/as, também chamados/as de Discípulos/as da Jurema Sagrada, que aprendem e/ou ensinam. Mas também, os/as Padrinhos/Madrinhas, as Lideranças do Terreiro que, ao orientar os/as Afilhados/as, percebem-se aprendizes diante das possibilidades e situações vivenciadas nas práticas ritualísticas.

Conforme Carvalho (2018), nenhuma ação Performativa do Ritual é igual a outra, afinal o que define é o contexto e, por isso, como defende Peirano (2003), a ação ritualística não pode ser definida de forma rígida. Assim, as práticas educativas presentes nos Terreiros ocorrem por vias múltiplas, sem que haja uma rigidez de papéis, no tocante a quem ensina e/ou aprende, como e o que se ensina e/ou aprende.

Em diálogo com Tambiah (1985), Peirano (2002) e Carvalho (2015; 2016; 2018), refletimos sobre os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos. O primeiro autor, ao discutir as concepções sobre Rituais e Atos elaboradas por pensadores estruturalistas que o antecedem, recria esses conceitos a partir da ideia de Performatividade.

A segunda autora (PEIRANO, 2002) tem como foco a reflexão sobre os Rituais e Atos Performáticos, trazendo essas concepções desde os autores estruturalistas até os pensadores da atualidade, focando no pensamento antropológico, ao qual destacamos a ênfase dada aos escritos de Stanley Tambiah, que elenca o Ritual na perspectiva Performática.

A terceira autora (CARVALHO, 2015; 2016 2018) aborda Rituais e Atos Performáticos associando-os à Educação Escolar, enfatizando que Rituais e Atos Performáticos estão para além dos espaços religiosos. Na pesquisa fazemos um percurso contrário, mas ao mesmo tempo aproximativo aos trabalhos de Carvalho (2015; 2016 2018), ao afirmarmos que as práticas educativas existem para além dos espaços escolares, como em Terreiros. Para isso, construímos a reflexão alicerçada à ideia de Rituais e Atos Performáticos, ao qual chamamos de Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos.

Para Peirano (2002), o Ritual pode servir como um modelo para a análise de eventos sociais em sentido lato, assim, nos aproximamos do Ritual para refletirmos as práticas educativas ocorridas em Terreiros. Nos Rituais há uma ordem de estruturação, os acontecimentos ocorrem no coletivo, mas não podem ser considerados como um sistema fechado. Há uma dinamicidade, trocas, interações, por isso, cada Ritual apresenta sua estrutura específica que difere um do outro por seus contextos, finalidades, tempos e espaços.

Nos Terreiros, por exemplo, os Rituais se distinguem de acordo com a sua finalidade e

espaços onde ocorrem, e neles a ação têm a mesma ou maior sentido que o próprio pensamento. Para percebermos essas diferenças, é necessário perguntar: de que Terreiro estamos falando? É um Ritual para qual/quais Entidade/s, Orixá/s? É um Ritual na Jurema Sagrada, na Umbanda ou no Candomblé?

A depender desses fatores, os Rituais tomarão dimensões e encaminhamentos distintos, mas haverá um eixo de ligação entre ambos que será movido pelo respeito ao outro, a natureza e a Ancestralidade. Como afirma Peirano (2002, p. 09), “focalizar rituais é tratar da ação social. Se esta ação se realiza no contexto de visões de mundo partilhadas, então a comunicação entre indivíduos deixa entrever classificações implícitas entre seres humanos, humanos e natureza, humanos e deuses”.

A comunicação, por sua vez, ocorre por diferentes linguagens, destas, as palavras, os Gestos e a sonoridade dos Instrumentos estão presentes em Rituais de Terreiros. Peirano (2002), para trazer a discussão sobre Atos Performáticos/ Performativos, dialoga com Austin (1962), afirmando que o autor insere a “palavra” como elemento basilar no contexto do enunciado. Segundo Peirano (2002, p. 10), as Palavras, por mais que possam parecer indicar apenas uma descrição, a depender do contexto, se transformarão também em ação, no ato do fazer, o dito também pode ser o feito, pois

diversas palavras em pronunciamentos aparentemente descritivos indicam (isto é, não descrevem) as circunstâncias nas quais elas ocorrem. Palavras são atos e podem ser referenciais – como nosso senso comum pressupõe –, mas também *fazer*⁸⁴ coisas por meio de seu próprio pronunciamento. Desse ângulo, Austin recorta *atos performativos*, que são aqueles nos quais a enunciação já constitui sua realização: “Eu prometo” é um exemplo. Trata-se de expressão que não apenas exprime algo no presente ou no futuro, mas é um compromisso, uma ação, com uma força intrínseca que o autor chama de *ilocucionária*⁸⁵.

No contexto da década de 1960, percebemos que o pensamento estruturalista de Austin, no que diz respeito ao enunciado enquanto ação, mantém diálogo com a visão de Ritual anunciada por Edmund Leach, conforme apresenta Peirano (2002, p.22): “o ritual era um complexo de palavras e ações e o enunciado de palavras já era um ritual”. Assim, os autores se aproximam por conceberem os enunciados de palavras enquanto ações, e por relacionarem essas ações aos Rituais, mesmo que por uma visão estruturalista.

⁸⁴ As palavras destacadas em itálico são grifos do texto original.

⁸⁵ No ato ilocucionário, a fala expressa também uma ação ao ser dita. As diferenças entre ato locucionário, ato ilocucionário e ato perlocucionário podem ser encontradas no texto “Filosofia da linguagem (6) – Austin e Searle e os atos de fala”, disponível em: <http://educaca.uol.com.br/disciplinas/filosofia/filosofia-dalinguagem-6-austin-e-searle-e-os-atos-de-fala.htm>.

Diante desse contexto do estruturalismo, destacamos a ênfase dada por Victor Turner aos Rituais a partir da dimensão do viver, presente no que denominava de drama social, que seriam as rupturas, as crises, as separações e as reintegrações sociais. Dessa forma, Peirano (2002, p.22) expõe o pensamento de Turner a respeito dos Ritos⁸⁶, compreendidos como “dramas sociais fixos e rotinizados, e seus símbolos, no âmbito da razão durkheimiana, estariam aptos para uma análise microssociológica refinada”.

Passada a década de 1960, o estruturalismo vai perdendo espaço para outras formas de pensamento, a ideia de Rito deixa de ser apenas um bom mecanismo para se pensar e passa a ser também, ação social para se viver. É nesse contexto, nas décadas de 1970 e 1980, que as concepções teóricas sobre Ritual surgem nas discussões de Stanley Tambiah (PEIRANO, 2002).

Por aproximadamente uma década, Stanley Tambiah publicou ensaios enfatizando temáticas que se inter-relacionam, sua visão consiste na reaproximação entre as propriedades estruturais dos sistemas simbólicos e a eficácia que os símbolos possuem, no tocante à união dos indivíduos e grupos, a regras morais e de conduta. Os ensaios de Tambiah trazem como temáticas: I- Linguagem (1968); II- Atos Performativos (1973); III- Cosmologia (1977); IV- Abordagem Performativa do Ritual (1979).

No primeiro ensaio, Tambiah (1968) defende a ideia de que a Linguagem da magia e a Linguagem usual qualitativamente possuem semelhanças, o que as diferenciam é a forma intensificada e dramatizada da Linguagem da magia. Nesse aspecto trazemos, como exemplo, a Gira ou o Jirê⁸⁷ em um Ritual dirigido aos/as Mestres/as da Jurema Sagrada, nesse caso, as Toadas⁸⁸ serão contextualizadas a essas Entidades. A forma de dançar, a sonorização dos Instrumentos, os Gestos Performáticos corporais e as expressões estarão direcionadas, intensificadas e dramatizadas, no sentido de proporcionar que o corpo e o contexto da Gira estejam em sintonia com as características e costumes das Entidades reverenciadas.

No segundo ensaio, no qual a ênfase é dada aos Atos Performativos, o ato mágico é compreendido através de seus significados próprios e suas referências, sem deixar de ser Performático. Isto é, há caminhos que orientam esses atos mágicos, mas há nesse contexto a

⁸⁶ Destacamos que o Rito difere do Mito. Na concepção de Lévi-Strauss, o Mito estaria associado ao pensar, enquanto o Rito compreenderia o viver. Dessa forma, “o mito, então, seria o pensar pleno, superior ao rito que se relacionava com a prática. O resultado paradoxal dessa distinção foi fazer ressurgir, com novas vestimentas, a velha e surrada dicotomia entre relações sociais (ou “realidade”) e representações” (PEIRANO, 2002, p.21).

⁸⁷ Pode ser compreendida/o como o agrupamento de pessoas no Terreiro em formato circular. Essas pessoas na Gira se movimentam no formato do círculo, cantam e dançam. A Gira é uma forma de organização comum utilizada nos Rituais da Jurema sagrada, da Umbanda e do Candomblé.

⁸⁸ São as músicas cantadas e tocadas nos Terreiros, conhecidas também como pontos.

Performatividade; por exemplo, em uma Gira para os/as Caboclos/as existe uma estrutura no Terreiro que orienta o Ritual direcionando-o, seja pelos tipos de Toadas, seja pela sonoridade dos Instrumentos. Mas também há os Gestos Performáticos/ Atos Performativos dos/as juremeiros/as nesse tipo de Ritual que estará em consonância com as características e elementos das Entidades.

No terceiro ensaio, a discussão é direcionada sob a ótica da Cosmologia, para justificar a cura por meio de Ritos budistas⁸⁹. Tambiah (1985, p.130), define Cosmologia como “orienting principles and conceptions that are held to be sacrosanct, are constantly used as yardsticks, and are considered worthy of perpetuation relatively unchanged”.⁹⁰

Em seu último ensaio, é discutida a Abordagem Performativa do Ritual que se materializa por meio das ações, dos Gestos, dos símbolos, da Linguagem e do contexto enunciativo, como já mencionado. Os Atos Performativos – a enunciação enquanto constituição da realização –, por sua vez, é o comprometimento, não a ação em si, mas essa ação em comprometimento ao contexto que gera uma força intrínseca.

Ao elencar como exemplo a Jurema Sagrada, percebemos que o comprometimento dos/as juremeiros/as com a Religião, a Ancestralidade espiritual e a Ancestralidade em terra – os/as mais velhos/as – fazem surgir o pertencimento à Religião; assim, comprometimento e pertencimento são elementos que estão imbricados por meio da ação.

Na perspectiva de Tambiah (1985, p.128), os eventos que definem os Rituais possuem em comum uma ordenação que a estrutura, uma ação de coletividade e a percepção de que são distintos aos eventos do cotidiano. Assim, para o autor,

ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition). Ritual action in its constitutive features is performative in these three senses: in the Austinian sense of performative, wherein saying something is also doing something as a conventional act: in the quite different sense of a staged performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively: and in the sense of indexical values – I derive this concept from Pierce – being attached to and inferred by actors during the performance.⁹¹

⁸⁹Tambiah nasceu no Sri Lanka, embora não fosse budista, o budismo é uma Religião que possui muitos seguidores no país, o que justifica o contexto ao exemplo mencionado pelo autor.

⁹⁰“princípios orientadores e concepções que são tidas como sagradas, são constantemente usadas como padrões, e são consideradas dignas de perpetuação relativamente inalteradas” (TAMBIAH, 1985, p.130. TRADUÇÃO NOSSA).

⁹¹ “Ritual é um sistema culturalmente construído de comunicação simbólica. É composto por sequências padronizadas e ordenadas de palavras e atos, frequentemente expressas em várias mídias, cujo conteúdo e disposição são caracterizados em variados graus por finalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez),

Dessa forma, podemos afirmar que estamos imbuídos cotidianamente em sistemas de Rituais, o que não é diferente nos Terreiros, pois, como afirma Carvalho (2016), o Ritual está implicado com a ordem do discurso em uma dada sociedade e opera por meio de relações de poder. Esses Rituais, por sua vez, se interligam, são complexos e favorecem o caminho de encontro com as cosmologias ancestrais indígenas, afro-brasileiras e africanas, assim como foram e são essas Cosmologias que produzem e dão sentido aos Rituais. Os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos ocorridos nos Terreiros são constituídos por elementos e práticas educativas que nos possibilitam pensarmos em uma Pedagogia Outra, em Contexto Outro. Carvalho (2015, p. 563), afirma que,

para Foucault, é por meio de rituais que se dão os jogos de verdade (conjunto de regras de produção de verdade), o olhar normalizador e a vigilância. Essas práticas têm na ação pedagógica um lugar central pelo que é próprio da prática da pedagogia – a ação de transmissão de enunciados e de práticas intencionais ou não na formação dos indivíduos.

A discussão sobre os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos contextualizados aos Terreiros, fundamentadas nos autores e nas autoras supracitados/as nessa seção, direciona as reflexões da seção seguinte. A seção quatro baseia-se nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos para adentrar na discussão sobre os tipos de Rituais da Jurema Sagrada – Jurema de Chão, Jurema de Mesa, Jurema de Gira –, e em Rituais de Iniciação na Religião.

5.4 Rituais da Jurema Sagrada

Nesta seção refletimos sobre três formas, “modalidades” em que podem ocorrer os Toques de Jurema Sagrada, estando classificadas em Jurema de Chão, Jurema de Mesa e Jurema de Gira. Seguimos a discussão apresentando a Mina do Terreiro Caboclo Oxóssi e a centralidade que esta recebe durante os Toques em Gira – Jurema de Gira – para, assim, refletir sobre os Rituais de Iniciação na Jurema Sagrada. Dialogamos com as narrativas de Mãe Judite, Pai Mazo e Padrinho Nego, na discussão teórica utilizamos as ideias de Bastide (1945); Brandão e Rios (2011); Cascudo (1978). A Jurema Sagrada, como já mencionamos, não possui um

condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritualística em suas características constitutivas é performativa nesses três sentidos: no sentido Austiniano de performativo, em que dizer algo é também estar fazendo algo como uma ação convencionalizada; no sentido bastante diferente de uma performance encenada, que usa várias mídias pelas quais os participantes experienciam o evento intensamente; e no sentido de valores indexicais – derivo esse conceito de Pierce – sendo estes retomados e inferidos pelos atores (sujeitos/participantes) durante a performance” (TAMBIAH, 1985, p.128. TRADUÇÃO NOSSA).

sistema sincronizado de práticas educativas; por ser uma Religião de Ancestralidade indígena e de tradição oral, ela se destaca pela multiplicidade de Rituais e costumes que se diferem de um Terreiro para outro. Dessa forma, mencionamos possibilidades de realização desse culto, a começar por distinguir que nos Terreiros, os Rituais de Jurema Sagrada podem ocorrer no que chamamos de modalidade, destacando três: a Jurema de Chão, a Jurema de Mesa e a Jurema de Gira.

Na Jurema de Chão, os/as participantes sentam-se em pequenos bancos, os conhecidos tamboretas, em formato circular e iniciam-se as Rezas, Toadas e a utilização dos Cachimbos. Os/as visitantes costumam sentar-se fora desse círculo composto pelos membros do Terreiro – o que não é regra, vale lembrar, uma vez que depende das práticas do Terreiro. Nos Rituais de Jurema de Chão a sonoridade acontece através das palmas batidas com as mãos, podendo existir a utilização dos Maracás, acompanhados pelas Toadas e Rezas. Sobre os Maracás, Bastide (1945, p. 212-212) afirma: “o instrumento que ritmará a cerimônia é o maracá dos indígenas, que ostenta por vezes alguns desenhos populares, uma estrela de Salomão, um coração por baixo de uma cruz”.

No Terreiro Caboclo Oxóssi, durante as Observações e registros dos Diários de Campo, foi possível perceber que os Toques se concentraram e se concentram na modalidade da Jurema de Gira. No entanto, entre meados de março e abril de 2020, o Terreiro realizou “Toques” esporádicos de Jurema de Chão, com números reduzidos de participantes sentados em tamboretas, respeitando as orientações do Estado da Paraíba⁹² e dos órgãos de saúde, dentre as quais, o distanciamento de um membro para outro, a não aglomeração, em especial em espaços fechados. Esses Toques, chamados pelas Lideranças, de Toré, ocorreram no quintal que fica atrás do Salão/Terreiro, embaixo dos pés de Jurema, logo, um espaço aberto. Mesmo assim, a orientação era ser um Ritual mais intimista, apenas para uma pequena parte dos/as Afilhados/as do Terreiro, sem a presença de pessoas consideradas dos grupos de risco e que não apresentassem sintomas de gripe. Por ser um Ritual apenas com parte dos/as Afilhados/as, os demais membros tiveram acesso a partes do Toré através de vídeos divulgados no grupo de

⁹² O Estado da Paraíba, por meio da criação do Comitê de Gestão de Crise COVID-19, assinado em 17 de março de 2020 pelo Sr. Governador João Azevedo, recomendou “a suspensão de Eventos de Massa pelo prazo de 90 (noventa) dias a partir da data desta publicação”. O mesmo documento define como Eventos de Massa: “atividade coletiva de natureza cultural, esportiva, comercial, religiosa, social ou política, por tempo pré-determinado, com concentração ou fluxo excepcional de pessoas, de origem nacional ou internacional, e que, segundo a avaliação das ameaças, das vulnerabilidades e dos riscos à saúde pública exijam a atuação coordenada de órgãos de saúde pública da gestão municipal, estadual e federal e requeiram o fornecimento de serviços especiais de saúde, públicos ou privados (Sinonímia: grandes eventos, eventos especiais, eventos de grande porte)”. O documento completo pode ser acessado através da página: <https://paraiba.pb.gov.br/noticias/joao-azevedo-decreta-suspensao-das-aulas-de-eventos-de-massa-e-liberacao-de-servidores-com-mais-de-60-para-trabalhar-em-casa/normativa-01-gabinete-governador-convertido.pdf>.

Whatsapp do Terreiro.

A partir dos vídeos disponibilizados no grupo de whatsapp do Terreiro Caboclo Oxóssi, colhemos imagens as quais exibem Pai Mazo sentado próximo ao pé de Jurema, ao seu lado direito encontram-se cachaças e uma Vela entre uma Cruz branca de madeira – Cruzeiro-Mestre –, e um tronco do pé de jurema. À sua frente, flores brancas próximas a uma estrela desenhada para o Toré, conhecida entre os/as juremeiros/as como o símbolo de Salomão ou Sino-Salamão⁹³ (CASCUDO, 1978), no centro do Sino-Salamão, uma Vela branca acesa, conforme a foto 15:

Foto 15 – Toré de Jurema/ Jurema de Chão no Terreiro Caboclo Oxóssi



Fonte: Padrinho Nego (2020).

A Jurema de Mesa, como o próprio nome sugere, ocorre em torno de uma mesa com a presença dos/as seguidores/as da Religião, cuja modalidade guarda semelhanças com as sessões de consultas Kardecistas, conhecidas como mesa branca. A Jurema de Mesa pode ser utilizada para consultas individuais ou para o desenvolvimento mediúnico, espiritual dos membros da Jurema Sagrada. A composição e a finalidade da mesa dependerão do contexto e de cada Terreiro, podendo ser acompanhada por Rezas e Toadas, assim como por palmas e pelo uso do Maracá. Bastide (1945, p. 213-214), por exemplo, descreve a composição de uma sessão de

⁹³ “ESTRELA – De cinco raios (Pentalfa) ou de seis raios (Hexalfa) ambas conhecidas como Selo ou sinal de Salomão, Sino-salamão, sanselimão em Portugal. São signos antigüíssimos, símbolos da ciência pitagórica, da Cabala. Aparece nos desenhos rupestres, nos túmulos, dintéis de porta, tímpano de Igreja, gravado, escavado, desenhado. Nenhum espírito maligno ousa aproximar-se do lugar onde exista o Sino-salamão. Desenhavam-no na porta das casas para guardá-las. Defende os vivos e guarda os mortos do assalto demoníaco, das almas apavorantes, livrando das alucinações. A Figa defende mais o corpo. A Estrela é vigia do espírito, afastando as coisas terríveis que andam e voam nas trevas da noite. Os mais exigentes ensinam que o verdadeiro sinal de Salomão é a hexalfa feita com dois triângulos, visíveis no desenho” (CASCUDO, 1978, p. 83).

mesa a qual observou, afirmando que

o primeiro momento, anterior e preparatório da cerimônia, é a composição da mesa. A que vi compreendia cinco charutos, dois crucifixos, três pés de jurema, dois vidros, colocados obrigatoriamente sobre moedas que o isolam, a princesa cercada de um rolo de fumo, uma garrafa de cachaça e outro de aguardente, cinco velas. Primeiro o Mestre prepara uma mistura de incenso, borracha e outros ingredientes, depois acende as velas e as coloca em pires. Vai abrir a sessão.

Na Entrevista realizada com Mãe Judite, ela destaca que antes da construção física do Terreiro Caboclo Oxóssi atendia pessoas em sessões de Mesa em sua residência. Sobre sua inserção e trabalho na Jurema Sagrada, Mãe Judite deixa explícito que o trabalho com a Jurema de Gira, inicia-se após a construção do Terreiro Caboclo Oxóssi, anterior a este fato, e até mesmo aos seus atendimentos em casa, participava das Mesas de Catimbó, a Jurema de Mesa ou Torés em outros lugares, dos quais, destaca o Acais. Sobre a Jurema de Mesa, ela afirma:

E de primeiro, de primeiro arrente trabaiava, arrente trabaiava, era, num era batendo, num era gira. Era, A gente ia assim, aí dizia assim, a gente vai prum Toré, um Toré. A gente vai prum Toré, aí a gente ia, chegava lá, a gente baixava os Guia todinho. O Pai, A Mãe de Santo, num sou a Mãe de Santo, me sento aqui, aí recebo os três Guia de frente... era na Mesa, era na Mesa, e batia Toré de mão⁹⁴ pros Cabôco fogar, pros Cabôco fogar, entendeu? Aqueles que vinha pra brincar, aí arrente cantava e batia na mão. Aí era Toré, era o Toré era na mão batendo⁹⁵, entendeu? (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019).

A fala de Mãe Judite, nos faz compreender que a sua entrada na Jurema Sagrada aconteceu a partir das Mesas de Catimbó, da Jurema de Mesa, chamadas de Toré. Neste sentido, percebemos que as Lideranças ao mencionarem os Rituais de Jurema de Chão e de Jurema de Mesa, classificam-nas como Torés. É perceptível que o Terreiro enquanto espaço físico, concreto é uma criação mais recente, assim como os Rituais de Iniciação de Afilhados e Afilhadas na Jurema Sagrada da forma como ocorrem atualmente, como veremos mais à frente.

Da mesma forma como aconteceu com Mãe Judite, Pai Mazo descreve uma situação ocorrida na juventude, em que expressa a sua inserção na Jurema Sagrada, através dos Rituais desenvolvidos nas Mesas Brancas ou Mesas de Catimbó. Vejamos o seu relato:

Vizinho a minha casa tinha uma senhora que sempre ia aqui e aculá, tinha uns parente dela que sempre fazia numa segunda feira aquela coisa de mesa, e tinha um dos parente que tava com um poblema espiritual sério. Aí ela disse,

⁹⁴ Mãe Judite bate as mãos reproduzindo as batidas realizadas nas sessões de Jurema de Mesa, as quais ela chama de Batidas de Toré.

⁹⁵ Repete as batidas.

fulano bora pa casa de fulaninha que hoje vai ter uma sessão, e eu muito curioso fui. Quando chegou lá, tinha muita gente pá se consultar, aquela coisa toda. Mesa branca, aquela coisa, quem tá ao redor querendo se consulta né, tal, virou mexeu. Aí formaram a mesa, formaram a mesa, pá, a dona da casa foi, correu a vista, correu a vista e disse: você, sente aqui. Eu? Sim, você. Aí começou lá as oração da mesa, pá, virou mexeu, aí começou, puf, puf, só vi os bonequins chegando, aí saiu tan tan tan. Quando chegou do ôto lado pa chegar em mim, aí haja rezarem e cantarem lá, eu só escutei até o filho da dona da casa dizer: tá vendo o que acontece butá gente na mesa sem corrente? Só vi até dizer butá gente na mesa, pronto. Ali morreu o tempo, morreu o tempo. Sei que disse que o buneco veio, trabalhou, trabalhou, tinha um senhor, não sei se era o dono da casa, o parente da casa que tava com o trabalho feito. E foi aquela coisa toda pra desmanchar esse trabalho, que tinha que ir atrás do bicho que tinha sido feito o trabalho que tava em tal canto. Sei que trabalhou, trabalhou, trabalhou, tinha que buscar esse bicho pra deixar na casa, pra com tantos dia ir pra mata e (bate palma) marcaram de novo, lá vai eu, tinha que ir. Sei que daí por diante, até hoje, graças a Deus tô dento né, fazer o que? (PAI MAZO. Entrevista: 08-10-2019).

No Terreiro Caboclo Oxóssi, os Rituais de Jurema de Mesa são utilizados para consultas individuais, e ocorrem quando uma pessoa, que seja membro ou não do Terreiro, procura uma das três Lideranças com o objetivo de buscar aconselhamento espiritual para si ou terceiros. A Entrevista realizada com Mãe Judite aconteceu em sua Mesa de consulta e, como dissemos, a composição da Mesa mudará de Terreiro para Terreiro. Na Mesa de consulta do Terreiro Caboclo Oxóssi, pudemos observar Princesas e Príncipes diante de imagens de Entidades da Jurema Sagrada e de Santos da Igreja Católica, assim como confeitos em uma pequena bacia, Vela branca acesa e uma bata branca na cadeira de Mãe Judite, como podemos observar na fotografia.

Foto 16 – Mesa de Consulta do Terreiro Caboclo Oxóssi



Fonte: Acervo do autor (2019).

A composição da Jurema de Gira ocorre de forma semelhante como acontecem nas demais Giras dos Rituais de Umbanda e Candomblé, os/as juremeiros/as se posicionam em círculos e movimentam-se ao som dos Ilús, dançam, cantam, tocam maracá, fumam seus Cachimbos. A Gira é o momento de reverenciar as Entidades que, por sua vez, incorporam nos/as Afilhados/as de Jurema para realizarem seus trabalhos de consultas, limpezas e recados.

No Terreiro Caboclo Oxóssi, dos Toques observados e registrados em Diários de Campo, todos ocorreram na modalidade da Jurema de Gira – sobre esses Toques e suas subdivisões, refletimos no capítulo seguinte, capítulo da Análise. Destacamos que durante os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada no Terreiro, há centralidade, respeito e reverência diante de uma cerâmica que se encontra no centro do Terreiro, denominada de Mina.

Foto 17 – Mina do Terreiro Caboclo Oxóssi



Fonte: Acervo do autor (2019).

As Lideranças, os/as Afilhados/as e as Entidades quando incorporam, em especial, os Exus e Pomba Giras, costumam se prostrar ou tocar nesse espaço. Velas, Bebidas e outros Objetos sagrados são colocados diante da Mina ou nas proximidades. Segundo Mãe Judite, é na Mina onde encontra-se assentado, enterrado os fundamentos, o Axé do Terreiro Caboclo Oxóssi. O Ritual que envolve a composição da Mina é restrito, só quem tem conhecimento são Mãe Judite, Pai Mazo, Padrinho Nego e a Madrinha da Jurema, que, segundo Mãe Judite, encontra-se afastada por problemas de saúde e pela idade. Sobre a Mina do Terreiro, Mãe Judite,

afirma:

Porque aqui é a Mina, é uma Mina do Terreiro, a Mina do Terreiro, aqui só, só vai só os trei, os quato patente, os quato patente memo, os quato patente mermo, num tem fio de Santo, num tem ôtas pessoa porque aí é o segredo... Porque aí a gente não pode dizer o que num tem, o que num vai e o que num tem, entendeu? Porque aí é o segredo, a firmação do Terreiro, que num tiver essa afirmação no Terreiro, num tem Axé, né, num tem Axé. É, foi os quato patente, eu vou renovar ele de novo, vai ser os quato patente, entendeu? Mas, aqui só gente de capacidade de vê isso aí. Entendeu? (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019)

No que diz respeito aos Rituais de Iniciação, esses acontecem de maneiras distintas e em períodos diferenciados a depender da condução das Lideranças, das Entidades e de cada Terreiro. Isso para dizer, que inúmeros fatores influenciam na realização ou não, desses Rituais. De forma geral, os/as novos/as Afilhados/as da Jurema Sagrada são acolhidos/as nos Terreiros com Ritos de Iniciação que servem para fortalecer as correntes espirituais e dar mais conhecimento, magia, ciência e espiritualidade aos/às Discípulos/as.

O Ritual de Iniciação tem como objetivo favorecer os segredos e fundamentos da Religião. Segundo Bastide (1945, p. 2010), “o que toma o lugar da iniciação é o aprendizado dos segredos, é a transmissão individual, mas todos os meus informantes concordaram em afirmar que essa não é regulamentada, organizada em cerimonial, cercada de tabus e sacrifícios”. O autor prossegue afirmando que o conhecimento é contínuo e não segue uma estrutura fechada: “o discípulo aprende pouco a pouco com o Mestre⁹⁶, indo vê-lo, ao acaso da vontade e das circunstâncias...” (BASTIDE, 1945, p. 210).

Conforme Brandão e Rios (2011), dos Ritos de Iniciação, três se destacam: a Juremação, a Ciência do Cachimbo e o Tombo ou Tombamento da Jurema. A Juremação, consiste no Rito de implantação da semente ou Ciência da Jurema na pele do/a Discípulo/a, podendo ser realizado pelo/a Mestre/a, pelo/a Padrinho/Madrinha ou pelo/a próprio/a juremeiro/a iniciado/a; a Ciência do Cachimbo: o/a iniciado/a recebe em seu corpo todo um sopro de Cachimbo invertido, o que trará força nas suas “Cachimbadas”, enquanto juremeiro/a; o Tombo ou Tombamento da Jurema, que é o oferecimento de alimentos e sacrifícios às correntes espirituais do/a novo/a Afilhado/a da Jurema Sagrada.

No Terreiro Caboclo Oxóssi, os Rituais de Iniciação na Jurema Sagrada ocorrem de acordo com as necessidades espirituais dos/as Afilhados/as e das indicações dadas pelas Entidades. Sobre os Rituais de Iniciação destacados por Brandão e Rios (2011), Padrinho Nego,

⁹⁶ O Mestre seria, nesse caso, a Liderança da Jurema e não a Entidade.

em Entrevista, destaca sua concepção a respeito da Juremação – implantação da semente ou Ciência da Jurema-, associado ao Batismo, afirmando que

Quando você vai fazer a Jurema, aí, se recolhe. Aí faz todo procedimento da Jurema que é de ser, e ser assimentado, quando na Jurema. Se dá o Batismo e simentado na Jurema, porque tem casa que eu vejo o pessoal falar que se dá pra o Filho tomar a semente. Dão a água e ele vai tomar, eu não acredito que ele tá assimentado desse modo aí. A simentação é na palma da mão, você coloca a quantidade de semente na palma da mão. Faz o Ritual de ele receber o Mestre, receber a Jurema. Aí você vai contar quantas semente ele recebeu, aí tem na mão direita, mão esquerda. Aí, vai simenta o Filho, no corpo onde é necessário, onde for necessário. Batismo você fai o amassi de cabeça na Jurema, aí você fai o Batismo que, é, fai a oração, tipo numa Igreja Católica, né. Fai o Batismo na jurema, você todo de branco, aí depoi vem o qual você fai a jurema toda completa pra ser juremeiro (PADRINHO NEGÓ. Entrevista: 17-10-2019).

Segundo Mãe Judite, os/as Afilhados/as quando “ficam de quarto”, entram no Peji da Jurema Sagrada para Obrigações, permanecem por sete dias. Os banhos e demais processos são preparados e dados por uma das Lideranças, que passa este período dormindo no Terreiro, próximo ao Peji da Jurema Sagrada, onde o/a Afilhado/a encontra-se recolhido/a. Conforme Pai Mazo, a responsabilidade das Lideranças durante o tempo de recolhimento do/a Afilhado/a está na mediação dos recados dados pelas Entidades ao/a Afilhado/a, o papel da Liderança encontra-se na doutrinação da Entidade e no recado que a Entidade tem para o/a Afilhado/a seguir.

Dessa forma, é perceptível o processo de construção da aprendizagem durante os Rituais de Iniciação no Terreiro Caboclo Oxóssi, e nesse processo de ensinar e/ou aprender estão envolvidos/as Lideranças, Afilhados/as e Entidades. É através dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos, nesse caso, ocorrido nos Rituais de Iniciação, que se mantém a Ancestralidade indígena e se reproduz os saberes, a Ciência da Jurema Sagrada.

5.5 Linguagem Performática: Rezas, Toadas/Pontos, Danças e Transe

Nesta seção, refletimos sobre as Rezas, as Toadas, as Danças e o Transe, compreendendo-as enquanto Linguagens Performáticas, contextualizadas à realidade do Terreiro Caboclo Oxóssi. Essas Linguagens Performáticas se comunicam ao interseccionarem-se e se complementarem durante os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada. Para fundamentar teoricamente a discussão, dialogamos com Bastide (1945); Cascudo (1978); Silva (2000); Vandezande (1975).

Ao tratarmos dos elementos presentes nos Rituais de Jurema Sagrada do Terreiro Caboclo Oxóssi, como Linguagens Performáticas, partimos da concepção de J. L. Austin apresentada por Silva (2000), em que a Linguagem se trata do enunciado e a Performatividade, da própria ação. Dessa forma, a Linguagem Performática é o Enunciado Performativo, isto é, a realização da ação. Assim, as Rezas, as Toadas, as Danças e o Transe são os Enunciados Performativos, as Ações Performáticas que dão sentido aos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada no Terreiro Caboclo Oxóssi.

As Rezas são formas de comunicação dos/as juremeiros/as com as Entidades e Divindades. Podem ser prontas, repetidas, como o Pai Nosso, a Ave Maria, o Credo, o Santo Anjo ou espontâneas, mas os objetivos se assemelham: entrar em sintonia com o mundo espiritual, proferir homenagens, realizar pedidos, agradecer. No Terreiro Caboclo Oxóssi, durante os Toques de Jurema Sagrada observados, é comum a realização das Rezas na Abertura e no Fechamento dos Rituais, elas são acompanhadas por Gestos Performáticos.

As Toadas podem ser consideradas uma forma de Rezar, já que elas podem ser dirigidas e são contextualizadas às realidades das Entidades. Mas também é por meio das Toadas cantadas no coletivo que se expressa sentimentos, desejos, energias e vibrações. A Toada pode ter como finalidade chamar às Entidades ao mundo material, de cantar as suas vidas e histórias, de comemorar a sua chegada ou de se despedir dessas Entidades, assim como cantar a vida, os sentimentos dos/as juremeiros/as. Concordamos com Cascudo (1978, p.175) ao afirmar que “conservamos o ‘encanto’ de ‘em-canto’, no canto. Agindo diretamente sobre a emoção, criadora da energia psíquica, o canto uniformiza, sugere um estado, um nível de extrema receptividade. Todas as religiões o adotaram”. O autor continua: “Não há livro de etnógrafo ou folclorista que deixe de registrar a sedução do canto em todos os povos da terra”.

A energia e o encanto do canto, da Toada impulsiona o corpo a movimentar-se, a Dançar ao som do que se canta e do contexto que é cantado. Essa Dança é produzida por Gestos Performáticos e movimentos que se materializam nos Toques de Jurema, por exemplo, na pisada forte dos pés no chão ao som de um coco cantado para os Senhores Mestres, acompanhados pela sonoridade das palmas, Ilús e Maracás.

As Rezas, as Toadas e as Danças se conectam durante os Toques de Jurema Sagrada e a energia que emana dessa sintonização possibilita a chegada das Entidades em Terra, isto é, o Transe. O Transe ocorre nos Toques de Jurema de Gira, mas também nas Sessões de Jurema de Chão e Jurema de Mesa, e é acompanhado por Gestos e movimentos. Para Bastide (1945, p. 90), “o transe determina uma mudança de personalidade. Essa mudança que se nota até mesmo no rosto, depois dos primeiros estremecimentos dos ombros...”.

Para Vandezande (1975), depois do canto, das Toadas, o Transe é o elemento mais frequente no Catimbó, é um elemento importante e característico das Religiões mediúnicas. Sobre o Transe, Vandezande (1975, p. 144-145) afirma:

é invariavelmente provocado pelo fato de um espírito, seja a alma de um falecido “mestre” do Catimbó⁹⁷, seja a alma de um caboclo, de um rei ou chefe dos caboclos ser chamado por um grupo. Depois de um certo tempo, que pode variar de poucos minutos de concentração até meia hora ou mais de constantes invocações, o catimbozeiro demonstra por contrações do corpo e sobretudo dos ombros e por assobios que “ele faz o mestre ou caboclo baixar”. As contrações aumentam gradativamente até que o “espírito” entrou totalmente no corpo do Juremeiro e o transformou. Com a voz e a fisionomia geralmente mudadas conforme as supostas características que o mestre ou caboclo apresentou em vida, o Juremeiro começa a falar em nome do espírito. O mestre ou caboclo que se “manifestou” sabe de tudo, tem muito respeito a Deus e a Virgem Maria, dá receitas, dá conselhos, vem discutir com outro espírito ou vem simplesmente conhecer os presentes; às vezes vem somente para se divertir. Quando ele achar que o tempo passou, é chegado o momento de o espírito anunciar solenemente a sua retirada.

A narrativa do Transe exposta por Vandezande (1975) apresenta com detalhes a incorporação e a função da Entidade em terra, por meio do/a juremeiro/a. O momento em que as Entidades estão incorporadas torna-se ocasião de aprendizagem, que se dá com os ensinamentos propagados por elas, mas também pelas ações e atividades dos membros do Terreiro que não estejam incorporados. O autor ressalta que os/as juremeiros/as em Transe são treinados/as para não perderem o equilíbrio ou caírem durante o momento da incorporação e na hora da retirada do Espírito, da desincorporação. Esse treinamento pode ser compreendido

⁹⁷ Nos registros mais antigos é comum encontrarmos autores, a exemplo de Cascudo (1978); Vandezante (1975) que utilizam o termo Catimbó/ Catimbozeiro/a para se referirem à Jurema Sagrada e aos/as juremeiros/as. Em 23 de março de 2019, em conversa com o juremeiro Lucas de Souza, eu o indaguei se ele gostava de ser chamado de Catimbozeiro, e a resposta foi sim. Para ele, essa terminologia tem relevante significado com a história de resistência da Jurema Sagrada, pois remete ao período em que as rezas e mesas de Jurema Sagrada eram fortemente reprimidas pelos “volantes” (policiais) e demais autoridades da época. Ele citou uma matéria em que o povo de Jurema em Arapiraca enterrava os Maracás e realizavam o culto na madrugada, no meio do mato, e a polícia acompanhava o som para intervir com prisões e outras ações truculentas. E encerra comentando que o termo “Catimbó” significa queimar mato. Em Meleagro, obra de Cascudo (1978), o autor cita em nota de rodapé uma reportagem de um jornal da década de 1939 que narra as repressões policiais em relação às sessões de Catimbó. Vejamos o que diz Cascudo (1978, p. 25-26): “FATOS POLICIAIS - Catimbozeiros nas malhas da Polícia. Foram presos no dia 08 do corrente, pelo Delegado do 3º Distrito, quando realizavam uma sessão de Catimbó nas proximidades do Morro Branco, o indivíduo José Francisco da Silva e a mulher Francisca do Nascimento. Pela mesma autoridade foram intimados a comparecer à referida Delegacia, a fim de prestarem declarações, por acusação da prática de Catimbó, as seguintes pessoas: Benevenuta Maria Gomes, residente na Baixa da Coruja; Rita Duarte da Silva, residente à Avenida Dois; Elvira dos Santos, residente também à Avenida Dois, n.º 522; Luís França e Silva, residente à Rua Amaro Barreto; João de Sales, residente à Travessa Seis; Diomedes Dantas, também residente à Travessa Seis; Luís Bento dos Santos e sua mulher, Francisca Ferreira dos Santos, residente no Quilômetro Cinco; e Francisco Ribeiro do Nascimento, residente à Avenida Trinta e Um, em poder de alguns destes foi apreendida grande quantidade de material usado nas “sessões”. (A REPÚBLICA, Natal, 15 de setembro de 1939)”.

como processo de aprendizagem, o/a juremeiro/a aprende nas práticas cotidianas do Terreiro, aprendem a sintonizar-se com suas Entidades, minimizando os impactos da incorporação.

Dessa forma, os Terreiros são os espaços onde se constrói conhecimento, materializa-se a aprendizagem e criam-se laços de irmandade, de pertencimento capaz de enfrentar a Colonialidade em seus eixos, o Racismo Religioso e Epistêmico. Esses espaços produtores de subjetividades estão envolvidos da Linguagem Performática, dos Gestos presentes e interligados das Rezas, das Toadas, das Danças e do Transe.

5.6 Cargos e Funções

Nesta última seção, refletimos sobre Cargos de Terreiros em Alhandra e suas respectivas funções, destacamos os Cargos e Funções existentes no Terreiro Caboclo Oxóssi. A construção da seção traz narrativas de Mãe Judite, Pai Mazo e Padrinho Nego, dialoga com as perspectivas teóricas presentes em Botelho (2005); Salles (2010a).

De acordo com Salles (2010a), nos Terreiros do Município de Alhandra a organização interna não possui rigidez no tocante à estruturação dos Cargos e Funções, estando o poder centralizado na figura do Pai de Santo e/ou da Mãe de Santo. Para o autor, esses Cargos podem desempenhar Funções distintas a depender do Terreiro, os Cargos encontrados nos Terreiros por ele pesquisado foram: Pai de Santo/ Mãe de Santo, Cipa, Cambono / Cambone, Cargueiro de Ebó, Colhedor/ Catador de Folhas, Iabá, Pai Pequeno/ Mãe Pequena, Ogã, Filhos/as de Santo. Já nas Entrevistas realizadas com as Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi, foram citados os seguintes Cargos: Pai de Santo/ Mãe de Santo, Padrinho/Madrinha da Jurema, Pai Pequeno, Iabá, Ekedí, Alabê e Ajogum. Dos Cargos citados, Pai Mazo afirma não possuir no Terreiro Caboclo Oxóssi o Cargo de Ekedí, que pode ser encontrado nos Candomblés das nações Ketu, Jeju e Angola. Sobre as Ekedis, ele afirma que, quando confirmadas pelos Orixás, elas não incorporam, “ela não arrêa espírito, como diz a história” (PAI MAZO. Entrevista: 08-10-2019). Vejamos o Quadro 09 com os Cargos e as respectivas Funções presentes em Terreiros de Alhandra, segundo Salles (2010a):

Quadro 09- Cargos e Funções em Terreiros de Alhandra/PB

Cargos	Funções
Pai de Santo (Babalorixá)/ Mãe de Santo (Ialorixá)	A principal função dessas Lideranças é cuidar da formação, caminhada espiritual dos membros, chamados/as de Filhos/as de Santo, assim como orientar sobre as obrigações. Segundo Salles (2010a, p. 162), quando o médium demora a cumprir com as obrigações, “essa orientação pode, em alguns terreiros, assumir um caráter de cobrança...”.

Cipa	“Pessoa responsável por segurar o animal na hora da curiação” (SALLES, 2010a, p. 162).
Cambono/ Cambone	As pessoas que auxiliam os Pais, as Mães de Santo e os/as Filhos/as de Santo, quando estão incorporados (SALLES, 2010a).
Cargueiro de Ebó	São as pessoas responsáveis pelos despachos do Terreiro. Segundo Salles (2010a, p. 163), “embora ele possa trabalhar também para os orixás, na maioria das casas ele se ocupa exclusivamente dos despachos de Exu e Pombagira. Em geral, embora essa função possa ser desempenhada por uma mulher, ela é exercida por um homem”.
Colhedor ou Catador de Folhas	É a pessoa responsável por colher as ervas e plantas das matas com a licença das Entidades ao adentrar nesses espaços. Essas folhas são utilizadas nos amacis (banhos) e em outros Rituais dos Terreiros (SALLES, 2010a).
Iabá	Em determinados Terreiros é a mulher responsável pelos/as Filhos/as de Santo durante o período em que estes/as permanecem reclusos no Peji para as obrigações. Em outros Terreiros, a Iabá pode ser a responsável pela cozinha Ritual, isto é, pela feitura dos alimentos do Terreiro (SALLES, 2010a).
Pai Pequeno/ Mãe Pequena	São responsáveis por auxiliar os Pais e as Mães de Santo, assim como assumir suas funções ocasionalmente no Terreiro (SALLES, 2010a).
Ogã	“São os músicos do Terreiro, embora o termo seja normalmente aplicado apenas aos tocadores de ilus... esses instrumentistas surgem no contexto da Jurema de Alhandra com o advento da Umbanda” (SALLES, 2010a, p. 164).
Filhos/as de Santo	São as demais pessoas que pertencem ao Terreiro e não ocupam uma Função específica, mas que contribuem com as atividades. “Eles são chamados para ajudar em diversas atividades da casa, sobretudo nos preparativos para as festas, quando o trabalho chega a durar o dia inteiro, muitas vezes estendendo-se pela madrugada” (SALLES, 2010a, p. 164).

Fonte: Elaborado pelo autor (2020).

Como já dissemos, os Cargos e as Funções variam de acordo com cada Terreiro. Segundo Salles (2010a), em alguns Terreiros os médiuns só chamam as Lideranças de Pai ou Mãe de Santo após passarem por Rituais de Iniciação, antes disso se referem a essas Lideranças chamando-as/os de Padrinho/ Madrinha. De acordo com essa perspectiva, o/a Padrinho/ Madrinha não chega a ser um Cargo específico, estando mais como uma forma de tratamento que difere as pessoas que já são consideradas membros da casa, daquelas que ainda não possuem essa posição. Salles (2010a, p. 162) destaca Cargos que possuem Funções semelhantes em determinados Terreiros e que em outros, se diferem, é o exemplo dos Cargos de Cipa e Cambono:

o “cipa”, por exemplo, que em algumas casas, como no Templo Religioso Orixá São João Batista, designa a pessoa responsável por segurar o animal na hora da curiação, em outras, ocupa uma função próxima à do “cambono” (ou cambone), encontrado em alguns cultos de origem banto, que seria de auxiliar o pai e os filhos de santo, especialmente quando estão incorporados.

No Terreiro Caboclo Oxóssi, encontramos Cargos e Funções que se assemelham aos descritos por Salles (2010a), mas que possuem outros nomes. Vejamos o Quadro 10 elaborado a partir do posicionamento das Lideranças – Mãe Judite, Pai Mazo e Padrinho Nego –, durante a realização de Entrevistas, os Cargos e suas respectivas Funções:

Quadro 10 - Cargos e Funções do Terreiro Caboclo Oxóssi – Alhandra/PB

Cargos	Funções
Pai de Santo (Babalorixá)/ Mãe de Santo (Ialorixá)	Exercem a Liderança do Terreiro, são responsáveis pela condução dos Rituais, encaminhamento espiritual dos membros e demais atividades. No Terreiro Caboclo Oxóssi, Pai Mazo conduz os Toques e Mãe Judite fica no suporte durante os Rituais, encontrando-se próxima aos membros durante as irradiações, incorporações e demais momentos em que seja preciso a sua presença, interferência para com os membros ou as Entidades. Mãe Judite, afirma: “porque entrou dento do meu Terreiro, eu tenho que dá atenção, eu tenho que dá atenção aquele povo que chega, eu tenho que dá atenção aqueles meu Fi de Santo, que é novato, esse que tá recebendo agora, eu tenho que ter cuidado pa ele num cair. Tendeu? Pa num cair, esse que tá começando agora, aí arrente tem que ter cuidado pa ele num cair, tendeu? Ele cair de mal jeito, cai de uma vei, entendeu? Que ele num pode sustentar, eles têm que chegar, a Entidade tem que chegar e sustentar a matera pra num cair. É por isso que eu fico maí, uma na ativa, uma naquela ativa pra num acontecer, num acontecer nada porque esse ano todinho que eu abri Terreiro, nunca aconteceu” (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019).
Padrinho/ Madrinha da Jurema	São as Lideranças responsáveis pelos/as Afilhados/as no contexto da Jurema Sagrada. No Terreiro Caboclo Oxóssi, encontramos Padrinho Nego, a Madrinha, por questões de idade e problemas de saúde encontra-se afastada. Nesse caso, o Terreiro possui apenas a presença do Padrinho de Jurema (PAI MAZO. Entrevista: 08-10-2019).
Pai Pequeno	O Pai Pequeno do Terreiro é Padrinho Nego, responsável por auxiliar Pai Mazo e a Mãe Judite nas atividades e Rituais do Terreiro Caboclo Oxóssi (PAI MAZO. Entrevista: 08-10-2019). Sobre este Cargo e sua Função, Padrinho Nego, afirma: “Pai Pequeno é, maciá mato, é, cuidar do Filho lá dento. Se ele, pa levar pa dá banho, se for filho macho, levar pa dá banho, dá banho, trazer. Procura saber que a Iabá tá, se a comida já tá pronta pa dá o cumê daquela pessoa que tá lá dento e aí, a pessoa vai seguindo um bucado de coisa. Muita, muita coisa, vem a correria de comprar alguma coisa que cai mermo pro Pai Pequeno mermo. Porque vai, o Pai manda, vai comprar isso, tá faltando isso. Vai em João Pessoa comprar isso, isso e isso que tá faltando, aí a pessoa tem que ir. E sempre fica a Iabá tumando conta do filho, né. Aí tem a Mãe e o Pai que tá na casa, porque aí num pode sair todos no período que tem algum Filho de Santo recolhido. Aí é esse tipo de coisa” (PADRINHO NEGO. Entrevista: 17-10-2019).
Iabá	Segundo Pai Mazo, a Iabá é a responsável pela cozinha, por produzir os alimentos utilizados e/ou consumidos nos Rituais. Mas, também é a pessoa responsável por acompanhar o/a Afilhado/a enquanto este/a estiver recolhido/a no Peji da Jurema Sagrada para obrigação. O Terreiro Caboclo Oxóssi encontra-se sem Iabá, ela está afastada por questões de saúde e pela idade (PAI MAZO. Entrevista:08-10-2019).

Alabê	São os responsáveis pelos Ilús, “os alabê, né, que são os menino dos tambores” (PAI MAZO. Entrevista: 08-10-2019).
Ajogum	É o responsável por levantar as cargas, isto é, aquele que faz os despachos. No Terreiro Caboclo Oxóssi, essa função é desempenhada por Padrinho Nego. Segundo Pai Mazo, Padrinho Nego “tem a patente de Pai Pequeno da casa e tem a patente de Ajogum, né. Que já era pra ter preparado alguém pra essa patente porque ele não poderia ser mais Ajogum da casa” (PAI MAZO. Entrevista:08-10-2019). Padrinho Nego (2019), justifica que se mantém no Cargo de Ajogum por não ter outra pessoa que desenvolva a Função: “Porque até quando eu encontrar uma pessoa de capacidade, fazer uma obrigação pra colocar um filho no lugar de Ajogum” (PADRINHO NEGO. Entrevista: 17-10-2019). Além de levantar os Ebós, Padrinho Nego, enquanto Ajogum do Terreiro, é o responsável pelos Rituais de curiação, ele afirma: “quando tem matança, fazer uma matança, aí eu que faço todo” (PADRINHO NEGO. Entrevista: 17-10-2019).

Fonte: Elaborado pelo autor (2020).

De acordo com o Quadro 10, sobre os Cargos e Funções do Terreiro Caboclo Oxóssi, percebemos que os principais Cargos são desenvolvidos pelas Lideranças, chegando a haver acúmulos desses Cargos por ausência de pessoas que possam e/ou estejam aptas a assumirem. É o caso de Padrinho Nego, que além de ser o Padrinho da Jurema, é Pai Pequeno do Terreiro e Ajogum. Sobre o acúmulo de Cargos e Funções, ou de Patentes, como afirma Pai Mazo, isso ocorre pela ausência de membros que possam ou queiram assumir determinados postos. Para que ocorra a aquisição de um Cargo e o desempenho de sua Função, é necessário comprometimento dos membros com o Terreiro e seus respectivos Rituais. Sobre esse comprometimento, Pai Mazo afirma: “é uma Religião pra quem sabe realmente o que é essa Religião, tem seus êxito, tem suas prosperidade. Mas, muita gente hoje, essa geração de hoje querem saber mais do que? Da folia, num, a maioria num leva a coisa a sério, num leva a coisa como é de ser, né” (PAI MAZO. Entrevista: 08-10-2019).

Em relação aos Cargos e Funções do Terreiro Caboclo Oxóssi, percebemos que a Madrinha de Jurema e a Iabá, de acordo com a fala de Pai Mazo, no Quadro 10, desempenham determinadas Funções que se assemelham, como as relacionadas ao cuidado do/a Afilhado/a de Jurema recluso/a no Peji para a realização das obrigações. É possível concluir que os dois Cargos no Terreiro Caboclo Oxóssi eram realizados por uma mesma mulher, e que atualmente, encontra-se em vacância pelo afastamento dela por motivos de saúde e pela idade avançada.

Ao traçarmos um paralelo entre os Cargos e Funções dos Terreiros de Alhandra descritos por Salles (2010a), e as informações fornecidas pelas Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi, veremos que no segundo caso, o Padrinho de Jurema se apresenta como um Cargo com Funções específicas e que os/as Afilhados/as de Jurema se dirigem a ele por essa nomenclatura, independente de terem sido iniciados/as na Jurema. Outras diferenças são percebidas nos

Cargos de Alabê e Ajogum: o primeiro Cargo possui nome diferente dos Terreiros observados por Salles (2010a), aos quais são chamados de Ogãs, mas as Funções desempenhadas são semelhantes. No caso do Ajogum, no Terreiro Caboclo Oxóssi, ele desenvolve as Funções que na descrição de Salles (2010a), são desenvolvidas pelo Cipa, Cambone, Cargueiro de Ebó e Colhedor ou Catador de Folhas.

Diante da discussão desenvolvida neste capítulo, é possível perceber que a Educação está para além dos muros escolares e que esta pode ter a função de romper com as marcas da Colonialidade em seus eixos, enfrentando o Racismo Religioso e Epistêmico. A Educação quando refletida e praticada sob a ótica Progressista Libertadora, fora das estruturas físicas da Escola, contribui para o processo de uma aprendizagem contextualizada à realidade social, uma Educação preenchida de sentidos e significados, de enfrentamento, crítica e Dialógica.

No contexto da Educação de Terreiros, é possível encontrar nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada, ou de outra Religião de matriz indígena, afro-brasileira ou africana, a busca pelo equilíbrio dos contrários e a inserção de todos/as os/as participantes (BOTELHO, 2005). Essa busca permite a construção de saberes que estão intimamente interligados à vida e à história dos povos que sofreram/sofrem tentativas de subalternidade, ao compromisso de romper com a história única, e materializa-se, assim, a Educação de Terreiros, que é ancestral, antirracista, Dialógica e descolonizadora.



“Ô jurema encantada, que nasceu do frio chão (2x)/
 Dai-me força Pai Eterno, como desse a Salomão/
 Salomão, Rei Salomão, fui eu que mandei chamar/
 Com os poderes de Jesus Cristo e da Sereia do Mar/
 Levantai minha bandeira, não deixe cair no chão/
 Com o poder de Jesus Cristo e o Rei Sino Salomão/
 Jurema, velha jurema, onde está o seu Vajucá?/
 Está do lado das margens do rio, debaixo do Juremá/
 Quem trabalha com a jurema, tem que saber trabalhar/
 Tanto cura o doente, quanto faz levantar”
 (Diário de Campo: 25/08/2019).

6. O ENSINAR E APRENDER NOS RITUAIS DE JUREMA SAGRADA DO TERREIRO CABOCLO OXÓSSI

O presente capítulo é constituído da Análise da Pesquisa de Campo realizada no Terreiro Caboclo Oxóssi e divide-se em três seções. A primeira seção descreve o Terreiro quanto a sua origem, localização e espaços físicos, além de trazer a visão dos Sujeitos da pesquisa, as três Lideranças, Mãe Judite, Pai Mazo e Padrinho Nego, sobre a Cosmologia da Jurema Sagrada. Dialogamos com as perspectivas teóricas de Botelho (2005); Cascudo (1978); Grosfoguel (2006; 2010); Mignolo (2008a; 2008b); Oliveira (2009); Santos (2010b); Vandezande (1975).

Na segunda seção, é descrita a composição do Cenário do Terreiro, no que consiste em observar como se dá a ornamentação do espaço onde se celebram os Rituais, caracterizar os Objetos que são sacralizados, as Indumentárias utilizadas e os personagens que constituem o Terreiro Caboclo Oxóssi. Utilizamos os Diários de Campo como o principal Instrumento para a construção dessa seção.

Na terceira e última seção é realizada a análise dos Rituais Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro Caboclo Oxóssi, com foco nos Estruturantes da Pesquisa: os Sujeitos, que ensinam e/ou aprendem no Terreiro Caboclo Oxóssi; a forma como se dá esse aprendizado, a que chamamos na pesquisa de Processo; e o que se é ensinado e aprendido, os Conteúdos construídos no Terreiro Caboclo Oxóssi. Utilizamos dois Instrumentos: os Diários de Campo e as Entrevistas realizadas com as Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi, a discussão teórica tem como aporte Caputo (2012); Freire (1981; 1986; 2007); Santiago e Batista Neto (2016); Santos (2010b); Walsh (2008; 2019).

6.1 Terreiro Caboclo Oxóssi

A seção apresenta a origem, a localização e os espaços físicos utilizados pelos membros do Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, com base nas Observações realizadas no Terreiro para a construção dos Diários de Campo, e das Entrevistas com as três Lideranças religiosas, Mãe Judite, Pai Mazo e Padrinho Nego. Por meio desses Instrumentos, é possível apresentar a visão que as Lideranças, Sujeitos da pesquisa possuem sobre a Cosmologia da Jurema Sagrada. Utilizamos Botelho (2005); Cascudo (1978); Grosfoguel (2010); Mignolo (2008a; 2008b); Oliveira (2009); Santos (2010b); Vandezande (1975) para a construção teórica da seção.

Iniciamos essa sessão reafirmando nossa concepção sobre Terreiros enquanto espaços Educativos Outros, que, segundo Botelho (2005), é o lugar propício ao acolhimento da

diversidade humana, seja ela social, econômica, étnica. Os Terreiros são espaços da busca pelo equilíbrio do contrário, como afirma a autora, e, assim, é marcado por ações práticas e processos educacionais que enfrentam a Herança Colonial materializada no cotidiano através da Colonialidade em seus eixos. Os processos educativos que se concretizam nos Terreiros enfrentam a padronização hegemônica europeia, desconstruem a ideia de uma aprendizagem pautada nos cânones coloniais. É uma Educação imbuída pela reciprocidade, é Dialógica e acontece entre os/as que pertencem ao Terreiro, não está centrada apenas em um Sujeito, mas nos Sujeitos e nas Entidades que ensinam e/ou aprendem no decorrer dos Rituais.

A Educação de Terreiros emerge do Pensamento Fronteiriço (GROSFOGUEL, 2010), que, por sua vez, surge da Diferença Colonial, a Educação que se situa do lado contra-hegemônico, que se volta para Saberes e Pensamentos Outros. Respeita a forma de ser e viver dos Sujeitos racializados/colonizados, daqueles/as que continuam resistindo e enfrentando o patriarcado, o Racismo Religioso e Epistêmico, a LGBTQIfobia. Os Povos de Terreiros rompem a lógica da Colonialidade da Mãe Natureza, pela forma como vivem e se situam nos espaços naturais que remetem à Ancestralidade, ao sagrado, ao respeito e à reverência. A participação dos/as juremeiros/as do Terreiro Caboclo Oxóssi, nos festejos do Kipupa Malunguinho (2019), materializam esse elo com a Mãe Natureza e a Ancestralidade. Para exemplificar, destacamos três momentos que aconteceram durante o Kipupa Malunguinho: as oferendas, as Rezas e o cuidado em não danificar o espaço natural, o sagrado.

Os/as juremeiros/as, em cortejo, adentraram as matas sagradas com cestas de frutas para realizarem as oferendas. Ao chegarem diante de uma árvore frondosa, iniciaram o Ritual de corte das frutas, que eram postas ao redor da grande árvore, momento acompanhado por concentrações, Rezas, Toadas, irradiações e incorporações. Esse Ritual foi realizado por Mãe Judite, Padrinho Nego e por uma Liderança feminina de outro Terreiro, que estava como convidada. Após a entrega das frutas, Padrinho Nego derramou mel e cachaça sobre elas, Mãe Judite soprou o Cachimbo na posição contrária em direção as frutas para, em seguida, cada juremeiro/a presente realizar seu momento individual de Reza. Afilhados/as e visitantes ganharam uma vela das mãos de Padrinho Nego, individualmente se colocaram em posição de reverência (cabeças prostradas, joelhos postos, rosto encostado ao chão...), acenderam as velas e fizeram seus momentos de concentração, Reza. Finalizado o Ritual nas matas, quando os/as juremeiros/as se preparavam para o cortejo de saída, Mãe Judite apogou as velas, uma por uma, justificando que aquele gesto garantiria a permanência do ambiente propício ao equilíbrio e conservação, já que as velas acesas poderiam causar acidentes, queimadas, o que seria impeditivo para cerimônias futuras, um agravo ao sagrado (Diário de Campo: 29-09-2019).

Foto 18 – Preparação do cortejo para as Matas Sagradas

Fonte: Acervo do autor (2019).

As três dimensões do Ritual que aconteceram nas matas sagradas expressam a ruptura com a Colonialidade da Mãe Natureza, mas também descontroem as concepções que fundamentam a Colonialidade do Ser e do Saber. É momento em que o Pensamento Fronteiriço (GROSFOGUEL, 2010) se expressa na fala da Liderança feminina (Mãe Judite), que traz consigo a sabedoria ancestral e o respeito aprendido com a Ancestralidade indígena, que une o ser humano ao seu entorno, ao Cosmos. Materializa, assim, o pensamento de Grosfoguel (2006) quando afirma que na visão holística não existe a compreensão de natureza isoladamente, mas sim do Cosmos, e é nesse Cosmos que coexistem e se interconectam todas as formas de vida.

Com o olhar para os Terreiros como espaços educativos que desestruturaram a hegemonia colonial ocidental, destacamos as características do Terreiro Caboclo Oxóssi, localizado na Rua José Januário Nunes, nº 26, no Centro de Alhandra. Tem como Lideranças Mãe Judite, fundadora do Terreiro, seu Filho consanguíneo Fábio, conhecido por Padrinho Nego, e Pai Josimar, chamado de Pai Mazo. A origem do Terreiro Caboclo Oxóssi está vinculada ao trabalho desenvolvido por Mãe Judite na Jurema Sagrada que, mesmo antes da construção do Espaço Celebrativo, da estrutura física, realizava consultas e trabalhos em sua casa, mesmo local onde após anos expandiu-se com a construção física do Terreiro Caboclo Oxóssi. Sobre o seu trabalho na Jurema Sagrada, vinculado ao surgimento do Terreiro Caboclo Oxóssi, Mãe Judite afirma:

Eu comecei a trabaiaí aqui, na minha casa, aqui memo ... Eu comecei, mai eu trabaiaiva, eu trabaiaiva, eu trabaiaiva na Mesa Branca. trabaiei em Mesa Branca, trabaiaiva na Mesa Branca de Toré⁹⁸ do jeito que foi, que eu fui aprendida, de Toré. Eu faço consulta, tudinho, eu fazia consulta do povo, a casa, chegava, a casa num cabia, a casa, de gente (MÃE JUDITE. Entrevista: 29/10/2019).

As consultas e trabalhos realizados por Mãe Judite na Rua José Januário Nunes aconteciam em uma casa simples de Taipa e Palha, construída por seu companheiro em uma Alhandra cercada por vegetações e poucas casas, paisagens e realidades distantes da vida urbana. Segundo a narrativa de Mãe Judite, sua casa foi uma das primeiras da Cidade, e era cercada de muitas vegetações e árvores frutíferas:

Foi a primeira casa que eu fi aqui dento dessa Cidade, aqui num tinha casa não... ela era de taipa, cuberta de paia, cuberta de paia, as porta era de paia, pra gente abri as porta, arrente butava a porta deitada... aqui era tudo sítio, era pé de manga, era pé de jaca... (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019).

Passados anos de consultas e trabalhos realizados em sua casa, Mãe Judite há aproximadamente dezesseis anos construiu o espaço físico do Terreiro Caboclo Oxóssi, como afirma Padrinho Nego: “Esse Terreiro aqui veio, tá no caminho de dezesseis ano aberto” (PADRINHO NEGO. Entrevista: 17-10-2019). Por ser um Terreiro de Umbanda com tradição e estreita ligação com a Jurema Sagrada; ele é conhecido por dois nomes: na linha dos Orixás com influências da Nação Nagô é chamado de Terreiro de Oyá (Iansã), e na Jurema é conhecido como Terreiro do Caboclo Oxóssi, que é o Caboclo Guardião do Terreiro.

⁹⁸ Mãe Judite bate palmas ritmadas para mostrar como eram as sessões de mesa branca de Toré. As louvações para as Entidades eram cantadas sem microfones com a ajuda do Maracá e das batidas de palmas com as mãos, a inserção dos Ilús e outros instrumentos tornaram-se realidade na prática religiosa de Mãe Judite após a construção física do Terreiro Caboclo Oxóssi.

Foto 19 – Fachada do Terreiro Caboclo Oxóssi

Fonte: Acervo do Autor (2019).

Ao explicitarmos que o Terreiro possui dois nomes e justificarmos os motivos da utilização desses, expomos nossa opção pelo uso da nomenclatura “Terreiro Caboclo Oxóssi”. Essa escolha fundamenta-se na ênfase da pesquisa sobre a Jurema Sagrada, como também na fala de Mãe Judite que, quando questionada em Entrevista sobre a utilização dos nomes, respondeu: “O Terreiro você bote, Terreiro de Aloyá, porque entra na parte dos Orixá e Cabôco Oxóssi, você bota Cabôco Oxóssi a parte da Jurema” (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019).

Percebemos na fala de Mãe Judite a posição de quem se coloca com propriedade a respeito da temática, que argumenta com base nos saberes ancestrais e religiosos sobre a identidade do Terreiro relacionada às suas nomenclaturas, Iansã (Orixá) e Caboclo Oxóssi (Entidade). É um discurso preenchido de significados diante do Pensamento Fronteiriço e que revela a materialidade da Identidade em Política (MIGNOLO, 2008b), que, por sua vez, se materializa no protagonismo de Mãe Judite: é ela quem diz os nomes do Terreiro e fundamenta tal escolha a partir dos saberes e relações Outras. Na Identidade em Política percebemos que as ações são protagonizadas por sujeitos que trazem consigo Epistemes Outras, saberes e conhecimentos diversos, deslocados do eixo padronizador eurocentrado. Por sua vez, a Identidade em Política se materializa na Diferença Colonial, na desconstrução do que é aceito como universal e na ênfase das práticas, costumes e tradições que constantemente são colocadas em questionamento, sofrem tentativas de silenciamento e subalternidade.

O Terreiro Caboclo Oxóssi é localizado ao lado da residência de Mãe Judite, sua estrutura física é composta por pequenos espaços, com destaque para o Salão, espaço maior que os outros ambientes, onde acontecem os Rituais Religiosos públicos, os Toques. O primeiro

espaço do Terreiro Caboclo Oxóssi, que antecede a chegada ao Salão, é constituído por um estreito terraço de chão liso de cimento, com grades de ferro brancas, as paredes de alvenaria são pintadas de verde claro e branco. Do lado esquerdo encontra-se um pequeno espaço que vai do chão até a metade da parede, medindo aproximadamente 1m de altura, com uma porta de madeira pintada de branco, esse espaço é dedicado a Malunguinho; do lado direito, outro espaço da mesma largura e com a altura igual aos demais espaços do Terreiro, também com porta de madeira, é dedicado ao Povo da Rua – isto é, aos Exus e as Pomba Giras. Para as Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi, essas Entidades, assim como Malunguinho, estão postas e veneradas na entrada por cuidarem da porteira, de quem entra e sai.

Foto 20 – Quarto dos Exus e das Pomba Giras



Fonte: Acervo do autor (2019).

Após o estreito terraço, encontra-se a porta de entrada de madeira, dividida em duas partes, tendo um ferrolho na parte inferior e outro na parte superior. Ao lado direito da porta de entrada há uma janela de madeira. O formato do Salão é geometricamente quadrado, na parede principal, e em frente à entrada encontra-se uma elevação onde ficam os dois Ilús e os Ogãs em dias de Toques. Nas laterais esquerda e direita dessa elevação encontram-se acessos aos outros espaços. Na parede lateral direita do Salão há outra porta semelhante à porta de entrada, que dá acesso ao quarto da residência de Mãe Judite, local onde as Afilhadas, juremeiras costumam vestir suas Indumentárias para os Rituais Religiosos.

No salão encontram-se quadros fixados pelas paredes com imagens de Orixás e Santos/as da Igreja Católica, certificados e declarações de Mãe Judite relacionados à Jurema Sagrada, alvará de funcionamento do Terreiro Caboclo Oxóssi e fotografias, das quais destacamos as das juremeiras Rita do Acais e de Mãe Biu, em um quadro e um banner, respectivamente. As fotografias das juremeiras expostas na parede do Terreiro Caboclo Oxóssi expressam a memória afetiva e a proximidade de Mãe Judite e das demais Lideranças do Terreiro com essas personalidades da Jurema Sagrada de Alhandra, mas também revela o respeito e a valorização à Ancestralidade.

Nas conversas informais com Mãe Judite e em Entrevista, é possível perceber o destaque que as juremeiras Rita do Acais e Mãe Biu possuem na sua vida e prática religiosa. Mãe Judite traz à memória lembranças de sua infância, o convívio com sua Mãe Biológica e a participação de ambas nos Torés de Jurema Sagrada realizados no Acais, na casa de Rita do Acais:

Minha mãe saía pra esses canto e eu chegava primeiro do que ela, que ela andava pelo caminho e eu andava pelo mato. Eu chegava primeiro do que ela. Era que ela num queria levar eu, ela num queria levar eu, mas eu saía primeiro. Mãe a senhora vai pra onde? - Arrente vai lá pro Acai, pra casa de Dona. Vai pra casa de Dona Rita? Vai. Marminino, eu chegava primeiro que ela, quando eu chegava lá, eu sabia que ela num ia mandar eu voltar, né? (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019).

A narrativa de Mãe Judite expressa a sua proximidade com a Mãe Natureza; ainda criança adentrava as Matas Sagradas para ir ao encontro do Sagrado que estava no caminho, mas também, na casa da juremeira Rita do Acais. Mesmo que não conscientemente, esse caminhar pelas Matas tinha um objetivo concreto, e acabava resultando em uma intencionalidade real que era a busca pelo conhecimento, a chegada no Acais, lugar de centralidade e Ciência para os/as juremeiros/as. A ação daquela criança já demonstrava a busca por uma Ecologia de Saberes, que consiste no “conhecimento como intervenção no real – não o conhecimento como representação do real – é a medida do realismo” (SANTOS, 2010b, p.57).

O caminhar da criança Judite pelas Matas Sagradas valida uma forma de busca pelo conhecimento que contrapõe a lógica colonial, que rompe com a Colonialidade da Mãe Natureza, que enfrenta o Racismo Religioso e Epistêmico. Expressa a força Ancestral ensinada pelos/as mais velhos/as, elo que a encoraja a buscar, a aprender. O conhecimento e respeito à Mãe Natureza, à Ancestralidade fizeram da criança Judite a Liderança do Terreiro Caboclo Oxóssi, o conhecimento aprendido é o que a faz atualmente chegar as Matas Sagradas, realizar seus Rituais de oferendas sem causar danos à Mãe Natureza. Como ocorreu no Kipupa

Malunguinho em 2019, Mãe Judite retirou das Matas os plásticos das velas, recipientes de vidro e plástico das bebidas e mel, apagou as velas e afirmou: “a gente tem que apagar tudinho, porque senão pega fogo e a gente não tem como voltar no ano que vem” (Diário de Campo: 27-09-2019).

Os laços afetivos e de amizade entre Mãe Judite e Rita do Acais permaneceram. Dona Rita do Acais foi quem iniciou Mãe Judite na Jurema Sagrada e tornou-se Madrinha de seu Filho Biológico, Padrinho Nego. Como afirma Mãe Judite, ambas se tratavam como comadres, não utilizavam as titulações hierárquicas de Madrinhas ou Mães (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019). Isso revela a estreita relação entre essas matriarcas da Jurema Sagrada, assim como materializa uma experiência que está para além da prática religiosa enquanto perspectiva institucional, uma vivência religiosa encarnada na vida e na cotidianidade.

Foto 21 - Rita do Acais

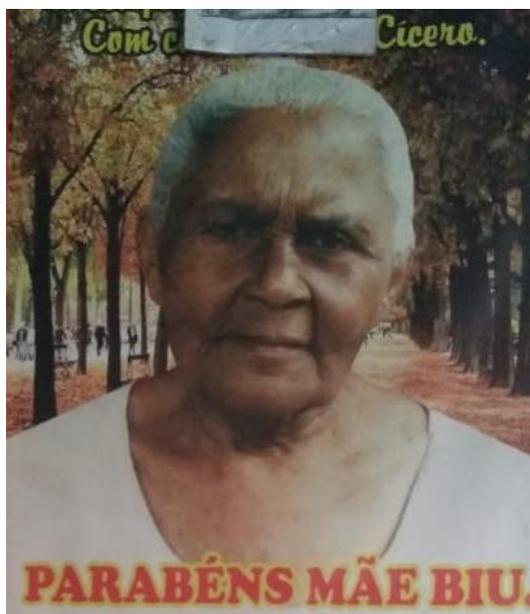


Fonte: Padrinho Nego (2020).

A segunda juremeira que recebe destaque e reverência no Terreiro Caboclo Oxóssi é Mãe Biu, uma das mais renomadas juremeiras da atualidade, que viveu em Alhandra, passou seus últimos anos de vida mais próxima a Mãe Judite. Mãe Biu foi quem fez a Iniciação de Padrinho Nego na Jurema Sagrada, conforme explica Mãe Judite: “ele foi feito cum Mãe Biu,

Mãe Biu. Ele foi, ele fei a Jurema dele cu Mãe Biu, cu essa aqui que tá aí⁹⁹... É, Mãe Biu, Mãe Biu de Aloyá, que chamava Pé de Bombo, tendeu? Que ela era de Pitimbu, eu cuidei dela doze ano, viu. Ela vei morar aqui” (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019).

Foto 22 - Mãe Biu



Fonte: Acervo do Autor (2019).

A manutenção e o destaque que são dados as juremeiras Rita do Acais e Mãe Biu traduzem o reconhecimento e o respeito que os Povos de Terreiros, que as Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi possuem com as mais velhas, com a Ancestralidade. Essa Ancestralidade é compreendida a partir do tempo como a relação entre os/as mais velhos/as que não mais vivem na dimensão física, com os/as que permanecem fisicamente no plano terreno, mas também da relação dessas forças espirituais e terrenas com a Mãe Natureza. Para Munanga (*apud* OLIVEIRA, 2009, p. 202), “tudo que existe está em torno dessa união, dessa integração entre vivos e mortos, os ancestrais. Até a natureza, até os animais”.

A Ancestralidade mantém relação com o próprio processo de identidade do ser e, conseqüentemente, com o processo do ser na construção da identidade coletiva (MUNANGA *apud* OLIVEIRA, 2009). Para os Povos de Terreiros, é na Ancestralidade que se encontra o sentido de viver em sintonia com o Cosmos, é a Ancestralidade que ensina o respeito para com o Sagrado, sendo ela mesma o Sagrado. No Terreiro Caboclo Oxóssi, percebemos essa dimensão de respeito à Ancestralidade que é composta pelos/as Ancestrais que habitam o plano

⁹⁹ Mãe Judite aponta o dedo indicador para um banner de Mãe Biu que se encontra pendurado na parede do Terreiro.

espiritual e os/as Ancestrais que vivem fisicamente no plano terreno. Assim, os/as Ancestrais espirituais são: as Divindades – Orixás: Iansã, Ogum, Iemanjá, Oxum, Xangô...; Jesus, Nossa Senhora, Santos/as, Anjos; as Entidades – Exus; Pomba Giras; Caboclos/as; Índios; Mestres/as; as juremeiras encantadas, falecidas – Rita do Acais, Mãe Biu entre outras/os. Já a Ancestralidade no plano físico terreno, temos: as Lideranças do Terreiro e os/as juremeiros/as mais velhos/as, no que diz respeito ao tempo em que passaram por Rituais de Iniciação na Jurema Sagrada.

Figura 05 – Ancestralidade presente no Terreiro Caboclo Oxóssi



Fonte: Elaborada pelo autor (2020).

No que diz respeito à estrutura do Salão/ Terreiro, além dos quadros, fotografias e certificados postos na parede, há prateleiras com imagens de gesso de Orixás (Iemanjá e Iansã), Entidades da Jurema Sagrada (Caboclos, Pretos Velhos, Zé Pretinho...), Santos da Igreja Católica (São Jorge, Cosme e Damião, São Jerônimo, Nossa Senhora Desatadora dos Nós), imagem de referência oriental (Buda), na parede central, entre os Ilús, destacam-se um Crucifixo e um Rosário.

Foto 23 – Salão do Terreiro Caboclo Oxóssi

Fonte: Acervo do Autor (2019).

Como é possível perceber pela descrição, o Salão do Terreiro Caboclo Oxóssi onde ocorrem os Toques é composto por elementos que apresentam o Hibridismo, o Sincretismo Religioso. Conforme Cascudo (1978, p. 39), “o sincretismo religioso faz convergir objetos e atos católicos para o culto negro, de mistura com reminiscências indígenas”. Compreendemos essa intersecção de simbologias religiosas de matrizes distintas para além de uma perspectiva Colonial, isto é, da Herança Colonial, pois os elementos de matrizes eurocêntricas, por exemplo, são ressignificados a partir das Cosmologias ancestrais indígenas da Jurema Sagrada. Dessa forma, identificamos a Herança Descolonial, o Descolonizar (MIGNOLO, 2008a) das matrizes coloniais referentes aos elementos simbólicos do catolicismo nas práticas ocorridas no Terreiro Caboclo Oxóssi.

A Herança Colonial é compreendida nesta pesquisa como o processo de exploração, as tentativas de extermínio, subalternização e silenciamento contra os Povos que vivenciam práticas religiosas de matrizes indígenas, africanas e/ou afro-brasileiras, os Povos de Terreiros. Essa Herança Colonial advinda da Colonização e do Colonialismo se mantém nas estruturas sociais brasileiras através das marcas da Colonialidade e seus eixos, que, por sua vez, reproduzem o Racismo Religioso e Epistêmico. Pensar na Herança Descolonial é se contrapor à lógica colonial, é agir de modo a enfrentar e desconstruir práticas e ideologias opressoras, racistas, ações presentes nas Lideranças, nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos ocorridos no Terreiro Caboclo Oxóssi.

Sobre a influência e a diversidade dos elementos que se unem nos espaços do Terreiro, nos Toques de Jurema Sagrada e sobre a utilização destes elementos por juremeiros/as, Vandezande (1975, p. 185) afirma:

Cada catimbozeiro e cada centro, conforme próprio gosto, inspiração ou necessidade do momento, usa do acervo de símbolos à disposição no catolicismo, na tradição ameríndia, no kardecismo e nas religiões africanas. Esses símbolos são ordenados e relacionados numa verdadeira “bricolagem intelectual”, com alterada ou sem alguma relação com o seu significado original.

Na perspectiva de Vandezande (1975), é possível perceber a Herança Descolonial, chamada de bricolagem intelectual, em que os elementos Coloniais aparecem, mas são ressignificados, contextualizados a partir de uma Cosmologia Outra de matriz indígena. Com isso, fica explícita a não negação das forças coloniais (Herança Colonial) que influenciaram os cultos da Jurema Sagrada, mas para além dessas forças opressoras, é latente a resistência e o enfrentamento dos Povos de Terreiros à Colonialidade em seus eixos, ao Racismo Religioso e Epistêmico. Povos esses que, ao serem obrigados/as pela Colonização a inserirem elementos cristãos em seus Rituais, conseguiram desfazer o pensamento padrão imposto, quando da inserção desses símbolos, e os reconstituíram sob o alicerce ancestral indígena e africano.

As Toadas proferidas no Terreiro Caboclo Oxóssi demonstram como os elementos de matriz cristã eurocêntrica foram descolonizados, ressignificados a partir da percepção dos Povos de Terreiros. Podemos citar como exemplo a Toada puxada por uma Entidade quando estavam celebrando Malunguinho. Ao incorporar em uma Afilhada do Terreiro, a Entidade cantou: “Quando nessa casa entrei, foi com prazer e alegria, foi com o Bom Jesus dos Passos e Nossa Senhora da Guia” (Diário de Campo: 27-10-2019). Embora a Toada traga simbologias e personalidades centrais para a fé cristã, em especial a católica, o que inicialmente expressa a marca da Herança Colonial, passa a ser ressignificado pelo contexto. Quem fala sobre Jesus e Nossa Senhora não são lideranças católicas ou leigos/as da igreja católica, essa fala não parte de templos católicos, mas sim da Entidade cultuada na Jurema Sagrada e essa fala advém de um Terreiro. Assim, desconstrói as imposições hegemônicas, revelando que a Herança Descolonial presente nessas práticas sobrepõem à Herança Colonial.

A concepção de desconstrução das raízes coloniais (Herança Descolonial) e o Pensamento Fronteiriço continuam a ser materializados através das Toadas que afirmam posicionamentos de enfrentamento e ressignificam personagens da fé católica, inserindo-os no contexto da Cosmologia dos Povos de Terreiros. Vejamos: “Casa de Deus, de Deus e Nossa

Senhora, inimigo aqui não entra, se entrar boto pra fora. Pega a cachaça e despacha no caminho (2X), quem tiver seus inimigos entrega a Reis Malunguinho” (Diário de Campo: 27-10-2019). A Toada proferida pelos/as juremeiros/as do Terreiro Caboclo Oxóssi afirma ser a casa, o salão de Deus e Nossa Senhora, mas não só a letra e a prática explicitam que essa mesma casa de Deus e Nossa Senhora é habitação das Entidades, de Malunguinho, é lugar onde não entram inimigos. Se porventura esses inimigos ousarem adentrar o Terreiro, são postos para fora pela força dos Rituais da Jurema Sagrada e dos Objetos que os compõem, como a Cachaça.

No que diz respeito aos espaços físicos do Terreiro Caboclo Oxóssi, como mencionado, no Salão, entre os Ilús., há duas passagens: do lado direito uma porta que dá acesso ao Peji dos Orixás, do lado esquerdo há um corredor de acesso ao Peji da Jurema Sagrada, primeira porta a direita do corredor. No Peji dos Orixás estão os Objetos Sagrados e simbologias referentes aos Orixás; é nesse espaço que ocorrem os Rituais e fundamentos ligados aos Orixás. No Peji da Jurema Sagrada, é possível encontrar os Objetos e símbolos ligados às Entidades, entre os quais os Cachimbos, Bebidas, Chapéus, Guias, Bengalas e demais simbologias. Da mesma forma há também os Assentamentos¹⁰⁰ dos/as Afilhados/as iniciados/as na Jurema Sagrada; são nesses espaços onde ocorrem a Iniciação e são passados os fundamentos da Ciência da Jurema Sagrada pelas Entidades e Lideranças.

Os Pejis são espaços restritos, reservados aos/às Afilhados/as que possuem Cargos no Terreiro Caboclo Oxóssi e já passaram por determinados Rituais Iniciatórios, são locais que guardam o Sagrado, o fundamento, o mistério, é o “ventre” do Terreiro. Ao seguir o corredor onde se localiza o Peji da Jurema Sagrada, em frente encontra-se o quintal com um banheiro e do lado direito, encostado ao muro, há Vegetações de Jurema. Essas Vegetações são dedicadas às Entidades, no caso do Terreiro Caboclo Oxóssi, esse espaço natural é dedicado aos Mestres e aos Caboclos de Mãe Judite. Nas imagens que seguem, é possível a visualização dessas Vegetações, espaço sagrado:

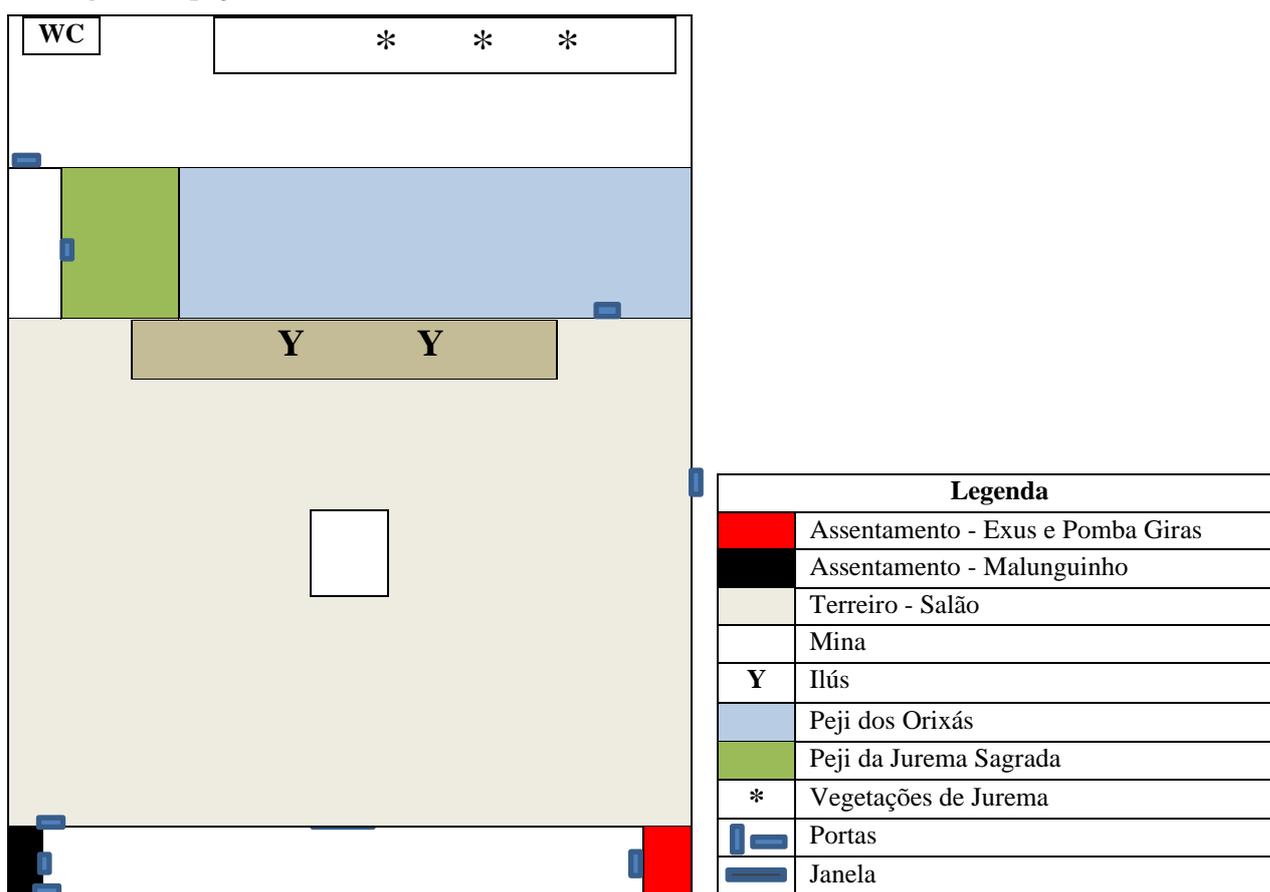
¹⁰⁰ Local no Peji da Jurema Sagrada onde os/as Afilhados/as guardam os Objetos pessoais utilizados nos Rituais, acendem velas e fazem suas Rezas e Preces.

Fotos 24 e 25 – Vegetações de Jurema Sagrada – Terreiro Caboclo Oxóssi

Fonte: Acervo do autor (2020).

Conforme a foto 24, na base das Vegetações de Jurema dedicadas às Entidades de Mãe Judite, Liderança do Terreiro Caboclo Oxóssi, encontram-se Objetos que são sacralizados durante Rituais da Jurema Sagrada, como a Cachaça, os Fios de Conta e o Cruzeiro. Para auxiliar na compreensão dos espaços físicos que constituem o Terreiro Caboclo Oxóssi, projetamos de forma ilustrativa a planta desses espaços, apresentados na figura 06:

Fig. 06 - Espaços do Terreiro Caboclo Oxóssi



Fonte: Elaborado pelo autor (2020).

Para as Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi, a Jurema Sagrada é constituída por uma Ciência com conhecimentos vastos, não podendo ser alcançados por completo durante a vida carnal, material, como afirma Padrinho Nego: “Pra mim, a Jurema significa, é muita coisa, né? Porque pra gente aprender, pra nós aprender, é, nós nunca vai chegar no final. Cada vez mais, é... vai aparecendo coisa que, cada um vai ter um, é... trabalha de um jeito” (PADRINHO NEGO. Entrevista:17-10-2019).

De acordo com Padrinho Nego, o conhecimento, a Ciência da Jurema Sagrada vão se revelando cotidianamente e, mesmo assim, não se chegará ao conhecimento total, é uma fonte de saber que não se esgota. Pensamento esse que se coaduna com a reflexão realizada por Pai Mazo, ao afirmar que

da raiz a folha tem vários fundamento, né? que se passa pra o filho... a Jurema tem segredo que ninguém chega ao fim dela, pra chegar a um fundamento elevado da Jurema é preciso realmente tá preparado, corpo, alma, mente, né, e espírito. Pra chegar a um preparo mais, basicamente razoável né, porque só Deus sabe onde vai terminar todo fundamento espiritual de uma Jurema (PAI MAZO. Entrevista: 08-10-2019).

Para Mãe Judite, a Vegetação da jurema é sagrada, pois deu sombra ao próprio Deus e a partir desse episódio, tornou-se conhecida. Em sua narrativa, ela afirma ser a jurema uma Vegetação, um pau sagrado que o próprio Deus deixou. Essa sacralidade ocorrera por ter sido o pé de Jurema o local onde Deus de Nazaré havia sentado e depois deitado para descansar. Ele não tinha conhecimento de que árvore seria aquela, até que São Pedro o questiona e Deus ao dizer que estava descansando e não sabia de que árvore se tratava, São Pedro afirmara ser um pau sagrado, um pé de Jurema (MÃE JUDITE. Entrevista: 29-10-2019).

A narrativa de Mãe Judite assemelha-se à Toada conhecida pelos/as juremeiros/as e que ela cantou durante a Entrevista. A Toada diz: “a Jurema é minha madrinha, Jesus é meu protetor (2x)/ A jurema é um pau sagrado que Jesus Cristo deixou (2x)/ E eu pedi ao meu Mestre pra me ensinar trabalhar (2x)...”. É possível observarmos através das falas das Lideranças o destaque que a Jurema Sagrada possui na Umbanda praticada no Terreiro Caboclo Oxóssi. Como afirma Pai Mazo:

a Jurema é quem traz, né? A Jurema você pode fazer uma consulta, é, você pode dá uma fumaçada, a Jurema você pode dá, a Jurema você pode dá uma barrufada, a Jurema vai buscar realmente aquela essência mais forte, né?, de ciência natural mesmo do, as folha, os cipó que a gente usamos e muitas coisas. E aquela coisa, que a gente temos ali dentro da Jurema que muitas coisa só pra o filho e as patente ali dentro. Como no Orixá também, né? todos tem seus, é... não é segredo, tem sua particularidade lá dentro do, dos quarto tanto da Jurema como no Orixá. Jurema você pode arriá um Mestre, você pode arriá um Cabôco, um Índio, né, um Preto Velho, um Baiano, uma Entidade que pode trabalhar e tanto ajudar quem veio a procura de ajuda, como ajudar aquela pessoa que tá com aquela Entidade, né? (PAI MAZO. Entrevista: 08-10-2019).

Para os/as juremeiros/as, de acordo com suas narrativas, a Jurema Sagrada parece estar abaixo apenas de Deus/ Tupã e Nossa Senhora/ Mãe Tamain, por exemplo, quando um/a Afilhado/a da Jurema Sagrada pede a benção ao/à Padrinho/Madrinha a resposta é: “Que Deus e a Jurema Sagrada te abençoe”. Assim, a Jurema Sagrada em sua Cosmologia possui características e compreensões que vão além do que o ser humano é capaz de explicar pela racionalidade científica; ela é Religião, é Vegetação, é Bebida. Mas também é mistério e fonte de sabedoria inesgotável, cujos Rituais e Atos Performáticos, a própria Cosmologia nos remete às práticas de Ancestralidade indígena do Nordeste do Brasil.

As narrativas das Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi sobre a Jurema Sagrada e a própria forma como os/as juremeiros/as convivem com a Mãe Natureza exemplificam a

materialidade da Ecologia de Saberes, quando revela Formas Outras de conhecimento, vivência e intervenção no mundo real. Segundo Santos (2010b, p. 58),

existem, no entanto, outras formas de intervenção no real que hoje nos são valiosas e para as quais a ciência moderna nada contribui, é o caso, por exemplo, da preservação da biodiversidade tornada possível por formas de conhecimento camponesas e indígenas e que, paradoxalmente, se encontram hoje ameaçadas pela intervenção crescente da ciência moderna (Santos, Meneses e Nunes, 2005). E não deverá espantar-nos a riqueza dos conhecimentos que conseguiram preservar modos de vida, universo simbólicos e informações vitais para a sobrevivência em ambientes hostis com base exclusivamente na tradição oral? Dirá algo sobre a ciência o facto de que através dela tal nunca teria sido possível?

Como podemos observar em Santos (2010b), é graças à Ancestralidade Indígena e Camponesa, ao saber popular, aos conhecimentos não eurocentrados que os Povos de Terreiros enfrentam os padrões hegemônicos, e, na contramão da perspectiva nefasta da ciência moderna para com a Mãe Natureza, constroem ligações íntimas de respeito e conservação. Conhecimentos que brotam da sensibilidade, do deixar-se conduzir por aqueles/as que buscaram viver em sintonia com o Cosmos, a partir da compreensão Ancestral de que são parte do todo ao qual essas relações foram e continuam a ser construídas.

6.2 Cenário do Terreiro Caboclo Oxóssi

Ao visualizarmos o contexto de surgimento, os nomes e os espaços que constituem o Terreiro Caboclo Oxóssi, refletimos nesta seção sobre os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos ocorridos nesse espaço. Para isso, utilizamos como principal Instrumento os Diários de Campo, partimos da análise de quatro Toques de Jurema Sagrada, e, como organização didática, dividimos cada Toque em três Episódios. O segundo Episódio subdividimos em Partes, conforme apresentado no quadro que exemplifica um Toque de Jurema Sagrada no Terreiro Caboclo Oxóssi.

Quadro 11 – Divisão (didática) do Toque de Jurema Sagrada

		Performatividade	
Ritual	Episódio 01	Abertura	
	Episódio 02	Louvação às Entidades	Parte 01 – Ex. Exus e Pomba Giras
			Parte 02 – Ex. Malunguinhos
			Parte 03 – Ex. Caboclos/as
			Parte 04 – Ex. Índios
			Parte 05 – Ex. Mestres
			Parte 06 – Ex. Mestras
Episódio 03	Fechamento		

Fonte: Elaborado pelo autor (2020).

Explicitamos que a divisão didática dos Toques de Jurema Sagrada do Terreiro Caboclo Oxóssi por nós realizada não tem como intenção construir reflexões e/ou análises lineares e ortopédicas, mas sim favorecer a observação de forma criteriosa das etapas dos Rituais e suas intersecções. De início, observamos o Cenário na perspectiva de pensar a sua composição, como podemos observar no modelo do quadro 12:

Quadro 12 – Cenário do Toque de Jurema Sagrada

Toque De Jurema – 11 de Agosto (Exus, Pomba Giras, Malunguinhos, Caboclos/as, Erês, Índios e Mestres) – RITUAL 01			
Cenário	Do que é composto?	Ornamentação do Terreiro	
		Objetos	
		Indumentárias	
		Personagens	
	Quem compõe	Lideranças	
		Afilhados/as	
		Entidades	
		Visitantes	

Fonte: Elaborado pelo autor (2020).

Para cada Episódio, em cada Toque/Ritual de Jurema Sagrada, foi elaborado um quadro que expressa a intencionalidade de cada Episódio do Ritual, assim como quem são os Sujeitos que ensinam e/ou aprendem, quais os Processos que revelam como se ensina e como se aprende no Terreiro Caboclo Oxóssi. Por fim, quais os Conteúdos que se ensina e que se aprende. Vejamos os quadros que apresentam os modelos dos três Episódios que constituem o Toque/Ritual de Jurema Sagrada:

Quadro 13 – Ritual/Toque de Jurema Sagrada – Episódio 01

		Performatividade						
		Intencionalidade –						
Ritual	Episódio 01 (Abertura)	Estrutura	Subestrutura		Dados	Teóricos	Inferências	
		Sujeitos	Quem Ensina	Entidades	Lideranças			
			Quem Aprende	Entidades	Lideranças	Afilhados/as		
		Processos	Como se Ensina	Diálogos e Toadas				
				Gestos				
				Objetos				
			Como se Aprende	Diálogos e Toadas				
				Gestos				
				Objetos				
		Conteúdos	O que se Ensina					
	O que se Aprende							

Fonte: Elaborado pelo autor (2020).

No Eposódio 01, momento de abertura dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos do Toque, as Entidades são convidadas a trabalharem, Afilhados/as pedem a presença e proteção delas, assim como das Divindades de matriz africana (Orixás) e de matriz europeia (Deus, Jesus e Nossa Senhora). Na abertura, não é comum acontecer incorporações, os Atos

Pedagógicos Performáticos são focados em Rezas, Preces e orientações. Mesmo não havendo a presença das Entidades em incorporações, essas são Sujeitos que ensinam através de suas histórias, de seus recados e exemplos quando incorporadas nas matérias dos/as juremeiros/as. Vejamos o quadro do Episódio 02:

Quadro 14 – Ritual/Toque de Jurema Sagrada – Episódio 02

		Performatividade						
		Intencionalidade –						
Ritual	Episódio 02 (Louvação às Entidades)	Parte 01 -	Estrutura	Subestrutura		Dados	Teóri- -cos	Inferên- -cias
			Sujeitos	Quem Ensina	Entidades Lideranças			
				Quem Aprende	Entidades Lideranças Afilhados/as			
			Processos	Como se Ensina	Diálogos e Toadas			
					Gestos			
					Objetos			
				Como se Aprende	Diálogos e Toadas			
					Gestos			
					Objetos			
			Conteúdos	O que se Ensina				
	O que se Aprende							

Fonte: Elaborado pelo autor (2020).

No Episódio 02, acontece o desenvolvimento dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos dos Toques do Terreiro Caboclo Oxóssi; é o momento em que a comunidade de fé, os/as irmãos/as de Axé se aproximam das Entidades que chegam ao Salão para desempenhar variadas atividades. Como esse momento é destinado à Louvação das Entidades de diversos panteões espirituais, fizemos a subdivisão do Episódio em partes. Em seguida, destacamos o quadro que representa o terceiro e último Episódio dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos do Terreiro Caboclo Oxóssi.

Quadro 15 – Ritual/Toque de Jurema Sagrada – Episódio 03

		Performatividade							
		Intencionalidade –							
Ritual	Episódio 03 (Fechamento)	Estrutura	Subestrutura		Dados	Teóricos	Inferências		
		Sujeitos	Quem Ensina	Entidades Lideranças					
			Quem Aprende	Entidades Lideranças Afilhados/as					
		Processos	Como se Ensina	Diálogos e Toadas					
				Gestos					
				Objetos					
			Como se Aprende	Diálogos e Toadas					
				Gestos					
Objetos									
Conteúdos	O que se Ensina								
	O que se Aprende								

Fonte: Elaborado pelo autor (2020).

No último Episódio, não é comum que haja incorporações, assim como não acontece na abertura; o Episódio 03 é o momento de fechamento das correntes espirituais e de agradecimento pelo Toque e pelos trabalhos desenvolvidos com o intermédio das Entidades, das forças espirituais. Na abertura, são pedidas a paz e a tranquilidade dos Rituais e Atos Pedagógicos Performativos que estão prestes a acontecer; já no fechamento, agradece-se pela concretização do que foi pedido de início.

No que diz respeito aos Cenários dos Rituais/ Toques de Jurema Sagrada, ocorridos no Terreiro Caboclo Oxóssi, observa-se que a sua composição se dá pela Ornamentação, Objetos, Indumentárias e Personagens. As Lideranças, Afilhados/as, Entidades e Visitantes são os/as que compõem o Cenário do Terreiro Caboclo Oxóssi.

A Ornamentação do Terreiro Caboclo Oxóssi em dias de Toques de Jurema Sagrada é composta por cortinas de chita com cores de fundo, predominantemente o vermelho, flores azuis e folhas verdes ou com cortinas floridas, de cores com predominância do azul claro, com detalhes verde e branco. As mesmas cores e tipos de tecidos das cortinas utilizadas na parede principal, onde ficam os Ilús, são utilizados para forrar o teto, assim como para confeccionar as Indumentárias dos/as Afilhados/as do Terreiro Caboclo Oxóssi.

Dos Objetos utilizados nos Rituais, destacamos os Instrumentos, por possuírem centralidade durante os Toques de Jurema Sagrada. No Terreiro Caboclo Oxóssi, utiliza-se dois Ilús, um Triângulo, dois Maracás e dois Microfones; com exceção dos Ilús, os demais Instrumentos durante os Toques passam por diversas mãos. O/a juremeiro/a que estiver na Gira pode ter acesso a esses Instrumentos, e sua centralidade no Ritual se dá por estes mediarem a comunicação entre o mundo material e mundo espiritual das Entidades. É sob a sonoridade dos Maracás e dos Ilús, com as vozes cantadas nos microfones e as palmas, com as Danças e Gestos, que os/as juremeiros/as invocam as Entidades a virem das Cidades Espirituais para o Terreiro, através das incorporações.

Foto 26 – Ilus do Terreiro Caboclo Oxóssi



Fonte: Acervo do Autor (2019).

Observa-se nos Rituais e Atos Performáticos a utilização das Velas, do Defumador, das Bebidas, da Cuia, da Tigela de barro com o pano de cetim, dos Cachimbos e dos Cigarros, do Sino, dos Chapéus, das Bengalas, dos Fios de Conta e/ou os Braços. Esses Objetos são utilizados nos Rituais de Jurema Sagrada pelas Lideranças, Entidades, Afilhados/as, como também pelos/as Visitantes, a depender da parte do Episódio do Ritual que estiver sendo realizada e/ou da Entidade que estiver em Terra desenvolvendo seus trabalhos.

Cada Objeto tem sua utilidade específica e simbologia nos Rituais e Atos. As Velas brancas e/ou verdes simbolizam luz, são acesas para marcar a comunicação com as Entidades

através das Rezas e Preces. É comum a permanência de Velas acesas no Centro do Terreiro Caboclo Oxóssi, especificamente na Mina, próximo das imagens dos Orixás ou Santos, como também atrás da porta de entrada que dá acesso ao Terreiro. Este último constitui-se um espaço onde foram firmados Objetos para fortalecer e proteger o Terreiro Caboclo Oxóssi, conforme fora dito por Mãe Judite, em conversas informais no Salão.

O Defumador é utilizado no Ritual de abertura do Toque com o objetivo de purificar o ambiente e as pessoas. Inicialmente a fumaça é direcionada para os quatro cantos do Terreiro Caboclo Oxóssi, e o momento de Defumação é realizado por Pai Mazo e acompanhado por Gestos e Toadas. Em seguida, os/as Afilhados/as que estão na gira recebem a Defumação e fazem Gestos de limpeza em seus corpos, com as mãos abertas sobre a fumaça trazem a Defumação para o corpo, seguem com um giro em torno da fumaça. A mesma Performatividade dos Gestos acontece posteriormente com as demais pessoas que estão no Terreiro.

Foto 27 – Defumador do Terreiro Caboclo Oxóssi



Fonte: Acervo do Autor (2019)

Dentre as Toadas proferidas no Ato da Defumação, destaca-se o pedido de permissão ao Caboclo Oxóssi para fazer a limpeza do Terreiro, através da música: “Ô Pai Oxóssi, me dê licença pra defumar (2x) / Defumo, eu defumo essa Aldeia real” (Diário de Campo: 27-10-2019). Após o pedido de licença, segue a Defumação acompanhada por mais uma Toada:

Defumador que cheira a Guiné vou defumar os filhos de fé,/ Com incenso e benjoim, alecrim e alfazema, defumar filhos de fé com as ervas da Jurema. / Corre gira Pai Ogum, filho quer se defumar,/ Umbanda tem fundamento, é preciso preparar. Defuma eu babá, defuma eu (2X) (Diário de Campo: 27-10-2019).

Por fim, o término das Defumações observadas ocorre ao som da seguinte toada: “Essa casa já foi defumada, foi São Miguel quem a defumou/ Os contrários que têm nessa casa, o Anjo Miguel com a espada cortou” (Diário de Campo: 27-10-2019). Terminado o momento de Defumação, dá-se prosseguimento da abertura da Gira com informes realizados por Pai Mazo sobre o Toque a ser realizado, seguindo com as louvações ao Povo da Rua, Exus e Pomba Giras.

As Bebidas utilizadas pelas Entidades durante os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos observados foram a cachaça, a jurema, a champanhe, a cerveja, o refrigerante e o mel. As Entidades fazem o manuseio desses líquidos quando estão em terra, geralmente para a firmação de trabalhos, cada Entidade faz uso de Bebidas específicas – por exemplo, as Caboclas trabalham com mel e refrigerantes, não utilizam as demais Bebidas. Já os Exus e Malunguinhos utilizam a cachaça; os Mestres bebem a cachaça e a jurema, as Mestras e Pomba Giras a cerveja e a champanhe. A jurema é a única Bebida oferecida pelas Lideranças a todas as pessoas presentes no Terreiro Caboclo Oxóssi, ela é servida em uma Cuia feita com quenga de côco. As demais Bebidas, quando oferecidas, são por intermédio das Entidades.

Foto 28 – Jurema Preta preparada por Pai Mazo



Fonte: Acervo do Autor (2019).

A Tigela de barro coberta por um pano branco de cetim é o Objeto utilizado no Ritual para que sejam depositadas as contribuições financeiras, as ofertas. Esse Objeto é colocado no

centro da Mina após a Defumação, antes das louvações às Entidades. A contribuição, ofertada espontaneamente e sem valor definido, é utilizada para as despesas básicas do Terreiro. Durante o momento da oferta, Pai Mazo costuma puxar o refrão de uma música cantada na Igreja Católica no momento do Ofertório: “Sabes, Senhor/ o que temos é tão pouco pra dar/ mas, esse pouco, nós queremos com os irmãos compartilhar...”.

Os Cachimbos e os Cigarros têm por objetivo auxiliar na realização dos trabalhos desenvolvidos pelas Entidades e pelas Lideranças, dentre os quais os Rituais de limpeza. É na fumaça dos Cachimbos e dos Cigarros que se encontram a força simbólica desses Objetos, e, assim como a Bebida, não são todas as Entidades que utilizam esses Objetos. Por exemplo, durante os Toques de Jurema, observados no Terreiro Caboclo Oxóssi as Pombas Giras não usaram o Cachimbo, mas usaram o Cigarro, e as Caboclas não usaram nenhum desses dois Objetos.

Foto 29 – Cachimbo utilizado em Gira no Kipupa Malunguinho



Fonte: Acervo do Autor (2019).

O Sino é utilizado nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos para chamar ou conduzir as Entidades. Nos Toques de Jurema Sagrada a sua utilização não é comum, podendo ser observado nos Toques para Orixás e nos trabalhos de consultas de mesa na Jurema Sagrada. Os Chapéus e as Bengalas são Objetos utilizados pelos Mestres quando estão em terra; com esses Objetos os Mestres realizam seus trabalhos através de Gestos Performáticos, como retirar e colocar o chapéu, dar fumaçada no Chapéu e colocar na cabeça ou passar em alguém, tocar com a Bengala em um/a Afilhado/a de Jurema Sagrada para chamar a Entidade desse/a Afilhado/a para o Terreiro.

Nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos de Jurema Sagrada, as Indumentárias se destacam por suas estampas, sendo comum a utilização de tecidos floridos, de chita. No Terreiro Caboclo Oxóssi, as estampas e tecidos das Indumentárias dos/as Afilhados/as são semelhantes às cortinas, e tanto os panos da ornamentação quanto as vestes masculinas e femininas dos membros do Terreiro são confeccionadas por Pai Mazo e Padrinho Nego. Os homens costumam usar calças brancas ou estampadas e camisas de botão estampadas; já as mulheres utilizam saias rodadas com uma bata ou camisas estampadas, ou em tonalidades claras. Na cabeça, as mulheres usam torço e os homens, com menos frequência, utilizam chapéus.

Foto 30 – Indumentárias dos/as juremeiros/as do Terreiro Caboclo Oxóssi



Fonte: Acervo do Autor (2019).

As Lideranças e os/as Afilhados/as do Terreiro Caboclo Oxóssi que já passaram por Rituais de Iniciação na Jurema Sagrada utilizam Fios de Conta ou Braços durante os Rituais. Esses Objetos são usados na diagonal entre o pescoço e o tórax e são constituídos por sementes e símbolos ligados à Jurema Sagrada, como a Estrela de Salomão, o Maracá e a Figa. Em

conversas informais com Padrinho Nego, no trajeto de retorno do Kipupa Malunguinho para o Terreiro Caboclo Oxóssi, ele explica a diferença entre os Fios de Conta e os Braços: “os Fios de Conta são os colares usados e que representam as Entidades, os Braços são os Fios de Conta com mais de sete fios, são mais largos e com mais símbolos” (PADRINHO NEGO. Diário de Campo: 29-09-2019).

A constituição do Cenário e a realização das etapas dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos públicos que ocorrem no Terreiro Caboclo Oxóssi, os chamados Toques, são possíveis pelas ações dos Sujeitos que os compõem, como já mencionados, que são as Lideranças, os/as Afilhados/as, as Entidades e os/as Visitantes. As Lideranças do Terreiro são Mãe Judite – Ialorixá e Juremeira; Pai Mazo – Babalorixá e Juremeiro; e Padrinho Nego – Juremeiro e Ajogum. Os/as Afilhados/as são os membros do Terreiro que participam ativamente das Giras, dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos abertos ao público, assim como dos reservados, que geralmente ocorrem antes e depois da realização de um Toque festivo. As Entidades são as forças espirituais reverenciadas nos Toques; as que chegaram ao Terreiro Caboclo Oxóssi durante as Observações realizadas foram os Exus, as Pomba Giras, os Malunguinhos, os/as Caboclos/as, os Índios, os/as Mestres/as. Os/as visitantes são as pessoas que observam o Ritual, timidamente em seus lugares ou participando de momentos na Gira, irradiam e chegam até mesmo a incorporar, dentro ou fora da Gira.

Após o entendimento da constituição do Cenário do Terreiro Caboclo Oxóssi, através da composição dos elementos e dos Sujeitos que o compõem, refletimos, a seguir, sobre os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos de Jurema Sagrada, os Toques, observando cada etapa do Ritual, a que chamamos de Episódios.

6.3 Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos do Terreiro Caboclo Oxóssi

A seção apresenta os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada, observados no Terreiro Caboclo Oxóssi. Na construção da seção utilizamos os Diários de Campo e as Entrevistas realizadas com as Lideranças do Terreiro, a discussão teórica tem aporte em Caputo (2012); Freire (1981; 1986; 2007); Santiago e Batista Neto (2016); Santos (2010b); Walsh (2008; 2019).

Das observações realizadas no Terreiro Caboclo Oxóssi, destacamos quatro dos sete Toques que presenciamos, com foco de reflexão em três Estruturantes da pesquisa: os Sujeitos, os Processos e os Conteúdos. Optamos por essa divisão didática dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos em Episódios e em Partes por nos permitir analisar nessas etapas quem são os

Sujeitos que ensinam e/ou aprendem durante os Toques de Jurema Sagrada; a forma como se dão esses Processos de ensino e aprendizagem; os Conteúdos que se ensinam e/ou se aprendem nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos do Terreiro Caboclo Oxóssi. Dessa forma, foi possível perceber que em cada Episódio dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos há uma intencionalidade específica, ao passo que a intencionalidade se diferencia em cada Episódio, complementam-se enquanto etapas de um mesmo Ritual.

Os Estruturantes, por sua vez, são oriundos das Observações e dos Diários de Campo realizados durante esses Rituais Religiosos, assim como, pelo contato estabelecido com as Lideranças, que possibilitou a realização das Entrevistas Semiestruturadas, Instrumento de Coleta de Dados complementar. Como já mencionado, para facilitar a compreensão criteriosa, e, assim, percebermos as especificidades de cada etapa dos Rituais, optamos pela divisão dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada. Essas etapas chamamos de Episódios, sendo esses: Episódio 01 – Abertura do Ritual; Episódio 02 – Desenvolvimento do Ritual através das Partes, constituídas pela Louvação às Entidades; Episódio 03 – Fechamento do Ritual.

No Episódio 01 – Abertura do Ritual, materializam-se os Atos Performáticos de abertura dos trabalhos que serão desenvolvidos; assim, a intencionalidade encontra-se na concentração dos membros do Terreiro Caboclo Oxóssi e de todas as pessoas presentes no Salão. É pedido, através das Toadas, em Preces espontâneas e em Rezas, para que as Entidades que estiverem ou que se farão presentes no Toque, incorporadas nas matérias ou na dimensão da não incorporação, tragam luz, paz, trabalhem para o bem e levem alento aos/as que precisam. É o momento de preparação, limpeza e sintonia entre o mundo material e o mundo espiritual. Para isso, há a Defumação dos quatro cantos do Terreiro e de todas as pessoas presentes, a começar pelas pessoas que compõem a Gira. No momento da Abertura não há incorporações, é a preparação do corpo/ matéria para receber as Entidades.

O Episódio 02 compreende nove partes, e cada uma dessas corresponde a louvação de um Panteão e suas respectivas Entidades. Assim, o Episódio subdivide-se em: Parte 01 – Exus; Parte 02 – Pomba Giras; Parte 03 – Malunguinhos; Parte 04 – Caboclos; Parte 05 – Caboclas; Parte 06 – Índios; Parte 07 – Mestres; Parte 08 – Mestras; Parte 09 – Pretos/as Velhos/as. No Episódio 02 – Louvação às Entidades, a intencionalidade é chamar as Entidades para que em terra trabalhem em prol do bem, da paz e para que atendam aos anseios pessoais dos/as Afilhados/as. Nesse momento, as Entidades ou os Invisíveis, como costuma dizer Pai Mazo, são reverenciadas. É momento de pedir para que as Entidades ao retornarem para o plano espiritual estejam em paz, isto é, que cheguem e retornem/ subam na paz.

No Episódio 03 – Fechamento do Ritual, a intencionalidade é voltada ao encerramento dos trabalhos e da Gira, momento acompanhado por Toadas, Rezas e Preces puxadas por Pai Mazo. É pedido para que as Entidades que estiveram incorporadas nas matérias durante o Toque, assim como todos os Invisíveis, olhem os/as seus/suas Filhos/as na volta para casa. É momento de agradecer o Toque e por todo trabalho realizado no Terreiro Caboclo Oxóssi com o auxílio dessas Entidades e das Divindades que não incorporam, como, por exemplo, Deus, Nossa Senhora, os/as Santos/as e Anjos reverenciados/as nas Rezas e Toadas sob a ótica da Herança Descolonial. No Episódio 03, fecham-se as correntes, só há início quando as Entidades desincorporam, pois é o momento de todos os Invisíveis se retirarem, como diz a Toada cantada no Terreiro: “As portas da Jurema se abriu, São Pedro é que vai fechar (2X) / É hora meus irmãos, é hora dos Invisíveis se retirar...” (Diário de Campo: 27-10-2019).

Nos Toques de Jurema Sagrada foi possível perceber a construção da aprendizagem, a Pedagogia de Terreiro (CAPUTO, 2012), que se materializa nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos através dos Sujeitos que ensinam e/ou aprendem. As Entidades reverenciadas e as Lideranças são os Sujeitos que ensinam e aprendem, já os/as Afilhados/as são aqueles/as que aprendem. Por ser uma Religião de oralidade e de respeito à Ancestralidade, aos/às mais velhos/as, é comum percebermos explicitamente as posições de quem ensina e de quem aprende. Mas, isso não significa dizer que os/as Afilhados/as não ensinam; seus ensinamentos estão implícitos nos questionamentos e nas ações que demonstram “erros/incoerências” durante os Rituais. Ações essas consideradas necessárias no processo de aprendizagem, que, por sua vez, estimulam as atitudes de ensino que partem das Lideranças.

No Toque de Jurema Sagrada ocorrido em 27 de outubro de 2019, por exemplo, percebemos como uma atitude “indevida”, segundo a tradição do Terreiro Caboclo Oxóssi, praticada por Afilhadas da casa, gerou um momento de ensino e aprendizagem para os/as presentes. As Afilhadas compraram Fios de Conta de Jurema Sagrada no Kipupa Malunguinho, ocorrido em 29 de setembro de 2019, por acharem bonitos decidiram utilizar durante o Ritual, o Toque. Elas estavam usando Fios de Conta iguais, feitos por sementes, e cada Fio de Conta possuía uma pena de ave tingida de verde. Pai Mazo iniciou uma conversa com os/as Afilhados/as, a qual interpretamos como momento de destaque para a construção do conhecimento no determinado Toque. O Diálogo esteve pautado sobre o sentido dos Fios de Conta que são utilizadas pelos povos de Terreiros. Ele fez a reflexão baseada no contexto do dia, afirmando que os Fios de Conta

se usa, com algum significado, essa daqui tá usando, aquela dali tá usando, é, aquela dali tá usando, essa daqui tá usando conta¹⁰¹. Então é o tipo da coisa, pra você butá essas conta, não é só chegar aqui e dizer, Mãe amacia essas conta pra eu usar, não. Essas conta tem que ter um fundamento, tem que ter um preparo que realmente vocês têm que passar pra butá. Eu tenho licença, eu tenho minhas conta¹⁰², eu tenho jurema preta duas vezes, mas nem toda hora eu uso. Aí, chegar aqui um Terreiro de fora em um toque de jurema hoje, aí vai olhar e dizer, essa daí tem um grau de jurema alto, essa daqui, a patente na jurema dela igual a aquela¹⁰³... Então, vocês só poderiam usar essas conta quando realmente vocês fizesse alguma coisa. Achou bunito? Achou. Gostei. Mas, quem é da Macumba, tem que, eu acho que seguir os trâmites legais né, de Jurema, essas contas foram trabalhadas dentro da Jurema, dentro dos fundamentos de Jurema. Então é o tipo da coisa, Dona Sebastiana usa o dela, mas ela lá por onde ela já andou, em Ciriaco, né? Ele deve ter feito alguma coisa... A Judite, o Fábio, todo mundo que está usando essa conta passou pelo um qui qui qui pra poder usar. Então, não é que eu queira chamar atenção de vocês, nem seja melhor do que ninguém, né? Como muitos que anda por aí, chega anda assim¹⁰⁴, não tem um pinto, um pinto, é, do cu pelado no pé de Santo, da Jurema nem nada. Mas, tem nome de Pai de Santo, Mãe de Santo. Não me orgulho, não me engradeço e nem quero saber mais do que ninguém, porque aqui na terra nós samos pó, nós samos lama. Morreu agora, daqui a pouco tem, dependendo do que morreu, já tá fedendo, já tá, se não tiver cuidado as farinjeira tá pulando por cima. Então, nós não samos ninguém, é por isso que eu digo a vocês, na casa se a Mãe deu ordem, eu não posso passar pela Mãe de Santo. Eu sou Pai, mas ela é a Mãe e dona do Barracão. Por mim vocês não usavam enquanto não tivessem alguma coisa preparada tanto de vocês, tanto na Jurema (PAI MAZO. Diário de Campo: 27-10-2019).

A reflexão realizada por Pai Mazo nos remete ao momento em que o mesmo em Entrevista externaliza sua preocupação em relação ao desinteresse dos/as Afilhados/as pelos fundamentos da Religião, da Jurema Sagrada. Para ele, existem Afilhados/as que só querem estar no Terreiro para dançar Macumba e exibir suas Indumentárias (PAI MAZO. Entrevista: 08-10-2019). Para Pai Mazo, os/as seus/suas Filhos/as têm que saber o que fazem, para que cresçam no conhecimento da Religião e de suas práticas Ritualísticas, precisam saber o sentido do que fazem e celebram em cada Ato Performático, em cada Ritual. Pai Mazo demonstra com essa reflexão sua atenção e olhar aguçado para o que acontece dentro do Terreiro Caboclo Oxóssi, e, para além do espaço interno, demonstra preocupação e cuidado para o que acontece fora do espaço físico do Barracão, mas que reverbera na vida dos/as Afilhados/as no Terreiro. A Liderança percebeu que as Afilhadas adquiriram os Fios de Conta no festejo do Kipupa Malunguinho; essa percepção demonstra que ser de Terreiro, aprender seus fundamentos e

¹⁰¹ Nesse momento Pai Mazo aponta para as Afilhadas que estão usando os Fios de Conta.

¹⁰² Nesse momento uma Afilhada do Terreiro tirou o Fio de Conta do pescoço chateada e pede para que uma mulher de fora da gira segure para ela. “Segura aqui, por favor”. Outra jovem juremeira fica rindo, um pouco desconcertada.

¹⁰³ Aponta para as Afilhadas que estão usando para exemplificar.

¹⁰⁴ Encurva o corpo para frente para de forma figurada mostrar o peso das contas usadas por muitos/as.

vivências ultrapassa a dimensão do espaço físico do Barracão. A vivência dos povos de Terreiros se intersecciona com dimensões e espaços Outros da vida e cotidianidade desses/as que praticam a Religião, que mantêm vínculo religioso e afetivo com o Terreiro, com as Entidades e com todos/as que fazem parte da comunidade de fé.

A preocupação de Pai Mazo em seu discurso revela o destaque de três categorias freirianas discutidas nesta pesquisa: a Dialogicidade, a Amorosidade e a Rigoriedade. O Diálogo permeia a vivência dos povos de Terreiros; a Dialogicidade, quando envolvida pela Amorosidade e Rigoriedade, revela o comprometimento e a doação dos Sujeitos, a tomada de Consciência Crítica, como afirma Freire (1981). Essa tomada de Consciência pode ser observada nas Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi através de suas práticas educativas materializadas nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada. O Diálogo presente no Terreiro, enquanto pressuposto da Educação problematizadora e elemento central na vivência humana (SANTIAGO E BATISTA NETO, 2016), nos dá suporte para pensarmos na construção da Interculturalidade Crítica presentes no Terreiro Caboclo Oxóssi.

Antes de refletirmos a Interculturalidade Crítica na perspectiva dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada, vivenciados no Terreiro Caboclo Oxóssi, salientamos que o Amor em Freire (2007, p. 29) é “uma intercomunicação íntima de duas consciências que se respeitam [...] Não há educação imposta, como não há amor imposto. Quem não ama não compreende o próximo, não o respeita. Não há educação do medo. Nada se pode temer da educação quando se ama”. É a Amorosidade que impulsiona a vivência dos Povos de Terreiros, é o Amor ao Sagrado, à Ancestralidade que os colocam na luta e enfrentamento contra as estruturas da Colonialidade e do Racismo, em seus eixos e desdobramentos, respectivamente. A Amorosidade em Freire (1986) pressupõe o Rigor, que nada mais é senão o esforçar-se para a superação de uma visão de mundo ingênua, isto é, a tomada de Consciência Crítica.

A Interculturalidade Crítica, compreendida como processo em construção, enfatiza o respeito às formas Outras de ser e estar no mundo, direciona os Sujeitos por caminhos, epistêmes e práticas construtoras de um projeto político social focado na construção de sociedades, relações e vidas diversas. Envolve pensar na integralidade das formas de vida, o que pressupõe a inserção dos conhecimentos, saberes e memórias ancestrais que se relacionam com a Mãe Natureza e a espiritualidade (WALSH, 2008).

Dessa forma, retomamos o discurso de Pai Mazo contextualizado ao uso de simbologias sagradas, como os Fios de Conta, para afirmar que as práticas educativas ocorridas no Terreiro Caboclo Oxóssi são caminhos de construção de uma Educação Outra, inserida no contexto

ancestral de respeito às formas de ser e viver, integrados ao Cosmos. Assim, esses Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos são caminhos para uma Educação Antirracista, Descolonial, Intercultural Crítica.

Com destaque ao Ato de ensinar e aprender, retomamos um acontecimento do dia 29 de Setembro de 2019, durante o Kipupa Malunguinho. Após os/as Afilhados/as e as Lideranças realizarem nas Matas as oferendas de frutas, Bebidas e mel, assim como terem acendido individualmente suas Velas e proferido suas Preces espontâneas¹⁰⁵, Mãe Judite se aproximou das Velas e apagou uma por uma. Sua ação de início causou estranheza, até que ela justificou, dizendo: “a gente tem que apagar tudinho, porque senão pega fogo e a gente não têm como voltar ano que vem” (MÃE JUDITE. Diário de Campo: 29-09-2019).

A ação de Mãe Judite demonstra preocupação e cuidado para com a Mãe Natureza e toda Ancestralidade presente nas Matas Sagradas. Os/as Afilhados/as precisam estar atentos/as para perceberem os sinais concretos e reproduzirem o zelo pela Ancestralidade através da Mãe Natureza, pois é por meio dela que se materializam “las relaciones espirituales y sagradas que conectan los mundos de arriba y abajo, con la tierra y con los ancestros como seres vivos¹⁰⁶” (WALSH, 2019, p.131). Esse Gesto realizado por Mãe Judite contribui para a retomada e manutenção do elo com a Mãe Natureza, rompida com a construção do discurso Colonial de Modernidade; é o agir na contracorrente do que propõe o eurocentrismo, é a ação concreta de Descolonização da Mãe Natureza.

O ensinar e aprender estão nos pequenos Gestos, como no apagar das Velas, mas também nos detalhes dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada. Até mesmo em aspectos que, grosso modo, parecem não influenciar no contexto ritualístico, como, por exemplo, na troca de uma palavra durante o canto de uma Toada. O ato de trocar uma palavra pode mudar o sentido do que se celebra. Foi por isso que, em 08 de Setembro de 2019, durante a louvação para os Caboclos no Toque de Jurema Sagrada, Pai Mazo fez parar a Toada e os Instrumentos para corrigir o equívoco ocorrido na Toada, dizendo: “Não é Cabôco risca ponto na pontinha do cipó não, é com a pontinha do cipó” (PAI MAZO. Diário de Campo: 08-09-2019).

¹⁰⁵ Nesse momento, cada Afilhado/a individualmente se posicionou em frente às oferendas depositadas aos pés da árvore, uns/umas se ajoelharam, inclinaram a cabeça com as mãos abertas, outros/as ficaram de pé com as mãos abertas e inclinaram a cabeça. Foi bonito perceber que o momento de fé foi realizado pelos presentes, inclusive pelas crianças, que se ajoelharam quando chegada a sua vez. Já havia no espaço três velas que foram acesas durante os cortes das frutas.

¹⁰⁶ “as relações espirituais e sagradas que conectam os mundos de cima e de baixo, com a terra e com os ancestrais como seres vivos” (WALSH, 2019, p.131. TRADUÇÃO NOSSA).

Como podemos observar, a substituição da palavra “na” por “com” muda o contexto da ação: na Toada do jeito que os/as Afilhados/as estavam cantando demonstrava que o Caboclo riscava o ponto na extremidade do cipó; o ponto é riscado pelo próprio cipó, mais especificamente com a ponta do cipó, segundo a retificação realizada por Pai Mazo. Esse “detalhe” no Diálogo demonstra o quanto Pai Mazo é atento, amoroso, rigoroso na construção simbólica e subjetiva do Cenário proferido pela Toada. Ele está atento para que os Rituais, as Cenas e Atos Performativos ocorram com coerência ao que foi aprendido através da Ancestralidade e dos/as mais velhos/as, sua forma de ensinar nos remete a Amorosidade e Rigoriedade freiriana.

Segundo Paulo Freire (2007), o Amor é uma ação realizada por Sujeitos e desta atitude, espera-se reciprocidade. A Amorosidade acontece entre consciências, pessoas que se respeitam, não podendo existir Educação sem que haja a presença do Amor. Dessa forma, quem não consegue amar os seres inacabados, não consegue Educar, pois a Educação não se concretiza pelo medo, mas pelo amor ao próximo. A Educação de Terreiros, em especial, as experiências concretas dessa construção do conhecimento no Terreiro Caboclo Oxóssi acontecem através da relação de Amor entre os Sujeitos que constituem a comunidade de fé, relação essa de Amorosidade alicerçada no Diálogo, nas possibilidades, nos erros e acertos.

Por sua vez, a Amorosidade Freiriana não se contrapõe à Rigoriedade, podendo ser compreendidas como dimensões que se comunicam e se interconectam no processo de ensinar e/ou aprender no Terreiro Caboclo Oxóssi. O Rigor em Freire (1986) tem a ver com as possibilidades de esforços para se ultrapassar a visão de senso comum. No Terreiro esse ultrapassar se faz presente na disciplina e na responsabilidade que são exigidas no decorrer dos Rituais. A Rigoriedade das Lideranças, em especial de Pai Mazo, reflete o compromisso, a seriedade e a Amorosidade que o Babalorixá possui para com a Cosmologia da Jurema Sagrada e para com a própria Ancestralidade, materializadas nas ações, por vezes enérgicas, e nos Diálogos presentes em cada Ato Pedagógico Performático dos Rituais.

Durante os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos, é comum Pai Mazo cantar a Toada completa e depois solicitar que os/as Afilhados/as continuem ou repitam o que foi cantado – ele cobra atenção e concentração dos membros da Gira. A Liderança deseja que os presentes saibam as Toadas, que cantem e compreendam o que estão cantando, quando é preciso, intervém: “presta atenção na Toada [...] Quando convido vocês para virem ouvir as Toadas, vem um ou dois. Aí, Pai Mazinho é chato, é ignorante também. Pai Mazinho tem vários rótulos, mas isso é para o bem de vocês. Quando estiverem lá fora não passam vergonha” (PAI MAZO. Diário de Campo: 08-09-2019).

Foto 31 – Momento de concentração e Toadas puxadas por Pai Mazo



Fonte: Acervo do Autor (2019).

No Ato de ensinar e aprender as Entidades possuem destaque, pois, ao passo que chegam em terra, por meio de seus cavalos/matérias, precisam estar em sintonia com elas. As Entidades arreiam para consultas e trabalhos, mas também aprendem as regras do Terreiro Caboclo Oxóssi, os limites quanto à ingestão de Bebidas e do uso dos Cachimbos e Cigarros, como também os momentos em que devem retornar às Cidades Sagradas Espirituais. Como afirma Pai Mazo, “as Entidades são feito crianças, precisam ser educadas. Se você pede o bem ela faz o bem, se você pede o mau ela faz o mau” (PAI MAZO. Diário de Campo: 08-09-2019). Conforme menciona Pai Mazo, Elas estão para ensinar, mas também para aprender, pois são Seres Espirituais em processo de desenvolvimento, logo, são Seres Inacabados (FREIRE, 2007). É por isso que Pai Mazo pede aos/as Afilhados/as para que rezem por suas Entidades, por seus Espíritos “para que eles venham, vão na paz” (PAI MAZO. Diário de Campo: 11-08-2019). Isto é, que cheguem em terra trabalhem, deem seus recados e retornem em paz.

As Entidades ensinam através das Danças, dos Gestos, dos recados, das limpezas, Elas auxiliam a matéria no crescimento espiritual. No Terreiro Caboclo Oxóssi, uma das formas de ensinar e aprender é na prática, é no momento do Ritual quando ocorre a ação, pois as ações, os Atos Performáticos ensinam e levam a aprendizagem constantemente. No Toque de Jurema Sagrada ocorrido no dia 27 de outubro de 2019, por exemplo, a Entidade em terra incorporada

em Pai Mazo, um Exu, proferiu palavras que logo foram compreendidas como letras de uma Toada. Os Ogãs foram ritmando as palavras ensinadas, ditas pelo Exu, essas palavras começaram a ser cantadas pelos/as Afilhados/as: “O Exu de Pai Mazo fala umas palavras e todos/as silenciam para tentar compreender o que é dito, ao final repetem a frase que logo vira uma toada acompanhada pelos Ilús. A fala do Exu, mesmo um pouco travada, foi compreendida pelos/as Afilhados/as”. (Diário de Campo: 27-10-2019).

No mesmo Toque de Jurema Sagrada, quando, no momento de louvação aos Caboclos, Pai Mazo incorporou um Caboclo, que andou pelo Terreiro de Cabeça baixa, movimentando-se para um lado e outro, quando parado fixava o olhar para o chão ou para o alto, muito compenetrado em suas Performatividades. Passados alguns minutos de sua chegada ao Terreiro, o Caboclo se dirigiu a uma adolescente, Filha Biológica de Padrinho Nego, abraçou-a e a conduziu até os Ilús, encostou seu Ori nos dois Ilús. Nesse momento a adolescente começou a irradiar e se emocionou, chorou bastante.

As ações do Caboclo materializam a sintonia existente entre a Entidade e a matéria, expressa formas de ensinar e aprender, pois o Caboclo com suas ações e vibrações parecia aproximar a adolescente ao mundo espiritual, favorecendo sua sintonia e elevação a esta dimensão de fé e subjetividade. As vibrações sentidas pela adolescente fizeram com que ela se emocionasse; houve comunicação naquele momento, houve aprendizado não só para ela, mas para os/as Afilhados/as e as Lideranças que acompanhavam cada momento com muita atenção. Diante desse acontecimento, o destaque para o ensinar esteve no Caboclo, que conduziu o momento ritualístico com suas Performatividades preenchidas de sentidos e simbologias religiosas, como no Ato de abraçar, de conduzir aos Ilús, de encostar o Ori da adolescente nesses Instrumentos que simbolizam a conexão entre o mundo material e o mundo espiritual (Diário de Campo: 27-10-2019).

Após percebermos quem são os Sujeitos que ensinam e/ou aprendem durante os Rituais de Jurema Sagrada ocorridos no Terreiro Caboclo Oxóssi, refletiremos sobre os Processos de ensino e aprendizagem nesse espaço. Para isso, observaremos como se ensina e como se aprende a partir dos Diálogos, das Rezas espontâneas, das Preces proferidas pelos Sujeitos (Lideranças, Afilhados/as, Entidades), assim como, pelas Toadas e pelos Gestos Performáticos.

O Diálogo, enquanto possibilidade de alcançar o outro e construir Conhecimentos Outros, está presente durante todo o Ritual através da comunicação oral. Mas também acontece por meio dos olhares, das Rezas espontâneas, das Preces, das Toadas e dos Gestos Performáticos, pois “o diálogo é fundamento da educação problematizadora e exigência existencial da natureza do homem e da mulher” (SANTIAGO E BATISTA NETO, 2016, p.

129). Porém, quando nos referimos ao Diálogo na pesquisa, enquanto subestruturante do Estruturante Processos, estamos aludindo à comunicação direta ocorrida entre os Sujeitos, podendo ser: entre as Lideranças; das Lideranças com os/as Afilhados/as; das Lideranças e/ou Afilhados/as com as Entidades; das Entidades para com as Lideranças e/ou Afilhados/as; das Entidades para todas as pessoas presentes no Terreiro Caboclo Oxóssi.

As Lideranças se comunicam com frequência durante os Toques de Jurema Sagrada, principalmente para combinar o andamento dos Rituais e dos Atos Performáticos e para pedir suporte quando necessário. Seja para pegar os Objetos Sagrados no Peji – espaço de acesso restrito às Lideranças e aos/as que já fizeram a Iniciação na Jurema Sagrada, como mencionado anteriormente –, seja para conduzir os momentos ritualísticos. As três Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi se ajudam mutuamente, há uma sintonia entre elas, o que contribui para o andamento dos Toques. Quando se trata do Diálogo das Lideranças com os/as Afilhados/as, percebemos o destaque para Pai Mazo; ele contextualiza as ações que são realizadas, menciona as Entidades que serão reverenciadas no Toque e problematiza as ações dos membros do Terreiro, como foi o caso já mencionado das Afilhadas que estavam usando Fios de Conta no Toque adquiridos fora do Terreiro.

No segundo Toque de Jurema Sagrada, Pai Mazo informou a intencionalidade do Ritual e avisou como que os/as Afilhados/as deveriam se portar, no que diz respeito ao uso das Indumentárias (Diário de Campo: 27-10-2019). Pai Mazo, com seu jeito de ensinar, com sua didática imbuída de Amorosidade e Rigoriedade, costuma falar nos Toques sobre as Entidades que serão reverenciadas e estimula os/as Afilhados/as a estarem atentos/as, concentrados/as, atitudes que estimulam o aprendizado. Como exemplo, trazemos a sua fala sobre Malunguinho no Toque de Jurema Sagrada: “Malunguinho é uma Entidade que onde você procurar ele, acha, seja na direita, na esquerda, no ar, no mar. Aqui em Alhandra a gente canta pouco, eu mesmo sei pouco, queria saber mais reza para não tá repetindo uma ou três toadas”. E continua: “Mas, o pouco que eu sei agrada Ele, graças a Deus” (PAI MAZO. Diário de Campo: 08-09-2019).

Foto 32 – Imagem de Malunguino em cesta – Kipupa Malunguinho



Fonte: Acervo do Autor (2019).

As relações Dialógicas de ensino e aprendizagem no Terreiro Caboclo Oxóssi acontecem também entre as Lideranças e as Entidades, seja para solicitar, pedir benefícios para a matéria, seja para doutrinar as Entidades. Durante os Rituais observados foi possível presenciarmos Mãe Judite conversando com o Mestre Pilão Deitado, que estava incorporado em Padrinho Nego; ela se dirige ao Mestre com voz firme e muito enérgica, seu pedido é para que “Seu Pilão Deitado” cure Padrinho Nego de todas as coisas ruins (Diário de Campo: 11-08-2019). Em outro Toque de Jurema Sagrada foi possível observarmos Padrinho Nego solicitando aos Mestres que já haviam chegado em terra por mais tempo que cantassem suas Toadas e subissem, por conta do avançar do horário (Diário de Campo: 27-10-2019).

Para exemplificarmos o Diálogo desenvolvido entre as Entidades e as Lideranças, trazemos o fato observado no segundo Toque, em que a Entidade Malunguinho incorporada em Mãe Judite se dirigiu a Padrinho Nego e deu um recado relacionado a saúde do seu Filho Biológico. Malunguinho informou que o adolescente não iria passar por procedimento cirúrgico, receitou tratamentos naturais e o aconselhou a mudança dos hábitos alimentares. Após o trabalho, o recado dirigido a Padrinho Nego para seu Filho, Malunguinho retorna ao centro do Terreiro Caboclo Oxóssi; os presentes silenciam e em voz alta ele diz: “aqui é tudo limpo e tem axé, não tem contrário. Aqui é tudo limpo com a força da Jurema Sagrada” (Diário

de Campo: 08-09-2019). Os/as Afilhados/as e demais pessoas que estavam no Terreiro vibraram com o recado dado por Malunguinho.

Na Abertura e no Fechamento dos Rituais, assim como nos momentos que antecederam a louvação às Entidades, as Lideranças realizaram Preces que foram acompanhadas pelos membros da Gira e pelos/as Visitantes do Terreiro Caboclo Oxóssi. Dentre as Preces, estavam o Pai Nosso, a Ave Maria, o Credo, a Salve Rainha e o Santo Anjo. Além dessas, as Lideranças fizeram outras Preces espontâneas e coletivas, com intenções que giravam em torno da paz, das boas energias, da saúde e do desenvolvimento espiritual. Foi proposto também que os/as Afilhados/as fizessem suas Preces pessoais.

Dos Processos que levam ao ensino e à aprendizagem no Terreiro Caboclo Oxóssi, as Toadas se destacam por trazerem narrativas do que acontece nos Rituais; elas são contextualizadas ao que vai ocorrendo, falam sobre as Entidades e suas funções, trazem as histórias ligadas a Cosmologia da Jurema Sagrada. A exemplo, nos Toques em que houve louvações para Malunguinho, as Toadas foram cantadas de acordo com as ações que iriam se materializando no Terreiro. Se era momento de limpeza das matérias, o pedido era para que Malunguinho levasse o que houvesse de mau e abrisse caminhos: “Vai levando os contrários e abrindo os caminhos” (Diário de Campo: 11-08-2019). Quando no momento de limpeza do Terreiro, cantavam: “Malunguinho entrou na mata com sessenta Cangaceiros, arreia arreia Malunguinho e faz limpeza no Terreiro...” (Diário de Campo: 08-09-2019).

Nas Toadas direcionadas aos Caboclos percebemos relações diretas do contexto da canção com a Jurema, enquanto Cidade Espiritual. No segundo Toque observado, os membros do Terreiro Caboclo Oxóssi cantavam pedindo para que fossem abertos os portões do Juremá, para que, assim, os Caboclos pudessem chegar em terra por meio da incorporação em suas matérias: “Corre, corre, meu cavalo, vai até o Juremá. / Abre o portão da Jurema para o Caboclo passar” (Diário de Campo: 08-09-2019). Após essa Toada que simboliza a abertura, o acesso para a chegada dos Caboclos no Terreiro, os presentes cantaram Toadas em homenagem aos Caboclos, chamando-os ao trabalho, sem deixar de fazer alusão à Cidade Espiritual: “Tava na mata, tava trabalhando (2X), seu Pena Branca mandou me chamar. / Ecô, ecô, onde é que mora? Ele mora na mata de Nossa Senhora. / Ele vem, ele vem trabalhar, ele é Pena Branca do seu juremá” (Diário de Campo: 08-09-2019).

As louvações aos Senhores Mestres também são desenvolvidas com ligações estreitas à Jurema Sagrada. Os trabalhos dessas Entidades envolvem a Cosmologia da Jurema Sagrada, como narra a Toada: “A Jurema fluorou do Angico ao Vajucá, desenvolve essa corrente, deixa o Mestre trabalhar” (Diário de Campo: 27-10-2019). A Jurema Sagrada é apresentada no

Terreiro Caboclo Oxóssi através das Toadas, como: Religião – “Jurema, velha Jurema, onde está o seu Vajucá? Está do lado das margens do rio, debaixo do Juremá” (Diário de Campo: 08-09-2019); Vegetação – “Ô Juremeiro, ô Juremá a folha caiu serena, ô Jurema, aqui nesse congá./ Salve São Jorge guerreiro/ Salve São Sebastião,/ Salve a folha da Jurema que me deu proteção” (Diário de Campo: 27-10-2019); Bebida – “O Mestre bebeu jurema, o Mestre se embriagou. Na raiz do mesmo pau o Mestre se levantou” (Diário de Campo: 08-09-2019); Cidade Espiritual – “Zé Filintra na Jurema já bebeu e já fumou, na cidade da Jurema viva Deus Nosso Senhor (Diário de Campo: 08-09-2019).

Os Gestos realizados nos Rituais durante os Toques de Jurema Sagrada do Terreiro Caboclo Oxóssi revelam a intensidade e expressividade do ensinar e aprender através das ações. Esses Gestos são concretizados nas Danças, Rezas e saudações realizadas pelas Lideranças, Afilhados/as, Visitantes. Os Gestos protagonizados pelas Entidades são vistos através das Danças, saudações e dos seus trabalhos. Nos Rituais de Terreiros, os corpos dos/as Juremeiros/as falam através de cada movimento, quando, por exemplo, canta-se para Exu, na Toada “Olha Zé, lá vem Zé... Olha Zé curiá, olha Zé curiô...”, os/as Juremeiros/as na Gira dançam e fazem Gestos com as mãos como se tivessem cortando alimento. A palma da mão direita fica aberta e a lateral da mão direita também aberta reproduz movimentos para um lado e outro (Diário de Campo: 27-10-2019).

Nas Aberturas e nos Fechamentos dos Toques de Jurema Sagrada, as Rezas são acompanhadas por Gestos. O Sinal da Santa Cruz recebe a Performatividade do símbolo da Cruz, que é realizada por cada pessoa presente que dirige a mão direita em direção à testa, aos lábios e ao tórax. O Pai Nosso, a Ave Maria e o Credo são rezados com a mão aberta para a frente na altura do ombro; no Santo Anjo, as mãos abertas se cruzam aos ombros como se os Sujeitos estivessem se abraçando (Diário de Campo: 29-09-2019). No final dos Toques, Pai Mazo costuma puxar uma Toada que é acompanhada por Gestos Performáticos que exemplificam o destaque que a simbologia possui nos Rituais de Jurema Sagrada. Segue a Toada:

Por uma porta entra São Pedro/
 Na outra, Senhor São João/
 No meio tem um Cruzeiro, da Virgem da Conceição./
 Ô rio, ô rio, ô cidade, Rio de São Francisco/
 Quebra a coité, arreja a semente/
 Vai limpando toda essa gente
 (Diário de Campo: 27-10-2019).

A toada de Fechamento da Gira é acompanhada por Gestos Performáticos realizados pelos Sujeitos presentes, com exceção das Entidades que nos momentos de Fechamentos de Giras já não se fazem incorporadas nos/as juremeiros/as do Terreiro Caboclo Oxóssi. Vejamos a descrição dos Gestos que acompanham as Toadas: “Por uma porta entra São Pedro/ na outra, Senhor São João” – a mão direita dos Sujeitos ficam abertas para frente posicionadas à altura do ombro; “No meio tem um Cruzeiro, da Virgem da Conceição” – mãos abertas encostadas uma a outra, posicionadas no centro do peitoral; “Ô rio, ô rio, ô cidade, Rio de São Francisco” – as mãos abertas e encostadas uma a outra ganham movimentos para frente, para cima e para baixo; “Quebra a coité, arreja a semente/ Vai limpando toda essa gente” – mãos abertas passando da cabeça aos pés, movimentos de limpeza do corpo, terminando com uma batida forte com o pé direito no chão (Diário de Campo: 27-10-2019).

A Performatividade dos Rituais do Terreiro Caboclo Oxóssi acontece da Abertura ao Fechamento, dessa forma, destacamos alguns desses Atos Performáticos realizados pelas Lideranças e Afilhados/as durante as louvações para as Entidades. Quando, por exemplo, terminada a louvação para o Povo da Rua – Exus e Pomba Giras – em 08 de setembro de 2019, Pai Mazo puxou a Toada: “Sai daqui Orubaiã, que aqui não é o teu lugar, não quero te ver aqui, debaixo desse Congá”. As pessoas presentes no Terreiro, independente da Função e Cargo, direcionaram as mãos abertas para a porta, as mãos em movimentos como se estivessem expulsando, pondo algo para fora (Diário de Campo: 08-09-2019). Outro Gesto parecido ocorreu no final da louvação para os Índios, em 27 de outubro de 2019, mas que se difere pela posição das mãos e significado: as mãos não foram postas como em Gesto de expulsão, mas para informar a ida dessas Entidades. As palmas das mãos abertas em movimentos para cima e para baixo acompanhavam a Toada: “Senhores Índios vão embora, cé cé...” (Diário de Campo: 27-10-2019).

Nas Toadas dirigidas aos Índios a sonoridade, e Performatividade apresentavam sons e Gestos menos enérgicos, as batidas dos Ilús eram mais abafadas e com intervalos maiores entre um toque e outro. No compasso das batidas dos Instrumentos, os membros da Gira dançavam batendo os pés e inclinando o corpo para as laterais esquerda e direita, sucessivamente. Quando os Índios estavam incorporados, costumavam dançar da mesma forma e apresentavam respiração ofegante, ao cumprimentarem os membros do Terreiro Caboclo Oxóssi, encostavam os braços inclinados na pessoa, um por vez. Já quando cumprimentavam outro Índio incorporado no Salão, fechavam os braços cruzados entre o tórax e encostavam os ombros na outra Entidade, um ombro por vez (Diário de Campo: 27-10-2019).

Nos momentos de louvação para os Caboclos, diferente do que ocorriam na louvação aos Índios, os Ilús eram batidos com maior intensidade, os membros da Gira dançavam ao som das batidas com as duas mãos posicionadas em formato de flechas. Quando incorporados, os Caboclos utilizavam as mãos de suas matérias para fazerem o formato de flecha, fechavam os dedos deixando abertos o indicador e o polegar. Essas Entidades andavam apressadamente pelo Terreiro e costumavam bradar, dar gritos: “ô ô ô”. Se baixavam, inclinavam os corpos para trás e miravam a “flecha” feita com a mão para o alto, fazendo Gestos como se estivessem lançando ao alvo (Diário de Campo: 27-10-2019).

Nas louvações para os Mestres e as Mestras, havia inicialmente o momento de Toadas em reverência a essas Entidades e em respeito à Jurema Sagrada; os membros se prostravam ao chão em posição circular, tocavam a mão direita no chão e inclinavam suas cabeças. Em seguida, levantavam e pediam a benção às Lideranças: Mãe Judite, Pai Mazo, Padrinho Nego e as mais velhas do Terreiro Caboclo Oxóssi. Chegavam à frente das Lideranças, baixavam-se, tocavam no chão e já levantavam com as mãos erguidas para a benção que era recebida quando esses/as que pediam já estavam inclinados/as. Com esse Gesto, os/as que pediam a benção ficavam abaixo da altura de quem dava a benção, o que expressa reverência e respeito aos/às mais velhos/as, à Ancestralidade (Diário de Campo: 27-10-2019).

Foto 33 – Juremeira pedindo a benção a Pai Mazo



Fonte: Acervo do Autor (2019).

Destacamos que quando os Mestres estavam em terra e suas matérias eram mulheres, e estas usavam saias, Eles pediam para que amarrassem as saias entre as pernas para formar uma “calça”. Quando as matérias, eram homens ou mulheres, e estavam de calças, era pedido pelos Mestres para que dobrassem os “pés” da calça (Diário de Campo: 11-08-2019). As Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi aconselham que as Afilhadas da casa não participem das Giras de calça, mas sim, de saia. Essa recomendação não se estende às Visitantes, que mesmo de calça são acolhidas e convidadas a participarem das Giras.

As louvações para Malunguinho se destacavam pelos Gestos Performáticos oriundos tanto das Lideranças e Afilhados/as, quanto da Entidade. Essas louvações para Malunguinho costumavam ter uma duração maior, se comparado com o tempo destinado a outras Entidades. Em 27 de Outubro de 2019, o momento de louvação para Malunguinho teve início com os membros da Gira agachados, formando um círculo, tocando a mão direita no chão e cantando Toadas a essa Entidade, acompanhadas pelos Iús: “Eu entrei dentro da mata,/ fui falar com Malunguinho (2X)./ Pra me dar força e ciência/e abrir os meus caminhos...” (Diário de Campo: 27-10-2019).

Após a primeira louvação, os membros da Gira se levantaram e as Lideranças se prepararam para o Rito dos Cachimbos, momento em que cada Liderança acendeu um Cachimbo e soprou, jogou fumaça ao contrário. Os Cachimbos que foram acessos estavam no Peji da Jurema Sagrada e foram colocados no Terreiro por Padrinho Nego. Em seguida, os/as Afilhados/as dançavam na gira fazendo Gestos de flechas com as duas mãos; as pontas dos dedos polegares encostavam-se às bases laterais dos dedos indicadores que estavam esticados, os outros dedos permaneciam fechados. Nessa posição, iniciavam-se a Performatividade: os/as Afilhados/as posicionavam um dedo indicador na proximidade do outro e desencostava recuando um braço para trás, levantando e posicionando o outro braço para frente, em posição mais baixa, os Gestos com os braços aconteciam na diagonal. A Performatividade continuava com a troca dos movimentos dos braços, o braço que anteriormente recuava, avançava e essas repetições iriam acontecendo sucessivamente. Os ombros e os corpos dos/as Afilhados/as acompanhavam o ritmo do movimento, os Gestos se repetiam durante toda a Dança (Diário de Campo: 27-10-2019).

Malunguinho, quando incorporava nos membros do Terreiro, costumava andar apressadamente para um lado e para outro. Com respiração forte, repetia Gestos com as mãos fechadas e o dedo indicador apontando para cima, como se estivesse segurando uma flecha. Fazia movimentos com os braços, abrindo e fechando, batendo no tórax que remetia a uma Performatividade e expressão de força, vitalidade, coragem que eram acompanhados por fortes

brados: “ô ô ô” (Diário de Campo: 27-10-2019). Malunguinho é uma Entidade que ao chegar no Terreiro Caboclo Oxóssi recebe muita atenção e reverência; Ele costuma trabalhar para as matérias quando chega no Salão.

Sobre os seus trabalhos, destacamos o que a Entidade realizou em Mãe Judite quando estava incorporado em sua matéria. Ele recebeu duas Velas brancas acesas por Padrinho Nego, que dobrou as mangas da bata utilizada por Mãe Judite. Malunguinho pegou as duas Velas acesas em uma mão e passou nos braços realizando a limpeza, a Performatividade foi acompanhada pela sonoridade dos Ilús e pelas vozes dos membros do Terreiro Caboclo Oxóssi, que cantavam a Toada: “Malunguinho andou, andou (2x) sem parar/ firma seu ponto de defesa Malunguinho, para os contrários não entrar” (Diário de Campo: 08-09-2019).

Após o trabalho em sua matéria, a Entidade que estava incorporada em Mãe Judite, coordenou a desincorporação dos Malunguinhos que também estavam presentes no Terreiro. Para o momento de desincorporação, Malunguinho passava uma garrafa de cachaça pela cabeça da matéria que estava incorporada e assim, a Entidade subia (Diário de Campo: 08-09-2019). A ação de uma Entidade protagonizar a desincorporação das Outras, chamadas por Ela para virem em terra, nos remeteu à Entrevista realizada com Pai Mazo, quando o mesmo afirma:

Se aquela Entidade teve a capacidade de tentar trazer uma Entidade de outra pessoa, então Ele assuma a responsabilidade, assumo a responsabilidade. Por que a partir do momento que vamos dizer, a minha Pomba Gira vai buscar a sua, então ela, a minha tem que ter a responsabilidade de quando, antes dela ir, a que ela foi buscar vá, entendeu? (PAI MAZO. Entrevista: 08-10-2019).

Após conduzir a subida das Entidades, o Malunguinho, incorporado em Mãe Judite, surpreendeu e emocionou os presentes ao se dirigir a uma Afilhada do Terreiro, pegá-la pelo braço, ambos ficaram com os braços cruzados um no outro. No momento em que Malunguinho tocou na juremeira, ela começou a sentir irradiações, visivelmente emocionada começou a chorar, seu corpo estava rígido, ela estava ereta e direcionava o olhar para a frente. Malunguinho saiu do Terreiro Caboclo Oxóssi com a mulher, e na rua fez uma limpeza em sua matéria, quando finalizou retornou com ela para o salão e a colocou de frente aos Ilús, nesse momento os Ogãs tocaram os Instrumentos com maior intensidade. A mulher já sozinha e com intensas irradiações encostou a cabeça por três vezes em cada Ilú e voltou para a Gira, onde começou a andar de costas com o corpo ainda ereto e rígido, com a respiração ofegante (Diário de Campo: 08-09-2019).

Os Atos Pedagógicos Performáticos ocorridos durante a louvação para Malunguinho revelam as inúmeras possibilidades de ensino e aprendizagem que se materializam nos Rituais

de Jurema Sagrada do Terreiro Caboclo Oxóssi. Há no Diálogo que se concretiza com a troca de olhares entre os membros um aprendizado mútuo; nos Gestos realizados pela Entidade, Lideranças e Afilhados/as, encontramos a sintonia que corrobora para a construção do conhecimento prático do que está se celebrando no Terreiro; nos ensinamentos da Entidade para as Lideranças e Afilhados/as, concentram-se a limpeza espiritual das matérias e a mediação para a elevação, o crescimento do elo entre o mundo dos vivos e o mundo dos Invisíveis, ampliando o conhecimento dos Sujeitos encarnados sobre a Cosmologia, a Ciência da Jurema Sagrada.

Após refletirmos sobre o ensinar e o aprender por meio dos Sujeitos e dos Processos, focaremos no último estruturante da pesquisa, o Conteúdo, de forma que nossa análise se concentrará nos Conteúdos que são ensinados e que se aprendem nos Atos Pedagógicos Performáticos ocorridos nos Rituais de Jurema Sagrada do Terreiro Caboclo Oxóssi. Nos Rituais de Abertura dos Toques de Jurema Sagrada, por exemplo, os Atos Pedagógicos Performáticos realizados pelas Lideranças e pelos/as Afilhados/as revelam como Conteúdos o acolhimento, as boas-vindas aos/às que chegam para visitar o Terreiro: “Todos são bem vindos se vierem de coração aberto e bons pensamentos” (PAI MAZO. Diário de Campo: 11-08-2019). Dessa forma, percebemos que o Terreiro Caboclo Oxóssi é o espaço para elevar o pensamento, abrir o coração, onde se aprende e se ensina a estar em sintonia com os membros e com as Entidades; aprende-se a saudá-las com palavras e Gestos, a Rezar, a construir as Preces espontâneas, a desenvolver a mediunidade.

Nas Toadas cantadas durante os Rituais são revelados os Conteúdos sobre a Cosmologia da Jurema Sagrada, sobre os fundamentos da Religião, a vida e a função das Entidades que são reverenciadas. Nas Toadas encontramos as Danças realizadas pelos membros e pelas Entidades; essas Danças, que saúdam com palavras, Gestos e palmas os Invisíveis e a Ciência da Jurema, são ensinadas e aprendidas quando os Atos Pedagógicos Performáticos ocorrem. As Danças, por sua vez, são acompanhadas por Gestos e simbologias que identificam, caracterizam as Entidades. Seja uma flecha na louvação para os Caboclos, as Caboclas ou Malunguinho, seja o movimentar do corpo de forma sensual na louvação para as Pomba Giras, ou até mesmo as batidas dos pés no chão, ritmadas em coco quando se canta e Dança em louvação aos Mestres.

O Conteúdo ensinado e aprendido no Terreiro Caboclo Oxóssi é revelado pela sonoridade dos Maracás e dos Ilús. Pela intensidade das batidas, pela frequência e pelo tempo em que ocorrem a sonorização dos Instrumentos, é possível identificar quais as Entidades que estão sendo reverenciadas e, conseqüentemente, quais as formas de agir através das Danças e Gestos, Atos Performáticos. O saber tocar os Instrumentos, como o Maracá, por exemplo,

concretiza-se no momento em que o Ritual acontece: se um/a Afilhado/a está tocando o Maracá na Gira e começa a irradiar, o/a Afilhado/a que estiver próximo/a segura o Instrumento e inicia as batidas no ritmo da Dança e das batidas dos Ilús. Com exceção dos Ilús, os demais Instrumentos, como o Maracá, o Triângulo e o Microfone, são acessados por qualquer Afilhado/a que estiver na Gira.

O ensinar e aprender no Terreiro Caboclo Oxóssi, observados a partir dos Estruturantes desta pesquisa, apontam para as relações desses elementos com a Ecologia de Saberes, pois é através da oralidade, do cruzamento dos conhecimentos e da valorização à Ancestralidade que se constroem o aprendizado no Terreiro (SANTOS, 2010b). Esse aprendizado, que surge das experiências vividas nos Terreiros, promove o enfrentamento aos eixos da Colonialidade e ao Racismo Religioso e Epistêmico, é Descolonial, mantém e promove os Saberes Ancestrais.

Nos Toques de Jurema Sagrada do Terreiro Caboclo Oxóssi são expostas a intencionalidade do que será celebrado, o sentido de cada Ato Pedagógico Performático no Ritual, o significado e a relevância da Defumação, do uso dos Objetos sagrados. Aprende-se a utilizar os Cachimbos, os Cigarros e suas fumaças para a realização das limpezas espirituais, ora protagonizadas pelas Lideranças, ora pelas Entidades. Os movimentos no Terreiro possibilitam a comunicação, o Diálogo entre os Sujeitos; é no Toque de Jurema Sagrada, na ação, que os/as Afilhados/as compreendem o sentido de parar, de se concentrar, escutar e internalizar os ensinamentos dados pelas Lideranças e pelas Entidades. É no desenvolver do Toque que se aprende o compromisso de ser de Terreiro, o zelo que se deve ter para com as atividades religiosas e o respeito pelos/as mais velhos/as, pela Ancestralidade espiritual e em terra.

Nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada, os Conteúdos são apresentados nas relações humanas, no partilhar dos bens materiais, espirituais e afetivos, no ajudar, no doutrinar, na Amorosidade e na Rigorosidade, no se portar, no perdoar, no abraçar. É no Terreiro que se ensina e se aprende a manter o contato, a relação de intimidade/interseccionalidade e respeito com a Mãe Natureza. É na prática religiosa que se materializa o respeito aos fundamentos, a necessidade de conhecer e passar pelas etapas ritualísticas do Terreiro; aprende-se a valorizar e festejar a vida, o corpo, a Ancestralidade.



“As portas da Jurema se abriu./
São Pedro é que vai fechar (2X) /
É hora meus irmãos, é hora/
dos Invisíveis se retirar...”
(Diário de Campo: 27-10-2019).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O término desta pesquisa representa uma pausa textual teórico-metodológica, não intenciona findar as discussões iniciadas e fundamentadas nas Epistemologias do Sul, através dos Estudos Pós-Coloniais, com aporte nos dados empíricos observados no Campo: Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, situado em Alhandra-PB. Esses dados foram colhidos e tratados com base na técnica da Análise de Conteúdo, via Análise Temática (BARDIN, 2011). Dito isto, apresentamos a estrutura de sentido que compõe as considerações, estando organizada da seguinte forma: Problema e pressuposto da pesquisa; Objetivos Geral e Específicos; Estudos comparativos, Estado do Conhecimento.

O problema e o pressuposto da pesquisa conduziram a construção e a lapidação do Objeto, que surgiu de dimensões pessoais, acadêmicas e profissionais. Ao perceber as intersecções das três dimensões na construção do Objeto, destacamos a dimensão profissional. Minha atuação enquanto docente, servidor público da Rede Estadual da Paraíba e do Município de Alhandra, tendo como lotação para os dois vínculos o Município de Alhandra, contribuiu para a minha percepção sobre as marcas coloniais direcionadas às práticas da Jurema Sagrada no Município, revelando as tentativas de subalternização e silenciamentos a esta prática de Ancestralidade Indígena, que mantém expressão de destaque para os/as juremeiros/as da Região e de distintos lugares do Brasil.

Apresentamos a construção dos Objetivos Geral e Específicos, a forma como foram respondidos nesta pesquisa. Em seguida, trazemos o Estado do Conhecimento, no qual destacamos os estudos comparativos com trabalhos que apresentaram aproximações, mas também os distanciamentos. Por fim, apresentaremos as questões que surgem com a pausa, término desta etapa da pesquisa e que podem ser desenvolvidas em etapas posteriores.

A pesquisa surge do seguinte problema: Como os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada constituem-se como processos de ensino e aprendizagem? Partimos do pressuposto de que os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada ocorridos no Terreiro de Umbanda corroboravam para a construção, manutenção e propagação dos saberes e práticas da Jurema Sagrada entre os/as juremeiros/as.

A partir das ideias e questionamentos iniciais, elaboramos nossos Objetivos com a intenção de Compreender os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada desenvolvidos no Terreiro de Umbanda em Alhandra-PB. De forma específica, objetivamos: I - Entender o que pensam as Lideranças sobre a Jurema Sagrada; II - Identificar os Rituais e os

Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada no Terreiro de Umbanda; III - Caracterizar os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada no Terreiro de Umbanda.

Para entender o que pensam as Lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi sobre a Jurema Sagrada, utilizamos a Observação, o Diário de Campo e a Entrevista Semiestruturada com as três Lideranças do Terreiro. De acordo com os Instrumentos de coleta e produção de dados, foi possível perceber que a Jurema Sagrada nas perspectivas das pessoas que estão à frente do Terreiro é Religião, é Vegetação, é Bebida, é mistério e fundamento que conduz os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos. A Jurema Sagrada é reverenciada e respeitada como Divindade, como fonte de sabedoria, Ciência e Ancestralidade (MUNANGA *Apud* OLIVEIRA, 2009).

Identificamos os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada no Terreiro Caboclo Oxóssi através dos três Instrumentos de coleta e produção de dados citados anteriormente e constatamos que os Rituais se subdividem. Os Atos Performáticos ocorrem durante o desenvolvimento dos Rituais. Nos Toques observados no Terreiro Caboclo Oxóssi, os Rituais dividem-se em três grandes partes que nomeamos de Episódios, sendo o primeiro Episódio a Abertura, o segundo Episódio a Louvação para as Entidades e o terceiro Episódio o Fechamento do Toque. No segundo Episódio destinado à Louvação das Entidades, subdividimos em Partes, de forma que, cada Parte do segundo Episódio corresponde a um Panteão da Jurema Sagrada.

Com as Observações, os Diários de Campo e as Entrevistas, desenvolvemos o processo de caracterização dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada, descrevemos as etapas dos Rituais e os contextos em que aconteceram. A caracterização dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada possibilitou compreendermos as formas de Ensinar e Aprender no Terreiro Caboclo Oxóssi, que se dá por três Estruturantes: os Sujeitos que ensinam e/ou aprendem; os Processos em que ocorrem o ensino e/ou a aprendizagem; os Conteúdos que são ensinados e/ou aprendidos.

No que diz respeito ao Estado do Conhecimento, realizamos o levantamento de trabalhos e pôsteres disponibilizados na Plataforma da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPEd), tendo como recorte temporal o período de 2008 a 2018. O recorte delimitado é justificado pela comemoração de uma década da implementação da Lei Complementar nº 11.645/2008, que “estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” (BRASIL, 2008). Mesmo esta pesquisa não ocorrendo em espaços escolares, foi a partir de minha atuação profissional em Escolas localizadas no Município de

Alhandra-PB, que o Objeto de pesquisa se originou e ganhou consistência teórico-metodológica. Além disso, a promulgação da Lei Complementar nº 11.645/2008 é um caminho para a materialidade de práticas que possibilitam o enfrentamento da Colonialidade nos eixos Poder, Saber, Ser e Mãe Natureza, assim como o Racismo Religioso e Epistêmico nos ambientes escolares, podendo reverberar para além dos muros da Escola.

Dos três trabalhos destacados no nosso mapeamento, percebemos que as aproximações gerais se dão por ambos trazerem temáticas e problemáticas que coadunam com o Pensamento de Fronteira (GROSFOGUEL, 2010), ainda que o Pensamento Fronteiriço não seja mencionado. Isto é, as pesquisas abordam problemáticas que enfrentam a ideia hegemônica, colonial eurocentrada. Vejamos o quadro com os respectivos trabalhos:

Quadro 16 - Trabalhos selecionados no Mapeamento

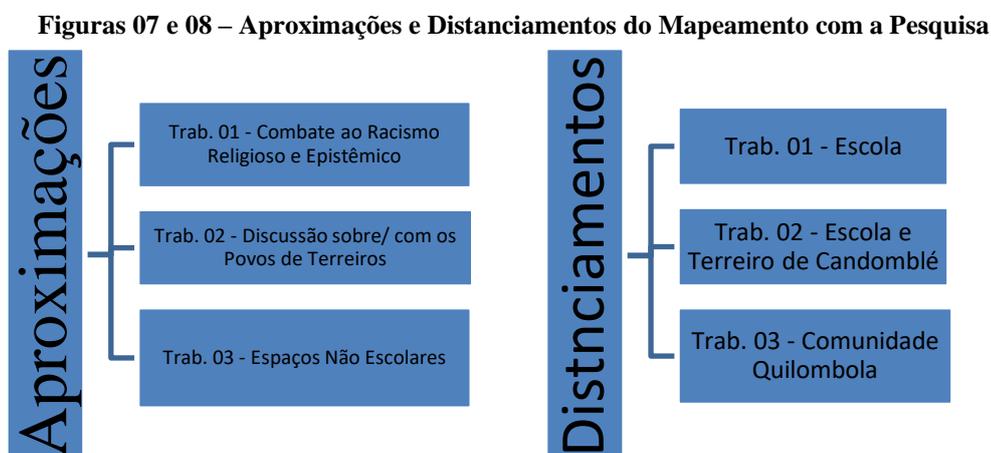
	Título	Autor/a
Trabalho 01	A cruz, o ogó e o oxê: religiosidades e racismo epistêmico na educação carioca	Luiz Fernandes de Oliveira / Marcelino Euzebio Rodrigues
Trabalho 02	A relação escola-terreiro na perspectiva de famílias candomblecistas	Eduardo Quintana
Trabalho 03	Epistemologia da resistência quilombola em diálogo com o currículo escolar	Jeanes Martins Larchert

Fonte: ANPEd (2018) <http://www.anped.org.br>

O primeiro trabalho se aproxima desta pesquisa por refletir sobre o Racismo Religioso e Epistêmico, discussões recorrentes na construção teórica, ao passo que se afasta ao desenvolver a discussão tendo como campo empírico a Escola e não o Terreiro. No segundo trabalho, a aproximação se dá pela discussão sobre Terreiros enquanto espaços que constituem a construção de saberes, mas se dissocia por se tratar de um trabalho que busca ouvir o que pensam as famílias candomblecistas a respeito da Escola e do Terreiro. Outro fator de dissociação são os focos das pesquisas em relação aos Terreiros, sendo um de Candomblé e a outra de Umbanda, com ênfase na Jurema Sagrada.

A relação do terceiro trabalho com esta pesquisa encontra-se na discussão da Educação para além dos muros da Escola, e por ambas trazerem problemáticas com foco na Região Nordeste, enquanto campo empírico. O trabalho citado se dissocia por trazer como campo empírico uma Comunidade Quilombola do Estado da Bahia, nesta pesquisa trazemos uma Comunidade de Terreiro do Estado da Paraíba.

Salientamos que as três pesquisas mapeadas estão vinculadas a instituições superiores e a programas da Região Sudeste do País, não encontramos na ANPEd pesquisas aproximativas ou quaisquer outras que versem sobre Educação e Jurema Sagrada, no período de 2008 a 2018. Dessa forma, vejamos os três trabalhos mapeados a partir dos aspectos aproximativos e dos que se distanciam desta pesquisa:



Fonte: Elaborada pelo autor (2020).

No que diz respeito aos avanços da pesquisa, destacamos a discussão sobre a Jurema Sagrada desenvolvida em diálogo com os Estudos Pós-Coloniais, assim como os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos. A imersão no Terreiro Caboclo Oxóssi possibilitou compreendermos o processo de aprendizagem sob a perspectiva de uma Educação Descolonial (MIGNOLO, 2008a), a Pedagogia de Terreiros (CAPUTO, 2012), estabelecida pela Dialogicidade, Amorosidade e Rigoriedade. (FREIRE 1979; 1981; 1986; 1987; 1996; 2007).

Constatamos com a pesquisa que os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada são produtores de conhecimentos e essa aprendizagem se constrói a partir da oralidade, do Diálogo, dos Gestos, contribuindo para o enfrentamento da Colonialidade em seus eixos (QUIJANO, 2005; 2010; SANTOS, 2010b; WALSH, 2008), do Racismo Religioso (FLOR DO NASCIMENTO, 2017) e do Racismo Epistêmico (GROSGOUEL, 2007). Existem formas de ensinar e aprender no Terreiro Caboclo Oxóssi que envolve os Sujeitos, os Processos e os Conteúdos. As aprendizagens do Terreiro, Pedagogia de Terreiros (CAPUTO, 2012) revelam a centralidade da Ancestralidade (MUNANGA *Apud* OLIVEIRA, 2009) no processo do aprender e ensinar com os/as mais velhos/as, mas também dos/as mais novos/as que serão exemplos e Ancestrais (MUNANGA *Apud* OLIVEIRA, 2009) para as gerações futuras.

Confirmamos o pressuposto da pesquisa: os Rituais e os Atos Pedagógicos Performáticos de Jurema Sagrada ocorridos no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi promovem, mantêm e propagam os saberes e as práticas da Jurema Sagrada entre os/as juremeiros/as. A imersão no Terreiro sob a perspectiva de perceber as construções educativas construiu um arcabouço teórico-metodológico que nos fez compreender as razões dos ataques externos aos povos de Terreiros e da Jurema Sagrada em Alhandra. Da mesma forma, ofertou possibilidades para se pensar estratégias de convivência dos conhecimentos ancestrais no município e nas Escolas.

Por fim, reafirmamos que esta pesquisa não esgota as discussões apresentadas e não foi a intenção, mas sim apresentar sob a ótica da Educação, um recorte da imensidão que envolve os Povos de Terreiros e a Cosmologia da Jurema Sagrada. Assim, a pausa e fechamento desta etapa faz brotar Problemáticas Outras, que podem ser lapidadas e aprofundadas em pesquisas futuras, dentre as quais: Como os conhecimentos Ancestrais dos Povos de Terreiros podem favorecer a aproximação da Comunidade Escolar do Município de Alhandra com a Natureza na perspectiva Descolonial? É possível pensar na construção de um Currículo Outro a partir dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada, Pedagogia de Terreiros? É possível a inserção nas Escolas do Município de Alhandra de eixos temáticos construídos a partir da Pedagogia de Terreiros e apoiados pelas Leis N° 10.639/2003 e 11.645/2008?

REFERÊNCIAS

AGÊNCIA EXECUTIVA DE GESTÃO DAS ÁGUAS (PARAÍBA). **Bacias Higráficas do Litoral Sul da Paraíba**. Disponível em: <http://www.aesa.pb.gov.br/aesa-website/comite-de-bacias/litoral-sul/> Acesso em: 10/02/2019

ALCÂNTARA, Marcus Angelus M. de; CARLOS, Erenildo João. **Algumas assinalações sobre Educação Popular**. Revista Temas em Educação, João Pessoa, Brasil, v. 27, n.1, p. 128-145, jan/jun 2018.

APEJE – Processo 4884 – 1741, julho, 1, Recife, (36 documentos) do Arquivo Histórico Ultramarino – Conselho Ultramarino, que trata da Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao Rei [D. João V], sobre o uso que fazem os índios de uma bebida chamada Jurema, informando a prisão de índios feiticeiros em nome do Santo Ofício, e a conveniência de se criar uma Junta das Missões da Paraíba. Anexos: 13 docs. AHU_CU_015, Cx. 56. D. 4884.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **O reino dos mestres: a tradição da jurema na Umbanda nordestina**. – Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **A Tradição do Acais na Jurema Natalense: memória, identidade , política**. Revista Pós Ciências Sociais, v.11, n.21, jan/jun. 2014.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, nº 11. Brasília, maio-agosto de 2013, pp. 89-117.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.

BEZERRA, Denise Aline Casimiro. **Estudo fitoquímico, bromatológico e microbiológico de Mimosa tenuiflora (Wild) Poiret Piptadenia stipulacea (Benth) Ducke**. - Patos – PB: CSTR UFCG, 2008. 62P.

BÍBLIA, A. T. Gênesis. *In*: BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**: edição pastoral. São Paulo: Sociedade bíblica católica internacional e Paulus, 1990, 1631 p.

BOTELHO, Denise Maria. **Educação e Orixás: Processos Educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba**. 2005. 126 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os caminhos cruzados: formas de pensar e realizar a educação na América Latina**. In: GADOTTI, Moacir e TORRES, Carlos Alberto (orgs.). **Educação Popular: Utopia Latino-Americana**. - São Paulo: Cortez: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Em campo aberto: escritos sobre educação e a cultura popular**. São Paulo: Cortez, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. – São Paulo: Brasiliense, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação popular**. – São Paulo: Brasiliense, 2006. 318p.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm. Acesso em: 27/11/2018.

BRASIL. **Mapa de Alhandra**. Disponível na internet via: <https://www.google.com.br/maps/place/Alhandra+-+PB,+58320-000/@-7.3186867,35.2860789,74064m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x7ac98496bfe0149:0x84675d9d72626275!8m2!3d-7.4327067!4d-34.9115988> Acesso em: 12/01/2019.

CANDAU, Vera Maria Ferrão; OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. **Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil**. Educação em Revista. Belo Horizonte, v.26, n.01, p.15-40, abr.2010.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé.** – 1. ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2012. 296p.

CARRILLO, Afonso Torres. Educação Popular como prática política e pedagógica emancipadora. *In:* ESTEBAN Maria Teresa; STRECK, Danilo Romeu (orgs.). **Educação Popular: lugar de construção social e coletiva.** Petrópolis/RJ, Vozes, p. 15-23, 2013.

CASCUDO, Luís Câmara. **Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil.** – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Agir, 1978.

COSTA, Sérgio. **DESPROVINCIALIZANDO A SOCIOLOGIA - A contribuição pós-colonial.** Revista brasileira de ciências sociais - Vol. 21 n°. 60. Fev, 2006.

FALKEMBACH, E. M. F. **Diário de campo: um instrumento de reflexão.** Contexto Educ (Ijuí).1987;7(2):19-24.

FERRETTI, Sergio F. **Sincretismo e Hibridismo na Cultura Popular.** Revista Pós Ciências Sociais. V.11, n.21, jan/jun. 2014. Disponível em: <file:///C:/Users/PC/Documents/Artigo%20sincretismo%20e%20hibridismo.pdf> Acesso em: 14 de jan. de 2019.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas.** Revista Eixo. Brasília – DF, v. 6, n. 2 (Especial), novembro de 2017.

FRANCO, Maria Laura Publisi Barbosa. **Análise de Conteúdo.** – Brasília, 3ª edição: Liber Livro Editora, 2008. 80 p.

FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire.** – São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para a liberdade.** 5ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1981, 149p.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. Alfabetização e Cidadania. *In*: GADOTTI, Moacir e TORRES, Carlos Alberto (orgs.). **Educação Popular: Utopia Latino-Americana.** - São Paulo: Cortez: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa.** São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. **Educação e Mudança.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

FREIRE, Paulo; NOGUEIRA, Adriano. **Que fazer: teoria e prática em educação popular.** 4ª ed., Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

GADOTTI, Moacir. **Paulo Freire: uma biografia.** São Paulo: Cortez, Brasília, 1996.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.

GOÉS, Moacyr. **Educação Popular, Campanha de Pé no Chão Também se Aprende a Ler, Paulo Freire e Movimentos Sociais contemporâneos.** *In*: ROSAS, Paulo. Paulo Freire: educação e transformação social. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2002.

GOHN, Maria da Glória. **Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas.** Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação, Rio de Janeiro, v.14, n.50, p. 27-38, jan./mar. 2006. Disponível em: <http://escoladegestores.mec.gov.br/site/8-biblioteca/pdf/30405.pdf> Acessado em: 14 de Setembro de 2018.

GOMES, Nilma Lino. **Cultura negra e educação.** Revista Brasileira de Educação, São Paulo, n. 23, p. 75-85, 2003.

GOMES, Nilma Lino. **Intelectuais negros e a produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira.** *In:* SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

GROSGUÉL, Ramón. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. **Ciência e cultura**, v. 59, n. 2, p. 32-35, 2007.

GROSGUÉL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.** *In:* SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

GROSGUÉL, Ramón. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Souza Santos. **Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer.** Barcelona: CIDOB Ediciones, 2011, p. 97-108.

GROSGUÉL, Ramón. **Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y al extractivismo ontológico: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo.** Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.24: 123-143, enero-junio 2016.

GUEVARA, Nicolás. Educação Popular no Século XXI. *In:* PONTUAL, Pedro; IRELAND, Timothy (orgs.). **Educação Popular na América Latina: diálogos e perspectivas.** Brasília, MEC/UNESCO, p. 213-2018. 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (BRASIL). **Alhandra.** Disponível na internet via: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pb/alhandra/panorama> Acesso em: 12/01/2020.

LAVILLE, C. e DIONNE, J. **A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas.** Tradução Heloísa Monteiro e Francisco Settinieri. Porto Alegre: Artes Médicas; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LIBÂNEO, José Carlos. Tendências pedagógicas na prática escolar. *In:* _____.

Democratização da Escola Pública – a pedagogia crítico-social dos conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992. Cap 1. Disponível em https://praxistecnologica.files.wordpress.com/2014/08/tendencias_pedagogicas_libaneo.pdf. Acesso em 16 de nov. 2019.

LIMA, Claudiene dos Santos. **O racismo religioso na Paraíba. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia).** Guarabira: Universidade Estadual da Paraíba, 2012.

L'ÒDÒ, Alexandre L'Omi. **Juremologia: uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da jurema sagrada.** 2017. 274f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Católica de Pernambuco.

LUDKE, A.; ANDRÉ, M. **A pesquisa em educação: abordagens qualitativas.** São Paulo. E. P. U. 1986.

MASCARENHAS, João de Castro *at al.* Serviço **Geológico do Brasil: Projeto cadastro de fontes de abastecimento por água subterrânea. Diagnóstico do município de Alhandra, estado da Paraíba.** Recife: CPRM/PRODEEM, 2005. 10 p.

MELO NETO, José Francisco. **Educação Popular: uma ontologia;** Afonso Celso Scocuglia, José Francisco Melo Neto (orgs.). Educação Popular Outros Caminhos. João Pessoa: Editora Universitária / UFPB, 1999, p. 31 – 74.

MELO NETO, José Francisco. **O que é Popular? In:** BRENNAND, Edna Gusmão de Góes. O Labirinto da educação popular. João Pessoa: UFPB / PPGE / Editora Universitária / UFPb, 2003. 208 p.

MIGNOLO, W. D. **Histórias Locais / Projetos Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIGNOLO, W. D. **Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: la lógica de la colonialidade y la postcolonialidad imperial.** Herencias coloniales y teorías postcoloniales. Revista chilena de literatura, Coimbra, 2005a. Acesso em: 27 de Set. de 2019.

MIGNOLO, W. D. A Colonialidade de cabo a rabo: O hemisfério Ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In*: LANDER, E. (ed). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Buenos Aires, 2005b: Clacso, p. 71-103.

MIGNOLO, W. D. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial.** 2005c Disponível em: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/420.pdf> Acessado em: 10 de Jun. de 2018.

MIGNOLO, W. D. **La opción descolonial.** Revista Letral, Universidad de Granada, n.01, 2008. Disponível em: <http://revistaseug.ugr.es/index.php/letral/article/view/3555/3543> Acesso em: 02 de Mai. de 2018a.

MIGNOLO, W. D. **Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de Identidade em Política.** Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, nº 34, p.287-324, 2008b.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade.** 33 ed. – Petrópolis, RJ, 2013.

MUNANGA, K. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.** In: 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESB-RJ, 05/11/03.

NUNES NETO, Francisco A.. **Descolonizar a educação: os mestres dos saberes populares e tradicionais no contexto da formação cultural.** Interfaces Científicas – Educação. Aracaju, v.4, n3, p.31-42, Jun, 2016.

OLIVEIRA, Julvan Moreira de. **Africanidades e educação: ancestralidade, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga.** São Paulo, 2009, 298p. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo, Brasiliense, 1999.

PAULA, Ercília Maria Angeli Teixeira de. **Educação Popular, educação não formal e pedagogia social: análise de conceitos e implicações para educação brasileira e formação de professores**. In: IX Congresso Nacional de Educação – Educare – III Encontro Sul Brasileiro de Psicopedagogia, 2009, Curitiba. Anais... Curitiba, PUC-PR, p. 6133-6146.

PINI, Francisca Rodrigues de Oliveira. **Educação Popular e os seus deferentes espaços: educação social de rua, prisional, campo**. In: IV CONGRESSO INTERNACIONAL DE PEDAGOGIA SOCIAL, 2012, São Paulo. Disponível em: <<http://www.proceedings.scielo.br/pdf/cips/n4v1/32.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2019.

PINTO, Clélia Moreira. **Saravá, Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnico**. Recife, 1995, 211f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A Geograficidade do Social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina. Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros – Seção Três Lagoas – MS, v. 1, n.3, ano 3, maio de 2003. Disponível em: file:///C:/Users/deyvs/Downloads/1344-Texto%20do%20artigo-3762-1-10-20151018.pdf Acesso em: 25 set. 2019.

QUIJANO, Anibal. Raza, etnia y nación em Mariátegui: cuestiones abiertas. **Estudios latino-americanos**, v. 2, n. 3, p. 3-19, 1995.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. CLACSO, Buenos Aires, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf Acesso em: 05 de Mai. de 2018.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder e classificação social**. In: SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010

QUENTAL, Pedro de Araújo. **A latinidade do conceito de América Latina**. GEOgraphia (UFF), v. 14, p. 46-75, 2012.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À Sombra da Jurema Encantada: Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010a. 251p.

SALLES, Sandro Guimarães de. **Religião, Espaço e Transitividade: Jurema na Mata Norte de PE e Litoral Sul da PB**. – Recife, 2010b, 270f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

SANTIAGO, Eliete; BATISTA NETO, José. **Formação de professores e prática pedagógica na perspectiva freireana**. Educar em Revista, Curitiba, Brasil, n. 61, p. 127 – 141, jul./set. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descobrimientos e Encobrimientos**. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, n° 38, dezembro, p. 5-10. Coimbra: CES, 1993.

SANTOS, B. S. **A gramática do tempo para uma nova cultura política**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010a.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes**. In: SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010b.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010c.

SILVA JUNIOR, Luiz Francisco da. **A Jurema, o Culto e a Missa: disputas pela identidade religiosa em Alhandra – PB (1980-2010)**. 2011. 140f. Dissertação (Mestrado em História) - UFCG, PB.

SILVA, Tomaz Tadeu. **Teoria Cultural e educação: um vocábulo crítico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **A ciência encantada das macumbas**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SMDHC/SP. Cadernos de Formação: **Educação Popular e Direitos Humanos**. São Paulo, 2015, 40 p.

SOUZA, João Francisco de. **Prática pedagógica e formação de professores**. Organizadores: José Batista Neto e Eliete Santiago. – Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

STRECK, Danilo Romeu. Rigor/Rigorousidade. *In*: STRECK, D.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. (orgs). **Dicionário Paulo Freire**: Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 369-371.

STRECK, Danilo Romeu. **Territórios de resistência e criatividade> reflexões sobre os lugares da educação popular**. Currículo sem Fronteiras, v.12, n.1, pp. 185-198, Jan/Abr 2012.

TORRES, Rosa Maria (org.). **Educação Popular: um encontro com Paulo Freire**. São Paulo: Loyola, 1987.

VALA, J. A Análise de Conteúdo. *In*: SILVA, A. S.; PINTO, J. M. **Metodologia das Ciências Sociais**. 10. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

VANDEZANDE, René. **Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica**. 1975. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - UFPE, PE.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad: las insurgencias político-epistêmicas de refundar el Estado**. Tabula Rasa. Bogotá – Colômbia, n.9: 131-152, julio-diciembre 2008.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad Crítica y Pedagogía De-colonial: In-Surgir, Re-Existir y Re-Vivir**. UMSA, Revista Entre Palabras. Fac. Humanidades y Ciencias de la Educación, n.3 – n.4, La Paz, Bolivia, 2009, p.129-156.

ANEXO A –

Quadro Complementar – Publicações por Títulos

	Título	Autor/a	Instituição	Agência Financiadora	Descritor(es)
03 <i>(t)</i>	A gênese do campo das práticas socioeducativas _o Brasil: educação popular, educação não formal e pedagogia social.	Luís Antonio Groppo	UNISAL	CNPq	Práticas Educativas
	A relação de saberes na construção da prática educativa do MST na Amazônia paraense	Adriane Raquel Santana de Lima	UFPA	Não informado	Práticas Educativas
	As mulheres da via campesina: processos educativos e organizativos no Brasil e Chile	Sônia Fátima Schwendler	UFPR	CAPES	Processos Educativos
	Do processo de despolitização das experiências formativas no campo da educação não formal às formas de resistência dos educadores sociais	Auta Jeane da Silva Azevedo	UFPE	Não informado	Práticas Educativas
	Educação e questões étnicas: embates culturais e políticos de estudantes Sateré-Mawé no espaço urbano	Valeria Augusta Cerqueira de Medeiros Weigel/ Márcia Josanne de Oliveira Lira	UFAM	CNPq	Práticas Educativas
	Trajetórias de uma prática, história de um campo: narrativa sobre o trabalho de educadores sociais em Porto Alegre	Leandro Rogério Pinheiro	UNISINOS	CAPES	Práticas Educativas
	Universidade pública, cidadania e movimentos sociais: a experiência do FIEI - curso de formação intercultural para educadores indígenas de Minas Gerais	Lucia Helena Alvarez Leite	UFMG	FAPEMIG	Práticas Educativas
06 <i>(p)</i>	Mulheres negras educadas: trabalhos manuais e possibilidades de (re)criação de pedagogias não-escolares	Aline Lemos da Cunha	UNISINOS	CNPq	Processos Educativos
06 <i>(t)</i>	Aprender com o pé atrás: reflexões sobre o lugar da (des) confiança no processo de educar-se na noite	Fabiana Rodrigues de Sousa	UFSCar	FAPESP	Práticas Educativas
	Documentos curriculares para a educação escolar indígena no Brasil: da prescrição às possibilidades da diferenciação	Marta Coelho Castro Troquez	UFGD e UFMS	Não informado	Práticas Educativas

	Educação escolar nas aldeias kaingang e guarani indianizando a escola?	Maria Aparecida Bergamschi	UFRGS	UFRGS	Práticas Educativas
	Mulheres camponesas e os processos educativos desencadeados por suas práticas de cuidado à saúde	Iraí Maria de Campos Teixeira/ Maria Waldenez de Oliveira	UFSCar	UFSCar	Processos Educativos
	Percepções e processos educativos decorrentes da prática da extensão popular	Tiago Zanquêta de Souza	UFSCar	Não informado	Processos Educativos
	Processos educativos em práticas sociais: reflexões teóricas e metodológicas sobre pesquisa educacional em espaços sociais	Maria Waldenez de Oliveira /Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva / Luiz Gonçalves Junior / Aida Victoria Garcia-Montrone / Ilza Zenker Joly	UFSCar	Não informado	Processos Educativos
14 (p)	Socialização religiosa na escola pública: um estudo sobre estratégias difusas de transmissão de disposições de cultura	Gabriela Abuhab Valente	FEUSP	Não informado	Religião/Religiosidade
14 (t)	A religiosidade na prática docente	Gabriela Abuhab Valente	FEUSP	Não informado	Religião/Religiosidade
	Religião e formação docente: desafios para uma educação mais tolerante	Adriane Knoblauch	UFPR	Não informado	Religião/Religiosidade
21 (t)	A construção de um diálogo intercultural com indígenas por meio da pesquisa-ação não-convencional	Ruth Pavan / Maria Cristina Lima Paniago Lopes	UCDB	CNPq e FUNDECT/MS	Práticas Educativas
	A cruz, o ogó e o oxê: religiosidades e racismo epistêmico na educação carioca	Luiz Fernandes de Oliveira / Marcelino Euzebio Rodrigues	PPGeduc/UFRJ	Não informado	Religião/Religiosidade
	A relação escola-terreiro na perspectiva de famílias candomblecistas	Eduardo Quintana	UFF	CAPES	Religião/Religiosidade
	Arkhé: corpo, simbologia e ancestralidade como canais de ensinamento na educação	Sandra Haydée Petit / Norval Batista Cruz	UFC	Não informado	Religião/Religiosidade

	Epistemologia da resistência quilombola em diálogo com o currículo escolar	Jeanes Martins Larchert	UESC/UFS Car	Não informado	Práticas Educativas
	Formação, pesquisa e prática pedagógica dos/as professores/as indígenas em Pernambuco: ações e desafios no contexto do Pibid diversidade	Jaqueline Barbosa da Silva/ Fátima Aparecida Silva	UFPE	CAPES	Práticas Educativas
	Os circuitos de trabalho indígena: os profissionais indígenas como novos sujeitos da gestão de políticas públicas	Wagner Roberto do Amaral	Universidad e Estadual de Londrina	Não informado	Práticas Educativas
	Professores Sateré-Mawé e materiais pedagógicos na luta por uma educação específica e diferenciada	Márcia Josanne de Oliveira/ Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros Weigel/ Thelma Lima da Cunha Marreiro	UFAM	Não informado	Práticas Educativas

Fonte: ANPED (2018) <http://www.anped.org.br>

APÊNDICE A –



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE**



**MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(MENOR DE IDADE)**

Eu, _____, menor de idade, neste ato representado por seu/sua responsável legal, _____, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990).

Recife, _____ de _____ de 2020.

Assinatura do/da Participante

Assinatura do/da Responsável Legal do/a Menor

Assinatura do Pesquisador

APÊNDICE B –



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE**



**MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)**

Eu, _____, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, _____ de _____ de 2020.

Assinatura do/da Participante

Assinatura do Pesquisador

APÊNDICE C –



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE**



**MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE
(IMAGENS DA ESTRUTURA, OBJETOS E DEMAIS SIMBOLOGIAS DO
TERREIRO CABOCLO OXÓSSI)**

Eu, _____, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de imagens da estrutura, Objetos e demais simbologias do Terreiro Caboclo Oxóssi, AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados.

Recife, _____ de _____ de 2020.

Assinatura do/da Participante

Assinatura do Pesquisador

APÊNDICE D -



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(MENOR DE IDADE)

Eu, Auricélia Maria Sehub de Souza, menor de idade, neste ato representado por seu/sua responsável legal, Maria de Conceição Ramos da Silva, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990).

Recife, 07 de março de 2020.

Auricélia Maria Sehub de Souza
Assinatura do/da Participante

Maria de Conceição Ramos da Silva
Assinatura do/da Responsável Legal do/a Menor

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(MENORES DE IDADE)

Eu, Isaama Vitória Xavier da Silva menor de idade, neste ato representado por seu/sua responsável legal, Fabio Xavier da Silva, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990).

Recife, 07 de março de 2020.

Isaama Vitória Xavier da Silva
Assinatura do/da Participante

Fabio Xavier da Silva
Assinatura do/da Responsável Legal do/a Menor

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisado



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



**MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(MENORES DE IDADE)**

Eu, JOÃO VICTOR XAVIER DA SILVA, menor de idade, neste ato representado por seu/sua responsável legal, Felipe Xavier da Silva, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei Nº 8.068/1990).

Recife, 07 de março de 2020.

Assinatura do/da Participante

Felipe Xavier da Silva
Assinatura do/da Responsável Legal do/a Menor

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE**



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(MENOR DE IDADE)**

Eu, Jonata Luciano Bezorados S.B., menor de idade, neste ato representado por seu/sua responsável legal, Erivaneide Bezona de Lima, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990).

Recife, 07 de março de 2020.

Jonata Luciano B. dos S. Barros
Assinatura do/da Participante

Erivaneide Bezona de Lima
Assinatura do/da Responsável Legal do/a Menor

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(MENOR DE IDADE)

Eu, MARIA ANDRIENYA DOS SANTOS LIMA menor de idade, neste ato representado por seu/sua responsável legal, JANICLEIDE DOS SANTOS LIMA, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990).

Recife, 07 de março de 2020.

Maria Andrienia dos Santos Lima
Assinatura do/da Participante

Assinatura do/da Responsável Legal do/a Menor

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE**



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(MENOR DE IDADE)**

Eu, Rakelly da Silva Felix, menor de idade, neste ato representado por seu/sua responsável legal, Isabella da Silva Bezerra, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990).

Recife, 07 de março de 2020.

Rakelly da Silva Felix
Assinatura do/da Participante

Isabella da Silva Bezerra
Assinatura do/da Responsável Legal do/a Menor

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(MENOR DE IDADE)

Eu, Rikelmir da Silva Bezerra menor de idade, neste ato representado por seu/sua responsável legal, Luandro da Silva Bezerra, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990).

Recife, 07 de março de 2020.

Rikelmir da Silva Bezerra
Assinatura do/da Participante

Luandro da Silva Bezerra
Assinatura do/da Responsável Legal do/a Menor

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, ARACILDA PEREIRA PAULINO, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Assinatura do/da Participante

Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, Alamy Maria da Silva Pereira, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Alamy Maria da Silva Pereira
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, Claudia Lote Bezerra, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Claudia Lote Bezerra
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, Cláudia da Silva Bezerra, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, *mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação*, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Cláudia da Silva Bezerra
Assinatura do/da Participante


Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, Cláudilene da Silva Bezerra, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Cláudilene da Silva Bezerra
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, Geisio Clemente da Silva, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Geisio Clemente da Silva
Assinatura do da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE**



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)**

Eu, Clevisiane Clemente da Silva, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Clevisiane Clemente da Silva
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, Crislaine Clemente da Silva, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Crislaine Clemente da Silva
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE**



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)**

Eu, Eri Manoel de Bezerra de Lima, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Eri Manoel de Bezerra de Lima
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, Fabio Xavier da Silva, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.


Assinatura do/da Participante


Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE

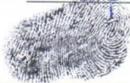


TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, GERALDA CALIXTO DA SILVA, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.



Assinatura do/da Participante

Assinatura do Pesquisador



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE**



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)**

Eu, Yedana Amirio da Silva, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Yedana Amirio da Silva
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE**



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)**

Eu, IVANILDA CALIXTO DA SILVA, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Assinatura do/da Participante

Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, Joaquim Francisco da Silva, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Joaquim Francisco da Silva
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE**



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)**

Eu, JANECLÉIDE DOS SANTOS LIMA, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Assinatura do/da Participante

Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, Josimar Serapim de Melo depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Josimar Serapim de Melo
Assinatura do/da Participante

Deyvson Barreto Simões da Silva
Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, JUDITE MARIA MARINHO DE MOURA, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Judite maria marinho de moura
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, André do Silva Bezerra, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

André do Silva Bezerra
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, Lenilda Mendes da Silva, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Lenilda Mendes da Silva
Assinatura do/da Participante

D
Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, LUZIA PAULINA DA SILVA, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

P/ Luzia Paulina da Silva (Responsável legal)
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE**



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)**

Eu, Maria da Conceição Ramos da Silva depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Maria da Conceição Ramos da Silva
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, Maria Helena Araújo Bezerra, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Maria Helena Araújo Bezerra
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, maria yose da silva, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performativos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

maria yose da silva
Assinatura do/da Participante


Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, MARIA JOSÉ DE SOUZA, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.



Assinatura do/da Participante


Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, Nathane Milene Bezerra, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei Nº 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei Nº 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto Nº 3.298/1999, alterado pelo Decreto Nº 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Nathane Milene Bezerra
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE**



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)**

Eu, ROSILENE XAVIER DA SILVA, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Assinatura do/da Participante

Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)

Eu, SEVERINA MARINHO DE MOURA, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Severina Marinho de Moura
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE**



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
(ADULTO)**

Eu, SEVERINO FRANCISCO DE ARAÚJO FILHO, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 07 de março de 2020.

Assinatura do(a) Participante

Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO –
TCLE (ADULTO)

Eu, Tanmillys Aliny Feitosa de Souza, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais), AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias e/ou colher depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) e/ou depoimentos (Entrevista Semiestruturada e/ou Conversas Informais) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N° 8.068/1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N° 10.741/200) e das pessoas com deficiência (Decreto N° 3.298/1999, alterado pelo Decreto N° 5.296/2004).

Recife, 31 de julho de 2020.

Tanmillys Aliny Feitosa de Souza
Assinatura do/da Participante

[Assinatura]
Assinatura do Pesquisador



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE**



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE
(IMAGENS DA ESTRUTURA, OBJETOS E DEMAIS SIMBOLOGIAS DO
TERREIRO CABOCLO OXÓSSI)**

Eu, Flávia Karliene da Silva, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de imagens da estrutura, Objetos e demais simbologias do Terreiro Caboclo Oxóssi, AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados.

Recife, 07 de março de 2020.

Assinatura do/da Participante

Assinatura do Pesquisador



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE**



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE
(IMAGENS DA ESTRUTURA, OBJETOS E DEMAIS SIMBOLOGIAS DO
TERREIRO CABOCLO OXÓSSI)**

Eu, Jesimar Serafim de Melo, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de imagens da estrutura, Objetos e demais simbologias do Terreiro Caboclo Oxóssi, AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados.

Recife, 07 de maio de 2020.

Assinatura do/da Participante

Assinatura do Pesquisador



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO DA UFPE



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE
(IMAGENS DA ESTRUTURA, OBJETOS E DEMAIS SIMBOLOGIAS DO
TERREIRO CABOCLO OXÓSSI)**

Eu, JUDITE MARIA MARINHO DE MOURA, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de imagens da estrutura, Objetos e demais simbologias do Terreiro Caboclo Oxóssi, AUTORIZO, através deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o estudante/ pesquisador **Deyvson Barreto Simões da Silva**, da pesquisa intitulada: **Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB**, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, vinculado à Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob a orientação do Prof. Dr. Janssen Felipe da Silva (UFPE), a realizar fotos e vídeos que se façam necessárias sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, autorizo a utilização destas imagens (fotos e/ou vídeos) para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides, blogs, sites), em favor do pesquisador da pesquisa, acima especificados.

Recife, 07 de março de 2020.

Judite maria marinho de moura

Assinatura do/da Participante

[Assinatura]

Assinatura do Pesquisador