VIDERE
V. 18, N. 37, JUN - DEZ. 2025
ISSN: 2177-7837

Recebido: 17/12/2025
Aprovado: 24/03/2026

Páginas: 101 - 121

DOI: 10.30612/videre.v17i36.20994

ENTRE ESTREPES E ESTRADAS: MALUNGUINHO E A RECONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS À LUZ DAS EPISTEMOLOGIAS JUREMEIRAS

BETWEEN THICKETS AND ROADS: MALUNGUINHO AND THE RECONSTRUCTION OF HUMAN RIGHTS IN THE LIGHT OF JUREMA EPISTEMOLOGIES

ENTRE MALEZAS Y CAMINOS: MALUNGUINHO Y LA RECONSTRUCCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS A LA LUZ DE LAS EPISTEMOLOGÍAS JUREMEIRAS

Camilo de Lélis Diniz de Farias*

*
Doutorando
Universidade Federal da Paraíba
camiloldf@gmail.com
OrcidID: 0009-0006-5581-031X

RESUMO
O objetivo deste trabalho é analisar, a partir da descrição da cosmovisão da Jurema Sagrada, religião afro-ameríndia típica do Nordeste brasileiro, e da trajetória histórica de Malunguinho, que em vida se destacou como líder do Quilombo do Catucá, mais importante polo de resistência à escravidão no Estado de Pernambuco, quais as possíveis contribuições ao enriquecimento da teoria e prática dos direitos humanos, ainda fortemente marcadas pela herança colonialista. Para tanto, recorre aos aportes teóricos da decolonialidade e da interculturalidade, concluindo, enfim, que a Jurema Sagrada e a trajetória histórica e divina de Malunguinho podem fornecer importantes subsídios para a (re)construção dos direitos humanos em uma perspectiva centrada na solidariedade e no reconhecimento da diversidade cultural como fundamentos para uma proteção mais eficaz da dignidade da pessoa humana e da natureza.
Palavras-chave: Jurema Sagrada; Malunguinho; Direitos Humanos; Decolonialidade; Interculturalidade.

ABSTRACT
The aim of this study is to analyze, based on the description of the worldview of the Sacred Jurema, an Afro-Amerindian religion typical of

Northeastern Brazil, and the historical trajectory of Malunguinho—who, during his lifetime, stood out as a leader of the Catucá Quilombo, the most important center of resistance to slavery in the state of Pernambuco—the possible contributions to the enrichment of the theory and practice of human rights, which are still strongly marked by a colonialist legacy. To this end, the study draws on the theoretical contributions of decoloniality and interculturality, ultimately concluding that the Sacred Jurema and the historical and divine trajectory of Malunguinho can provide important foundations for the (re)construction of human rights from a perspective centered on solidarity and on the recognition of cultural diversity as fundamental principles for a more effective protection of human dignity and nature.
Keywords: Jurema Sagrada; Malunguinho; Human Rights; Decoloniality; Interculturality.

RESUMEN
El objetivo de este trabajo es analizar, a partir de la descripción de la cosmovisión de la Jurema Sagrada, religión afroamerindia típica del Nordeste brasileño, y de la trayectoria histórica de Malunguinho, quien en vida se destacó como líder del Quilombo de Catucá, el más importante núcleo de resistencia a la esclavitud en el estado de Pernambuco, las posibles contribuciones al enriquecimiento de la teoría y la práctica de los derechos humanos, aún fuertemente marcadas por la herencia colonialista. Para ello, se recurre a los aportes teóricos de la decolonialidad y la interculturalidad, concluyéndose, finalmente, que la Jurema Sagrada y la trayectoria histórica y divina de Malunguinho pueden aportar importantes fundamentos para la (re)construcción de los derechos humanos desde una perspectiva centrada en la solidaridad y en el reconocimiento de la diversidad cultural como pilares para una protección más eficaz de la dignidad de la persona humana y de la naturaleza.
Palabras clave: Jurema Sagrada; Malunguinho; Derechos Humanos; Decolonialidad; Interculturalidad.

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende, a partir da análise da Jurema Sagrada, religião de matriz afro-ameríndia marcadamente híbrida, e da figura histórica e divina de Malunguinho, entidade cultuada por tal tradição, investigar as possíveis contribuições desses saberes religiosos subalternos para a reconstrução dos direitos humanos, de modo a superar as suas limitações decorrentes do eurocentrismo que ainda marca a sua construção teórica e prática.

Para tal, recorre às abordagens da decolonialidade, a partir de autores como Aníbal Quijano e Ramon Grosfoguel; e da interculturalidade, na esteira do pensamento de Joaquin Herrera Flores. Pretende evidenciar, assim, a necessidade de descolonização dos direitos humanos e superação das limitações anteriormente mencionadas, como também as possíveis contribuições da cosmopercepção juremeira para esse empreendimento.

Metodologicamente, a pesquisa baseou-se em levantamento bibliográfico e documental, para fins de demonstração da Jurema Sagrada como prática religiosa essencialmente híbrida e intercultural, bem como promover o resgate figura histórica de Malunguinho como personagem que encarna a proposta de um diálogo entre diversas matrizes culturais, que pode servir como aprimoramento da teoria e prática dos direitos humanos no Brasil.A bibliografia, dada as exigências da temática proposta, é interdisciplinar, de modo a articular conhecimentos oriundos de diversas áreas (história, sociologia, antropologia, direito etc.) para melhor explicar o fenômeno que se pretende analisar, bem como sustentar as teses propostas.

Recorreu-se, ainda, às anotações da etnografia realizada pelo autor quando de sua pesquisa de mestrado junto a terreiros que cultuam a Jurema Sagrada em Campina Grande/PB, como também a referências à Jurema e a Malunguinho em fontes não acadêmicas, notadamente a arte, como é o caso da sua transformação em enredo da Escola de Samba do Rio de Janeiro Unidos do Viradouro, em 2025.

O texto estrutura-se da seguinte forma: primeiro foi realizada uma caracterização da Jurema Sagrada como religião híbrida e xenofílica, passando-se em seguida à análise da figura histórica e divina de Malunguinho, considerado o seu guardião e uma divindade essencial ao culto. Posteriormente, construiu-se a proposta de uma concepção pluriversal dos direitos humanos, ancorada no diálogo intercultural e na superação das reminiscências colonialistas em sua teoria e prática, passando-se, enfim, à análise das contribuições derivadas da Jurema e de Malunguinho ao enriquecimento dos direitos humanos.

Concluiu-se pela compreensão de que a Jurema Sagrada traz importantes pontos de vista alternativos ao discurso hegemônico, sobretudo no que se refere às questões da convivência harmônica com as várias religiões, bem como às relações étnico-raciais, gênero, sexualidade, meio ambiente e territorialidade, de modo que é possível estabelecer uma pedagogia juremeira para o aprimoramento da teoria e prática dos direitos humanos no Brasil.

2 SALVE A JUREMA SAGRADA: CARACTERIZANDO O CAMPO MÍSTICO-CULTURAL DA JUREMA

A Jurema Sagrada é um complexo místico-semiótico (Farias, 2016), estruturado em torno de práticas religiosas que envolvem a jurema (Mimosa Hostilis Benth), arbusto típico da caatinga nordestina, utilizado desde tempos imemoriais pelos povos originários da região em decorrência de suas propriedades enteógenas.

As primeiras menções à utilização da jurema e da sua associação a práticas religiosas pelos indígenas nordestinos provém dos cronistas europeus que fizeram as descrições iniciais do Brasil e suas manifestações culturais. Estas primeiras observações são repletas de referências negativas, posto orientadas a partir de valores religiosos cristãos, que enxergavam naquelas práticas atitudes diabólicas que, como tal, mereciam a repressão oficial do Estado.

A convivência das práticas indígenas orientadas em torno da jurema com o catolicismo - nem sempre em contexto amistoso - e com a posterior vinda de africanos escravizados pra o Nordeste brasileiro deu origem ao Catimbó-Jurema ou Jurema Sagrada, que viria posteriormente a sofrer novas influências, sobretudo no contexto da legalização dos cultos africanos no Brasil, dando origem assim a uma religião

essencialmente híbrida, marcada pelo amálgama de tradições indígenas, europeias e africanas, de forte expressão especialmente nos Estados da Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Rio Grande do Norte.

A Jurema Sagrada, dada a sua estrutura híbrida, é praticada em diversas tradições, destacando-se a sua vertente indígena, em que o uso enteógeno da árvore ainda é importante, e a Jurema Urbana, cultuada em terreiros, nos quais se mescla e divide espaço com a Umbanda e o Candomblé. Neste contexto, incorporou elementos e práticas dessas religiões, a exemplo do uso de atabaques, a inclusão dos Exus e Pombagiras em seu panteão e a assimilação do sacrifício ritual de animais, o que permite dizer, concordando com Albuquerque (2021), que a Jurema Sagrada é uma religião xenofílica, isto é, que se afiniza com a incorporação de elementos de outras culturas, sem discriminá-los ou colocá-los em uma hierarquia.

Os terreiros de Jurema, por sua vez, são espaços marcadamente subalternos, frequentados pelas camadas menos favorecidas da sociedade, que nele encontram um espaço de acolhimento, devoção e cura. O próprio panteão juremeiro é, em si subalterno: ao lado da crença em santos católicos e Orixás, convivem espíritos que dizem em vida terem sido trabalhadores, prostitutas, rezadeiras, parteiras, vaqueiros etc. Pessoas e espíritos marginais são, assim, divinizados e empoderados: não é raro ver como líderes de casas de Jurema não apenas mulheres, ainda colocadas em segundo plano na maioria das tradições religiosas, mas também homossexuais, travestis, transexuais, pretos e pretas, pessoas com pouca instrução formal e pessoas com deficiência, que dificilmente teriam posição de destaque fora do culto, mas que por ele são alçadas à condição de lideranças não apenas dos fiéis adeptos, mas também da comunidade em que se inserem.

A Jurema se ergue, assim, como alternativa às prescrições hegemônicas, mas também como lócus de empoderamento e promoção da dignidade de sujeitos marginalizados e estigmatizados pelo racismo, homotransfobia, capacitismo e outras formas de opressão. Igualmente, o seu campo religioso preserva saberes subalternos, como o dos povos indígenas e africanos que compuseram o seu tecido religioso. Danças, ritmos, cantigas, rezas, uso de ervas e várias outras tradições permanecem vivas, assim, nas casas de Jurema, o que se reflete no seu reconhecimento como patrimônio cultural imaterial da Paraíba, em 2025, o que se soma ao tombamento do Sítio do Acais, em Alhandra, município situado no litoral sul paraibano, no qual se desenvolveu uma das mais importantes tradições juremeiras do país.

Para além do reconhecimento dado à Jurema, que inclusive rompe com o apagamento histórico que ela sofreu, mesmo no contexto dos estudos sobre religiões de terreiro, conforme apontado por Michelle Rodrigues (2014), indaga-se: há contribui-

ções possíveis da Jurema para o desenvolvimento de uma perspectiva mais inclusiva dos direitos humanos? Quais seriam essas contribuições?

3 MALUNGUINHO NA MATA É *REIS*[1]:

Malunguinho, oh Malunguinho/
Malunguinho é o rei das matas/
Eu sou Malunguinho, eu sou Malunguinho/
Bota estrepe na estrada, tira estrepe do caminho

A epígrafe desta seção é o trecho de uma das cantigas mais conhecidas dentre as dedicadas a Malunguinho, que retrata um pouco da sua trajetória histórica, enquanto líder do Quilombo do Catucá, situado na região litorânea da fronteira entre Pernambuco e Paraíba.

Os relatos de juremeiros colhidos em pesquisa de campo (Farias, 2016) dão conta de que Malunguinho - que, na verdade, é um título dado aos líderes quilombolas - nascido com o nome de João Batista, teria sido em vida um negro escravizado, que liderou a resistência do Quilombo do Catucá. Após ter sido ferido em batalha, foi acolhido e protegido por indígenas que habitavam a região, com os quais teve contato com os saberes da Jurema Sagrada. Tendo sido posteriormente morto pela repressão estatal, em 1835 (Carvalho, 2010), passou a ser cultuado como uma entidade que, ao mesmo tempo, transitava entre as falanges dos caboclos, mestres e exus, que por sua vez remontam às contribuições indígenas, europeias e africanas, respectivamente, para a construção da cosmovisão juremeira.

Destacava-se pela sua bravura e engenhosidade, sobretudo pela perícia no uso dos estrepes, espécie de armadilha colocada nas estradas pelas quais passavam os jagunços e as forças de repressão do governo, daí o uso recorrente dessa imagem em cantigas a ele dedicadas, como a que ilustra a epígrafe desta seção. Colocar estrepes na estrada e tirá-los do caminho é, metaforicamente, questionar os saberes oficiais, marcadamente influenciados pelo racismo religioso e epistêmicos e, ao mesmo tempo, libertar a produção e circulação dos saberes subalternos, cujo silenciamento, marca importante do processo colonial, ainda permanece, ainda que já tenha havido a independência formal das colônias, dentre as quais o Brasil.

A constatação da prevalência da colonização dos saberes, ainda que tenha havido a emancipação formal das antigas colônias, é especialmente cara aos estudos

1 Frequentemente as cantigas de Jurema, embora se referindo a Malunguinho, o qualificam como reis, no plural. O que poderia ser percebido como um desvio na norma culta da língua portuguesa, pode ser reinterpretado como uma forma de salientar a multiplicidade de sentidos e dimensões atingidas por Malunguinho, tanto como figura histórica que assimila elementos das culturas europeia, africana e indígena, quanto pela sua divinização, ao mesmo tempo, como Mestre, Exu e Caboclo e, ainda, pela posição de Rei(s) e Guardião da Jurema Sagrada.

pós-coloniais e decoloniais. Aqui cabe trazer à colação a fala de Homi Bhabha (1998, p. 26), que sintetiza bem a proposta epistemológica e política desse campo do saber:

> A pós-colonialidade, por sua vez, é um salutar lembrete das relações "neocoloniais" remanescentes no interior da "nova" ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência. Além disto, no entanto, a crítica pós-colonial dá testemunho desses países e comunidades - no norte e no suI, urbanos e rurais - constituídos, se me permitem forjar a expressão, "de outro modo que não a modernidade". Tais culturas de contra-modernidade pós-colonial podem ser contingentes a modernidade, descontínuas ou em desacordo com ela, resistentes a suas opressivas tecnologias assimilacionistas porém, elas também põem em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças;as para "traduzir", e portanto reinscrever, o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade.

Isto é, a independência formal, particularmente da América Latina e Caribe, se deu sem que houvesse uma descolonização da sociedade (Freitas, 2022, p. 83), de modo que os novos Estados se reorganizaram mantendo as mesmas bases racistas e excludentes características do processo colonial. Cabe pontuar, ademais, que mesmo com a independência do Brasil, em 1822, a escravidão continuou legal até 1888 e, mesmo com a abolição, os efeitos do racismo estrutural ainda são sentidos, seja pelo elevado número de pessoas pretas que são continuamente mortas no contexto da já antiga crise da segurança pública no Brasil, quanto pela posição subalterna que as religiões de terreiro ainda ocupam.

A tarefa decolonial, portanto, passa também pela denúncia aos usos do direito apenas como forma legitimadora de opressões, considerando a sua incapacidade de alterar de forma efetiva os alicerces excludentes da sociedade brasileira, o que demanda, enfim, uma reconstrução não apenas jurídica, mas também epistemológica da tradição jurídica dos Estados colonizados.

Malunguinho, em sendo líder quilombola do Catucá, tal qual outras figuras históricas que se destacaram pela luta dos quilombos, como Zumbi e Dandara dos Palmares, é um importante personagem histórico da resistência à escravidão negra no Brasil. A sua divinização pela Jurema Sagrada, por sua vez, ajuda a manter viva a sua memória, bem como a preservar e mesmo sacralizar o seu legado, que passa a ser mais do que uma um conjunto de fatos registrados em livros e documentos, mas também uma perspectiva de luta e de reescrita da história "a contrapelo", nos moldes propostos por Walter Benjamin (1994).

Sobre a proposta de Benjamin, detalha Michel Lowy (2005, p. 73-74):

> Escovar a hist6ria a contrapelo - expressao de urn formidável alcance historiográfico e político - significa, então, em primeiro lugar, a recusa em se juntar, de uma maneira ou de outra, ao cortejo triunfal que continua,ainda hoje, a marchar sobre daqueles que jazem por terra [...] Como sempre, para Benjamin, 0 imperativo "escovar a história a contrapelo" tem duplo significado: a) histórico: trata-se de ir contra a corrente da versão oficial da histo-

> ria, opondo-Ihe a tradição dos oprimidos. Desse ponto de vista, entende-se a continuidade histórica das classes dominantes como urn unico e enorme cortejo triunfal, ocasionalmente interrompido por sublevações das classes subalternas; b) politico (atual): a redenção/revolução não acontecerá graças ao curso natural das coisas, o "sentido da história", o progresso inevitável, será necessário lutar contra a corrente. Deixada à própria sorte, ou acariciada no sentido do pelo, a história somente produzirá novas guerras, novas catástrofes, novas formas de barbárie e de opressão.

A proposta de reescrita da história a contrapelo implica, assim, no questionamento das narrativas oficiais, enviesadas pelo discurso dos "vencedores", isto é, dos colonizadores. Em Malunguinho, "mensageiro de três mundos", entidade que agrupa em torno de si as heranças indígenas, africanas e europeias, não como um assimilacionismo benevolente, mas como articulação de saberes voltados à resistência à opressão, encontramos a antítese do mito da democracia racial, desenvolvido sobretudo a partir da obra de Gilberto Freyre, e que enuncia a ideia de um Brasil em que a miscigenação se deu de forma estritamente pacífica, de modo a desenvolver um país sem tensões raciais como as verificadas, por exemplo, nos Estados Unidos.

O questionamento do mito da democracia racial é parte essencial da reorganização do movimento negro brasileiro a partir dos anos 1970 (Guimarães, 2001). O sincretismo religioso e demais culturas híbridas, que foram instrumentalizados como evidências de que a integração racial brasileira era harmônica, passaram a ser encarados sob outra perspectiva, destacando-se a defesa da reafricanização do candomblé, que teve como expoente Mãe Stella de Oxóssi, Iyalorixá do Opò Afonjá, um dos mais tradicionais terreiros de Salvador.

Neste contexto, a Jurema, dada a sua composição marcadamente híbrida, foi colocada em uma posição de ocultamento face à maior visibilidade que a Umbanda e o Candomblé conquistaram na sociedade. A sua inserção - ou mesmo diluição - nas demais religiões de matriz afro-brasileira, importante estratégia para a garantia de sua legalização, considerando o longo histórico de perseguição que sofrera no nordeste brasileiro acabou por reforçar a sua invisibilidade política e acadêmica, conforme descrito por Michelle Rodrigues (2014) em sua tese de doutorado.

Malunguinho emerge, neste contexto, como um dos mais importantes elementos de uma redescoberta da Jurema, que lhe proporcionou maior visibilidade e inserção política, religiosa e acadêmica. Com isso, as possíveis contribuições da Jurema Sagrada enquanto cosmopercepção subalterna e de Malunguinho como personagem histórico e divino passaram a pautar importantes movimentos de reafirmação da identidade religiosa afro-ameríndia, com destaque para a realização do *Kipupa,* evento que reúne anualmente juremeiros de todo o Brasil para a prática de ritos e homenagens próprios das tradições juremeiras, bem como a publicação de uma série de leis em municípios pernambucanos - e no próprio Estado de Pernambuco - que instituíram as

semanas da vivência e prática da cultura afro-indígena, apelidadas de "leis malunguinho", que somam-se às Leis Federais nº 10.639/2003 e 11.645/2008, que estabelecem a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena nas escolas.

Malunguinho foi, ainda, tema do carnaval do ano de 2025 da escola de samba Unidos do Viradouro. Com o enredo "Malunguinho, o mensageiro de três mundos", a agremiação levou para o sambódromo da Marquês de Sapucaí a história e o legado de luta e resistência da figura histórica e divina aqui discutida, obtendo a quarta colocação, garantindo assim a repetição do desfile por ocasião do sábado das campeãs, proporcionando, sobretudo, visibilidade internacional para a Jurema Sagrada e o seu guardião.

Diante do exposto, é perceptível que Malunguinho assume uma posição de fundamental importância no culto da Jurema Sagrada, tanto em seus aspectos místicos e teológicos quanto nas suas pretensões de visibilidade política e acadêmica. A história do líder negro, que bebeu nas fontes dos saberes indigenas e europeus - sobretudo do catolicismo popular e comandou a importante resistência quilombola do Catucá traz, também, a perspectiva de encarar o hibridismo cultural que marca a Jurema Sagrada, e que tem nele seu maior expoente, não como a narrativa de uma integração racial harmoniosa e isenta de conflitos, mas como lócus de um diálogo intercultural, que em muito tem a contribuir para a superação das disjunções de uma perspectiva de direitos humanos que, apesar de enunciada como universal, não esconde a sua matriz ainda eurocêntrica.

Analisemos, pois, em que Malunguinho e a Jurema Sagrada podem contribuir para a (re)construção dos direitos humanos desde um olhar subalterno.

4 POR UMA CONCEPÇÃO *PLURIVERSAL* DOS DIREITOS HUMANOS

É recorrentemente difundida acerca dos direitos humanos a ideia de que eles seriam universais. Tal perspectiva, de nítida influência jusnaturalista, em que pese ser útil para a construção da tutela internacional e supraestatal dos direitos humanos, acaba por se revestir de viés ideológico, pois mascara o fato de que a sua construção, como fenômeno cultural, é datada no tempo e no espaço, mais precisamente tem por nascedouro a Europa Ocidental e os Estados Unidos, no contexto das revoluções liberais do século XVIII, influenciados pela filosofia contratualista dos séculos anteriores.

Os direitos humanos, assim, em que pese a afirmação de sua universalidade, são produtos de uma realidade espaço-temporal-cultural muito bem definida, daí se explicar a já clássica dicotomia entre os universalistas e relativistas, que não é, no entanto, objeto deste trabalho. O que se pretende é demonstrar as fragilidades do discurso dos direitos humanos como categoria universal e não-localizada, não para negá-los,

mas para evidenciar as possibilidades de enriquecimento a partir da contribuição de outras culturas e percepções de mundo, sobretudo a decorrente da Jurema Sagrada e de Malunguinho.

Boaventura de Sousa Santos (1997, p. 15-16) ao demonstrar as fragilidades da ideia de globalização, fornece importantes subsídios para a construção da crítica ao caráter universal dos direitos humanos:

> Proponho, pois, a seguinte definição. A globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival. As implicações mais importantes desta definição são as seguintes. Em primeiro lugar, perante as condições do sistema mundo ocidental, não existe globalização genuína. Aquilo a que chamamos globalização é sempre a globalização bem sucedida de determinado localismo. Em outras palavras, não existe condição global para qual não consigamos encontrar uma raiz local, uma imersão cultural específica. Na realidade, não consigo pensar uma entidade sem tal enraizamento local. O único candidato possível, mas improvável, seria a arquitetura interior dos aeroportos. A segunda implicação. É que a globalização pressupõe a localização. De fato, vivemos tanto no mundo da localização como no mundo da globalização. Portanto, em termos analíticos, seria igualmente correto se a presente situação e os nossos tópicos de investigação se definissem em termos de localização em vez de globalização. O motivo por que é preferido o último termo é, basicamente, o fato de o discurso científico hegemônico tender a privilegiar a história do mundo na versão dos vencedores.

Com efeito, as contradições do discurso da universalidade dos direitos humanos são visíveis ao se tratar da trajetória histórica e política dos povos oprimidos - conforme dirá Benjamin (op.cit), para eles o estado de exceção é, na verdade, a regra geral - o que se verifica, por exemplo, no fato de que enquanto as declarações que proclamavam que os homens eram todos livres e iguais em direitos, os mesmos Estados que as produziam mantinham impérios coloniais na América e, posteriormente, na África e Ásia. A escravidão ainda perdurou por décadas após o triunfo das revoluções liberais e, como testemunha da falácia da democracia racial no Brasil, os jovens negros ainda compõem a expressiva maioria das vítimas de crimes dolosos contra a vida.

No campo religioso, duas questões merecem atenção: a primeira refere-se à influência do cristianismo para a construção dos direitos humanos, sobretudo para a sua perspectiva de universalização. Ainda que a afirmação dos direitos humanos no contexto das revoltas liberais da Europa tenha se dado ao arrepio da Igreja Católica que expressamente condenou o liberalismo como contrário à fé cristã, foi no âmbito das escrituras que se prefigurar pela primeira vez a noção de uma dignidade universal inerente à condição humana, dada a sua ligação com Deus.

Igualmente, a Igreja Católica - e, cabe ressaltar, "católico" significa universal, exerceu sobre a cristandade o primeiro esboço de um governo supranacional que em vários séculos antecedeu a criação das organizações internacionais. Há que se desta-

car, contudo, que se tratava de uma universalidade assentada na ideia de uma unidade em torno de crenças e preceitos homogêneos e dogmáticos, que não comportavam as várias expressões da diversidade cultural.

A segunda questão refere-se à importância que a difusão da fé cristã, nomeadamente o catolicismo, teve no processo de colonização, não sendo exagero afirmar que as grandes navegações, a partir das quais se estruturam os impérios coloniais europeus, foram as últimas cruzadas. O empreendimento colonial foi, simultaneamente, uma tarefa de expansão territorial, comercial e religiosa, em que a Igreja Católica não apenas abençoava, mas também legitimava a ação do Estado (Siuda-Ambroziak, 2013).

Não apenas a religião conferiu legitimidade à colonização, como foi também a partir da imposição da religião católica sobre os nativos e, posteriormente, sobre os escravizados trazidos para o "novo mundo" que começou a ser estruturado um sistema global de hierarquização que daria origem ao racismo. Neste sentido, Ramon Grosfoguel (2016, pp. 36-37) assevera que:

> Ao contrário do que atesta o senso comum contemporâneo, o "racismo de cor" não foi o primeiro discurso racista. O "racismo religioso" ("povos com religião" *versus* "povos sem religião" ou "povos com alma" *versus* "povos sem alma") foi o primeiro elemento racista do "sistema-mundo patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista" (GROSFOGUEL, 2011) formado durante o longo século XVI. A definição de "povo sem religião" foi cunhada na Espanha, no final do século XV e início do século XVI. O debate suscitado pela conquista das Américas era sobre se os "povos sem religião" encontrados por Colombo em uma de suas viagens eram "povos com alma ou sem alma". A lógica da argumentação era a seguinte: 1. se você não tem uma religião, você não tem um Deus; 2. se você não tem um Deus, você não tem uma alma; e, por fim, 3. se você não tem uma alma não é humano, mas animal.

Já segundo Anibal Quijano (2005, p. 118), a conquista da América pelos europeus implicou no tratamento da raça, categoria concebida a partir da percepção das diferenças fenotípicas em relação aos povos nativos, como justificativa para as relações de dominação e exploração. Desta forma, "os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e consequentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais". Uma vez que a religião é um dos elementos culturais mais relevantes de um povo, a consequência foi a colocação em uma posição subalterna das crenças e rituais que não fossem católicas. Assim, as práticas religiosas afro-ameríndias foram criminalizadas e, mesmo após a separação entre Estado e Igreja no Brasil, tratadas sob o prisma da ilegalidade (Giumbelli, 2008)[2].

2 O Código Penal de 1890 tipificava como crime a prática do espiritismo e magia, o que serviu de justificativa para a perseguição das religiões mediúnicas. No entanto, mesmo com a revogação deste diploma, a perseguição continuou em vários Estados, sob justificativas diversas. Na Paraíba, por exemplo, até o ano de 1966 era ilegal a abertura de terreiros e, até 1982, ela era condicionada à autorizaçao policial.

É importante, por outro lado, considerar que o racismo não se resume a prática individual de condutas discriminatórias por motivos de raça ou etnia, mas consiste em um sistema de classificação social em que "condições de subalternidade e privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas (Almeida, 2018, p. 27). Portanto, trata-se de um processo sistêmico, que não se dá apenas em relação a questões raciais ou étnicas, abrangendo também discriminações de outra natureza (religiosa, de gênero, sexualidade, condição física ou origem regional)[3], que vitimou e ainda vitima as religiões de terreiro.

Com isso, a própria ideia de liberdade religiosa, como também o sistema de direitos constitucionalmente previstos em torno dela (a separação entre Estado e religião, a imunidade tributária para templos religiosos, o reconhecimento dos efeitos civis do casamento religioso etc.) parece ser falho quando se fala nas religiões de terreiro, que a despeito da maior visibilidade que conquistaram nos últimos anos, e de terem uma inestimável contribuição à cultura nacional, ainda permanecem em situação de vulnerabilidade, não sendo raras as notícias de ataques contra terreiros e adeptos dos seus cultos.

As falhas da efetivação prática da liberdade e da cidadania religiosa no Brasil são, também, decorrentes da assimilação acrítica de modelos jurídicos eurocêntricos, decorrentes dos processos de independência, republicanização e transição democrática que ocorreram sem as adequadas rupturas (Ferraz Jr.; Borges, 2020), como também por uma construção de institutos jurídicos pensados fora da realidade brasileira. Especificamente sobre a liberdade religiosa, Fábio Carvalho Leite (2014, p.63) explicita que a sua construção historicamente situada na modernidade europeia, em um contexto de reduzida diversidade, já lhe imbui de um caráter limitado:

> Todas estas experiências, que, via de regra, são apresentadas como uma parte importante da historia da liberdade religiosa (talvez até como uma espécie de embrião deste direito), desenvolveram-se dentro de um quadro minimamente homogêneo de crenças. Divergências sobre a virgindade de Maria, o papel do Espírito Santo, a legitimidade do Papa, o grau de pureza da Igreja, as intenções de Jesus, ainda que não sejam administráveis muitas das vezes, estão circunscritas, pois envolvem uma história comum. Divergências neste campo podem, portanto, ser toleradas. Mas o grande desafio da liberdade religiosa envolve justamente a empatia necessária para lidar com crenças não compartilhadas, às vezes de raízes completamente distintas, e que não necessariamente formam uma base espiritual (ou até mesmo moral) comum. Colocadas as coisas desta forma, talvez estas experiências não sejam um embrião da liberdade religiosa, nem mesmo parte significativa de uma história nesta direção (...) Assim, a liberdade religiosa, em sua matriz histórica, apresenta um traço limitado e limitante. Não foi concebida para um universo ecumênico tão amplo como o que a ideia de religião hoje compreende e nem se pode

3 Neste sentido é o entendimento do STF no HC nº 82.424, bem como a previsão estabelecida na Lei nº 7.716/89, que ao tipificar o crime de racismo incluiu no seu alcance, também, a discriminação motivada por religião.

> afirmar que estivesse preparada para tanto. Em decorrência, a liberdade religiosa acaba por se revestir de um caráter excludente a determinadas crenças em algumas situações.

Ao se falar das religiões de terreiro, deve-se ter em mente que elas não se resumem à simples ideia de uma crença pertencente ao âmbito da consciência do indivíduo ou a um culto que opera nos moldes cristãos. Tratam-se, na verdade, de um verdadeiro modo de vida, estruturado a partir de uma cosmopercepção alternativa àquela derivada do cristianismo, e de um complexo de cultos que envolve, por exemplo, a interação com a natureza - é bastante ilustrativo o provérbio africano que diz que sem folhas não há Orixá - ocupação de territórios ancestrais, sacrifício ritual de animais etc., cuja proteção não cabe em um conceito de liberdade religiosa pensada para a realidade cristã.

Todas essas limitações, enfim, são tributárias da colonialidade do poder e da constatação feita por Boaventura de Sousa Santos anteriormente mencionada, isto é, de que aquilo que se afirma como universal é, na verdade, um "localismo globalizado". No caso dos direitos humanos, tem-se construções de evidente matriz eurocêntrica que foram elevados ao status de universalidade, de modo a ignorar as diversas realidades culturais e as necessidades específicas dos povos e culturas, daí a necessidade de, sem incorrer no erro dos relativistas, que tendem a desprezar os direitos humanos como fruto exclusivo da cultura ocidental, buscar a sua (re)construção à luz de uma perspectiva dialógica, calcada no reconhecimento da diversidade cultural e da dignidade da pessoa humana como fundamentos.

Neste sentido, destaca-se a proposta do diálogo intercultural, sintetizada por Joaquin Herrera-Flores (2004, p. 366-367):

> [...] a visão complexa dos direitos aposta por situar-nos na periferia. Centro há somente um. O que não coincide com ele é abandonado à marginalidade. Periferias, no entanto, existem muitas. Na realidade, tudo é periferia, se aceitarmos que não há nada puro e que tudo está relacionado. Uma visão, a partir da periferia dos fenômenos, indica-nos que devemos abandonar a percepção de "estar no entorno", como se fôssemos algo afastado do que nos rodeia e que deve ser dominado ou reduzido ao centro que inventamos. Não estamos no entorno. "Somos o entorno". Não podemos nos descrever sem descrever e entender o que é que faz o entorno do qual fazemos parte. No entanto, educaram-nos para nos entendermos e vivermos como se fôssemos entes isolados da consciência e de ação, postos em um mundo que não é nosso, que nos é estranho, que é diferente e, por esta razão, podemos dominar e explorar. Ver o mundo a partir de um pretenso centro, supõe entender a realidade material como algo inerte, passivo, algo a que se necessita dar forma desde uma inteligência alheia a ela. Ver o mundo a partir da periferia, implica entender-nos como um conjunto de relações que nos atam, tanto internamente, quanto externamente, a tudo e a todos os demais. A solidão do centro supõe a dominação e a violência. A pluralidade das periferias supõe o diálogo e a convivência. Seria o mesmo que comparar a visão panorâmica e fronteiriça de La mirada de Ulisses, de Theo Angelopoulos, com o simplismo violento e hierarquizador de Rambo.

A construção de uma perspectiva intercultural de direitos humanos pressupõe, ademais, a superação do mito de uma universalidade neutra, não-localizada, que representa na verdade a imposição de um padrão de raça, gênero, corpo e espiritualidade derivado de valores colonialistas e hierarquizantes, que legitimam a continuidade da opressão dos sujeitos dissidentes.

O direito, como instrumento que legalizou e conferiu forma jurídica à colonização, mas também veículo pelo qual as pretensões dos direitos humanos se revestem de exigibilidade e justiciabilidade no Estado moderno, também necessita desconstruir tais padrões. Neste sentido:

> It is a matter of deconstructing the idea of a universal man (average subject, moral and good manner) supposedly neutral and all its various derivations that tend to hierarchize people and social structures, demonstrating that there is a complex interconnection that has been maintained since the (violent) process of colonization with the abstraction of this subject. The relations of coloniality are denoted as meta-narratives that present only a view of the processes of domination as if they were the only truth, and this is repeated within the perspective of the coloniality of law. Thus, to (re)think law is also to question which are the institutionalities formed within this structure. For this, it is necessary to present and discuss propositions that break with the majority role and with the racist, cis-sexist and segregationist pact of modernity/coloniality (Bonfim; Bahia, 2022, p. 126).

Como pontuam os autores acima citados, a denúncia da colonialidade do direito implica, além do dever de questionar criticamente a institucionalidade e as verdades únicas que as assentam, o de apresentar modelos que rompam com as hierarquias fundadas nos padrões coloniais anteriormente discutidos.

Malunguinho, em sendo uma figura que encarna em si a pluralidade e a dialeticidade de ser humano/divino, de assimilar e reelaborar as culturas europeia, africana e indígena e de se constituir como referência central de uma tradição religiosa marcadamente híbrida e associada ao reconhecimento e a acolhimento das dissidências sexuais, raciais, de gênero etc., encarna/encanta uma perspectiva que desafia o regime das verdades únicas e oferece caminhos alternativos - e aqui pensamos a encruzilhada, onde Malunguinho também habita, não como espaço de confusão, mas de abertura de múltiplos caminhos - para a articulação de resistências e construção de paradigmas mais inclusivos e que superem as limitações da concepção eurocêntrica e colonialista dos direitos humanos.

Associando Malunguinho e a Jurema Sagrada à perspectiva intercultural, pontuamos que ela não abandona a perspectiva de uma universalidade dos direitos humanos, mas a compreende não como um ponto de partida, isto é, como um pressuposto, mas como um fim a ser alcançado a partir do diálogo e do reconhecimento de que as várias culturas podem contribuir para uma concepção mais inclusiva e efetiva dos direitos humanos, de modo a superar as limitações da lógica estritamente eurocen-

trada, de modo a podermos falar não de uma universalidade que se baseia na imposição de um modelo cultural e jurídico único, mas de uma pluriversidade, em que as diferentes perspectivas de mundo convergem para a construção de uma cultura de direitos diversa e solidária.

5 QUEM TEM JUREMA, TEM, QUEM NÃO TEM VAI APRENDER[4]: APORTES JUREMEIROS PARA O ENRIQUECIMENTO DOS DIREITOS HUMANOS

Considerando a proposta do diálogo intercultural como perspectiva de enriquecimento dos direitos humanos a partir dos aportes oriundos das diversas culturas, notadamente as periféricas, historicamente silenciadas, cumpre indagar quais seriam as possíveis contribuições da Jurema Sagrada ou, em alusão ao título desta seção, o que a Jurema tem a ensinar à teoria e prática dos direitos humanos.

Inicialmente, retomemos a análise anterior sobre a importância que a religião católica teve no processo colonial e de como a fé foi instrumentalizada como criadora de um sistema global de classificação de povos e culturas precursor do racismo, que levou a questionamentos até sobre a existência da alma dos povos colonizados[5]. Igualmente, o catolicismo foi, desde a colonização até a Proclamação da República, a única religião permitida no Brasil. Cabe ressaltar, aliás, que apenas com a Declaração Dignitatis Humanae, de 1965, a Igreja Católica reconheceu a liberdade religiosa como um direito humano[6], de modo que ao longo de vários séculos, as outras formas de religiosidade foram duramente reprimidas no Brasil, sendo este um dos motivos para o desenvolvimento de uma cultura religiosa sincrética, na qual, por exemplo, os Orixás africanos assumiram a identidade de santos católicos para que o seu culto pudesse continuar a ocorrer.

No entanto, rejeitamos as visões de que o sincretismo religioso foi, apenas, fruto da opressão patrocinada pela Igreja Católica, que forçou os povos indígenas e africanos trazidos à América a disfarçar a suas crenças e divindades, ou que ocorreu uma aceitação pacífica e racional da fé cristã, como pretendem os defensores da tese

4 O trecho em itálico é extraído de uma cantiga bastante entoada nos rituais da Jurema Sagrada.

5 A questão da existência ou não de alma - e, portanto, de dignidade humana - dos povos originários foi tema da Bula Papal Veritas Ipsa, de 1537. Nela, o Papa Paulo III salienta que os indígenas teriam sim alma, mas necessitavam ser convertidos à fé católica.

6 "Este Concílio Vaticano declara que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa. Esta liberdade consiste no seguinte: todos os homens devem estar livres de coacção, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segundo a mesma, em privado e em público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites. Declara, além disso, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente na própria dignidade da pessoa humana, como a palavra revelada de Deus e a própria razão a dão a conhecer . Este direito da pessoa humana à liberdade religiosa na ordem jurídica da sociedade deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil."

da democracia racial. Compreendemos o sincretismo religioso como um fenômeno dinâmico, em que diversas cosmovisões são reelaboradas, fora do discurso de uma ortodoxia ou pureza religiosa, e que implica no estabelecimento de uma influência recíproca, não unidirecional, na qual também o catolicismo acaba por incorporar, embora de forma não institucional, práticas culturais das religiões afro-indígenas.

Sérgio Ferretti (2014), que se debruçou sobre o estudo do hibridismo e sincretismo religioso, compreendendo a assimilação de devoções e tradições católicas pelos terreiros não como um triunfo do catolicismo sobre as religiosidades subalternas ou como um disfarce, mas como uma convergência entre as várias matrizes culturais que compõem a matriz religiosa brasileira (Ferreti, 2014).

Assim, para Sérgio Ferretti (2014, p. 08):

> Consideramos que a Festa do Divino pode ser vista como uma continuidade das festas barrocas no Brasil, identificando nela características simbólicas de ritual de inversão, segundo Victor Turner (1969), através de um catolicismo popular que domina triunfante e caminha paralelo à religiosidade africana que resiste com vigor, utilizando, estrategicamente, a impressão de se mostrar dominado e subalterno. A ambiguidade dessas relações contraditórias faz com que o observador apressado enxergue nessa festa apenas uma das suas dimensões manifestas - o triunfo do catolicismo se sobrepondo à dominação da religião africana. Uma análise mais profunda e detalhada mostra, entretanto, a força do tambor de mina, que traz o catolicismo popular para dentro do terreiro e o conduz com autonomia, oferecendo a festa a uma entidade sobrenatural (vodum, orixá ou caboclo), que, como os devotos da festa, tem também devoção ao Divino Espírito Santo, fato que passa despercebido aos observadores externos menos atentos. É um exemplo de hibridismo religioso e cultural (Burke: 2003) que está tão presente na realidade brasileira, com a convergência de símbolos, valores e idéias de diversas procedências (Ferreti, 2007, p. 08).

Tal visão corrobora com o entendimento de que a Jurema Sagrada se caracteriza como religião xenofílica, em que as matrizes europeia, indígena e africana são reelaboradas e se influenciam mutuamente: em paralelo à realização de rituais que lembram os torés indígenas e do culto à árvore da jurema, o uso de tambores, herança do Candomblé e o recurso às orações e devoções cristãs, destacadamente a reza do rosário e de novenas dedicadas especialmente a Nossa Senhora da Conceição, considerada madrinha da Jurema Sagrada evidenciam que o sincretismo opera nela de uma forma mais complexa do que as narrativas tradicionais entendem.

Malunguinho - o mensageiro de três mundos, como fora intitulado no enredo apresentado pela Unidos do Viradouro em 2025 - é emblema de uma assimilação das várias culturas, não meramente como disfarce ou como docilização. O seu trânsito místico entre as falanges dos Mestres, Caboclos e Exus (derivadas das matrizes cristã, indígena e africana, respectivamente) em muito se aproxima da proposta do diálogo intercultural trazida por Herrera Flores, em que as diversas culturas confluem para o aprimoramento dos direitos humanos. A xenofilia juremeira ensina, assim, não ape-

nas a tolerar, mas também a reconhecer a importância e as contribuições das diversas perspectivas religiosas, de modo a desafiar a lógica do racismo e da intolerância que ainda persistem na sociedade brasileira, mesmo passados mais de 130 anos da separação entre religião e Estado.

Outro aspecto em que a Jurema Sagrada pode contribuir para o aprimoramento dos direitos humanos refere-se às questões de gênero e sexualidade. Já é recorrente a discussão sobre o papel de liderança das mulheres em terreiros e sobre a maior aceitação das sexualidades e identidades de gênero dissidentes nas religiões de matriz afro-ameríndia. Especificamente sobre a Jurema, é importante pontuar que a sua maior popularidade se dá nos Estados de Pernambuco e Paraíba, cuja nação predominante no Candomblé é a Nagô Egbá, que diferentemente das tradições Ketu, mais amplamente estudadas pela academia, apresentam um traço de liderança patriarcal bem mais forte, de modo que, mesmo nas casas lideradas por sacerdotisas, há a indispensável necessidade da presença de um sacerdote do sexo masculino para oficiar os rituais, muitos dos quais proibidos às mulheres, como o culto aos ancestrais, exclusivo para homens.

Conforme visto, a Jurema Sagrada foi inserida nos terreiros de Candomblé, mormente como estratégia de sobrevivência e legitimação. Em meio a uma tradição ainda patriarcal, ela se destaca não apenas por permitir que mulheres assumam a plena liderança de seus rituais, como também por não exigir a presença masculina como indispensável à validade dos rituais e por não estabelecer exclusividade de gênero, o que reforça o protagonismo feminino e de sexualidades dissidentes como líderes dos terreiros e mesmo das comunidades onde eles estão inseridos.

Outro ponto importante a ser destacado é o culto a entidades que, em vida, foram mulheres em situação de vulnerabilidade social - notadamente a prostituição - e que morreram vitimadas pela violência. É recorrente entre as cantigas que invocam Mestras e Pombagiras as narrativas de morte violenta. A condição de exclusão - pelo gênero, raça, situação de prostituição etc. - é subvertida pela Jurema na divinização de pessoas que, em vida, estariam entregues à marginalização, podendo ainda ser extraído um potente discurso de resistência à discriminação e à violência praticada contra mulheres em situação de prostituição.

Por fim, cabe ressaltar que o Malunguinho histórico foi um líder quilombola, tendo comandado a mais importante resistência à escravidão em Pernambuco (Carvalho, 2010), intimamente associada à ocupação de um território protegido e ocultado pela mata do Catucá. Malunguinho, enquanto comandante do quilombo, foi divinizado como *Rei da mata*, título recorrente em várias das cantigas a ele dedicadas.

Marcus de Carvalho, pesquisador responsável pelo resgate histórico da figura de Malunguinho ressalta um importante aspecto do Quilombo do Catucá: ele foi, di-

ferentemente de Palmares, não a tentativa de recriação de uma sociedade nos moldes africanos, mas uma experiência de hibridismo cultural, em comunicação com a cidade e receptivo à presença e contribuição de pessoas de diversas etnias, tendo inclusive abrigado alguns líderes da revolução praieira. Neste sentido, Marcus de Carvalho (2010, p. 178-179) destaca que:

> Logo para começar, o quilombo de Malunguinho – o espaço insurrecional mais importante da província – não estava isolado da cidade. Muito pelo contrário, Pernambuco no século XIX, era uma província muito diferente daquela da época do quilombo dos Palmares. Não havia como evitar contato com o Recife. Em que pese a sua essência africana, o quilombo da floresta do Catucá não era uma tentativa de reprodução de alguma sociedade africana, mas um fenômeno americano, híbrido, uma linha de combate contra o status quo, que envolvia gente de diferentes procedências étnicas e histórias de vida. Palmares foi uma tentativa de formação de uma sociedade alternativa. O Catucá tentava isso como ideal, mas a sua posição precária impelia seus habitantes a viverem de roubos, caça agricultura de subsistência, além da prática de algum comércio e contrabando. Grande parte de suas vítimas eram as boiadas e mascates em geral que levavam coisas do interior para a cidade e vice-versa. Ao contrário dos palmarinos, a situação dos quilombolas do século XIX não permitia isolamento. O pressuposto para sua existência era a cooperação de pessoas de fora do quilombo.

A situação exposta pelo autor reforça a postura da Jurema como uma religião que não antagoniza, mas assimila e reelabora as diversas matrizes culturais que a compõem, conforme já exposto. Igualmente, a confluência de identidades e etnias diversas reitera a qualificação do Quilombo do Catucá como espaço de resistência calcado no diálogo e na solidariedade - ainda com as contradições decorrentes da necessidade de se recorrer a práticas criminosas como forma de garantir o sustento da comunidade.

A resistência indígena e quilombola é intimamente associada à ocupação dos seus territórios tradicionais, da mesma forma que a preservação da natureza é indispensável à manutenção da identidade dos povos originários e comunidades tradicionais, que desenvolveram assim uma relação diferenciada com o meio ambiente, o que faz da proteção dos seus espaços, também, a proteção da própria natureza.

Não há entre tais povos, portanto, a distinção relativamente à natureza: eles se entendem parte dela, havendo assim uma relação simbiótica, que propõe alternativas éticas à crise ecológica atualmente vivenciada pela humanidade. A preservação do meio ambiente é, também, a garantia de continuidade da vida econômica, cultural e espiritual das comunidades que nela se inserem. Esta relação peculiar é amplamente reconhecida na literatura do direito ambiental, como também na atuação das cortes internacionais.

Particularmente no âmbito da Corte Interamericana de Direitos Humanos, que exerce jurisdição sobre os estados americanos, a proteção ao meio ambiente sadio, tardiamente reconhecido como direito humano a partir do Protocolo de San Salvador

(1988) relaciona-se intimamente com a tutela do direito à propriedade comunal de povos indígenas e comunidades tradicionais, conforme aponta Mazzuoli (2016), ao afirmar que as perspectivas culturais americanas impulsionam a adoção de soluções jurídicas que dificilmente seriam verificadas em outros sistemas de proteção.

A Corte, nesta perspectiva, proferiu diversas sentenças em que a indissociabilidade entre a natureza e o modo de vida dos povos indígenas e comunidades tradicionais é ressaltada, tendo consignado tal entendimento, também, na Opinião Consultiva nº 23/2017, bem como na recente Opinião Consultiva nº 32/2025, importantes instrumentos que fixam parâmetros hermenêuticos para a aplicação dos tratados internacionais que integram o corpus iuris interamericano, além de outros instrumentos, como a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, certamente o mais importante documento internacional de caráter vinculante a dispor sobre direitos de povos indígenas e comunidades tradicionais.

Considerando a relação da Jurema Sagrada com a natureza (a própria origem da religião é, precisamente, o culto a uma árvore típica do Nordeste brasileiro) e a importância do testemunho histórico de Malunguinho e do Quilombo do Catucá para o seu imaginário, como também o reconhecimento dos terreiros como comunidades tradicionais pelo Decreto nº 8.750, de 09 de maio de 2016, é de se concluir que a Jurema traz em si os imperativos da resistência contracolonial e da preservação da natureza, propondo alternativas éticas à crise ambiental experimentada no mundo contemporâneo.

6 CONCLUSÃO

Diante de todo o exposto, é possível concluir que a Jurema Sagrada, religião tradicional do Nordeste brasileiro, historicamente colocada em posição de marginalização, se afirma como uma cultura híbrida e xenofílica, em que diversas matrizes culturais são reinterpretadas e assimiladas com vistas à formação de uma tradição original e que desafia os modelos mais clássicos de leitura do fenômeno religioso.

O sincretismo da Jurema Sagrada, assim, não se reduz à mera imposição, tampouco aceitação dócil da cultura dominante, mas sim em uma reelaboração criativa de diversas contribuições, sem hierarquizá-las, aproximando-se, portanto, da proposta do diálogo intercultural.

Nesta perspectiva, a Jurema Sagrada e a figura histórica e divina de Malunguinho, pelas razões anteriormente descritas, podem fornecer importantes aportes para o aprimoramento dos direitos humanos e a superação das suas limitações.

As percepções juremeiras sobre a liberdade religiosa, questões étnico-raciais, gênero, sexualidade, meio ambiente e territorialidade apresentam alternativas mais inclusivas e plurais às concepções hegemônicas de direitos humanos, podendo, por-

tanto, aprimorar e enriquecer a sua teoria e prática, mormente em aspectos que demandam grande atenção, ante a prevalência de violações estruturais a direitos e povos subalternos.

Com isso, não se está a negar a importância da atual estrutura das previsões normativas, processuais e institucionais dos direitos humanos de matriz europeia - que, aliás, têm se transformado ante a luta dos sujeitos e grupos socialmente vulneráveis -, mas sim de, tal qual Malunguinho e a Jurema, assimilar criativamente as várias contribuições possíveis, na perspectiva de um diálogo intercultural calcado na solidariedade e no reconhecimento da diversidade e dignidade humana como valores essenciais à construção de uma concepção pluriversal de direitos humanos.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **O regime imagético Pankararu**: performance e arte indígena na cidade de São Paulo. Florianópolis: Editora da UFSC, 2021.

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BONFIM, Rainer; BAHIA, Alexandre Melo Franco. Coloniality of law:
a historical-institutional pattern of power. **Revista Videre.** v. 14 n. 29, p. 113-134, jan./abr. 2022.

CARVALHO, Marcus. J. M de. **Liberdade**: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850, 2ª ed.. Recife: Editora da UFPE, 2010.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Opinião Consultiva OC-23/17 de 15 de novembro de 2017**. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/sci/dados-da-atuacao/corte-idh/OpiniaoConsultiva23versofinal.pdf. Acesso em: 17 jun. 2025.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Opinião Consultiva OC-32/25 de 29 de maio de 2025**. Disponível em: https://jurisprudencia.corteidh.or.cr/pt_br/vid/1084981967. Acesso em: 27 nov. 2025.

FARIAS, Camilo de Lélis Diniz de. **Salve a Jurema Sagrada!** Identidades e direitos humanos na religiosidade afro-ameríndia de Campina Grande-PB, 2016. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas), UFPB. João Pessoa, 2016, 161 p.

FERRAZ JR, Tércio Sampaio; BORGES, Guilherme Roman. **A superação do direito como norma: uma revisão descolonial da teoria do direito brasileiro.** São Paulo: Almedina Brasil, 2020.

FERRETI, Sérgio. **Sincretismo e religião na festa do Divino**. São Luiz, 2007. Disponível em: http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/handle/1/191. Acesso em 17 de jun. 2025.

FERRETI, Sérgio. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. **Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais**, vol. 11, n.21. São Luiz, 2014, p. 15-34.

FLORES, Joaquin Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. In: WOLKMER, Antonio Carlos. Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

FREITAS, Lucas Daniel Chaves de. Direito internacional, descolonização, desenvolvimento: uma releitura da ideia de estado a partir das TWAILS (abordagens terceiro-mundistas do direito internacional). **Revista Videre,** v. 14 n. 29, p. 68-94, jan./abr. 2022.

GUIMARÃES, Antonio Sergio A. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 61, 2001, p. 147-162.

GIUMBELLI, Emerson. A presença da religião no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008.

GROSFOGUEL, Ramon. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicidios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, jan./abr., 2016, p. 25-49.

LEITE, Fábio Carvalho. Estado e Religião: **A Liberdade Religiosa no Brasil**. Curitiba: Juruá, 2014.

LÖWY, Michael. **Aviso de incêndio**: uma leitura das teses "sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira. **Tutela jurídica do meio ambiente na jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos**. In: PIOVESAN, Flávia; SOARES, Inês Virgínia Prado. Impacto das decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos na jurisprudência do STF. Salvador: JusPodivm, 2016, p. 445-471.

PAULO VI. **Declaração Dignitatis Humanae sobre a liberdade religiosa, 1965**. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html. Acesso em 16 jun. 2025.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 107-130.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista de Ciências Sociais**, n. 48, 1197, p. 11-32.

SIUDA-AMBROZIAK, Renata. Las raíces coloniales de la religiosidad brasileña. **Erebea Revista de Humanidades y Ciencias Sociales**, n. 03, 2013, p. 387-406.