



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
LINHA DE PESQUISA: RELIGIÃO, CULTURA E SISTEMAS
SIMBÓLICOS

SURAMA SANTOS ISMAEL DA COSTA

RITUAL DA LUA CHEIA:
espiritualidade e tradição entre os Potiguara da Paraíba

JOÃO PESSOA – PB
2022

SURAMA SANTOS ISMAEL DA COSTA

RITUAL DA LUA CHEIA:
espiritualidade e tradição entre os Potiguara da Paraíba

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (PPGCR - UFPB) como pré-requisito para obtenção do título de Doutora em Ciências das Religiões, sob orientação do Professor Dr. Lusival Antonio Barcellos.

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

C838r Costa, Surama Santos Ismael da.
Ritual da Lua Cheia : espiritualidade e tradição
entre os Potiguara da Paraíba / Surama Santos Ismael da
Costa. - João Pessoa, 2022.
329 f. : il.

Orientação: Lusival Antônio Barcellos.
Tese (Doutorado) - UFPB/CE.

1. Etnografia - Rituais. 2. Ritual da Lua Cheia. 3.
Potiguara. 4. Pajelança. 5. Jurema. I. Barcellos,
Lusival Antônio. II. Título.

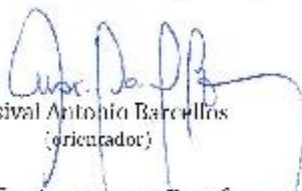
UFPB/BC CDU 39:233-536 (043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

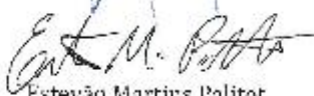
"RITUAL DA LUA CHEIA: espiritualidade e tradição entre os Potiguara da Paraíba"

Surama Santos Ismael da Costa

Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



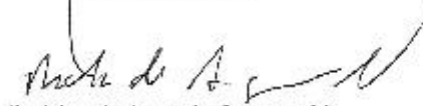
Lusival Antonio Barcellos
(orientador)



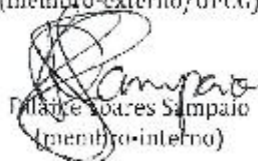
Estevão Martins Palitot
(membro externo/JCPB)



Prane Silva de Farias
(membro-externo)



Rodrigo de Azeredo Grunewald
(membro-externo/UFGG)



Filipe Soares Sampaio
(membro-interno)

Aprovada em 06 de junho de 2022.

Dedicatória

Aos meus filhos, Isaac Ismael e Samuel Santos, meus melhores frutos.

Agradecimento

Aos meus guias espirituais, pelas orientações e pelo apoio. Sem a presença do meu anjo da guarda, não teria sido possível realizar esse trabalho.

Especiais agradecimentos a minha mãe, que teve o entendimento que a riqueza maior que poderia nos oferecer era a educação. Obrigada, mainha, por todo o seu sacrifício e dedicação. E ao meu pai, que me ensinou que devemos viver com leveza. Seu espírito deve estar bastante feliz em ver onde a baixinha dele chegou.

Aos meus filhos, por entenderem meus momentos de ausência e as minhas falhas para com eles durante esse doutoramento. Saibam que tudo que faço é por vocês.

Aos meus padrinhos, tia Tita e José Vaz, que abriram a porta de sua casa para que eu pudesse estudar na capital e trilhar os caminhos da academia. Agradeço também a todas as minhas tias, mulheres fortes que ajudaram a formar quem sou.

À minha sogra, Guia Ismael, pela ajuda na minha caminhada familiar e profissional.

A Adriano Ismael, que, além de ir comigo ao campo de pesquisa, era obrigado a escutar as minhas ideias e o que eu escrevia. Agradeço por lidar com minhas crises de confiança. Sou grata por você sempre acreditar no meu potencial e por nunca ter tentado prender minhas asas.

Aos meus irmãos, que por mais que esta tese tenha trazido alguns desencontros de pensamentos, incentivaram-me a fazê-la. O amor e o respeito prevaleceram.

À minha prima\irmã Kalyandra Vaz, obrigada por seu auxílio precioso nesse texto. Que privilégio o meu ter você, e sua inteligência, apoiando-me e me inspirando.

Ao professor Lusival Barcellos, pela sua orientação e autonomia intelectual conferida a mim. À sua esposa, Eliane Farias, agradeço o grande incentivo.

Aos colegas do Departamento de Ciências Exatas da UFPB- Campus IV, em especial ao professor José Fabrício e à professora Claudilene Costa, pelo apoio no processo de meu afastamento para o doutorado.

Aos meus amigos, pilares nos momentos de exaustão. Falcão, serei sempre grata pelo incentivo para eu fazer esse doutorado. Pasqueline, gratidão por sua fé na qualidade desse trabalho e por vibrar com todos os áudios de whatsapp que enviei com trechos desse texto, e por muitas vezes aliviar minhas aflições de pesquisadora e da alma. Dilene, obrigada por sempre tentar me motivar e por estar comigo em todos os momentos desde a época de graduação. Agnes, Juliana e Marilza, obrigada por compartilharem comigo a angústia do processo de seleção. Sem nossas conversas no trajeto do trabalho, ele teria sido bem mais difícil. Ana

Cloutilde, muito obrigada pelas palavras de encorajamento. Ivsson Melo, sou grata por sua companhia no ritual e por seus ensinamentos. Liliane e Roberta, agradecida pelo apoio recebido.

Ao Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, que me recebeu sem preconceitos e pelo trabalho de excelência prestado. Ao cursar as disciplinas, pude conhecer pessoas muito especiais, das quais tomo como representante a amiga Patrícia Rosendo, uma pessoa extremamente inteligente e querida com quem aprendi muito. Agradeço a Glécio, a Bianca, a Maria José, a Márcia e a Carla pelos conhecimentos e risadas compartilhadas.

Agradeço aos “amigos virtuais” Carlinhos Maia, Mila Costa e Max Petterson por me fazerem sorrir. A Lílian Sá, por me ensinar a não temer a vulnerabilidade. A Leila Ama, por me mostrar que a beleza mora nos detalhes. A Maria Camila Moura, por contribuir no meu autoconhecimento.

Aos Encantados, por permitirem e orientarem esta pesquisa.

Ao povo Potiguara, em especial ao pajé Isaias e à pajé Sanderline, por terem me acolhido com tanto carinho e dedicado seu tempo para compartilhar comigo seus conhecimentos e suas trajetórias de vida.

"Só é útil o conhecimento que nos torna melhores"

SÓCRATES

RESUMO

A presente pesquisa de doutorado tem como objeto de estudo o Ritual da Lua Cheia, um ritual que vem sendo realizado desde 2013, pelo pajé Potiguara Isaias Guarapirá, na aldeia Lagoa do Mato, no município de Baía da Traição, no Estado da Paraíba. O pajé relata que os Encantados, seres de luz da cosmologia Potiguara, pediram-lhe, através de uma revelação em sonho, que ele conduzisse uma pajelança para seu povo, no primeiro dia de lua cheia, dentro da mata ou perto da força das águas. Objetivou-se produzir um registro histórico descritivo do ritual e compreendê-lo. Alguns indígenas brasileiros praticavam a pajelança, um ritual de cura e profecia, de forma significativa e livre, antes da chegada dos colonizadores. A lua era referenciada e respeitada por eles, como algo de força. Com a convergência de horizontes simbólicos e políticos resultantes das relações históricas entre os indígenas e missionários, através da mediação cultural, essa prática foi fortemente afetada e combatida. Com o passar do tempo, as pajelanças caíram em desuso, na sua forma genuína, ou se desdobraram em outras formas ritualísticas, influenciadas por fluxos culturais provindos de agentes diversos, como os africanos, dando origem, por exemplo, a religião Jurema Sagrada. Essa pesquisa se enquadra na subárea Ciências Empíricas da Religião e utiliza uma perspectiva antropológica em forte diálogo com a História Cultural e a Oral, ancorada em autores como Barcellos (2005), Brito (2020), Carvalho (2008), Cruz (2013, 2018), Grünewald (2008, 2020), Medeiros (2008), Miranda (2018), Pacheco de Oliveira (1998, 2004), Palitot (2005, 2020a, 2020b), Pompa (2003, 2011), Ramos (2015), Turner (1974, 1982, 1988, 1996), Csordas (2008) e Vilhena (2005). Trata-se de uma pesquisa de campo com abordagem qualitativa, por meio de um estudo etnográfico, utilizando como técnicas a observação participante, a realização de entrevistas semiestruturadas, e análise de conteúdo das narrativas orais e escritas. Como resultado do estudo, foi constatado que o Ritual da Lua Cheia é um ritual de cura, uma performance cultural que busca uma restituição étnica dos participantes indígenas através da religação com o passado, recriando práticas performáticas de uma Pajelança Cabocla Juremeira. Tem a bebida jurema como um dos “símbolos de comunhão” com o passado e o sobrenatural, usada como canalizador de experiências mediúnicas vinculadas aos seres Encantados e aos espíritos dos caboclos, os proponentes das curas juntamente com o efeito terapêutico da bebida – um remédio para o corpo e para a alma. Na sua performance, destacamos o Toré, uma dança ritualística de cunho religioso e político dos indígenas. O Ritual da Lua Cheia também pode ser visto como um rito na natureza e uma prática educativa. Como contribuição proveniente desse trabalho, espera-se que o produto literário que emergiu com a pesquisa, sirva de aporte instrucional para

comunidade Potiguara, dando visibilidade às práticas indígenas, favorecendo a manutenção da cultura Potiguara e a resistência de sua cosmologia, e traga contribuições para a comunidade científica no tocante as pesquisas sobre as religiosidades presentes no estado da Paraíba.

Palavras-chave: Potiguara; Ritual da Lua Cheia; pajelança; etnografia; jurema.

ABSTRACT

This doctoral research aimed to study the Ritual da Lua Cheia, a ritual that has been performed since 2013, by the Potiguara shaman Isaias Guarapirá, at the village Lagoa do Mato located in Baía da Traição, in the State of Paraíba. The shaman reports that the Encantados, beings of light from the Potiguara cosmology, asked him in a dream, that he lead a pajelança for their people, on the first full moon day, inside the forest or near the force of the waters. The objective of this study was to develop a descriptive historical record of the ritual and understand it. Same brazilian indigenous people practiced pajelança, a ritual of healing and prophecy, in a significant and free way before the arrival of the colonizers. The moon was referenced and respected by them as something a kind of source of strength. With the convergence of symbolic and political horizons resulting from the historical relationships between indigenous people and missionaries, through cultural mediation, this practice was strongly affected and fought against. Over the time, pajelanças fell into disuse, in their genuine form or unfolded in other ritualistic forms influenced by cultural flows from different agents, such as Africans, giving rise, for example, to the Jurema Sagrada religiosity. This research fits the field of Empirical Sciences of Religion and uses an anthropological perspective in strong dialogue with Cultural and Oral History, anchored in authors such as Barcellos (2005), Brito (2020), Carvalho (2008), Cruz (2013, 2018), Grünewald (2008, 2020), Medeiros (2008), Miranda (2018), Pacheco de Oliveira (1998, 2004), Palitot (2005, 2020a, 2020b), Pompa (2003, 2011), Ramos (2015), Turner (1974, 1982, 1988, 1996), Csordas (2008) e Vilhena (2005). It is a study framed in the universe of the qualitative research. Also, an ethnographic inquiry that used participant observation and semi-structured interviews for purpose of data collection, and content analysis of oral and written narratives as technique for analyzing. As a result of the study, it was found that the Ritual da Lua Cheia is a healing ritual, a cultural performance that seeks an ethnic restitution of indigenous participants through reconnection with the past, recreating performing practices of the Pajelança Cabocla Juremeira. The jurema beverage is one of the “symbols of communion” with the past and the supernatural, used as a channel for mediumistic experiences linked to the Encantados beings and the spirits of caboclos, the proponents of cures together with the therapeutic effect of the beverage – a remedy for the body and for the soul. In its performance, we highlight the Toré, a ritualistic dance of the indigenous people which has religious and political nature. The Ritual da Lua Cheia can be seen as a ceremony in nature and an educational practice. As a contribution from this work, it is expected that the literary piece that emerged will serve as an instructional resource to the Potiguara community to give visibility to

indigenous practices, promote the maintenance of the Potiguara culture and the resistance of its cosmology, and delivery knowledge to the scientific community interested in the religiosities present in the state of Paraíba.

Keywords: Potiguara; Ritual da Lua Cheia; pajelance; ethnography; jurema.

RESUMEN

La presente investigación de doctorado tiene como objeto de estudio el Ritual da Lua Cheia, ritual que viene realizando desde 2013, por chamán Potiguara Isaías Guarapirá, en la aldea Lagoa do Mato, en el municipio de Baía da Traição, en el Estado de Paraíba. El chamán relata que los Encantados, seres de luz de la cosmología Potiguara, le pidieron, a través de una revelación en un sueño, que dirigiera una pajelança para su gente, en el primer día de luna llena, dentro del bosque o cerca de la fuerza de las aguas. El objetivo era producir un registro histórico descriptivo del ritual y comprenderlo. Algunos indígenas brasileños practicaban la pajelança, un ritual de curación y profecía, de forma significativa y libre, antes de la llegada de los colonizadores. La luna era referenciada y respetada por ellos, como algo de fuerza. Con la convergencia de horizontes simbólicos y políticos resultantes de las relaciones históricas entre indígenas y misioneros, a través de la mediación cultural, esta práctica fue fuertemente afectada y combatida. Con el tiempo, las pajelanças cayeron en desuso, en su forma genuina, o se desdoblaron en otras formas rituales, influenciadas por flujos culturales de diferentes agentes, como los africanos, dando lugar, por ejemplo, a la religiosidad de la Jurema Sagrada. Esta investigación se encuadra en la subárea de las Ciencias Empíricas de la Religión y utiliza una perspectiva antropológica en fuerte diálogo con la Historia Cultural y Oral, anclada en autores como Barcellos (2005), Brito (2020), Carvalho (2008), Cruz (2013, 2018), Grunewald (2008, 2020), Medeiros (2008), Miranda (2018), Pacheco de Oliveira (1998, 2004), Palitot (2005, 2020a, 2020b), Pompa (2003, 2011), Ramos (2015), Turner (1974, 1982, 1988, 1996), Csordas (2008) e Vilhena (2005). Investigación de campo con enfoque cualitativo, a través de un estudio etnográfico, utilizando como técnicas la observación participante, entrevistas semiestructuradas y análisis de contenido de narrativas orales y escritas. Como resultado del estudio, se constató que el Ritual da Lua Cheia es un ritual de sanación, una actuación cultural que busca una restitución étnica de los participantes indígenas a través de la reconexión con el pasado, recreando prácticas de actuación de una Pajelança Cabocla Juremeira. La bebida jurema es uno de los “símbolos de comunión” con el pasado y lo sobrenatural, utilizada como canal de experiencias mediúmnicas vinculadas a los seres Encantados y a los espíritus de los caboclos, los propugnadores de curas junto con el efecto terapéutico de la bebida – un remedio para el cuerpo y para el alma. En su ejecución destacamos el Toré, danza ritual de carácter religioso y político de los indígenas. El Ritual da Lua Cheia también puede verse como un rito en la naturaleza y una práctica educativa. Como aporte de este trabajo, se espera que el producto literario surgido con la investigación, sirva como aporte didáctico a la comunidad Potiguara,

dando visibilidad a las prácticas indígenas, favoreciendo el mantenimiento de la cultura Potiguara y la resistencia de su cosmología, y traer contribuciones a la comunidad científica sobre investigaciones sobre las religiosidades presentes en el estado de Paraíba.

Palabras llave: Potiguara; Ritual da Lua Cheia; pajelança; etnografía; jurema.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 - LOCALIZAÇÃO DO RITUAL	17
FIGURA 2 - LAGOA ENCANTADA	34
FIGURA 3 - DIÁRIO DE CAMPO	38
FIGURA 4 - HOMEM TUPI.....	50
FIGURA 5 - MULHER TUPI	51
FIGURA 6 - HOMEM TAPUIA	51
FIGURA 7 - MULHER TAPUIA	52
FIGURA 8- EXPEDIÇÕES DE 1574 E 1582.....	55
FIGURA 9- EXPEDIÇÃO DE 1584	56
FIGURA 10 - MAPA DAS ALDEIAS POTIGUARA	67
FIGURA 11 - OCUPAÇÃO DA ZONA DA MATA PARAIBANA EM 1640	94
FIGURA 12 - OCUPAÇÃO DA ZONA DA MATA PARAIBANA EM 1700	95
FIGURA 13 – REGIÕES DA CAPITANIA DA PARAÍBA.....	97
FIGURA 14 - TRANSFERÊNCIA DOS ALDEAMENTOS-VILAS (1761-1763)	99
FIGURA 15 - O PAÍS DA JUREMA.....	119
FIGURA 16 - FURNA DO GAGIRU (ALDEIA SÃO FRANCISCO).....	134
FIGURA 17 - PAJÉ ISAIAS E PAJÉ SANDERLINE	166
FIGURA 18 - PAJÉ ISAIAS	167
FIGURA 19 - PAJÉ GUARAPIRÁ	168
FIGURA 20 - O ENCONTRO	169
FIGURA 21 - ACAMPAMENTO TERRA LIVRE 2007.....	175
FIGURA 22 - PAJÉ FRANCISCO NA ASSEMBLEIA POTIGUARA, 2015	176
FIGURA 23 - OS PRIMEIROS PARTICIPANTES DO RITUAL	180
FIGURA 24 - PARTICIPAÇÃO DO PAJÉ ISAIAS E DA PAJÉ SANDERLINE NO ENCONTRO DE PAJÉS	181
FIGURA 25 - PAJÉ SANDERLINE NO PPGCR	184
FIGURA 26 - SEMANA NACIONAL DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA DE 2015	187
FIGURA 27 - RUMO AO TERRITÓRIO SAGRADO	188
FIGURA 28 - ENCONTRO DA JUVENTUDE INDÍGENA POTIGUARA, 2015	189
FIGURA 29 - A SERVA DA JUREMA	192
FIGURA 30 - CONSAGRAÇÃO DAS GARRAFADAS	195
FIGURA 31 – POMADA NATURAL CICATRIZANTE.....	196
FIGURA 32 - ENTREGA DE CESTAS BÁSICAS	197
FIGURA 33 - RITUAL DE PURIFICAÇÃO NA MATA.....	198
FIGURA 34 - SEGUNDO ENCONTRO DE PAJÉS	199
FIGURA 35- A PREPARAÇÃO DOS CACHIMBOS.....	204
FIGURA 36- OBJETOS USADOS NO RITUAL.	205
FIGURA 37- JUREMA DE CHEIRO.....	206
FIGURA 38 - DEFUMADOR.....	207
FIGURA 39 - DEFUMAÇÃO DO TERREIRO	207
FIGURA 40 - A QUEIMA DAS ERVAS	208
FIGURA 41 - AS SAIAS DE EMBIRA	209
FIGURA 42 - PINTURA INDÍGENA	210
FIGURA 43 – PINTURA DA FOLHA DA JUREMA	211

FIGURA 44 - SAUDAÇÃO À MÃE TERRA	212
FIGURA 45 - O ACENDER DO CACHIMBO	213
FIGURA 46- JAILSON, O TOCADOR DA GAITA	214
FIGURA 47- CLEITON E NAUÊ, TOCADORES DE BOMBO	216
FIGURA 48 - SEU TONHÔ	217
FIGURA 49 - OS MARACÁS	218
FIGURA 50 - PAJÉ SANDERLINE SERVINDO A JUREMA.....	222
FIGURA 51 - LÉO POTIGUARA ENCHENDO OS CACHIMBOS	223
FIGURA 52 - LÉO POTIGUARA AUXILIANDO O PAJÉ.....	224
FIGURA 53 - DEFUMANDO AS ARMAS	225
FIGURA 54 - PINTURA NO ROSTO DO PAJÉ.....	227
FIGURA 55 - PINTURA NO PEITORAL DO PAJÉ.....	228
FIGURA 56 - RITUAL DE PROTEÇÃO.....	228
FIGURA 57 - RITUAL DE PROTEÇÃO.....	229
FIGURA 58 - RITUAL DA DEFUMAÇÃO	230
FIGURA 59 – RITUAL DE DEFUMAÇÃO	231
FIGURA 60 - RITUAL DE DEFUMAÇÃO.....	232
FIGURA 61 - ABRAÇO	233
FIGURA 62 - RITUAL COM O MARACÁ.....	234
FIGURA 63 - IMPOSIÇÃO DAS MÃOS	236
FIGURA 64 - TRANSMISSÃO DE ENERGIA	237
FIGURA 65 - RITUAL DE CURA COM A JUREMA.....	238
FIGURA 66 - RITUAL DE CURA COM A ENERGIA DAS MÃOS.....	238
FIGURA 67 - RITUAL DE CURA.....	239
FIGURA 68 - AS ORIENTAÇÕES	240
FIGURA 69 - O ABRAÇO	241
FIGURA 70 - CEIA COLETIVA.....	242
FIGURA 71 - CASAMENTO	243
FIGURA 72- BATIZADO.....	244
FIGURA 73- O ACALETO	245
FIGURA 74 - BARRACA DOS DESENCARNADOS.....	246
FIGURA 75 - DEFUMAÇÃO DA BARRIGA.....	247
FIGURA 76 - ENERGIZAÇÃO DO VENTRE	247
FIGURA 77 - PRIMEIRO TERREIRO	250
FIGURA 78 - SEGUNDO TERREIRO	251
FIGURA 79 - A CABANA VIVA	252
FIGURA 80 - A CABANA MORTA.....	252
FIGURA 81 - MATINHA DO PAU-FERRO	254
FIGURA 82 - ÁREA DE APOIO NA MATINHA PAU-FERRO.....	256
FIGURA 83 - OS BANCOS DE MADEIRA.....	256
FIGURA 84 - PINTURA DA COLMEIA.....	259
FIGURA 85 - LOCALIZAÇÃO DA PRAIA DAS CARDOSAS	261
FIGURA 86 - ESTRUTURA NA PRAIA.....	262
FIGURA 87 - PINTURA FACIAL	262
FIGURA 88 - RITUAL NA PRAIA	263
FIGURA 89 - LAGOA ENCANTADA	265
FIGURA 90 - PREPARAÇÃO DO LOCAL DO RITUAL	266

FIGURA 91 - A GARRAFA DA BEBIDA JUREMA	266
FIGURA 92 – O PREPARO DA CEIA	267
FIGURA 93 - SAUDAÇÃO À LUA.....	268
FIGURA 94 - CORTEJO PARA A LAGOA.....	269
FIGURA 95 - INDO ACORDAR AS ÁGUAS	270
FIGURA 96 - DEFUMANDO A LAGOA	270
FIGURA 97 -ACORDANDO AS ÁGUAS	271
FIGURA 98 - SAUDANDO A LUA	271
FIGURA 99- BARRA DE CAMARATUBA	272
FIGURA 100- PINTURA FACIAL	273
FIGURA 101- PINTURA CORPORAL	274
FIGURA 102 - RECEPÇÃO DOS PARTICIPANTES	275
FIGURA 103- A REVELAÇÃO.....	276
FIGURA 104 - O TORÉ.....	277
FIGURA 105 - A LUZ DO LUAR.....	278
FIGURA 106 - O CORTEJO	279
FIGURA 107 - O ENCONTRO COM AS PRINCESAS	280
FIGURA 108 - RITUALIZANDO	281
FIGURA 109 - ETNOGRAFANDO	290
FIGURA 110 - IRANILZA FELIX.....	294
FIGURA 111 - IMAGEM DE DIVULGAÇÃO	296
FIGURA 112 - ABERTURA DO RITUAL	297
FIGURA 113 - PAJÉ ISAIAS, SEU TONHÔ E SEU DJALMA	299
FIGURA 114 - SAUDANDO A MÃE TERRA.....	300
FIGURA 115 - SAUDANDO OS ANCIÕES	301
FIGURA 116 - CONSAGRANDO A JUREMA PARA OS JOVENS.....	302
FIGURA 117- SEQUÊNCIA RITUALÍSTICA DA CONSAGRAÇÃO	303
FIGURA 118 - SEQUÊNCIA RITUALÍSTICA DA CONSAGRAÇÃO	303
FIGURA 119 - SEQUÊNCIA RITUALÍSTICA DA CONSAGRAÇÃO	304
FIGURA 120 -SEQUÊNCIA RITUALÍSTICA DA CONSAGRAÇÃO	304
FIGURA 121 - SEQUÊNCIA RITUALÍSTICA DA CONSAGRAÇÃO	305
FIGURA 122- SEQUÊNCIA RITUALÍSTICA DA CONSAGRAÇÃO	305
FIGURA 123 - MOMENTOS ANTES DO RITUAL.....	306

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Antac	Associação Nacional de Tecnologia do Ambiente Construído
Amip	Articulação de Mulheres Indígenas da Paraíba
Apoimne	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
AUP	Associação Universitária Potiguara
Capes	Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CCAIE	Centro de Ciências Aplicadas e Educação
Cinep	Companhia de Desenvolvimento da Paraíba
Consepe	Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão
Cimi	Conselho Indigenista Missionário
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
Famup	Federação das Associações de Municípios da Paraíba
Funai	Fundação Nacional do Índio
GT	Grupo de Trabalho
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
Ifes	Institutos Federais de Ensino Superior
MEC	Ministério da Educação e Cultura
Mirv	Modalidade de Ingresso por Reserva de Vagas
Neimfa	Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis
Ojip	Organização dos Jovens Indígenas Potiguara da Paraíba
OMS	Organização Mundial da Saúde
PBP	Programa de Bolsa Permanência
PET	Programa de Educação Tutorial
PFGA	Projeto Formação de Guardiões(ãs) da Ancestralidade
PI	Posto Indígena
Pnaes	Programa Nacional de Assistência Estudantil
PPGCR	Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões
PPGMAT	Programa de Pós-Graduação em Matemática
Prape	Pró-Reitora de Assistência à Promoção ao Estudante
Secampo	Seminário Internacional de Práticas Educativas

SciELO	Scientific Electronic Library Online
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
UEPA	Universidade do Estado do Pará
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
WIC	West Indische Compagnie (Companhia das Índias Ocidentais)
TI	Território Indígena

SUMÁRIO

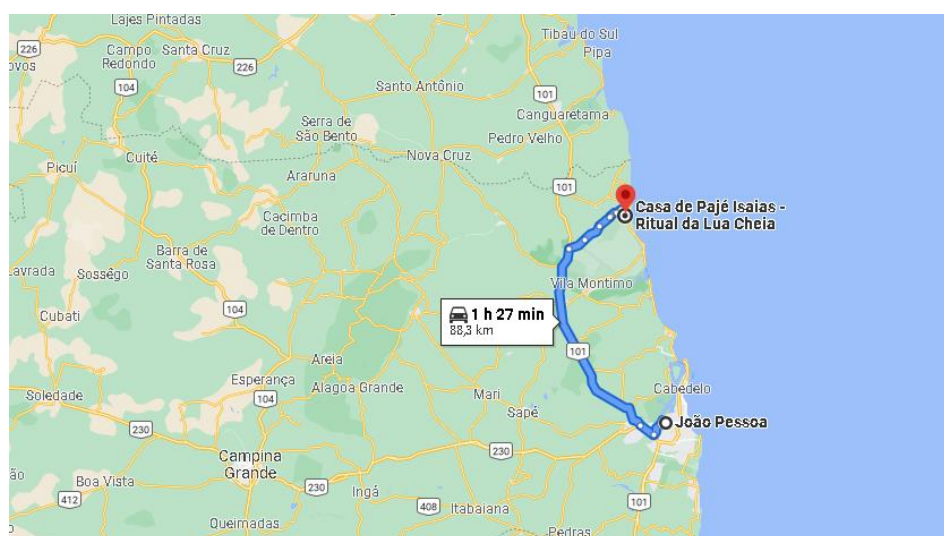
CAPÍTULO 1 - INTRODUÇÃO	17
1.1 A TRAJETÓRIA DA PESQUISA(DORA)	26
1.2 O CAMPO TEÓRICO DA PESQUISA	29
1.3 PROCEDIMENTOS E MÉTODOS	32
1.4 ESTRUTURA DA TESE	40
CAPÍTULO 2 - OXE, AINDA EXISTEM ÍNDIOS NA PARAÍBA?	42
2.1 BAILANDO E RESISTINDO	42
2.2 OS INDÍGENAS PARAIBANOS X COLONIZADORES	47
2.3 A “VIAGEM DA VOLTA”	64
CAPÍTULO 3 - OS PROJETOS MISSIONÁRIOS NA PARAÍBA	72
3.1 A MISSIONAÇÃO CATÓLICA: DESAFIOS E PRÁTICAS.	72
3.2 A MISSIONAÇÃO HOLANDESA: PEDRO POTI, HERÓI OU VILÃO?.....	81
3.3 A MISSIONAÇÃO DO SERTÃO E OS PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO DECORRENTES	88
CAPÍTULO 4 - RITUAIS INDÍGENAS	103
4.1 A PAJELANÇA INDÍGENA E A PAJELANÇA CABOCLA	103
4.2 A PAJELANÇA CABOCLA JUREMEIRA.....	114
4.3 DO CATIMBÓ À JUREMA SAGRADA.....	121
CAPÍTULO 5 - REALIDADES POTIGUARA	133
5.1 CAMPO COSMOLÓGICO POTIGUARA: FLUXOS E CONFLITOS	133
5.2 AS NOVAS “ARMAS” INDÍGENAS: A EDUCAÇÃO DIFERENCIADA E A FORMAÇÃO SUPERIOR.....	142
5.3 OS PAJÉS POTIGUARA.....	159
5.3.1Pajé Isaias Guarapirá: um líder espiritual e cultural Potiguara	166
5.3.2 Pajé Sanderline Amanacy: uma cuidadora guiada pelas orientações da cabocla Jurema	183
CAPÍTULO 6 - O RITUAL DA LUA CHEIA.....	200
6.1 ENTENDENDO OS RITOS	200
6.2 A PERFORMANCE DO RITUAL	203
6.2.1 Rituais de passagem	243
6.3 OS TERREIROS SAGRADOS.....	249

6.3.1 O guardião do Terreiro Matinha do Pau-ferro	257
6.3.2 O Ritual da Lua Cheia na força das águas.....	260
6.4 DO QUE SE TRATA O RITUAL.....	283
6.5 O RITUAL DA LUA CHEIA COMO PRÁTICA EDUCATIVA	292
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	308
REFERÊNCIAS	312

CAPÍTULO 1 - INTRODUÇÃO

Desde 2013, Isaias Marculino da Silva¹, conhecido por pajé Guarapirá Potiguara, com apoio e orientação de alguns “troncos velhos” – como são chamados os anciões indígenas –, vem realizando um ritual no primeiro dia de lua cheia de cada mês na aldeia Potiguara Lagoa do Mato, no município de Baía da Traição, no estado da Paraíba, a aproximadamente 88 quilômetros da capital João Pessoa, figura 1.

Figura 1 - Localização do ritual



Fonte: Google maps

O pajé relata que os Encantados lhe pediram, através de uma revelação em sonho, que ele conduzisse esse ritual para seu povo, na mata ou perto da força das águas. Segundo sua narrativa, os seres de luz da cosmologia Potiguara estariam preocupados com a possibilidade de a espiritualidade indígena acabar, e o reavivamento desse ritual ancestral seria necessário para que isso não ocorresse. Como afirma Bastide (2006, p. 128-133), “O sonho nunca é apenas sonhado, ele é interpretado no despertar, e interpretado mediante a cultura do grupo do sonhador [...] o sonho se alimenta do mito, o mito, reciprocamente, se alimenta do sonho”.

¹ Mestrando do Programa de Ciências das Religiões da UFPB.

Os indígenas² Potiguara, da nação Tupi, haviam se estabelecido, há poucas gerações, no litoral do Nordeste brasileiro quando os portugueses e outros europeus chegaram no Brasil na virada do século XVI. De acordo com a maioria dos estudiosos, eles teriam vindo da bacia do rio Paraná, deslocando-se pela mata atlântica (PALITOT, 2005).

Com a colonização, os indígenas foram apresentados a um universo desconhecido que envolveu encantos iniciais, como o interesse nas tecnologias “excêntricas” do branco, úteis para o labor do dia a dia e para a lógica guerreira de suas sociedades. A relação com o colonizador, que fascinava no início, mostrou seu lado cruel à medida que a alteridade indígena não foi respeitada pelos projetos de catequização das missões, proporcionando um impacto profundo nessas sociedades (POMPA, 2003). Muitos foram induzidos, ou até mesmo forçados, direta ou indiretamente, a mudar seus costumes e, principalmente, a professar a fé do “outro”. Os colonizadores fizeram com que os indígenas atribuíssem um novo significado a seus mitos e práticas simbólicas, como os ritos, produzindo configurações híbridas – que Geertz (1978) chama de “códigos compartilhados de significado” e Alfredo Bosi (1992) de “mitologia paralela”. Um drama social para os povos indígenas, no sentido de “desordem”, iniciado com uma ruptura da normalidade (TURNER, 1996)³.

Essa etnia estava presente do litoral do Ceará à zona da mata da Paraíba. Hoje, vivem numa área com cerca de 34.000 hectares, que é uma redução do território anterior que ocupavam no estado da Paraíba, e têm uma população de aproximadamente 19.525 habitantes, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2010).

Em decorrência do processo de catequização ao qual foram submetidos, e de outros fluxos culturais do passado e do presente, os Potiguara convivem com uma religiosidade múltipla. Esse cenário tem apresentado conflitos. O campo cosmológico Potiguara é um “campo de batalha”. A visão radical de certos líderes religiosos cristãos, agentes externos da comunidade, presentes no território indígena (TI), tem alimentado o preconceito sobre tudo que não é cristão, e até mesmo fomentado a negação das práticas indígenas. Os seguidores

² Sobre o termo “indígena” ou “índio”, Daniel Munduruku (2019), defende o termo indígena no lugar de índio. Para ele, índio é um termo pejorativo, que gera uma imagem distorcida das populações indígenas, que generaliza uma diversidade de povos, com identidades próprias. Em contraposição ao termo índio, “indígena quer dizer originário, aquele que está ali antes dos outros”. (FARIAS, 2021, p. 5).

³ O conceito de drama social foi formulado por Victor Turner (1996) em *Schism and Continuity in an African Society* (Cisma e continuidade em uma sociedade africana), seu livro de estreia no cenário antropológico, resultante da tese de doutoramento realizada nos anos 1950, originalmente publicado em 1957 (CAVALCANTI, 2013).

fervorosos desses líderes tacham de malignos alguns rituais realizados por seus “parentes”⁴ Potiguara, repetindo o comportamento dos colonizadores séculos atrás. Nem os Encantados, seres que ocupam um papel central na organização cosmológica indígena, são isentos de julgamentos negativos, sendo, por vezes, vistos como seres do mal. Outros Potiguara criticam certos costumes, como o de beber a bebida jurema, por acreditarem que não são “coisa de índio”. Acredito que esse pensamento decorra da falta de conhecimento histórico do povo Potiguara sobre suas práticas ancestrais. Essa realidade é um obstáculo para a manutenção da identidade indígena enquanto continuidade de memória. “A identidade vai sendo tecida a partir da memória que emerge em determinados momentos, sempre lembrando que em cada emergência ocorre a produção de um novo sentido.” (DURIGAN; GUERRA, 2008, p. 150).

O Ritual da Lua Cheia é um dos rituais que é “julgado” pelos próprios Potiguara. Desde o seu início, ele é envolto em questionamentos sobre sua natureza. Alguns participantes o veem como um Toré Potiguara; já outros, como um toque de Jurema. Não existe um consenso. Existem ainda aqueles que nunca foram ao ritual por acharem que é um catimbó, associado, erroneamente, a algo não indígena e à prática do mal. Essa problemática é latente e impacta o cotidiano do povo Potiguara, pois a falta de entendimento sobre o ritual faz com que ele não tenha ampla participação desses indígenas. Diante dessa realidade, foi proposta a seguinte **questão de pesquisa**: Do que se trata o Ritual da Lua Cheia?

Seu condutor o define como uma pajelança, um ritual de cura e autocura, um momento para vivenciar a espiritualidade. Convém observar que as espiritualidades podem ser experienciadas através das inúmeras religiões, ou até mesmo de formas “parainstitucionais”, aquelas que se desenvolvem às margens dos sistemas religiosos institucionalizados embora se alimentem de elementos relacionados desses mesmos sistemas (CALVANI, 2014). As espiritualidades também podem ser vivenciadas de outras maneiras como, por exemplo, através da contemplação e respeito à natureza. “Uma espiritualidade é qualquer prática humana que mantenha o contato entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados por meio da manipulação individual dos sistemas simbólicos.” (HANEGRRAFF, 1999, p. 239).

⁴ Para os Potiguara, todos eles compartilham laços de parentesco: “Aqui todo mundo é parente” (VIEIRA, 2010).

Realizei um levantamento acerca das pesquisas existentes sobre os descritores “ritual” e “Potiguara” junto ao Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), à Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, ao Portal do PPGCR, bem como nos diretórios Google Acadêmico e no portal de revistas brasileiras *Scientific Electronic Library Online* (SciELO), com o recorte temporal de 2017 a 2022. Foi encontrada uma quantidade significativa de trabalhos sobre os Potiguara, entretanto o Ritual da Lua Cheia é citado em apenas uma monografia, uma dissertação, uma tese e dois artigos.

A monografia do bacharel em Antropologia Marlon Nilton da Silva Galvão, pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), intitulada **Tradição de Conhecimento, Xamanismo e Práticas de Cura nas Terras Potiguara**. Nela, o autor se propôs a analisar e a descrever as práticas xamânicas, a organização dos fluxos e os estoques culturais que compõem uma tradição de conhecimento dos Potiguara da Paraíba. Ele fez um relato de sua participação em um Ritual da Lua Cheia em meados de março de 2017, tratando-o como um Toré privado e pontuando que o surgimento do ritual ocorreu “[...] a partir de um contato onírico entre os ancestrais e Isaías, da necessidade que os ancestrais têm de ter um ritual apropriado para seus trabalhos espirituais, é uma situação onde os símbolos apresentam multivocalidade e traz uma memória e um segredo.” (GALVÃO, 2017, p. 76).

A dissertação de Mestrado em Ciências das Religiões de Sanderline Ribeiro dos Santos (2021), pela UFPB, intitulada **As Entidades Míticas Femininas, seus Encantamentos e Coexistências nos Lugares Sagrados Potiguara da Paraíba**. Nela, a autora, que também é pajé Potiguara, refere-se ao Ritual da Lua Cheia como “[...] uma prática ancestral de fortalecimento da espiritualidade, ao som das canções ritmadas pelo balançar do maracá, reverenciando os espíritos dos caboclos e caboclas de pena, conduzido por pajés e outras lideranças indígenas [...]” (SANTOS, 2021, p. 21). Ela assinala que essa ritualística tem a presença das entidades femininas Potiguara, como a Mãe Sereia.

A tese de doutorado em Ciências das Religiões de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça (2022), pela UFPB, intitulada **Mitos, Ritos, Memórias e Imaginário dos Indígenas Potiguara da Paraíba**. Nela, a autora explicita que os “trancos velhos” são os encarregados de conduzir a sociedade indígena numa pedagogia constante que tem por base a existência fundamentando a dinâmica de viver segundo os valores da cultura Potiguara. A tese legitima o Ritual da Lua Cheia como um ritual Potiguara, vendo-o como uma atividade cultural que “[...] dá aos indígenas do litoral norte a noção de que o ajustamento e a

coordenação do tempo se ressignificam a cada cadência, a considerar que no conjunto de procedimentos habituais, subsiste uma lógica de compreensão das memórias em território Potiguara.” (MENDONÇA, 2022, p. 192). A autora também descreve suas participações nesse ritual e traz algumas falas do pajé que, segundo ela, mostram a importância de cultivar a memória dos antepassados para o fortalecimento da cultura Potiguara.

Um artigo na revista **Fragmentos de Cultura**, v. 30, n. 2, 2020, de autoria de João Batista Vicente do Nascimento, intitulado *História, Ritos e Espiritualidade Indígena: interfaces com os Potiguara e Tabajara do Estado da Paraíba*. Nele, o autor apenas cita sua participação no Ritual da Lua Cheia como parte de um trabalho de campo de uma disciplina de doutoramento em Ciências das Religiões pela UFPB.

Um segundo artigo na **Revista Brasileira de História e Ciências Sociais**, v. 12, n. 23, 2020, de autoria de Alícia Ferreira Gonçalves, intitulado *Mapas Sociais: Subsídios para a Elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental Potiguara*. Nele, a autora traz um mapa com a localização da casa do pajé Isaias, enfatizando que é naquele local que ocorre o Ritual da Lua Cheia.

Em 2020, o autor Rodrigo de Azeredo Grunewald lançou o livro intitulado **Jurema**, que cita o Ritual da Lua Cheia. O autor destaca que um jovem Potiguara, que assumiu uma liderança espiritual e se tornou um dos pajés Potiguara, promove o Ritual da Lua Cheia, o “[...] qual é frequentado pelos adeptos, mas também por importantes lideranças e visitantes, que legitimam a indianidade do sistema de crenças, do ritual, do evento e da jurema Potiguara.” (GRÜNEWALD, 2020, p. 191).

Como se pode notar, até o presente momento, não foram realizados muitos trabalhos sobre o Ritual da Lua Cheia. Além disso, vale observar que a maioria dos estudos já feitos são contribuições da Ciência da Religião⁵, particularmente do PPGCR, o que demonstra o esforço feito por esse programa para a realização de estudos indígenas. Uma grande contribuição para a área de Ciências da Religião e Teologia, haja vista que, além do programa da UFPB, há apenas mais dois na área, o da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e o da Universidade do Estado do Pará (UEPA), que apresentam produções envolvendo essa temática.

⁵ Uso Ciência da Religião no singular para fazer referência à disciplina Ciência da Religião, que historicamente nasce no singular no século XIX. Para se referir à área uso o nome oficial: Ciências da Religião e Teologia e deixo Ciências das Religiões para as referências do PPGCR.

Essa pesquisa tem como **objetivo geral** produzir um registro histórico descritivo do Ritual da Lua Cheia e compreendê-lo, seguindo, para isso, a trilha: Quem faz? Como faz? Onde faz? O que pensa quem faz? O que de fato é feito? Qual é a eficácia da ação realizada? (PEIRANO, 2006)

A religião é uma temática importante para os antropólogos que discutem os aspectos simbólicos no interior das sociedades humanas. “O que é fácil para cientistas exatos é problemático para cientistas da religião, que quase nunca podem comunicar seus resultados como uma fórmula ou um cálculo. Eles devem ser precisos com as palavras. Essas ‘palavras precisas’ são os conceitos.” (GRESCHAT, 2005, p. 19). É importante ressaltar que os “conceitos nunca são cópias exatas da realidade, mas construções teóricas e linguísticas que tentam definir, de modo resumido, diferentes fenômenos que apresentam características semelhantes.” (CALVANI, 2014, p. 658). Dessa forma, para responder à questão da tese, não bastou descrever o ritual através da etnografia. Foi necessário visitar os processos históricos e perceber os fluxos culturais que os Potiguara realizaram, tendo ciência de que continuam a realizar. Esses fluxos geraram, e geram, uma tradição de conhecimento autêntica, presente na cosmologia Potiguara. Vale salientar que mudança não é sinônimo de perda e que os indígenas, e suas práticas, não são monolíticos e homogêneos. Por tradição me refiro ao que Giddens (2018, p.47) define:

A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com organização tempo-espacial da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro. A tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes. Tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa. (GIDDENS, 2018, p. 47).

Os meus objetivos específicos são: conhecer o processo de reorganização social vivenciado pelos Potiguara decorrente da colonização; apresentar o drama social das missões vivenciadas pelos Potiguara; registrar como eram os rituais indígenas, como foram afetados pelos colonizadores e por outros agentes, e seus desdobramentos em rituais híbridos; entender como o campo cosmológico contemporâneo Potiguara foi, e está sendo constituído e ainda como os rituais envolvendo a jurema se fizeram presentes nele.

A descrição dos processos de territorialização⁶ e etnogênese⁷ foi o meu ponto de partida. O passado e o presente foram visitados com o respeito que ambos merecem. Ao dialogar com a história, acessei os autores que se propuseram a fazer uma revisão histórica onde o indígena é visto como um agente ativo, substituindo a ideia de aculturação pela teoria de mediação cultural, como é defendida no livro *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural* (MONTERO, 2006). Um novo olhar sobre os “encontros” realizados pelos colonizadores e os nativos, que considera que não existem identidades isoladas. Elas são frutos de relações transculturais. O “eu” modifica o “outro” e o “outro” me modifica. Códigos são compartilhados. Interessava-me saber como eles são acessados pelos Potiguara, tanto os próprios como os de outrem.

Por mais que o cristianismo se coloque como a religião de unidade universal, ou pelo menos deseje ser, ele foi afetado pelos processos histórico-culturais das relações estabelecidas entre as civilizações nas quais foi inserido e compartilhado, e sofreu mudanças nos seus pressupostos iniciais. É relevante analisarmos que essas relações geraram algo a mais que um hibridismo⁸, no sentido de mistura.

Tenho ciência de que os documentos existentes foram produzidos pelos missionários cristãos, sejam eles em relatórios ou em processos inquisitórios, e interpretados a partir de suas cosmovisões. Entretanto, corroboro com Cristina Pompa, Adone Agnolin, Marta Amoroso, dentre outros autores do livro “Deus na Aldeia”, que defendem que essas fontes podem transmitir algo a mais que o olhar do colonizador. Desde que as análises sejam

⁶ A noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 56).

⁷ A esse fenômeno de “emergência étnica” que vem acontecendo nas áreas mais antigas da colonização, a exemplo do Nordeste, a reflexão antropológica atual chama de *etnogênese*: o processo de emergência histórica de um povo que se autodefine em relação a uma herança sociocultural, a partir da reelaboração de símbolos e da reinvenção de tradições culturais, muitas das quais apropriadas da colonização e relidas pelo horizonte indígena. (SILVA, 2003 p. 4).

⁸ Ao decorrer da tese uso o termo hibridismo, mas pontuo que o “Hibridismo não é uma referência à composição racial mista de uma população. É realmente outro termo para a lógica cultural da tradução. Essa lógica se torna cada vez mais evidente nas diásporas multiculturais e em outras comunidades minoritárias e mistas do mundo pós-colonial (HALL, 2003 p. 74). Canclíni (1992), propõe a ideia de hibridismo, entendido como a maneira pela qual modos culturais, ou partes desses modos, separam-se de seus contextos de origem e se recombina com outros modos, ou partes de modos, de outra origem, configurando, no processo, novas práticas.

feitas de forma a entender o papel de cada autor, seus interesses e conflitos, seremos capazes de captar a perspectiva indígena.

A pajelança indígena Tupi, ritual de cura e profecia, abrolhou nos missionários o desejo de absorção dos conhecimentos nativos sobre o uso dos elementos vegetais no tratamento das doenças. Todavia, isso não significa que os missionários estavam legitimando a pajelança indígena como uma medicina. Pelo contrário, o racionalismo europeu que começava a florir, associado ao viés religioso, fez com que a pajelança fosse associada à feitiçaria, despertando o antagonismo dos missionários aos praticantes. Dessa forma, os pajés passaram a ser vistos como os grandes inimigos dos missionários frente à catequização, taxados de feiticeiros, detentores de poderes mágicos a serviço do mal, com suas práticas questionadas e perseguidas.

A pajelança sofreu transformações à medida que era fortemente combatida e que os contatos interétnicos foram acontecendo durante as vivências coloniais. No geral, os comportamentos dos pajés envolveram processos de adaptações, de interpretações e de arranjos diante da história. O termo pajelança cabocla⁹, ou pajelança colonial, foi constituído para se referir à emaranhada junção das práticas da pajelança com o cristianismo, inicialmente o católico, e, depois do período Brasil-holandês, o protestante. Uma pajelança híbrida, não homogênea. Cada pajé Tupi realizou trocas religiosas de maneira única, embora com similaridades.

Ocorreram diferentes ressignificações ritualísticas, de acordo com a realidade local, social e histórica. O processo cosmológico, e sociorreligioso, foi afetado de forma distinta. Importante acrescentar que agentes diversos contribuíram para a formação da pajelança híbrida, como os africanos, que eram escravizados contemporaneamente aos indígenas.

No século XVII, Portugal passou a desejar o controle dos sertões, a morada dos indígenas Tapuias, uma região considerada propícia para a pecuária, a nova aposta para estimular a economia na colônia. Os Tapuias também foram submetidos à catequização. Na

⁹ O termo “pajelança cabocla” é atualmente usado para se referir a uma encantaria maranhense. Entretanto, nesse trabalho o termo é utilizado na acepção que mais se aproxima do empregado para se referir às pajelanças híbridas no Baixo Amazonas, mesorregião do Estado do Amazonas, usado em muitos trabalhos de base antropológica, como os de Heraldo Maués e Gisela Villacorta (2011, p. 49) que definem: “pajelança cabocla ou rural, que não se confunde com a pajelança indígena, embora com ela mantenha relações, até porque, na sua origem, é um culto sincrético que incorporou elementos da pajelança dos antigos tupinambás, fundindo-os inicialmente com o catolicismo e as crenças, lendas, práticas e tradições de origem portuguesa, e recebendo, posteriormente, também, influências de cultos mediúnicos de origem africana (mina, umbanda, candomblé), e europeia (espiritismo kardecista), ao mesmo tempo que, de algum modo, os influenciava”.

Paraíba, essa catequização culminou com a transferência desses indígenas para os aldeamentos do litoral, fazendo com que eles se “misturassem” com os Tupis, os Potiguara e os Tabajara. Os Tapuias praticavam uma pajelança que envolvia o uso da bebida jurema. Alguns pajés Tupis, e outros indígenas, que já tinham incorporado objetos e símbolos cristãos, passaram a utilizar a bebida jurema. Esse hibridismo deu origem ao que eu chamo de “Pajelança Cabocla Juremeira”, um conjunto de rituais que tem como elemento central da cosmovisão os “poderes” da jurema. Importante ressaltar que o termo jurema é polissêmico. Ele pode se referir à árvore jurema, à bebida jurema, a “[...] uma religião – a Jurema ou a Jurema Sagrada, como vem sendo chamada; o rito a ser realizado – Jurema de chão, Jurema batida, Jurema na mata etc.; uma cidade encantada, o ‘reino dos mestres’, a dimensão espiritual; uma entidade, a cabocla Jurema, dentre outras significações.” (SAMPAIO, 2018, p. 267).

Minha hipótese era que o Ritual da Lua Cheia estaria fortemente interligado a essa Pajelança Cabocla Juremeira do passado. Ele seria uma “reprodução cultural” de práticas desse complexo ritualístico.

Como resultado do estudo, foi constatado que o Ritual da Lua Cheia é um ritual de cura, uma performance cultural¹⁰ que busca uma restituição étnica dos participantes indígenas através da religação com o passado, recriando práticas performáticas da Pajelança Cabocla Juremeira. Tem a bebida jurema como um dos “símbolos de comunhão” com o passado e o sobrenatural, usada como canalizador de experiências mediúnicas vinculadas aos seres Encantados e aos espíritos dos caboclos, os proponentes das curas juntamente com o efeito terapêutico da bebida – um remédio para o corpo e para a alma. Na sua performance, destacamos o Toré¹¹, uma dança ritualística de cunho religioso e político dos indígenas. O

¹⁰ Um conceito plural, que foi estabelecido pela primeira vez em 1955 pelo antropólogo, filósofo e psicólogo polonês Milton Borah Singer (1912-1994). “Performances culturais são gêneros performativos não limitados ao teatro ou a concertos, reconhecidos no mundo ocidental, pois também incluem ritos, rezas, cerimônias, festivais, casamentos etc. São eventos artísticos e culturais marcados por um limite temporal, uma sequência de atividades, um programa de atividades organizado, um conjunto de atores ou performers, plateia, local específico e motivação para a performance” (HARTMANN; LANGDON, 2020, p. 6). Nesse trabalho, utilizarei a perspectiva dada por Victor Turner.

¹¹ Trata-se de uma prática educativa que, em seu contexto, compõem elementos simbólicos expressivos como a música, a dança, os instrumentos, os cantos, os adereços, os espaços, os gestos, a alegria, o prazer, os olhares, os ritmos cadenciosos e/ou acelerados, as energias ancestrais dentre outros. Grunewald (2005) destaca o fenômeno do Torém e Toré, a partir do século XIX, como dança ou folguedo, folclore dos descendentes dos índios do Nordeste. [...] Considerado como dança e/ou ritual sagrado, é praticado em vários momentos e espaços, principalmente nos processos de lutas e reivindicações [...]. O Toré aglutina elementos das culturas material e imaterial, e exerce forte poder de mobilização nesse movimento multidimensional da hibridação de culturas, desencadeando a invenção das tradições. (FARIAS, 2021, p. 188-189).

Ritual da Lua Cheia também pode ser visto como um rito na natureza e uma prática educativa.

Como contribuição proveniente desse trabalho, espera-se que o produto literário que emergiu com a pesquisa sirva de aporte instrucional para a comunidade Potiguara, dando visibilidade às práticas indígenas, favorecendo a manutenção de sua cultura e a resistência de sua cosmologia; e traga ainda contribuições para a comunidade científica no tocante às pesquisas sobre as religiosidades presentes no estado da Paraíba.

1.1 A TRAJETÓRIA DA PESQUISA(DORA)

A menina do interior que sonhava estudar na capital. Essa era eu. Aos 14 anos de idade, deixei minha casa em Guarabira, município da Paraíba, e vim para João Pessoa. Almejava me formar e conhecer o mundo. Sempre escutei dos meus pais que a única herança que eles poderiam me deixar era a educação. E, com muito esforço, assim eles fizeram.

Consegui entrar na Escola Técnica Federal da Paraíba, atual Instituto Federal da Paraíba, para fazer o curso técnico em Eletrônica. Ao concluí-lo, aos 18 anos, fui aprovada para o corpo técnico-administrativo da UFPB. Já fazia o curso de Bacharelado em Matemática naquele momento. Imediatamente após me formar, comecei o Mestrado em Matemática Pura, na área de Análise, e, concomitantemente, cursar as últimas disciplinas do curso de Licenciatura em Matemática; todos ofertados pelo Departamento de Matemática da UFPB.

A matemática era a “verdade” que eu conhecia. Era tranquilizador para mim achá-la inquestionável. Levava para vida a maneira como se pensa nessa ciência. Era extremamente racional. Sentia-me sempre desafiada a entendê-la, desvendando sua beleza. No mestrado, pude me deparar mais fortemente com o encanto da matemática. Mas também não posso negar que os esforços para obter essa qualificação deixaram marcas significativas no meu psicológico.

Minha dissertação tem o título “Sistema Elíptico Fortemente Indefinido”. Por ironia das palavras, vejo que quem estava indefinida era eu. Sempre achei que só seria completamente realizada se me tornasse doutora um dia. Seria a coroação de uma vida de grande dedicação ao estudo, pensava eu. Estava enganada. Como na época do término do meu mestrado, em 2001, não existia o doutorado no Programa de Pós-Graduação em Matemática da UFPB (PPGMAT), tinha um filho pequeno e trabalhava na universidade, sair

para realizar um doutorado em outro estado estava fora de cogitação. Em 2007, fui aprovada para ser professora efetiva do Centro de Ciências Aplicadas e Educação (CCAIE) da UFPB, Campus IV. Em 2010, o PPGMAT deu início ao programa de doutorado. Fiz a minha inscrição no curso de verão daquele ano. Seria ele a porta de entrada para a realização de um sonho.

O processo seletivo foi bem desgastante. Vários fantasmas ressurgiram, lembrando-me o quanto eu tinha sofrido ao fazer o mestrado. Conciliar meu trabalho, os deveres domésticos e estudar matemática não foi nada fácil. Eu tinha tempo de fazer tudo isso, menos ser eu mesma. Desisti do curso de verão. Optei por mim, pela minha saúde mental e pela minha família. Percebi que um título de doutora não me definiria como pessoa e que minha felicidade não dependia disso.

Continuei com minhas atividades de professora, dedicando-me também ao setor administrativo. Fui chefe do Departamento de Ciências Exatas e coordenadora do curso de Licenciatura em Matemática por dois mandatos seguidos. Ao fim da função de coordenadora de curso, tirei uma licença capacitação e fui estudar inglês em Londres. Foi um tempo sabático para mim. Ao retornar às atividades laborais, no início de 2018, repensei com carinho a possibilidade de fazer o doutorado. A carreira acadêmica me cobrava isso. Aos 43 anos de idade, sentia-me mais equilibrada emocionalmente para enfrentar um processo seletivo, e a logística me favorecia, uma vez que meus filhos já estavam crescidos. Sim, são dois agora.

Tinha só uma certeza: não seria em matemática pura. Ela já tinha deixado de ser a minha verdade. Desejava que a racionalidade não me dominasse mais. Não queria um doutorado que me adoecesse. Queria que ele fosse doce, que me desse prazer em fazê-lo. Várias ideias surgiram na minha mente, mas me questionava se teria capacidade de me reinventar numa nova área. Foi então que o amigo e colega de trabalho Emanuel Falcão me relatou que ele havia sido selecionado para o doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Centro de Educação da UFPB, e me incentivou a tentar também. Eu teria um ano para estudar e preparar o meu projeto. A próxima seleção seria em julho de 2019.

Mas, por onde eu deveria começar? Comecei falando com o professor Lusival Barcellos, o orientador do amigo que acabei de citar. No primeiro momento, ele não me incentivou a mudar de área, mas sugeriu que eu me inscrevesse como aluna especial no programa de doutorado, na disciplina que ele iria ministrar, “Mito, Rito e Espiritualidade

Indígena I”, no período 2018.2. No decorrer da disciplina, pude ter contato com a cultura indígena, em particular a dos indígenas paraibanos, alimentando em mim o desejo de conhecê-los e, ao mesmo tempo, um sentimento de constrangimento.

Como professora do Campus IV da UFPB, localizado no município de Rio Tinto, na Paraíba, uma área indígena Potiguara, pude presenciar apresentações do ritual do Toré em alguns eventos universitários, como também me deparar com pinturas nos corpos dos meus alunos indígenas após eles terem participado de festas de seu povo. Percebi e constatei que, durante 11 anos de docência, nunca havia olhado antes para os indígenas, apenas os via. Como eu fiquei alheia a esse universo estando tão perto dele?

Meu olhar se ampliou de fato numa aula de campo da disciplina acima citada. Fomos participar do Ritual da Lua Cheia em 24 de setembro de 2018. Lembro vividamente daquele dia cheio de expectativas e surpresas. A princípio, tive um choque cultural, logo superado pelo entusiasmo que me dominava. Era impossível não se impressionar. O pajé, condutor do ritual, estava na frente da fogueira e todo o seu cocar brilhava, iluminado pelo fogo. Ele me pareceu um ser mágico naquele momento. No mesmo dia, decidi que meu projeto para tentar entrar no programa de doutorado em Ciências das Religiões envolveria os indígenas Potiguara. Naquele momento, o professor Lusival já tinha manifestado o interesse em me orientar. Acredito que a minha empolgação pelo estudo fez com que ele mudasse de ideia.

No semestre seguinte, 2019.1, matriculei-me na disciplina “Mito, Rito e Espiritualidade Indígena II”, ainda como aluna especial. Tive a oportunidade de ir novamente para o Ritual da Lua Cheia, o que alimentou a decisão repentina de tê-lo como o meu objeto de estudo. Não sei explicar a epifania da escolha. Àquela altura, eu já me preparava para o processo de seleção. As primeiras leituras foram desanimadoras. Como entender algo tão profundo sem conhecer os termos básicos? Segui o conselho que dou para meus alunos e primeiro tentei sanar as deficiências primárias. Não existia lugar, nem hora para eu estudar. Se estava cozinhando, colocava um vídeo do youtube; se estava caminhando na esteira, escutava podcast. Sentindo-me mais preparada, voltei aos livros. Um novo mundo começou a tomar formas e a me encantar. Para minha alegria, saí-me muito bem na seleção, para além das expectativas, sendo aprovada na prova escrita. Faltava a entrevista.

O dia da entrevista foi marcado por um acontecimento muito especial para mim. Antes de eu entrar na sala onde se encontravam os avaliadores, o pajé Sanderline, do povo Potiguara, que estava se submetendo a uma vaga para o mestrado, veio até mim e me falou

que os Encantados mandaram me avisar que eu não estaria só na hora da entrevista. Eles estariam comigo, e tudo daria certo. Ela me abraçou e me falou que eu iria fazer um trabalho lindo sobre a espiritualidade de seu povo.

Fui selecionada, e uma pesquisadora começou a ser gestada. As disciplinas cursadas foram muito importantes para obter o olhar e os conhecimentos prévios necessários. Essa pesquisa é o marco do meu “nascimento” nas Ciências Humanas, nas Ciências das Religiões e na Ciência da Jurema. Sou uma mera iniciante na arte de escrever, executando meus primeiros passos.

1.2 O CAMPO TEÓRICO DA PESQUISA

As pesquisas em Ciências da Religião podem ser teóricas, cuja característica principal é a análise de uma determinada teoria, ou aplicadas, nas quais os pesquisadores pretendem encontrar o sentido do fenômeno pesquisado e o significado que as pessoas dão a ele, algo muito complexo, que requer a utilização de diferentes saberes interdisciplinares e de uma multiplicidade de opções teóricas, metodológicas e epistemológicas.

No Brasil, o perfil interdisciplinar da área Ciências da Religião e Teologia está pressuposto em sua árvore do conhecimento, na qual constam oito subáreas: Teologia fundamental-sistemática; Epistemologia das ciências da religião; História das teologias e religiões; Ciências empíricas da religião; Teologia prática; Ciência da religião aplicada; Tradições e escrituras sagradas; e Ciências da linguagem religiosa. Cada subárea possui temas correlatos.

A subárea Ciências Empíricas da Religião, como consta no documento da área 44 (2016, p. 3), tem os seguintes temas correlatos:

Fenômenos religiosos, espiritualidades, tradições de sabedoria ou filosofias de vida no “campo”; disciplinas “... da religião”, em diálogo com teorias e métodos de outras ciências constituídas: Sociologia..., Antropologia..., Psicologia..., História..., Geografia..., Fenomenologia... – em sentido descritivo.

Essa pesquisa se enquadra na subárea Ciências Empíricas da Religião e utiliza uma perspectiva antropológica em forte diálogo com a História Cultural e a Oral. Em decorrência

da complexidade em compreender o Ritual da Lua Cheia, fez-se necessário fazer uma associação dessas abordagens científicas.

O início da Antropologia da Religião coincide com o aparecimento da própria Antropologia como ciência, na segunda metade do século XIX, na tentativa de compreender as diferenças entre os povos. Desde então, ela pertence ao quadro disciplinar de investigação das Ciências da Religião.

A Antropologia foi desvendando os sistemas religiosos e, dessa forma, a religião do “outro” passou a ter reconhecimento e a ser enxergada com valor, sendo considerada como uma alternativa aos modelos considerados únicos, como o judaico-cristão. Os estudiosos deixaram de negar a existência de religião nas culturas não europeias e passaram a considerá-las relíquias das culturas mais avançadas. Essa ciência não estava preocupada com a veracidade, tampouco com a mensurabilidade das religiões ou dos sistemas de crença, e sim com a natureza, a essência, a origem e a evolução da religião. Eram também de seu interesse os hábitos, as práticas e os costumes dos sujeitos envolvidos.

A etnografia é um método utilizado pela antropologia na coleta dos dados e se baseia no contato do antropólogo com o grupo que pretende estudar. Maria Peirano, em seu livro “A favor da etnografia” (1995), diz-nos que o trabalho etnográfico é de ponto de vista teórico, marca constitutiva da Antropologia. Não obstante, Radcliffe-Brow (1881-1955) foi um dos primeiros a realizar um trabalho de campo sistemático. Outro pioneiro na pesquisa de campo foi o polaco-inglês Bronislaw Malinowski (1884-1961). Com o intuito de compreender os “povos primitivos”, ele desenvolveu um método de trabalho de campo denominado observação-participante, que é considerado como método principal na Antropologia. Não basta observar, é preciso participar plenamente.

O antropólogo, buscando o “ponto de vista do nativo”, tem um olhar “[...] que permite penetrar nas redes de significados das diferentes culturas e perceber os sentidos intrínsecos que cada sistema religioso possui.” (GUERRIERO, 2013, p. 244). Como nos ensina Cardoso de Oliveira (2000), olhar, ouvir e escrever são os passos metodológicos do processo de pesquisa que pretende compreender e avaliar como os sujeitos produzem e interpretam sua própria forma de compreensão dos fenômenos.

Como qualquer metodologia de pesquisa, o método utilizado pela antropologia é passível de críticas. A principal delas é o confronto entre as percepções externas, dos pesquisadores, e as internas, dos nativos, sobre o fato religioso. “Para os religiosos, os

símbolos que utilizam têm um valor ontológico, enquanto para os científicos o seu valor é metafórico.” (FERNANDES, 1984, p. 34).

Essa limitação da abordagem que propõe uma simetria entre o pensamento religioso e o da antropologia da religião é facilmente percebida no momento de fazer a narrativa etnográfica. “Compreender atos ‘mágicos’ e extraordinários para a antropologia significa torná-los verossímeis ao discurso racional e isso se dá pelo artifício de encontrar um termo mediador entre a percepção do nativo e a do antropólogo presente nas duas concepções.” (CAMURÇA, 2018, p. 48).

Para Rita Segato (1992, p. 114), isso estabelece um “paradoxo” em relação à promessa da antropologia de “[...] compreender de dentro e em seus próprios termos uma crença nativa”. Viveiros de Castro (2015) acredita que os impasses de tradução de conceito distintos sobre o real entre os antropólogos e os nativos não são incompreensões de nenhuma das partes sobre a mesma realidade, mas compreensões diferentes, porque provêm de mundos diferentes. De acordo com Castro, o antropólogo tem uma “vantagem epistemológica sobre o nativo”. Como o nativo estabelece uma relação com sua cultura de maneira natural e não-reflexiva, existem conceitos utilizados pelos antropólogos que, para os nativos, nunca foi necessário pensar. Dessa forma, o antropólogo utiliza conceitos para explicar concepções nativas que não fazem parte do universo do nativo, o que não fere a realidade dos fatos.

“Cada vez mais a etnografia vem se consolidando como atividade acadêmico-profissional realizada inclusive por povos antes considerados apenas ‘objetos’ desse conhecimento.” (SILVA, 2015, p. 24). Hoje, por exemplo, temos a presença de indígenas na academia, estudando a cultura de seu povo de maneira científica.

Ao considerar a perspectiva de Victor Turner¹², sobre os rituais, que associa os conceitos drama social-rito-performance cultural, esse trabalho também se enquadra dentro da antropologia da performance, um campo de pesquisa que “[...] se debruça sobre aspectos expressivos, artísticos produzidos em sociedade, sem tratá-los meramente como “objetos”, mas também como maneiras de estar no mundo, que tanto expressam e refletem quanto provocam novas experiências.” (HARTMANN; LANGDON, 2020, p. 6). Além disso, o

¹² As contribuições à antropologia das religiões de Turner, por sua vez, têm sido unanimemente reconhecidas (Deflem, 1991; De Boeck; Devish, 1994; Weber, 1995). Também o são seus estudos sobre performance, atualmente tão em voga, que dialogam sobretudo com a fase final de sua carreira – *From ritual to theatre* (1982) e com dois livros póstumos *Anthropology of experience* (1986) e *Anthropology of performance* (1987). (CALVALCATI, 2007, p. 128).

estudo da performance possibilita estudar as expressões culturais “[...] como eventos que tanto podem ser de reforço e reinvenção das tradições quanto de crise, renovação e mudança frente um mundo pós-colonial e globalizado.” (LANGDON; HARTMANN, 2020, p. 18). Desta forma, essa perspectiva sobre os ritos se mostrou bastante adequada para o estudo do objeto de pesquisa desta tese.

1.3 PROCEDIMENTOS E MÉTODOS

Este estudo se utiliza de uma perspectiva antropológica em forte diálogo com a História. Trata-se de uma pesquisa de campo com abordagem qualitativa, por meio de um estudo etnográfico, aplicando como técnicas a observação participante, a realização de entrevistas semiestruturadas e a análise de conteúdo das narrativas orais e escritas. Ela também é classificada como uma pesquisa bibliográfica.

Quase ninguém sai ileso a uma etnografia. Eu não saí! O ciclo da pesquisa e da minha vida estavam pautados pela lua cheia. No dia pós-ritual, era necessário descansar o corpo e respeitar a alma. As informações colhidas e as experiências vividas me embriagavam um pouco. Tudo era novo e intenso. Era necessário a contemplação. As minhas participações ocorreram por quatro anos, entre 2018 e 2022, de forma descontínua, devido à pandemia do Covid-19¹³ e por eventuais impedimentos de cunho particular.

Parafraseando o compositor e cantor Jorge Vercillo, algumas vezes sentia que a pesquisa me pedia além do que eu poderia dar. Mas, é aí que o aprendizado está. Lévi-Strauss (1957, p. 53), no livro *Tristes Trópicos*, conta que não foi por meio de um curso que ele se aproximou da etnografia, mas pela vocação: “Como as matemáticas ou com a música, a etnografia é uma das raras vocações autênticas. Podemos descobri-la dentro de nós, mesmo sem nunca no-la tenham ensinado.” Corroboro com o seu pensamento. A paixão pela etnografia foi crescendo em mim após eclodir de um desejo repentino, como citei anteriormente, ao mesmo tempo que eu ia aprendendo fazendo.

A seguir, descreverei os passos que eu percorri no caminho sugerido por Cardoso de Oliveira. Uma das primeiras lições foi entender que o “campo” é ampliado e modificado

¹³ Em 2020, o mundo foi assolado pelo coronavírus, agente etiológico da Síndrome Respiratória Aguda Grave 2 (SARS-CoV-2), vírus causador da doença do coronavírus 2019 (Covid-19). A velocidade e a intensidade da contaminação da população pelo vírus levaram a Organização Mundial da Saúde (OMS) a classificar a doença como pandemia em 11 de março de 2020.

à medida que os conhecimentos teóricos são absorvidos. O desejo de estudar o Ritual da Lua Cheia era ardente. Contudo, tenho que confessar que, no início, não sabia por onde começar. As leituras funcionaram como uma lupa na etapa do olhar. Não basta estar presente no ambiente pesquisado, vivenciando o fenômeno. Conhecimentos prévios são necessários para conseguir observar o que de fato importa, o que é imprescindível para a pesquisa. Entendi também que vamos a campo munidos de hipóteses e voltamos retroalimentando-as, transformando-as.

Quando a pesquisa teve seu início oficial, procurei participar do ritual de uma maneira mais objetiva. Pretendia que a racionalidade científica prevalecesse nas experiências vividas. Acredito que minha formação anterior na área das Ciências Exatas tenha contribuído para essa decisão. Não posso negar que eu poderia estar dominada pelo pensamento ocidental-cristão, que impregnou em mim o receio de vivenciar algo dessa natureza. Observaria mais. Estava tendendo a ser *outsider* (observação maior que a participação). Entretanto, o campo me ensinou que muita coisa, principalmente quando lidamos com a espiritualidade, não estava no meu controle. A prática experimental e a minha subjetividade eram necessárias para compreender o ritual. Eu escolhi vivenciar; e me permitiram vivenciar. Constatei que o meio termo entre o *insider* (participação maior que a observação) e o *outsider* seria a melhor estratégia.

Essa etnografia foi revestida por cenários de muita beleza. Ter o privilégio de o campo de pesquisa estar inserido em uma natureza deslumbrante, como a da Aldeia Lagoa do Mato e entorno, é para poucos. O Ritual da Lua Cheia acontece mais frequentemente na mata, podendo acontecer na praia, no banco de areia de um rio ou nas margens de uma lagoa que, só pelo nome, já se pode imaginar que está envolta em magia, a Lagoa Encantada, figura 2.

Figura 2 - Lagoa Encantada



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Minhas participações nos rituais foram marcadas por situações bem inusitadas. Certa vez, quando me preparava para retornar à minha casa, já de madrugada, percebi que os faróis do meu carro tinham queimado. Àquela hora, não seria possível conseguir uma pousada aberta. Por sorte, fui acolhida por um participante do ritual em sua casa, no centro de Baía da Traição. Andamos por cerca de 11 quilômetros sem as luzes dos faróis, com o caminho iluminado apenas pelo brilho da lua cheia. Dormi junto com meu esposo, meu companheiro em algumas viagens, em uma cama de solteiro, sendo ninada pelo coxar dos sapos e o zumbido das muriçocas. Considero tudo que passei de grande valia. Toda ida ao ritual foi extremamente importante. Cada aspecto estudado, teve seu dia de maior concentração de esforços. Claro que enxergava o todo, mas eu tinha a sensação de ser guiada a focar em certos detalhes a cada vez, talvez escolhidos pelos meus pensamentos nas horas precedentes ao ritual.

Na etapa do olhar, tive o apoio dos registros iconográficos. Não olhamos para algo apenas pelo olho nu. Podemos ver através de fotografias e vídeos feitos por nós ou por terceiros, que podem capturar detalhes não percebidos antes. Pierre Verger entende a etnografia como uma “fotografia da realidade”. Inspirada em sua ideia, optei por utilizar apenas fotos tiradas por mim na descrição da performance ritualística. Elas refletem o meu olhar. Sei que perdi em qualidade técnica, mas, em contrapartida, ganhei no fortalecimento

da veracidade das vivências. As fotos não exprimem apenas um momento congelado das ações, elas as eternizam. São elementos que fazem parte da compreensão do ritual à medida que são exploradas conjuntamente com a descrição dos fatos empíricos.

Importa destacar que o olhar ocorre em sentido duplo. O pesquisador observa, mas também é observado, e recebe orientações. Vagner Silva nos diz que o grupo pesquisado “[...] geralmente procura socializá-lo ensinando-lhe os códigos de conduta e a forma mais adequada do ponto de vista do grupo, de realização dessa participação e observação.” (SILVA, 2015, p. 71). Não me foi imposta nenhuma restrição de registro pelo pajé Isaias. Saliento que procurei interferir minimamente enquanto registrava. Sempre me posicionava de maneira muito discreta. Porém, no começo da pesquisa, pude perceber olhares estranhos de alguns participantes ao tirar fotos, visto que essa prática não era corriqueira no ritual na ocasião. Eles desconheciam meu papel ali. Procurei esclarecer, de maneira rápida, que se tratava de uma pesquisa. Não queria criar nenhum mal-estar no grupo. Ademais, era necessário eu ser aceita por eles.

A aceitação do pesquisador pelo grupo é fundamental. A minha foi sendo conquistada paulatinamente. Com o passar do tempo, deixei de ser uma “estrangeira” e passei a ser uma “pessoa de dentro”. Com isso, não estou dizendo que me tornei uma “nativa”¹⁴. Pontuo que essa aceitação é mola propulsora e facilitadora para a etapa do ouvir, por exemplo, no tocante à condução das entrevistas.

O ouvir “[...] faz que os horizontes semânticos de confronto - o pesquisador e do nativo - abram-se um ao outro, de maneira que transforme um tal *confronto* em um verdadeiro ‘encontro etnográfico’.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 24). Mas, quem deveriam ser meus interlocutores? Como ouvir? Quando ouvir?

A seleção dos sujeitos a serem entrevistados se deu de uma maneira muito orgânica, guiada pelo próprio campo. O pajé Isaias foi o meu principal interlocutor. Antes mesmo da aprovação da pesquisa pelos órgãos competentes, procurei conversar com ele sobre as minhas intenções de pesquisar o ritual e de biografar sua vida. A sua aprovação teria que vir primeiro. Ele se mostrou entusiasmado. Viu na minha tese a possibilidade de deixar registrados os conhecimentos sobre sua espiritualidade indígena Potiguara e sua trajetória como pajé. “Ela ficará na biblioteca do projeto Formação de Guardiões da Ancestralidade

¹⁴ Nativo refere-se a todos aqueles que vivem uma realidade religiosa, sendo conaturais, imersos nela, não estando preocupados em cultivar distância social, cultural e epistemológica que possibilite desenvolver olhares críticos sobre si mesmos. (SILVEIRA, 2018, p. 164).

como fonte para as futuras gerações”, disse ele em outra ocasião. Descreverei, posteriormente, esse projeto e como o Ritual da Lua Cheia se relaciona com ele.

A história oral transmitida por ele a mim foi de extrema valia para esse estudo. O pajé Isaias me forneceu informações da tradição oral, como também representou uma fonte oral. Considero importante explicar a diferença entre tradição oral e fonte oral. Para tanto, utilizo-me da explicação de Portelli (2016, p. 9):

[...] nós fazemos uma distinção entre *fonte* oral e *tradição* oral: esta última é composta por construtos verbais que são formalizados, transmitidos, compartilhados, ao passo que as fontes orais do historiador são narrativas individuais, informais, dialógicas, criadas no encontro entre historiador e narrador. (grifo do autor).

Coletei informações do pajé por meio de suas falas nos rituais, das entrevistas concedidas a mim e de muitas conversas informais que tivemos presencialmente ou por rede social, quando questionamentos surgiam de forma natural, de ambas as partes. Estabelecemos uma construção dialógica, baseada no respeito, na confiança e na admiração mútua.

Ao contrário da maioria dos documentos históricos, as fontes orais não são *encontradas*, mas *cocriadas* pelo historiador. Elas não existiriam sob a forma em que existem sem a presença, o estímulo e o papel ativo do historiador na entrevista feita em campo. Fontes orais são geradas em uma troca dialógica, a *entrevista*: literalmente, uma troca de olhares. Nessa troca, perguntas e respostas não vão necessariamente em uma única direção. (PORTELLI, 2016, p. 10, grifo do autor).

Destaco também as contribuições, importantíssimas para essa pesquisa, de uma das principais auxiliares do pajé Isaias na condução do ritual pesquisado, a pajé Sanderline Ribeiro, mestra em Ciências das Religiões. Ela não foi apenas uma interlocutora para mim. Cursamos juntas algumas disciplinas do PPGCR, e desenvolvemos uma excelente relação. Muitas vezes, ela me questionava sobre a minha necessidade de querer entender os fenômenos que ocorriam comigo no ritual. “Não precisa entender, basta viver!”, dizia ela. Em 1º de abril de 2020, com muita veracidade na minha fala, relato para ela o meu desejo de deixar registrado sua trajetória como pajé, uma história de luta e resistência cultural. Eu já tinha ciência do papel do Ritual da Lua Cheia em sua vida e de seu trabalho com as ervas medicinais. Faltava-me o conhecimento da reviravolta da sua vida religiosa e pessoal. Elas aceitaram, ela e Cabocla Jurema, a cabocla que a guia. Estávamos em pleno início da

pandemia do coronavírus. Nem eu, nem ela sabia o quanto sua missão como pajé Potiguara iria crescer e se fortalecer nesse momento tão difícil para todos.

As informações obtidas de Sanderline foram provenientes de encontros de natureza muito diversificada. Por vezes, após terminarmos de assistir aula, a pajé foi minha companheira na viagem de João Pessoa a Rio Tinto, onde eu ministrou aula e ela mora. Outras vezes, íamos juntas ao ritual e aproveitávamos para conversar sobre sua vida.

Como Sanderline estava muito ocupada, a minha principal estratégia para entrevistá-la foi me oferecer para auxiliá-la na missão que ela havia assumido na pandemia de Covid-19, socorrendo os doentes com os mistérios de sua pajelança. À medida que íamos picando e pesando ervas para as garrafadas, ela me contava sua vida. Os fatos foram obtidos de maneira solta, sem datas precisas, sendo necessário pesquisar em outras fontes para construir a linha do tempo, como no seu currículo lattes e em suas redes sociais.

Além dos principais interlocutores acima citados, as escolhas das outras pessoas entrevistadas foram orientadas pelo desejo de ter uma representatividade significativa e diversificada, tentando minimizar os vieses ou as distorções. Entrevistei pessoas envolvidas na condução do ritual, e participantes indígenas e não indígenas. A principal liderança, o cacique geral Sandro, também foi interpelado. Reconheço que algumas entrevistas foram processos delicados, rodeadas de insegurança e medos, conscientes e inconscientes, de ambas as partes. Achar o tom certo da conversa era algo bem desafiador, como também conseguir que as pessoas tivessem “tempo”. Algumas entrevistas foram remarcadas, e, por vezes, sentia-me as importunando. “A essas pessoas, damos voz, não por caridade, mas por convicção de que têm coisas a dizer [...] é um ouvir que dá a palavra, não para ouvir o que queremos, mas para ouvir o que os nossos interlocutores têm a dizer.” (URIARTE, 2012, p. 5-6). Procurei valorizar o que me foi relatado.

Vivenciei experiências nunca imaginadas por mim, que sempre me considerei tão racional. Silveira (2018, p. 165) nos diz que: “[...] viver e não viver uma experiência religiosa com a finalidade de alcançar uma perspectiva compreensivo-explicativa qualitativa é um direito, e não uma obrigação epistemológica”. Como dito anteriormente, optei por vivenciar o ritual em sua plenitude, o que me permitiu passar pela “etapa do sentir” antes da “etapa do escrever.

Comecei a escrever, ainda no campo, anotando o que eu via e o que eu ouvia. Estava sempre com meu diário de campo, figura 3, em prontidão. Ele pode ser “[...] entendido assim como o espaço em que se encontra o todo observado, contém por isso, no mínimo, bastante

material empírico, com situações recorrentes; podem surgir situações singulares, de *serendipity*, situações inesperadas, mas significativas.” (CACHADO, 2021, p. 560). Gravava as falas que ocorriam no ritual e as entrevistas a mim concedidas, o que gerou um trabalho árduo de transcrição. Posteriormente, o material coletado era analisado para ser utilizado no texto. “É no itinerário mais específico de confronto das textualidades trazidas do campo com o campo teórico e com o exercício crítico-reflexivo que se desenvolve essa escrita.” (SILVEIRA, 2018, p. 242). Esse foi o caminho percorrido por mim.

Figura 3 - Diário de campo



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Escolhi fazer a descrição da pesquisa em primeira pessoa do singular, relatando em alguns momentos as minhas experiências no ritual. “A experiência vivida (na sua ‘reconstrução’) é um fenômeno.” (VAN DER LEEUW, 2009, p. 183). E, por assim o ser, passível de ser analisado. Tenho ciência que o relato pessoal imprime ao texto um tom mais literário, mas acredito que não compromete o trabalho. A teoria reportada se encontrará presente de maneira sutil e distribuída ao longo do texto. Procurei manter a noção de religião no plano do discurso nativo, não considerando nenhuma definição. Espero ter alcançado sucesso em escrever de maneira clara e agradável. Escrevi não só para a academia, escrevi para os Potiguara. O processo foi prazeroso, em sua maior parte, embora desgastante. Como dizemos aqui na Paraíba: “Rapadura é doce, mas não é mole não!”.

Todos os sujeitos da pesquisa foram previamente esclarecidos sobre os objetivos do trabalho e assinaram o termo de livre consentimento para divulgar possíveis imagens registradas como também a transcrição de entrevistas e falas. Todos foram consultados sobre a utilização de seus nomes. Informe-i-os que poderiam ter seus nomes ocultados ou trocados. Optaram por manter seus nomes originais. Esse estudo segue as diretrizes contidas nas Resoluções 304/2000, 466/2012 e 510/2016, do CNS/MS.

A análise bibliográfica foi necessária e de extrema valia. Para o entendimento na perspectiva histórica, os principais autores recorridos foram: Lusival Barcellos (2005), Sylvia Brandão Ramalho Brito (2020), Juliano Loureiro de Carvalho (2008), Carlos Henrique Alves Cruz (2013, 2018), Rodrigo de Azeredo Grunewald (2008, 2020), Ricardo Pinto de Medeiros (2008), Carla Miranda (2018), João Pacheco de Oliveira (1998, 2004), Estevão Martins Palitot (2005, 2020a, 2020b), Maria Cristina Pompa (2003, 2011), Antonio Martins Ramos (2015), (Christian Fausto Moraes dos Santos; Fabiano Bracht; Gisele Cristina da Conceição) (2013), Ronaldo Vainfas (1995, 2009), Francisca Jaqueline de Souza Viração (2012), José Glebson Vieira (2002, 2010, 2019), Dilaine Soares Sampaio (2007, 2016, 2018) e Eliane Silva de Farias (2021).

Para auxiliar na compreensão do Ritual da Lua Cheia foram acessados os autores: Victor Whitter Turner (1974, 1982, 1988, 1996) e Thomas J. Csordas (2008) e Maria Ângela Vilhena (2005).

1.4 ESTRUTURA DA TESE

Esse capítulo introdutório trouxe: a questão norteadora da pesquisa, os objetivos e as possíveis contribuições do trabalho; a apresentação, de forma resumida, da minha trajetória até chegar ao objeto de pesquisa desta tese, marcando o início da minha transição do mundo da exatidão para o mundo da subjetividade; o campo teórico de análise, para situar o leitor sobre a perspectiva dada ao estudo; e os procedimentos e métodos utilizados na pesquisa. Além desse primeiro capítulo, a tese se encontra estruturada em mais cinco.

O segundo capítulo trará uma síntese histórica dos processos de territorialização a que os Potiguara foram submetidos. Ao contar essa história, conto a história da “conquista” da Paraíba, que envolve muitas batalhas. Os conflitos foram alimentados principalmente pela ambição do rei Felipe II, no período Ibérico, em tornar a região uma área militar de defesa.

No terceiro capítulo, serão descritas as relações simbólicas e políticas entre os Potiguara e os missionários que atuaram na Paraíba em contextos históricos diferenciados ao longo do período do Brasil Colônia. Primeiramente, será abordado como foi o processo de missionação católica iniciado pelos jesuítas. Um processo de “mediação cultural”, baseado no medo e na metodologia da construção de culpa, com a presença de uma “guerra simbólica” entre os missionários e os pajés. Em seguida, o capítulo discorrerá sobre o período da missionação holandesa, quando os Potiguara absorveram a mentalidade reformada do protestantismo e o sentimento de pertencimento à Igreja e ao Estado. Um processo que, por meio da educação formal dos indígenas, aumentou ainda mais o distanciamento de suas raízes culturais. Posteriormente, o trabalho apresenta a missionação ocorrida no Sertão paraibano. Interessava saber como ocorreu o processo de missionação dos indígenas dessa região, os Tapuias, uma vez que seus aldeamentos foram transferidos para os aldeamentos do litoral, fazendo com que se “misturassem” tanto com os Potiguara como com os Tabajara, promovendo um fluxo cultural. Com isso, mostro também como os cultos com a presença da bebida jurema percorreram o caminho do sertão ao litoral.

Serão vistos no quarto capítulo os rituais indígenas Tupi e Tapuia, rituais de cura física e espiritual, pajelanças, realizados através de elementos naturais, que atribuíam uma sacralidade ao maracá, o receptáculo do espírito, e uma grande importância aos “vinhos” e ao fumo, articuladores do contato com o mundo do além. Serão analisados os fluxos culturais que ocorreram dentro dos aldeamentos missionários na capitania paraibana, e fora deles, e o hibridismo religioso gerado por esses fluxos. Serão pontuados os desdobramentos desses

rituais no litoral sul da Paraíba, terra dos Tabajara, que possibilitou o “nascimento” da religião “Jurema Sagrada”.

O quinto capítulo mostrará que, com os fluxos culturais que ocorreram no Brasil Colônia no litoral norte da Paraíba até o século XVIII, constituiu-se, nas terras dos “Potiguara”, um complexo ritualístico, a Pajelança Cabocla Juremeira. A bebida jurema, elemento central da cosmovisão desses rituais, passou a ser usada em contextos diversos. No início do XXI, a presença mais efetiva do uso dessa bebida em terras Potiguara se dava nos cultos afro-brasileiros. No processo da “viagem da volta”, o uso da bebida jurema pelos Potiguara, de uma forma mais ampla, foi revigorado e ressignificado, como ocorreu com o Toré. Discorrerei sobre a cosmologia Potiguara, fluxos e conflitos, pontuando a existência do preconceito religioso de muitos Potiguara cristãos sobre as práticas indígenas, como o Toré, fazendo com que essa dança ritualística seja praticada com variações dentro do território Potiguara. Será visto também que a educação diferenciada indígena é a nova “arma” usada nos conflitos internos e externos, tanto para afirmar a identidade Potiguara, assegurando que ela seja preservada, quanto para promover uma transformação social, trazendo melhorias para essa comunidade. Será retratado o papel dos pajés, líderes religiosos e políticos, entre os Potiguara, e apresentadas as biografias dos pajés condutores do Ritual da Lua Cheia.

O último capítulo é dedicado à descrição do Ritual da Lua Cheia e a sua compreensão. Apresentarei a performance do ritual, trazendo os sujeitos envolvidos, atores e plateia, e os aspectos estruturais, funcionais, musicais e fenomenológicos. Em seguida, compreendo-o como um ritual de cura, seguindo os passos de Thomas Csordas, e como performance cultural, na perspectiva de Victor Turner. Por fim, procuro compreendê-lo como prática educativa.

CAPÍTULO 2 - OXE, AINDA EXISTEM ÍNDIOS NA PARAÍBA?

Amantes da pureza e da natureza: Eles são de verdade incapazes / De maltratarem as fêmeas / Ou de poluir o rio, o céu e o mar / Protegendo o equilíbrio ecológico / Da terra, fauna e flora / Pois na sua história, o índio / É o exemplo mais puro / Mais perfeito, mais belo/ Junto da harmonia da fraternidade / E da alegria / Da alegria de viver / Da alegria de amar / Mas no entanto agora / O seu canto de guerra / É um choro de uma raça inocente / Que já foi muito contente / Pois antigamente / Todo dia, toda hora, era dia de índio (BEN, 1981)

2.1 BAILANDO E RESISTINDO

As relações entre a etnicidade e o território e entre a etnicidade e as características físicas e comportamentais dos indivíduos alimentam a visão sobre a não existência de indígenas na Paraíba. O fato de, dentre outras coisas, não usarem a vestimenta do nosso imaginário, provinda, na maioria das vezes, dos romances de José de Alencar¹⁵ e das imagens dos livros de História de outrora, de fazerem o uso de tecnologias eletrônicas e redes sociais virtuais, como também de suas aldeias não apresentarem o design original dos séculos passados, “anularia”, para muitos, a identidade étnica do indígena. Isso reverbera nos diversos questionamentos que escuto quando relato que faço pesquisa com indígenas paraibanos: “Oxe, ainda existem índios na Paraíba?” A resposta é sim.

A seguir, descrevo um breve relato sobre o processo de colonização a que os indígenas nordestinos foram submetidos, assim como a história da retomada de suas terras, e até mesmo de suas identidades, desde o século XX até os dias atuais.

Esse preconceito sobre a indianidade ocorre de forma acentuada com os indígenas nordestinos, já que esses tiveram seus territórios fortemente utilizados por fluxos colonizadores, sendo considerados hoje, uma população culturalmente “misturada”, como foi definido por Pacheco de Oliveira (1998). Ele nos diz que a população indígena do Nordeste passou por dois processos de territorialização, que estimularam essa “mistura”.

O primeiro processo ocorreu na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, associado às missões religiosas, que promoveram os aldeamentos

¹⁵ A tríade de romances indianistas de José de Alencar é composta pelas publicações *O guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874).

missionários, onde misturaram nativos de culturas diferentes, visando, dentre outras coisas, a homogeneização cultural a ser usada a favor da política colonial.

Pontuemos a diferenciação realizada por Carvalho (2008, p. 1) sobre “[...] aldeia (povoação constituída pelos índios segundo sua cultura, sem interferência externa) e aldeamento (povoação constituída a partir da tutela e influência de missionários ou funcionários públicos, também chamada redução)”.

Os aldeamentos, através da catequização e da setorização, promoviam processos tanto de assimilação como de preservação cultural. Sucedendo os aldeamentos missionários, os “diretórios de índios” compuseram o instrumento legal para regulamentar as chamadas Leis de Liberdade, de 1755, idealizadas por Dom João VI e pelo Marquês de Pombal. Elas promoveram uma “mistura”, digamos assim, mais efetiva, incentivando casamentos interétnicos, fazendo os não indígenas se fixarem nos aldeamentos. A maior assimilação ocorreu com a Lei de Terras (Lei n. 601, de 1850), que alterou o modelo de concessão de terras no Brasil. As terras, antes doadas por meio de títulos ou sesmarias, passaram a ser vendidas, visando uma maior monetarização do estado. “As terras existentes no território brasileiro passaram a ser classificadas em duas categorias: as públicas, pertencentes ao Estado, e as particulares, adquiridas por meio de contratos de compra e venda ou da posse concedida pelo Estado.” (MARQUES, 2015, p. 65). Dessa forma, o Império passou a regularizar as propriedades rurais e “[...] os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas e incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação.” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 58).

O segundo movimento de territorialização, ou a “viagem da volta”, como Pacheco de Oliveira (2004) o chama, praticado pelos caboclos¹⁶, denominação dada aos indígenas remanescentes, teve início na década de 20 do século XX. Por um longo tempo, os povos indígenas negaram sua identidade, origem e cultura como um modo de fuga e de sobrevivência. Era mais seguro, tanto fisicamente como psicologicamente, manterem-se calados e aceitarem que eram “caboclos”. Levaram um tempo para se fortalecerem a fim de enfrentarem seus medos e seus algozes, do passado e do presente, e de poderem perceber que suas essências não haviam morrido. Podiam se assumir indígenas.

Em 1910, foi criado o órgão indigenista Serviço de Proteção aos Índios (SPI) para assistir o indígena em todo o território nacional, substituído, em 1967, pela Fundação

¹⁶ *Caboclo* é um termo da língua tupi, usado pelos colonizadores para se referir aos indígenas aldeados a partir do século XVII.

Nacional do Índio (Funai). O SPI tinha como proposta transformar o índio em um pequeno produtor rural, trabalhador nacional, com atividades tuteladas nas terras que fossem reconhecidas como áreas indígenas. A terra e a cultura indígena deveriam ser respeitadas, o que muitas vezes não ocorreu.

O começo da “viagem da volta” se deu quando o governo de Pernambuco reconheceu as terras doadas ao antigo aldeamento missionário de Ipanema (1705) como terras da etnia Fulni-ô, passando-as ao controle do órgão indigenista SPI, que instalou, em 1924, o Posto Indígena Dantas Barreto no município de Águas Belas, Pernambuco. Era uma tentativa de assegurar os direitos dos indígenas sobre o uso das terras. Esse movimento também é chamado de Retomada Indígena, e, por vezes, de Levantamento das Aldeias, termos mais utilizados pelos nativos.

Vale salientar que os Fulni-ô apresentavam muitos sinais diacríticos. Faziam uso da língua nativa, executavam rituais de reclusão e dançavam o “Toré verdadeiro”, o que facilitou a ação de reconhecimento étnico e inspirou um “modelo” de indianidade. As instituições tutelares passaram a estabelecer critérios para classificar uma indianidade “mais pura” ou “menos misturada” de outras populações autóctones, habitantes da região Nordeste, a partir desse modelo. Surgiu no Brasil um empenho teórico para se desenvolver limites conceituais para a qualificação da indianidade, para que direitos fossem atribuídos aos povos indígenas. Um novo processo de etnificação¹⁷.

Motivados a atender os critérios estabelecidos, indígenas de etnônimos diferentes buscaram se reencontrar com sua ancestralidade. O ritual Toré marca o passo inicial, sendo a base para “três momentos de ações” (PALITOT, 2020a) realizadas pelos indígenas na “viagem da volta”. Chamo esses momentos de bailares. Estes movimentos não possuem fronteiras de existência delimitadas. Não podemos precisar seu início e tampouco seu término. Eles podem coexistir e os bailados acontecerem simultaneamente.

Palitot (2020a) nos conta que antes mesmo da década de 20 do século XX, na região do rio São Francisco, já existia uma rede de trocas rituais. Uma família que detinha o conhecimento de um ritual indígena passava para outra. O primeiro bailar, o Bailar dos Ritos. O Toré passou a ser o principal rito indígena e sua prática a ser a exigência mínima para a certificação da indianidade pelos agentes do SPI.

¹⁷ Etnificação “serve para caracterizar os dispositivos coloniais (de estado e capitalista) que produzem efeitos de normalização e espacialização e participam da criação do étnico através da reificação das práticas e representações das sociedades indígenas”. (BOCCARA, 2005, p. 45-46).

Esta prática cultural passou, assim, a circular ideologicamente como sinal diacrítico dessa ampla indianidade e, até hoje, é ensinada de grupos reconhecidos a grupos que pleiteiam reconhecimento indígena em todo o Nordeste. Mesmo grupos que apresentavam outras manifestações culturais (outras danças) incorporam o toré (ou a retórica do toré) como padrão de etnicidade. (GRÜNEWALD, 2008, p. 44).

Este bailar foi conduzido e mediado por agentes do estado e da igreja, como também por acadêmicos, até a década de 60. Nesse ínterim, outros postos indígenas foram implantados em diversas áreas do Nordeste, reconhecendo os grupos que o governo julgou assim por merecer. Nenhuma terra foi demarcada. Os indígenas estavam subordinados a ordens do Estado, tutelados.

Silva (2017) pontua que, neste momento da história, escritores renomados, intelectuais e pesquisadores, como Gilberto Freyre, Raquel de Queiroz, Câmara Cascudo, José Lins do Rego, Graciliano Ramos e Jorge Amado, afirmavam em seus livros que os índios tinham desaparecido com a mestiçagem. Essa ideia foi fortemente respaldada e ampliada no trabalho do famoso antropólogo do século XX, Darcy Ribeiro, que defendeu as concepções de genocídio e de etnocídio dos indígenas do Nordeste brasileiro, categorizando-os como povos “integrados”. O cenário político no Brasil era de Ditadura Militar, que defendia vorazmente a integração dos povos indígenas à sociedade.

Nas décadas de 70-80, tem início o segundo bailar. Alguns grupos se autodeclararam indígenas, um fenômeno conhecido por etnogênese, e deram início a um movimento social que reivindicava o reconhecimento político de suas identidades pelos órgãos indigenistas e o respaldo social associado, que incluía a demarcação de terras. O Bailar da Demarcação.

Novos passos são incorporados à dança, e ela deixa de ser solitária. Agora, os indígenas dançavam juntos com o movimento dos sem-terra. Todavia, apesar de compartilharem objetivos semelhantes, os grupos eram bem distintos. Os indígenas lutavam pela retomada da terra, e não pela posse dela (PALITOT, 2020a).

Os agentes condutores são ampliados e se organizam. Surge, em 1972, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que passou a atuar nas articulações entre as aldeias e os povos. O Bailar dos Ritos se amplia, passando a ser executado principalmente nas assembleias indígenas promovidas por esse organismo. Concomitantemente, inaugurou-se uma nova tendência historiográfica no Brasil. Os pesquisadores abandonaram termos muito disseminados pelo senso comum, como aculturação e extermínio, e passaram a ter um novo

olhar para a história indígena, a discutir as diversas formas de resistência e de mobilização desses povos. O indígena passou a ser visto como sujeito ativo e político na sociedade brasileira, protagonista de sua história.

Esses processos resultaram numa vitória na Constituição Federal de 1988. A Carta Magna garantiu importantes direitos socioculturais para os indígenas.

Foi só em 1988, com a promulgação da nova Constituição da República Federativa do Brasil que, em seu Artigo 231, se reconheceu formalmente aos índios tanto o direito à diferenciação cultural quanto aos direitos originários sobre as terras que ocupavam, e se inaugurou uma nova fase na chamada política indigenista brasileira, passando então as terras reclamadas pelas comunidades indígenas a ser demarcadas através de um processo que importaria estudar mais profundamente em todas as suas diferentes vertentes. (SIMÕES, 2016, p. 107).

A Constituição Federal de 1988 desenvolve as noções de um Direito Constitucional Indigenista Brasileiro por meio dos artigos 231 e 232:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

[...]

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

O “Direito Constitucional Indigenista Brasileiro” conta com os seguintes princípios:

- i) princípio do reconhecimento e proteção do Estado à organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos índios originários e existentes no território nacional;
- ii) princípio do reconhecimento dos direitos originários dos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam e proteção de sua posse permanente em usufruto exclusivo para os índios; e
- iii) princípio da igualdade de direitos e da igual proteção legal.

(SILVA, J. N., 2017, p. 63)

A promulgação da Constituição serviu como uma luz para clarear o caminho da luta da retomada, fazendo com que os indígenas se organizassem ainda mais e criassem a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoinme). A luta não terminou nesta conquista. Ainda havia muito a ser feito.

O terceiro bailar é um movimento contemporâneo e emergente: o Bailar da busca da Identidade. Vale salientar que, nos movimentos anteriores, essa busca também existia, mas agora ela é vivenciada de uma maneira diferente. Presente em quase todo o Nordeste, é um movimento de “[...] tomada de consciência da condição indígena por autores muitos diversos, embora com algumas características em comum, por exemplo, a maioria dessas pessoas é urbana, é jovem e tem uma vinculação com a academia.” (PALITOT, Informação Verbal, 2020a). Não necessariamente querem praticar o Bailar da Demarcação. Em contrapartida, o Bailar dos Ritos é vital para fortalecer seus objetivos. Uma particularidade deste momento é que os indígenas são os seus próprios condutores/mediadores. Usam fortemente as redes sociais para se articularem e, no período da pandemia do Covid-19, encontraram o momento para o seu florescimento, mesmo sendo um período de terras áridas. Acredito que o cenário político da época tenha alimentado o desejo de se autoafirmarem enquanto indígenas, visto que a política governamental federal não fazia questão de esconder seu desejo de negar os direitos adquiridos, e natos, dos povos originários. Uma nova tentativa de apagamento social do povo indígena estava se configurando, e era necessário que novos guerreiros entrassem na luta.

2.2 OS INDÍGENAS PARAIBANOS X COLONIZADORES

O processo de territorialização dos indígenas da Paraíba, como conta Pacheco de Oliveira (1998), está diretamente associado ao processo de “conquista” e de estruturação político-econômica da Capitania da Paraíba.

A exploração do pau-brasil foi uma das primeiras ações dos portugueses no Brasil, iniciada em 1503, na área entre os atuais estados do Rio de Janeiro e do Rio Grande do Norte. Os franceses, que aqui chegaram quase ao mesmo tempo que os portugueses, exploraram, nas três primeiras décadas, mais pau-brasil do que os lusitanos, alegando que as terras estavam desabitadas e que, desta forma, não existia ilegalidade na exploração. Na ânsia de combatê-los, os portugueses realizaram patrulhas nas quais chegaram a destruir naus francesas. No entanto, esta estratégia não apresentou o desenredo desejado devido aos custos

associados e à logística não favorável. Uma grande extensão de área deveria ser vigiada ao mesmo tempo, o que era inviável. Diante desse impasse, Portugal se viu obrigado a adotar a colonização permanente do Brasil como principal mecanismo de combate ao contrabando francês e de outros povos europeus. Essa saída também serviria para melhorar a exploração da colônia. Para tanto, o Brasil foi dividido em capitanias, entre 1534 e 1536, e as terras foram doadas a proprietários particulares.

A partir dessa ocupação, puderam constatar que as terras litorâneas, como também o clima, eram favoráveis para o cultivo da cana-de-açúcar. Esse novo projeto de exploração econômica da colônia necessitava de mão de obra para ser implementado. Como os indígenas trabalhavam no corte e no transporte da madeira em troca de objetos, de ferramentas e de ornamentos de que tinham interesse, acreditaram que podiam contar com a mão de obra deles novamente. No entanto, os indígenas já tinham um bom estoque dos artigos portugueses, o que fez o interesse pelo escambo diminuir. Além disso, a agricultura regular não pertencia ao modo de viver do indígena, que não aceitou esse tipo de trabalho, fazendo com que os portugueses estabelecessem o confronto. Por fim, os indígenas foram forçados a trabalhar para os povoadores. “A escravização dos indígenas veio à tona à medida que o sistema original de relações de trabalho colapsou diante da intensificação no labor da cultura canavieira.” (BRITO, 2020, p. 87).

Com a ocupação do território, os franceses direcionaram suas naus para as regiões menos povoadas, as zonas costeiras das capitanias, como a área que hoje é a Paraíba. “A ocupação territorial pelos portugueses na Capitania de Itamaracá, até meados da segunda metade do século XVI, praticamente não havia se expandido, na faixa costeira, no sentido do limite norte da capitania, que era a Baía da Traição, na Paraíba.” (BRITO, 2020, p. 89). Os franceses também eram presentes na foz do rio Paraíba. A capitania da Paraíba foi criada, provavelmente, no fim da década de 80 do século XVI, a partir da maior parte do território da capitania de Itamaracá e de um trecho da capitania do Rio Grande.

Importa destacar o momento histórico da “conquista” da Paraíba. O período ficou conhecido pela historiografia tradicional por “União Ibérica”¹⁸, um período de seis décadas

¹⁸ A união das coroas de Portugal e Castela, ocorrida em 1580, incorporou o Brasil no constructo político europeu, considerando que, até então, o papel da colônia portuguesa restringia-se a ocupar posição meramente secundária como local de eventual cenário de tensão nas relações luso-francesas. A integração de Portugal à Monarquia Hispânica configura-se como um dos capítulos mais importantes da história ibérica e da história do Brasil, e, em especial da Paraíba, e se relaciona diretamente com essa que foi a mais importante união de coroas da modernidade, quando, em 1580, Portugal e todas as suas possessões passaram ao domínio espanhol. (BRITO, 2020, p. 15).

de subordinação de Portugal ao governo espanhol, que priorizou as colônias do Atlântico Sul, ao contrário da coroa portuguesa. A conquista da Paraíba não era interessante apenas para combater o contrabando francês e para ampliar o plantio de cana-de-açúcar. Brito (2020) afirma que, por se encontrar na posição mais oriental das Américas, a conquista e a posterior ocupação dessa região representavam uma ação militar importante da Espanha na defesa do Atlântico, pois garantia uma maior segurança à circulação de mercadorias e a proteção da colônia. O Brasil representava um escudo protetor para os territórios mais valiosos e “[...] seria decisiva na montagem das defesas daquela que era considerada a última fronteira em direção ao Peru.” (BRITO, 2020, p. 5). Ademais, a Paraíba possuía dois bons portos, um em Baía da traição e o outro em Cabedelo.

Nessa época, existiam na Paraíba dois grandes grupos de indígenas: A nação Tupi e a nação Tapuia. Cabe salientar que, “[...] de forma hegemônica, as operações de etnificação obedeceram aos anseios coloniais de classificar as populações nativas em categorias de identificação que, em geral, atendiam a critérios linguísticos, territoriais e do tipo de relação estabelecida com os europeus (amistosas ou hostis).” (FONTELLA, 2020, p. 24). A nação Tupi, dividida em Potiguara e Tabajara, estava fixada na região litorânea da Paraíba, no litoral norte e no litoral sul, respectivamente. E a nação Tapuia, que se dividia em Cariri e Tarairiú, ocupava vários locais do interior paraibano, como o Agreste, a Borborema e o Sertão. Os Tarairiú possuíam muitos etnônimos e eram considerados seminômades. Há relatos de que eles migravam para o litoral na época do caju, fruta de muito agrado deles. A língua falada pelos Tapuias é descrita como “travada, rouca e áspera”, contrastando-se facilmente com a falada pelos Tupis – os primeiros a utilizar o termo “Tapuia” para se referir a grupos falantes de outras línguas. Os Tapuias foram geralmente documentados como povos mais “bárbaros” do que os indígenas do litoral.

Segundo Chicangana Bayona (2008), os Tupis apresentavam uma baixa estatura e eram atarracados, de tez amarela e cabelos negros. Os homens, figura 4, tinham pouca barba e as mulheres, figura 5, tinham longos cabelos negros, geralmente trançados. Os homens Tapuias, figura 6, eram extraordinariamente altos, fortes e corpulentos, morenos de pele áspera e de longos cabelos pretos. As mulheres Tapuias, figura 7, usavam os cabelos curtos. Podemos constatar essas características físicas descritas acima observando as figuras 4, 5, 6 e 7. Tratam-se de pinturas realizadas pelo artista holandês Albert Eckhout, no início da década de 40 do século XVII, que fazem parte da Coleção Etnográfica do Museu Nacional

da Dinamarca, em Copenhague. Notem que os Tupis carregam sinais da influência europeia, como roupas e utensílios.

Figura 4 - Homem Tupi



Fonte: Site do Museu Nacional da Dinamarca

Figura 5 - Mulher Tupi



Fonte: Site do Museu Nacional da Dinamarca

Figura 6 - Homem Tapuia



Fonte: Site do Museu Nacional da Dinamarca

Figura 7 - Mulher Tapuia



Fonte: Site do Museu Nacional da Dinamarca

Os Potiguara se encontravam na costa do Nordeste, no litoral do Ceará à zona da mata da Paraíba. Nas terras paraibanas, ocupavam todo o vale do rio Mamanguape, no litoral norte, desde a Baía da Traição até a atual Serra da Raiz (na época Serra da Copaoba), longínquas, a oeste, 86 km em linha reta, assim como a região do rio Paraíba. Severino Ismael da Costa (1990) pontua que, de acordo com o Sumário das Armadas¹⁹, os Potiguara eram vistos como “valentes, inteligentes, audazes e de espírito gracejador”, e se mostravam unidos e interessados na sorte comum. Costa (1990) diz também que se conta que os Tabajara vieram das margens do rio São Francisco, perseguidos pelos portugueses, e, ao chegarem na Paraíba, foram bem recebidos pelos Potiguara, com quem já teriam tido conflitos no passado, que lhes deram a margem direita do rio Paraíba.

¹⁹ Toda a historiografia acerca das primeiras tentativas dos portugueses de colonização da Paraíba, afastando os Potiguara e franceses da região, tem sido fundada, predominantemente, no relatório sobre os acontecimentos, que foi feito por um anônimo autor jesuíta por ordem do seu superior da Ordem, intitulado Sumário das Armadas. (BRITO, 2020, p. 97).

Nos primeiros tempos da colonização de Pernambuco e Itamaracá, os Tabajara, outro grupo Tupi opositor dos Potiguara, teriam, a princípio, se situado entre “os potiguara, ao Norte, e os caeté, ao Sul”. Posteriormente, os Tabajara migraram para terras às margens do rio São Francisco onde, após certo tempo, alcançando as nascentes do rio Paraíba, retornaram, seguindo o curso das águas, para o litoral. (BRITO, 2020, p. 88).

A convivência dos indígenas que viviam na Paraíba com os portugueses possuía características semelhantes à relação dos lusitanos com os demais indígenas, passando pela cooperação, pela resistência, pelo confronto e por acordos. Não é possível precisar em que momento os conflitos de fato se estabeleceram de forma mais intensificada. Brito (2020) conta que, na década de 50 do século XVI, o contato dos franceses com os Potiguara paraibanos estava bem estabelecido, resultando em amizade e aliança. Já na década de 40 do século XVI, os franceses chegaram a levar cinco dezenas de indígenas para participar de uma festa em Rouen, na França, com a presença da realeza, onde dançaram e representaram suas lutas e festividades.

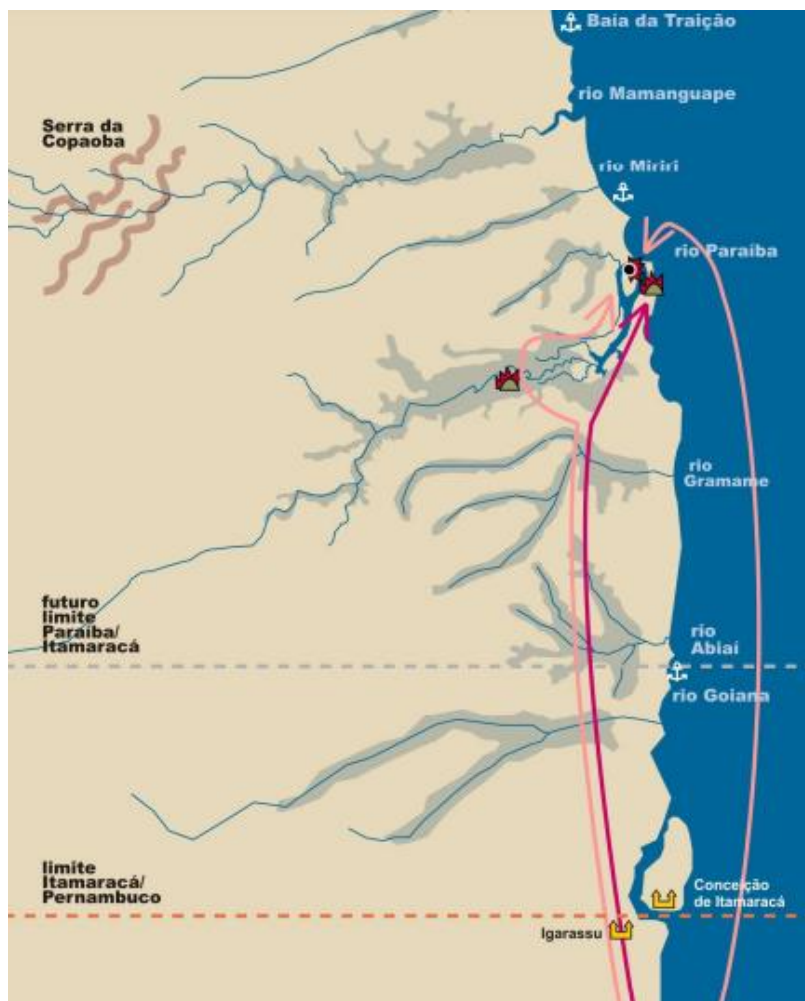
A origem paraibana dos índios levados para a festa com motivos brasileiros em Rouen foi aventada pelo escritor Assis Chateaubriand, baseando-se no relato de Ferdinand Denis: [...] os bugres do que depois se chamariam Mamanguape, Camaratuba e Cabedello, passeavam nas ruas de Rouen, Honfleur e Dieppe como se estivessem nas areias das praias de Bahia da Traição. (BRITO, 2020, p. 67).

Na década de 70 do século XVI, os franceses passam a incentivar os indígenas a investir contra instalações lusas da capitania de Itamaracá e de Pernambuco, levando-os a saquearem e a queimarem engenhos e fazendas. Diante da impossibilidade de os donatários controlarem essa situação, o rei de Portugal interveio, ordenando o povoamento e a fortificação da região. Era chegada a hora de expulsar os contrabandistas franceses com o apoio dos moradores locais. “Eram os franceses um obstáculo tão ou mais importante que os índios potiguares, para a conquista da terra.” (COSTA, 1990, p. 50). A historiografia tradicional associa o estopim para a decisão real a um ataque específico, em 1574, conhecido como “Massacre de Tracunhaém”. Após o rapto de uma jovem indígena por um proprietário de sesmaria, os Potiguara incendiaram e destruíram o engenho Tracunhaém, matando todos os moradores do local.

Horácio de Almeida relatou, de forma quase idêntica, que D. Sebastião “ao tomar conhecimento do morticínio de Tracunhaém determinou ao governador Luís de Brito que se pusesse à frente de uma expedição e fosse ocupar a Paraíba. Mas não existem notícias de registros documentais que comprovem que o inditoso rei D. Sebastião, ao tomar conhecimento do morticínio na ribeira do rio Tracunhaém, tivesse “ordenado terminantemente” ao governador Luís de Brito. (BRITO, 2020, p. 98).

Ainda em 1574, ocorreu a primeira expedição, liderada pelo ouvidor-geral Fernão da Silva, e considerada improvisada, visando a “conquista” da região da Paraíba, figura 8. Um pequeno grupo obteve uma “vitória” aparente e provisória, pois conseguiu afugentar temporariamente os indígenas e tomar posse de terras da região do rio Paraíba, reconquistada logo em seguida pelos Potiguara. Um ano depois, foi enviada à região uma nova expedição, liderada pessoalmente pelo governador Luís de Brito, acompanhado de um grupo significativamente grande de pessoas, que incluía agentes da coroa, mercadores e grandes senhores de engenho de Pernambuco. Esses últimos financiaram a nova investida e forneceram combatentes, uma vez que os recursos reais eram escassos e demoravam a chegar. “Entendemos ter sido a organização dessa expedição, efetivamente, a primeira ação preconcebida da administração portuguesa destinada à ocupação das terras da Paraíba.” (BRITO, 2020, p. 102). A expedição contava com uma armada de doze velas, partindo de salvador para a Paraíba. No caminho, as embarcações foram surpreendidas por fortes ventos, que fizeram com que a armada se dissipasse e desistisse de alcançar o destino pretendido. Um grande prejuízo que desmotivou as investidas de conquista da Paraíba, por parte do governador, nos dois anos seguintes.

Figura 8- Expedições de 1574 e 1582



Fonte: Carvalho (2008, p. 43)

Outros conflitos ocorreram no período de 1579 a 1582, como as expedições que tiveram à frente Frutuoso Barbosa. Mas, nenhum trouxe resultados mais efetivos para os colonizadores. Somente dois anos depois, ocorreu uma expedição bem-sucedida aos olhos do rei Felipe II. Segundo Brito (2020), em 8 de abril de 1584, ancoram no alto-mar da praia de Cabo Branco, na orla da capital paraibana, 14 embarcações sob o comando de Diego Flores Valdés, com algo entre mil e dois mil homens pertencentes à maior armada do mundo da época, a espanhola, figura 9. O objetivo era adentrar no rio Paraíba para pacificar o povo Potiguara. Como as águas do rio Paraíba eram rasas, partiram em embarcações menores. No trajeto, depararam-se com quatro naus francesas que os atacaram e foram prontamente vencidas. Ao entrarem no rio Paraíba, avistaram uma bandeira branca sendo agitada por um Potiguara. Não desconfiaram que se tratava de uma emboscada. Os Potiguara os atacaram,

fazendo-os fugir. Dias depois, um grupo que havia partido de Olinda por terra chegou às proximidades do rio Paraíba, promovendo a retirada dos Potiguara, que se refugiaram na Serra de Copaoba, deixando o caminho livre para que os soldados ibéricos entrassem rio adentro até a região do atual município de Santa Rita, onde fundaram o Forte de Phelipe Y Sanctiago, construído em madeira, e uma igreja – construções que ficaram sob os cuidados de 110 soldados. A região deste forte é hoje conhecida por Forte Velho.

Os soldados pernambucanos partiram para o interior da Paraíba para combater os Potiguara, mas foram dizimados. A morte de 450 homens pelos indígenas, motivou a reconquista das margens do rio Paraíba, fazendo-os seguir para o litoral. A estratégia usada foi cercar o forte, impedindo que saíssem em busca de alimentos. Com o fim do estoque de alimento que tinham, foram obrigados a fugir para Pernambuco, em julho de 1585 (BRITO, 2020).

Figura 9- Expedição de 1584



Fonte: Carvalho (2008, p. 43)

Os Potiguara tiveram o apoio dos Tabajara nessa empreitada vitoriosa. Apesar da ação bem-sucedida, os Potiguara não ficaram satisfeitos com a postura dos Tabajara no combate, o que abalou a aliança entre eles e resultou em conflitos. Os Tabajara pediram aos portugueses proteção contra os Potiguara (MOONEN; MAIA, 2008). Aproveitando-se da situação, o ouvidor-geral Martins Leitão propôs aos Tabajara um pacto de ajuda que possibilitou a reconquista da região do Forte de Phelipe Y Sanctiago em 5 de agosto de 1585, consolidando o marco da “conquista da Paraíba”. “Somente assim se pôde marcar posição junto ao rio Sanhauá (afluente da margem direita do rio Paraíba), e, em 4 de novembro daquele ano, fundar o chamado Forte da Cidade – marco inicial da povoação de N. S. das Neves.” (SUMMARIO, 1983, p. 67, apud CARVALHO, 2008, p. 25), atual João Pessoa. Brito (2020) acrescenta informações ao Sumário das Armas. Em sua pesquisa ela constatou que esse forte, no “varadouro das naus”, só foi finalizado em janeiro de 1586 e, apenas em 1587, inicia-se de fato o povoamento da área fundante da capital. Seria nessa localização, a organização dos demais ataques às aldeias do povo Potiguara objetivando a expansão da ocupação. “O estuário do rio Paraíba é seu objetivo primeiro, sua sede escolhida.” (CARVALHO, 2009, p. 18).

A conquista da Paraíba foi um processo demorado e violento. As autoridades e colonos portugueses, apoiados em populações indígenas locais e em forçados imigrantes, organizaram cinco expedições militares de conquista entre 1574 e 1585. Ocupado o centro focal – o porto – que era a foz do rio que nomeou a capitania, sucedem-se os ataques às aldeias litorais dos Potiguara e aos seus aliados franceses, através da perseguição e destruição das suas embarcações. (SIMÕES, 2016, p. 111).

Os combates se ampliaram para além dos limites do rio Paraíba e sua várzea. Como a região ao sul do rio Paraíba era ocupada pelos indígenas Tabajara, aliados da coroa, os colonizadores partiram para os rios ao norte. O território entre o rio Mamanguape e o rio Camaratuba era visto como fundamental no processo econômico da capitania por ser um solo fértil para a agricultura. Expulsar os Potiguara dessa região passa a ser algo fundamental, pois eles representavam um entrave à exploração hispânica. Para tal feito, incursões de frentes missionárias foram realizadas ao longo dos rios. Entre 1585 e 1587, foi preciso combater os Potiguara e as naus francesas diversas vezes na atual Baía da Traição. Destaque-se o ano de 1586, quando sete navios franceses chegaram à Baía da Traição para apoiar os Potiguara na guerra contra os portugueses e seus aliados. O objetivo era assolar o

forte do Rio Paraíba. Enquanto isso, os portugueses atacaram os indígenas que se localizavam na Serra da Copaoba, a qual permanecia quase inatingida, pelos portugueses, representando a principal cidadela dos Potiguara. Frans Moonen e Luciano Maia (2008), falam que Horácio de Almeida relatou que Martins Leitão, o ouvidor geral, e seu exército se depararam com um aglomerado de 50 aldeias. Conseguiram destruir três delas, matando as crianças, mulheres e idosos, se aproveitando que os guerreiros estavam na mata cortando pau-brasil. Mas, de forma geral, os Potiguara conseguiram se manter firmes e obstinados na defesa desse território.

Em 1589, os Potiguara cercaram a cidade de Nossa Senhora das Neves, visando assolar o forte do rio Paraíba. Enquanto conseguem o pretendido, suas aldeias em Baía da Traição foram destruídas e queimadas pelos portugueses e seus aliados, levando alguns Potiguara a se renderem e outros a fugirem para a Capitania do Rio Grande. No ano seguinte, a cidade foi reconquistada pelos portugueses. Carvalho (2008) diz que os portugueses não consideraram necessária a construção de um forte em Baía da Traição ou no rio Mamanguape, uma vez que a região era próxima do rio Paraíba, onde já existia um forte que podia proteger a região à distância, com o envio de combatentes quando necessário.

Em 1599, um tratado de paz entre os colonizadores e os Potiguara foi estabelecido. Ao tratar do assunto, Moonen e Maia (1998, p. 5) relatam que “[...] após 25 anos de guerra quase ininterrupta, os Potiguara fizeram as pazes, depois de terem perdido o apoio dos franceses, derrotados em 1597, e após uma epidemia, provavelmente de varíola, ter dizimado a sua população.” Esse acordo possibilitou a volta dos Potiguara à Paraíba e a intensificação dos aldeamentos missionários mais ao norte do rio Paraíba, pelos franciscanos.

Nos primeiros anos do século XVII, os franciscanos, confortáveis sem a presença autorizada de jesuítas na capitania, se tornaram hegemônicos no trabalho de catequese da região situada entre os rios Mamanguape e Camaratuba, conseguindo iniciar o processo de organização de aldeamentos mais estáveis em terras Potiguara na gestão de frei Antônio da Estrela. (Willike, 1977, apud BRAGA, 2019, p. 45).

A “conquista da Paraíba” não foi empreitada fácil. Conhecidos como índios guerreiros, os Potiguara eram temidos e ofereceram muita resistência. Foi necessária a participação de agentes múltiplos, com interesses diversos, por vezes até contraditórios, para a obtenção do êxito. Interesses locais tiveram que ser alinhados com os interesses institucionais, da realeza e da igreja.

Os indígenas que estavam nas regiões mais ocidentais da Capitania da Paraíba, os Tapuias, já haviam criado a imagem do “inimigo português” e tinham conhecimento de suas armas de fogo. Nas Capitanias mais estabelecidas, onde também se encontravam, já não permaneciam muito tempo no litoral, em busca do gosto doce do caju. Cruz (2018, p. 70) diz que: “Desde 1560, há notícias de grupos que migraram do litoral para o interior fugindo da influência dos colonizadores.” Todavia, no século XVI, os colonizadores não os enxergavam, visto que naquele momento seus olhos não visavam o interior do país.

Em 1624, os holandeses, movidos pela cobiça do comércio do ouro doce, o açúcar, e, objetivando diminuir o poder da Espanha no cenário europeu, como também propagar a cristianismo reformado, o calvinismo, desembarcaram na Bahia para atacar a cidade de Salvador, na época o centro administrativo da colônia. Um ano após, em 1625, são obrigados pelos portugueses a retornar para seu país. No caminho de volta, pararam em Baía da Traição. Eles foram recebidos de forma amigável pelos Potiguara, que vislumbraram uma possível aliança libertadora do domínio a que estavam submetidos, pois, mesmo que provavelmente esses indígenas não estivessem “presos” em aldeamentos, deveriam se sentir acuados dentro de um território limitado e ter rondando em suas mentes o medo da escravidão. Não há dúvidas que este apoio aos holandeses reflete o desagrado dos Potiguara diante o acordo que tinham estabelecido com os espanhóis e portugueses. Os indígenas “[...] chegaram a construir trincheiras com 600 homens para defender o acampamento, onde descansava a tripulação e se recuperavam os doentes. Ali permaneceu cerca de dois meses, até saber que os portugueses organizavam expedição para expulsá-lo.” (VAINFAS, 2009, p. 149).

Ao retornarem ao seu país, os holandeses levaram consigo 13 Potiguara. Isso foi possível uma vez que, no grupo dos holandeses, existiam alguns franceses e, como os Potiguara já haviam convivido com os franceses, a comunicação pode ser estabelecida e promessas realizadas. “Since the French had been frequent visitors to the area, it is possible that the some potiguars spoke French as well.” (MEUWESE, 2003, p. 83)²⁰. Os que ficaram sofreram retaliação pesada pelo rei da Espanha. Muitos foram mortos e outros escravizados.

²⁰ Como os franceses eram frequentadores assíduos da região, é possível que alguns Potiguara também falassem francês.

Havia aí uma aldeia de índios que tomou partido pelo general Boudwyn Heyns e os seus enquanto ele se demorou nesta baía, e mui bons serviços lhe prestaram pelo que, depois da partida da armada, foram reduzidos à escravidão por ordem do rei da Espanha, para sofrerem assim o castigo de sua rebelião contra o mesmo rei; de modo que desde o ano de 1628 essa aldeia arruinou-se e foi abandonada. (HERCKMANS, 1982, p. 30).

Na segunda invasão holandesa, em 1630, em Pernambuco, eles conseguem conquistar as vilas de Olinda e Recife. Alguns dos indígenas levados para a Europa retornaram e desempenharam um papel importante no estreitamento da aliança entre holandeses e Potiguara, apadrinhando a ocupação e o controle do Nordeste do Brasil pelos flamengos. Um desses indígenas foi Pedro Poti, figura de muito destaque no Brasil holandês. Os holandeses exploraram uma longa faixa do litoral, compreendida entre os atuais estados de Sergipe e do Ceará, tendo a Capitania de Pernambuco como sede do seu governo. Cabe destacar que eles adotaram um sistema de ocupação colonial semelhante ao dos portugueses nas capitanias, ocupando-se na produção de açúcar. A Serra da Copaoba era o ponto mais a oeste da capitania da Paraíba, acompanhando o percurso do Rio Mamanguape, explorado pelos holandeses. Em janeiro de 1637, chegou a Recife o conde João Maurício de Nassau para desempenhar o cargo de governador do Brasil holandês. No período de seu governo, entre 1637 e 1644, Nassau constituiu uma administração eficiente e um bom relacionamento com os senhores de engenho da região, colocando à disposição recursos financeiros para a compra de escravos e maquinário.

[...] os muito capitalistas comerciantes calvinistas da Companhia das Índias Ocidentais assistem à fuga de alguns senhores de engenho com suas clientelas e escravos, mas rapidamente tentam fazê-los funcionar de novo, com novos donos, de forma que logo o número de engenhos ativos regressasse aos níveis anteriores à invasão. Em tudo o resto, seguem e aprofundam o modelo de ocupação e especialização do território saído das conquistas militares e da colonização territorial portuguesa. (SIMÕES, 2016, p. 113).

Os holandeses, embora não tendo preocupação com a ocupação de novos espaços, procuraram se aliar com diferentes grupos indígenas Tapuias. Cristina Pompa (2011) ressalta que os holandeses reconheceram a importância das forças nativas para a “paz” e a conservação da colônia do Brasil. Objetivando um bom relacionamento com esses indígenas, estabeleceram relações sociais e políticas baseadas na cessão de armas de fogo em troca de

favores, dentre eles o apoio dos Tapuias na luta contra os portugueses e seus aliados Tupis, os Tabajara.

No ano de 1640, ocorreu a Restauração Portuguesa, uma guerra que pôs fim à União Ibérica e resultou na expulsão dos espanhóis e na coroação de D. João IV, marcando o início da dinastia de Bragança. Era necessário a recuperação do território colonial brasileiro, então sob dominação holandesa, para que os portugueses se erguessem de vez. Foi travada a luta conhecida como Guerra Brasílica, também conhecida como guerra do açúcar, que durou cerca de dez anos e foi instigada pelo cenário político desfavorável para os holandeses. Com a saída de Nassau, os holandeses passaram a exigir que os senhores de engenho pagassem os empréstimos contraídos e ampliassem a produção das lavouras imediatamente, gerando uma revolta dos senhores de engenho contra os holandeses. O início concreto dessa guerra se deu em junho de 1645, em Pernambuco, através da eclosão de uma insurreição popular liderada pelo paraibano André Vidal de Negreiros, pelo senhor de engenho João Fernandes Vieira, pelo índio Felipe Camarão, primo de Pedro Poti e aliado dos portugueses, e pelo negro Henrique Dias, que obtiveram vitória em 1654 com a expulsão dos holandeses do Nordeste brasileiro.

Uma das ações do início da restauração portuguesa foi impedir o contato dos Tapuias com os estrangeiros. Os holandeses ainda mantinham o fornecimento de armas e de munição aos Tapuias, o que ameaçava a soberania lusitana no Brasil. Concomitantemente, Portugal passou a desejar o controle dos sertões, uma região considerada propícia para a pecuária, a nova aposta para estimular a economia na colônia. Nesse momento, a economia açucareira do litoral se encontrava em crise em decorrência da criação de novas áreas produtoras, a exemplo das Antilhas, onde os Holandeses aplicaram todo o conhecimento adquirido no Brasil. Na Capitania da Paraíba, o problema foi agravado devido às inundações do rio Paraíba, em 1641, e a pragas que atacaram os canaviais, levando os proprietários dos engenhos a queimarem suas plantações. Em estado de calamidade até meados do século XVIII, a Paraíba foi anexada, em 1755, à Capitania de Pernambuco. Apenas em 1799, a Paraíba reconquistou sua autonomia.

No princípio da jornada de ocupação e exploração do interior, os colonizadores buscaram uma aliança com os nativos, mediada pelas ordens missionárias que adentravam no país. Para os missionários, a solução pacífica era melhor para a expansão do cristianismo. O cenário inicial foi marcado por trocas entre índios e curraleiros – uma relação amistosa

que deixou de ser possível com o avanço da pecuária e com a generalização de conflitos que se seguiu à expansão dessa atividade.

Conforme Cruz (2018, p. 72), “[...] duas propostas eram debatidas pela administração colonial à época: a guerra ofensiva, projetando a extinção dos inimigos; e a guerra defensiva, com o plano de construção de um cordão de aldeamentos [...]”. Prevaleceu a violência, apoiada pelos sertanistas paulistas, que foram atraídos pelo argumento da “Guerra Justa”, visando à subtração das terras e à caça de escravos. As baixas nas comunidades indígenas foram muito significantes e cruéis.

Várias batalhas ocorreram. Guerreiros e destemidos, os Tapuias resistiram e lutaram incansavelmente. O solo foi manchado por muito sangue no decorrer de um período que ficou historicamente conhecido como a “Guerra dos Bárbaros”. Uma guerra duradoura, que perdurou por mais de 60 anos no interior do Nordeste e que teve a segunda fase, de maior duração, concentrada na Paraíba, na região do Piancó, na divisa com o Rio Grande do Norte.

É conhecida como “Guerra dos Bárbaros” uma série de extensos e sangrentos confrontos entre as frentes de ocupação colonial e comunidades tapuias entre a segunda metade do século XVII e as décadas iniciais do século XVIII (1650-1720). Envolveram os portugueses, militares, bandeirantes paulistas, posseiros e missionários de diferentes ordens, que concorreram pela posse da terra, pelo trabalho dos índios e pela gestão de aldeamentos missionários. (CRUZ, 2018, p. 70).

É inegável que a “Guerra dos Bárbaros” foi uma guerra de extrema violência, tanto física como simbólica, “[...] ao escamotear a diversidade étnica e a própria humanidade dos indígenas, reduzindo-os ao adjetivo ‘bárbaro’.” (CRUZ, 2018, p. 72), um adjetivo limitante e empobrecedor para descrever as capacidades de convivência e de negociação desses indígenas, uma vez que eles não promoveram apenas uma resistência armada, mas desenvolveram o que o pesquisador Steve Stern chama de “resistência adaptativa”.

[...]os tapuias não foram intransigentes culturais, pois desenvolveram uma grande capacidade de adaptação tecnológica e política no contato com os europeus. Firmaram diferentes acordos militares com os holandeses e lusitanos, tomando parte em novas relações de reciprocidade e comércio. Manejando os diferentes espaços, saberes e grupos envolvidos nas regiões fronteiriças, lograram os seus próprios objetivos, buscando escapar ou melhor se inserir nas realidades de colonização. Dialogando com outros

autores, é possível notar que o maior poder de negociação dos tapuias residiu na sua reconhecida força de guerra. (CRUZ, 2018, p. 50).

Alcançando êxito nessa guerra, os luso-brasileiros conduziram a pecuária pelo sertão adentro. Moveram os indígenas remanescentes, sobreviventes da guerra e da escravidão, para o litoral, misturando os Tapuias com os Tupis, ou para aldeamentos nas fronteiras, os quais foram extintos tempos depois. Sabe-se que os aldeamentos no período estudado funcionavam, também, como pontos militares. Eram comumente tratados como “fronteiras” da colonização, pontos estratégicos de defesa no território. Detalharei no próximo capítulo o deslocamento, a redução dos aldeamentos e o fluxo cultural presente neles.

No período pombalino²¹, os aldeamentos dos Potiguara estavam reduzidos a apenas dois: o aldeamento de São Miguel da Baía da Traição, localizado no litoral, e o aldeamento da Preguiça, no vale do rio Mamanguape, localizado a uma distância de 24 km do primeiro, as atuais Baía da Traição e Vila de Monte-Mór. A situação desses aldeamentos, onde também estavam presentes alguns etnônimos Tapuias, foi modificada pelo Diretório Pombalino que determinou a expulsão das ordens missionárias e a transformação dos aldeamentos em vilas de índios. O aldeamento de São Miguel da Baía da Traição passou a ser chamado de Vila de São Miguel da Baía da Traição e o aldeamento da Preguiça de Vila Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mór.

Pelo apoio dado aos portugueses, os Tabajara receberam três sesmarias, que abrangiam uma região entre o rio Gramame e o rio Abiaí, no litoral sul do estado, e fundaram aldeamentos, que também foram reduzidos a dois: o Aldeamento de Jacoca e o de Aratagui, que passaram a ser chamados de Vila do Conde e Vila de Alhandra, respectivamente.

Entre meados do século XVII e meados do século XVIII, os aldeamentos indígenas se espalham por uma área muito mais ampla que nas décadas anteriores. Localizados em pontos-chave, seu pequeno número em relação à área da Capitania pode indicar estabelecimentos mais populosos do que os dos aldeamentos anteriores, ou, ao contrário, diminuição na população. De toda forma, na área de estudo permanecem as principais aldeias do sul da Mata Paraibana (Jacoca e Alhandra), e se estruturam – só então – os aldeamentos do litoral norte (Preguiça e Baía da Traição), junto com os aldeamentos do Rio Paraíba (Pilar e Utinga). (CARVALHO, 2008, p. 49).

²¹ O Período Pombalino (1750 a 1777) foi um período que Marquês de Pombal exerceu o cargo de Primeiro-Ministro português. Ele Impôs medidas que interferiram na relação metrópole-colônia visando restaurar a economia de Portugal.

O processo de demarcação das terras dos Potiguara e dos Tabajara foi amparado pela Lei das Terras, de 1850. As distinções étnicas passam a fazer menos sentido em quadros políticos mais amplos (PALITOT, 2005). Em 1864, o Imperador mandou extinguir os aldeamentos\vila e demarcá-los, dividindo-os em lotes. Para este fim, enviou o engenheiro Justa Araújo para proceder à demarcação das terras na Paraíba. Caberia a ele medir e definir os limites dos antigos aldeamentos indígenas. Alguns títulos foram entregues aos indígenas, na qualidade de posseiros, indo totalmente contra os critérios culturais de posse coletiva desses povos, outros foram vendidos. O trabalho foi iniciado nas terras Tabajara, no Conde e em Alhandra. Em seguida, Araújo parte para as terras Potiguara, Monte-Mór e Baía da Traição. Não se sabe precisar o motivo de essa demarcação ter sido feita apenas em Monte-Mór. Na Baía da Traição, os índios continuaram vivendo coletivamente.

[...] depois que o engenheiro demarcou as terras da antiga sesmaria e as distribuiu entre os índios, um sistema de campesinato étnico e familiar continuou a se desenvolver e reproduzir onde os índios ainda não eram ameaçados pelos interesses dos arrendatários de terras públicas. Porém, cada vez mais acuados pela espoliação territorial e o avanço da patronagem, os índios se viam obrigados a conviverem e disputar suas terras com pequenos agricultores e latifundiários, organizando redes de dependência e reciprocidade [...] (PALITOT, 2005, p. 29).

Os indígenas seguiram habitando seus lotes, mas boa parte dos títulos foi perdida com o tempo, na medida em que estes foram passando para o domínio de terceiros. “Vários atores sociais, como legisladores, políticos, polícia, fazendeiros, vão se apoderando das terras dos Potiguara de forma lícita e ilícita, através de ‘compra’, do arrendamento ou tomando a *ferro e fogo*.” (BARCELLOS, 2005, p. 67).

2.3 A “VIAGEM DA VOLTA”

Veremos como foi o processo de Levantamento de Aldeias pelos Potiguara, com terras demarcadas, e pelos Tabajara, que ainda aguardam pela demarcação de suas terras, e pelos Cariris, que estão no começo da caminhada e são oficialmente considerados extintos pelos órgãos oficiais e até mesmo pela academia. Como essas etnias bailaram e estão bailando?

Não restam dúvidas de que as diferenças históricas no processo de demarcação, no século XIX, das terras dos Potiguara de Monte-Mór e dos Potiguara de Baía da Traição

possibilitaram cenários políticos bem diferenciados na “viagem da volta”. Isso foi um marco muito significativo na trajetória desse grupo étnico. Para os Tabajara, esta demarcação foi ainda mais devastadora.

A primeira visita do SPI aos Potiguara se deu em 1913 na Baía da Traição. Na ocasião, o representante pode constatar práticas culturais desse povo, como a execução do Toré. Apenas um relatório foi feito, sem nenhuma consequência prática. Em 1919, o governo da Paraíba colocou à venda as terras dos índios Potiguara para “[...]incorporar aos Próprios Nacionais as terras dos índios, que já não vivem aldeados, mas sim confundidos com a massa de população civilizada.” (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 452). Os Potiguara se mobilizaram e recorreram ao SPI, solicitando seu apoio frente à situação de exploração de seu território. Não obstante, o SPI não manifestou interesse em ajudar, alegando que eles não se enquadravam nos critérios estabelecidos de indianidade. É configurada uma derrota para os Potiguara na tentativa de “Levantar suas Aldeias”.

Na década de 1920, o cenário de apoderamento das terras indígenas é agravado em Monte-Mór. A família Lundgren, proprietária da Companhia de Tecidos Rio Tinto, filial da Companhia de Tecidos Paulista do Estado de Pernambuco, conhecida nacionalmente pela rede de lojas “Casas Pernambucanas”, teve um papel protagonista neste processo. Esta companhia, até a década de 50, proporcionou um tempo de perseguição e terror aos indígenas, fazendo com que passassem a omitir, até mesmo negar, sua identidade étnica. Esse período ficou conhecido por “O Tempo da Amorosa”. O termo utilizado se refere ao nome da fábrica e não condiz absolutamente com o que seu significado remete. Era perigoso ser índio²².

Os Potiguara, na sua essência de povo guerreiro, insistiram na busca dos seus direitos e territórios, o que resultou na implantação do Posto Indígena (PI) na Aldeia São Francisco, em 1932, transferido, anos depois, para a aldeia Forte, em Baía da Traição, quando recebeu o nome de Posto Indígena Nísia Brasileira.

No século XX, os indígenas Potiguara vivenciaram realidades bem diferentes. Os indígenas de Baía da Traição viviam sob a tutela do SPI, enquanto os de Monte-Mór sob a repressão dos Lundgren. Vale salientar que o SPI deveria atender à população Potiguara como um todo, mas, devido à complexidade dos conflitos em Monte-Mór em virtude do “poder” exercido pelos Lundgren, esse órgão indigenista praticamente não atuou nessa área.

²² Para mais detalhes consulte Palitot (2005).

A convivência dos indígenas com o SPI foi marcada por conflitos. Na perspectiva indígena, esse órgão desempenhou uma relação tutelar de controle e de repressão, levando-os a agir de forma violenta contra alguns encarregados do SPI. Por outro lado, o SPI falava que os indígenas não obedeciam às normas e continuavam, por exemplo, arrendando as terras em que viviam e vendendo madeira para os Lundgren, que insistiam em expandir seu controle nas terras indígenas.

Seguindo a mesma postura de não se envolver mais efetivamente nos conflitos com os Lundgren em Monte-Mór, visto que estes detinham documentos de propriedade das terras, a Funai, decide demarcar, no início da década de 80 do século XX, apenas a região de Baía da Traição, dividindo a situação histórica e social dos Potiguara mais uma vez. O fato não impediu que os dois grupos seguissem “bailando” juntos na luta pela demarcação, fortalecida pelo Toré. Essa prática cultural foi detectada em 1913, na primeira visita do SPI, e registrada em 1938 por uma equipe de pesquisa, coordenada por Mário de Andrade, na Aldeia de São Francisco, na Baía da Traição. “Acompanhando as mobilizações pela demarcação das terras indígenas, o toré se difunde de São Francisco para as outras aldeias e passa a ser exibido cada vez.” (PALITOT, 2005, p. 176). Dessa forma, os Potiguara participaram do Bailar dos Ritos entre eles, como também com outras etnias, como é possível confirmar pela fala de Barcellos (2005, p. 285):

Na década de 1980, vários fatores contribuíram para o crescimento e a propagação do Toré na etnia Potiguara, tais como: a luta e o processo de retomada e demarcação da Terra Indígena Potiguar a presença do Cimi entre os índios, articulando o contato de várias lideranças Potiguara com outros povos, tanto em reuniões locais, como em encontros regionais e até nacionais, e o envolvimento dos Potiguara na organização do movimento indígena.

O Toré não foi o único sinal diacrítico reavivado nesse momento. Os Potiguara voltaram a usar seus trajes de palha e seus cocares de pena em apresentações públicas, que ocorriam em momentos especiais, sejam eles de lutas ou de glórias. Essa prática carrega um imenso significado simbólico e de muita representatividade frente à comunidade indígena e não indígena.

Segundo Soler e Barcellos (2012), os Potiguara vivem em 33 aldeias, conforme figura 10.

Figura 10 - Mapa das aldeias Potiguara



Fonte: Soler e Barcellos (2012, p. 11)

Os indígenas Potiguara de Monte-Mór começaram a fazer parte do Bailar da Demarcação em 1988, quando houve a demarcação da Terra Indígena de Jacaré de São Domingos. Essa conquista é considerada o marco primeiro do processo de demarcação de Monte-Mór, que vem colecionando vitórias e derrotas até os dias atuais.

Braga (2019, p. 74) explica a situação territorial:

A Terra Indígena – TI Potiguara possui atualmente 21.238 ha, que foram demarcados em 1983 e homologados em 1991; a TI Jacaré de São Domingos tem 5.032 ha nos municípios de Marcação e Rio Tinto, cuja demarcação se deu ao longo dos anos 1980 culminando na homologação em 1993; e, por fim, a TI Potiguara de Monte-Mór, com 7.487 ha, entre Marcação e Rio Tinto, ainda em processo de homologação, em razão de

conflitos com usinas de cana e com a antiga Companhia Rio Tinto. Os Potiguara estão distribuídos em trinta e oito localidades dispostas ao longo de rios e riachos. Das trinta e oito localidades, trinta e uma são consideradas aldeias, em virtude de possuir um representante ou cacique local.

A história dos Tabajara é bem semelhante à história dos indígenas Potiguara de Monte-Mór. Os dois casos têm como pano de fundo a questão fundiária. Com a demarcação dos lotes nas antigas vilas do Conde e de Alhandra, suas terras foram expropriadas por agentes similares, as oligarquias, com destaque para a família Lundgren (FARIAS; BARCELLOS, 2015), utilizando também de atos violentos. Isso fez com que os Tabajara deixassem de viver em comunidade e passassem a viver “espalhados” nos centros urbanos, nas cidades de Conde, Alhandra e nas periferias de João Pessoa. A integração urbana foi vivenciada de maneira muito intensa pelos Tabajara, maior do que ocorreu no litoral norte, em Monte-Mór. Esse “espalhamento” retardou o processo de retomada, que foi iniciado por quatro homens, em 2006, que se afirmavam como descendentes dos antigos indígenas que moravam no Sítio dos Caboclos parte da antiga sesmaria de Jacoca. Nesse ano, deu-se o início da busca documental e do levantamento das relações de parentesco. Era necessário que o povo se reunisse novamente para que a luta ganhasse mais força. O passo seguinte foi participar do Bailer dos Ritos. Era preciso desabafar sua cultura. Para isso, contaram com os Potiguara, inimigos de outrora, que receberam representantes Tabajara na aldeia Três Rios, numa roda de Toré. Posteriormente, buscaram apoio de outros mediadores como a Funai, a Apoinme, o Cimi e a UFPB.

Desde 2006, quando os primeiros indígenas Tabajara iniciaram o processo de etnogênese, foi fundamental a busca pela revitalização da cultura ancestral. Para isso, a importância de buscar aproximação com os parentes Potiguara para conhecer mais detalhadamente a performance ritualística do Toré (Barcellos, 2014) com suas músicas. (FARIAS, 2021, p. 164).

O primeiro encontro do povo Tabajara, “Terra Demarcada, Direitos Garantidos”, foi realizado em 2009, quando foi dado o passo inicial para a reivindicação do território. A Funai permitiu a formação de um Grupo Técnico coordenado pelo professor da UFPB Fábio Mura que ficou responsável pela elaboração do laudo antropológico da etnia, para identificar

o povo e o território a ela associados. O relatório contribuiu para afirmação da identidade etnicamente diferenciada e para dar início ao processo de demarcação²³ do espaço territorial.

A reorganização dos Tabajara surgiu pelo sentimento de pertencimento étnico das narrativas transmitidas pelos mais velhos, da origem ancestral, das memórias do território do litoral sul e da dispersão sofrida por essas famílias conhecidas como caboclos. [...] Esses sentimentos opressivamente guardados, mas ao mesmo tempo vivos na memória eram compartilhados entre esses indígenas alimentando sua etnicidade. Esse elo os fez resistir até o momento de ressurgir revitalizando a alteridade ancestral Tabajara. (FARIAS, 2021, p. 2).

Com suas terras declaradas, embora ainda não demarcadas, os Tabajara constituem uma população estimada em 755 indivíduos, distribuída em três localidades, no município de Conde, litoral sul da Paraíba. A Aldeia Vitória, localizada na Mata da Chica, possui a maior população, com cerca de 23 famílias. A Aldeia da Barra de Gramame possui oito famílias e a Aldeia Nova Conquista ainda está em formação.

A autora Farias (2021, p. 165) observou a existência de “pequenas singularidades” na formatação do Toré Tabajara:

O detalhe ocorre a partir da prática performática entre as Aldeias Vitória e Barra do Gramame. Na prática ritualística dos indígenas da Aldeia Barra do Gramame, há a valorização da ciência dos encantados, que creem nos mistérios da força do rito de acender o cachimbo e defumar os parentes no círculo, nos cantos das toadas que falam dos seres encantados e de luz, dos espíritos das matas, das águas, das forças misteriosas da natureza e dos santos católicos.

Acredito que essa diferenciação se deve ao fato de a grande maioria dos indígenas da Aldeia Vitória ser neopentecostal, o que se refletiu na retirada deliberada das referências católicas e dos seres encantados da cosmologia indígena do Toré.

O grupo que se autodeclara como indígenas Cariri da Paraíba, ainda é pequeno, mas suas vozes reverberam para muitos nas redes sociais. Um grupo de Whatsapp e uma conta no Instagram, @cariri_pb, são usados para ritmar suas ações. O canal no Youtube “Memórias Indígenas” apresentou os primeiros passos desse Bailar de Identidade, exibindo lives no mês de outubro de 2020. Uma das líderes desse movimento é a professora paraibana Aynim Mayuma, da Universidade Federal de Alagoas, que relata, em uma das lives: “Os

²³ Para mais detalhes, consulte Farias e Barcellos (2015).

indígenas tiveram que silenciar para sobreviver, agora temos que gritar alto, dentro das Universidades, na Política, na Antropologia, na poesia, no mundo virtual. Chegou a hora de romper com esse silêncio”. Um dos participantes das lives, Valdevino Neto, povo Kariri do Ceará, acrescenta que o silêncio servia para a comunidade como uma estratégia de sobrevivência em meio aos não indígenas, mas que, dentro das casas, as tradições eram mantidas e, por essa razão, conseguiram ser passadas, através de gerações, até os dias de hoje. Ele diz ainda:

Chegou a hora de despertar, de preparar as crianças e adolescentes, contanto as histórias do passado para que elas saibam quem eram seus antepassados, e que estas histórias, apesar de histórias de dor, sirvam de combustível, de encorajamento para auto se declarar e reavivar sua cultura, abafada pelo medo, mas que hoje grita através da emergência étnica dos que lutam pelo direito do povo originário do Nordeste.

Como é possível constatar, mediante os processos de territorialização relatados acima, o patrimônio cultural dos povos indígenas da Paraíba foi impactado fortemente pelas tentativas de uma assimilação, marcado por diferentes “fluxos” culturais (Barth 2000).

Barth (2000) diz que a cultura é uma maneira de descrever o comportamento humano, e que é possível fazer a correspondência de uma unidade étnica a uma cultura. Barth defende a investigação do processo de constituição dos grupos étnicos e da natureza das fronteiras entre estes, deixando claro a ingenuidade e a inadequação do pensamento de que cada tribo e cada povo mantém sua cultura de forma hostil, e que a diversidade cultural existente foi decorrente do isolamento social e geográfico.

As fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas. [...] As distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais, mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos. A interação dentro desses sistemas não leva à sua destruição pela mudança e pela aculturação: as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias (BARTH, 2000, p. 26).

Corroboro com Barth (2000) sobre a manutenção das fronteiras étnicas. Apesar de os indígenas paraibanos apresentarem, na sua cultura atual, costumes e crenças da sociedade do “outro”, ela continua legítima. Ninguém vive igual aos seus antepassados. A mudança de comportamento é inerente a história humana. Mesmo que a globalização tenha estreitado a relação dos diferentes povos do mundo, cada um carrega consigo suas particularidades, suas heranças culturais e sua cosmovisão de mundo.

Em particular, os Potiguara, em (BATISTA; CONCEIÇÃO; PEREIRA, 2021a, p. 10) declaram que:

Ser potiguara hoje não significa ser igual aos seus antepassados, senão perceber-se como herdeiro da cultura e da luta dos seus antepassados, compartilhar um modo e uma visão de vida própria entre os seus parentes Potiguara (identidade = o que nos une), e diferente do modo e da visão de vida da sociedade dominante (alteridade = o que nos diferencia).

Palitot (2005, p. 8) defende que: “Os Potiguara não são menos índios pelo caráter descontínuo de sua história ou por não falarem a língua tupi [...]”. Para eles, “[...] ser ‘índio misturado’, significa estar vinculado aos antepassados através da substância (o sangue), cuja memória se define pela ligação inextirpável com a terra [...]” segundo Vieira (2002, p. 90).

Na atualidade, os Potiguara estão em plena efervescência cultural e espiritual, gerando novas, ou renovadas, práticas coletivas, fruto da reflexividade sobre a cultura, a tradição e a espiritualidade. Essas práticas são utilizadas como meios de organizar o campo político e fundamentar legitimidade. Esses processos não são realizados exclusivamente de forma endógena, uma vez que eles são mediados por mediadores de diversos campos – político, educacional, religioso, indígena e cultural. Mesmo que tenham vividos diversos dramas sociais em sua história, como os das catequizações, que apresentaremos no próximo capítulo, e continuarem a viver, como a desigualdade social brasileira, os Potiguara se mantêm firmes no propósito de defenderem a sua identidade étnica.

CAPÍTULO 3 - OS PROJETOS MISSIONÁRIOS NA PARAÍBA

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. E portanto se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade. E imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons. E o fato de Ele nos para aqui trazer creio que não foi sem causa. E portanto, Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E prazêrá a Deus que com pouco trabalho seja assim! [...] Eles não lavram nem criam. Nem há aqui boi ou vaca, cabra, ovelha ou galinha, ou qualquer outro animal que esteja acostumado ao viver do homem. E não comem senão deste inhame, de que aqui há muito, e dessas sementes e frutos que a terra e as árvores de si deitam. E com isto andam tais e tão rijos e tão nédios que o não somos nós tanto, com quanto trigo e legumes comemos. (CAMINHA, Pero Vaz de, apud CASTRO, 2009)

3.1 A MISSIONAÇÃO CATÓLICA: DESAFIOS E PRÁTICAS.

O projeto missionário no Brasil tem o marco inicial na carta de Pero Vaz de Caminha. Ele imaginava que essa missão seria uma tarefa simples. Bastaria escrever em uma página em branco, já que, na visão dele, os indígenas não apresentavam nenhuma crença. A catequese dos gentios brasileiros foi desenvolvida por diversas ordens religiosas, mas o papel de destaque é sem dúvida dos jesuítas. Saliento que o cristianismo tem na sua base fundante a universalidade, pautada em passagens bíblicas como a que diz: “Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura.” (Mc 16:15-16).

Em 31 de outubro de 1517, Lutero deu início a chamada Reforma Protestante, que começou na Alemanha e, rapidamente, se espalhou pelos demais países do continente europeu. A Igreja Católica sentiu a necessidade de promover a Contrarreforma. Uma das ações foi a criação da Companhia de Jesus em 1540, com o intuito de promover a propagação da fé católica, com o apoio dos países mercantilistas Portugal e Espanha, a fim de recuperar o número de adeptos “perdidos”.

Dispostos a viver uma intensa experiência espiritual e de vida, os jesuítas desembarcaram no Brasil em 1549 para realizar a conversão dos indígenas ao cristianismo. O grupo basicamente era composto por jovens entre 20 e 25 anos, o que nos leva a imaginar o entusiasmo inerente, acompanhado pelo medo decorrente do desconhecido. “Foi o Padre

Manoel da Nóbrega o primeiro líder espiritual dos Jesuítas no Brasil, com objetivos bem claros: tornar cristãos os indígenas, criar as primeiras escolas e auxiliar na administração da colônia, justamente no processo de amansamento da indiada.” (SANTOS, 2015, p. 24). Com apenas 15 dias de contato com os nativos, Manoel da Nóbrega afirmou: “é gente que nenhum conhecimento tem de Deus nem de ídolos”. Essa ideia de que aqui não fora encontrada qualquer tipo de religião foi generalizada rapidamente entre os missionários. O negacionismo diante das crenças do “outro”. Uma “cegueira” oportunista, que validava suas ações. Se utilizarmos o termo "religião" a partir da definição de Yves Lambert ²⁴, não restam dúvidas sobre podermos afirmar que a cosmogonia indígena se constitui em uma religião, diferente do que pensavam e propagavam os cronistas²⁵.

Tupis e guaranis não eram, portanto, essa gente sem fé que os cronistas nos descreveram com tanta segurança: seus próprios testemunhos vêm ensinar-nos o contrário. Todo o pensamento e a prática religiosos dos índios gravitam em torno da Terra sem Mal. Uma religião que pode ser dita profética. (CLASTRES, 1978, p. 44).

O primeiro desafio que os jesuítas tiveram foi a adaptação à nova terra, que, por mais que fosse propagada como paraíso, apresentava um clima muitas vezes não condizente ao bem-estar esperado. A primeira visão de uma imensidão verde para muitos. A beleza estonteante da natureza escondia surpresas nada agradáveis. Acredito que se deparar com animais peçonhentos, como cobras, escorpiões e aranhas, e ter seus corpos cobertos por nuvens de insetos tenha sido uma experiência agonizante. Alimentar-se também era sinônimo de dúvida e preocupação. Eles não tinham conhecimento sobre a comestibilidade de nossas frutas e raízes. A falta de água tratada era outro problema. Sofreram com diarreias e febre. Eram árduas as condições de subsistência.

²⁴ Uma organização que supõe, no fundamento da realidade empírica, uma realidade supra empírica (Deus, deuses, espírito, alma...) com a qual é possível comunicar-se por meios simbólicos (preces, ritos, meditações etc.) de modo a procurar um domínio e uma realização que ultrapassam os limites da realidade objetiva. (LAMBERT, 2011, p. 29).

²⁵ Em *Fragmentos de História e Cultura Tupinambá*, recorda Carlos Fausto que todo o conhecimento disponível referente aos saberes, costumes e religiosidade dos grupos indígenas que habitavam a costa brasileira entre os séculos XVI e XVII depende de um material razoavelmente extenso, mas, sobretudo, variado em sua origem. “Trata-se das crônicas de viagem e correspondência entre os religiosos, cujos autores escrevem de posições bastantes distintas”. Entre os mais influentes comentaristas permanecem, entre outros, os jesuítas Manoel da Nóbrega, José de Anchieta e Antônio Vieira; o frade franciscano André Thévet, o protestante Jean de Léry; o huguenote e prisioneiro dos índios Hans Staden e os capuchinhos Claude D’Abéville e Yvo D’Evreux. (CRUZ, 2013, p. 33).

O próximo passo foi convencer os indígenas a aceitar o sistema dos aldeamentos, “[...] uma iniciativa dos padres do Brasil, aliados ao poder colonial: uma adaptação às condições locais de possibilidades de conversão.” (POMPA, 2003, p. 68). Os aldeamentos foram uma solução prática e específica para a missionação no Brasil. Era necessário conviver para que a comunicação e a confiança fossem estabelecidas. Só assim, seria possível transformar lentamente o modo de vida e os costumes indígenas. Educar para depois converter. Essa relação inicial dos jesuítas com os indígenas foi marcada por “trocas” de elementos físicos e simbólicos. Uma das estratégias usadas com o propósito de estreitar as relações com os indígenas foi a doação de presentes. Muitas vezes, a historiografia tradicional imprime a imagem dos indígenas como tolos, que se encantaram com os objetos recebidos, como os espelhos. Na verdade, os presentes eram úteis para eles, e representavam uma tecnologia avançada, que facilitou os afazeres do dia a dia, como a caça e a pesca. O período de adaptação com o “viver” indígena fez com que os jesuítas percebessem que seria inevitável existir uma perda cultural, em ambas as partes, para que pudessem dar prosseguimento ao projeto catequético. A mediação seria obrigatória.

Era, pois, imperativa a habilidade dos missionários no sentido de conhecer “os aspectos culturais dos índios para, a partir deles, introduzir as mudanças necessárias”. [...] “agiram como grandes incentivadores de uma nova cultura construída no cotidiano das aldeias, onde antigas tradições se articulavam com as novas práticas culturais e políticas que introduziram. (ALMEIDA, 2010, p. 91).

Depois de aprender a língua nativa, nos primeiros anos de contato, os missionários “construíram” uma nova linguagem, conhecida por “Língua Geral”. Foi necessário fazer enxertos de palavras do vocabulário português, inexistentes no tronco linguístico indígena Tupi, como as que expressam parentescos e a palavra “missa”. Essa nova linguagem teria de ser capaz de conter a transposição do discurso e das crenças nativas para o cristianismo, como também transpor o discurso cristão para uma linguagem que pudesse ser digerida pelo indígena.

Para tanto, utilizaram-se de homologias entre as duas línguas, um processo de associação. Manoel da Nóbrega percebeu, amenizando sua constatação anterior, que: “essa gentildade nenhuma coisa adora, nem conhecem a Deus, somente aos trovões chamam de Tupã, que é como dizer coisas divinas”. Ao perceberem que os indígenas temiam o barulho intenso do trovão, os missionários se aproveitaram disso e passaram a afirmar que esse som

representava a “voz” do Deus do qual eles falavam, mostrando todo o seu poder. A associação da palavra Tupã à palavra Deus serviu de base para dar origem a diversas outras palavras associadas. O medo usado como fator de opressão (JEAN DELUMEAU, 1923). Isso mostra que ocorreu a manipulação do sagrado (GUILHERMO GIUCCI, 1992). Essas ações dão origem ao que Alfredo Bosi nomeou de mitologia paralela:

O projeto de transpor para a fala do índio a mensagem católica demandava um esforço de penetrar no imaginário do outro, e este foi o empenho do apóstolo [Anchieta]. O mais comum é a busca de alguma homologia entre as duas línguas, com resultados de valor desigual: Bispo é pa'i-guaçu, quer dizer, senhor maior. Nossa Senhora às vezes aparece sob o nome de tupã-sy, mãe de Tupã. O reino de Deus é Tupãretama, Terra de Tupã. Igreja, coerentemente, é Tupãoka, casa de Tupã. [...] A nova representação do sagrado assim produzida já não era nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, uma espécie de mitologia paralela que só a situação colonial tornara possível (1992, p. 65).

Ao determinar que a Língua Geral fosse obrigatória dentro dos aldeamentos, os missionários unificaram a maneira de falar dos nativos, que tinham peculiaridades em cada etnia, e, com isso, reduziram a alteridade indígena no processo de mediação cultural. Foi necessário gramatizar essa língua para ensiná-la aos moradores da colônia, incluindo os próprios missionários, e possibilitar a produção de uma “literatura catequética”. Seria a língua de toda a colônia. Essa política linguística usada como instrumento teológico e de dominação foi materializada na gramática escrita por José de Alencar em 1555, e publicada 40 anos depois. Antes disso, ela circulava em manuscrito. É imperioso pontuar que, no início do século XVII, a língua Guarani passou a ser utilizada na composição da Língua Geral, ampliando-a para atender de forma satisfatória todas as línguas da família tupi-guarani.

Ensinar o indígena a ler e a escrever não era a prioridade inicial dos jesuítas, pois seria algo demorado, e a salvação da alma carecia ser fugaz. A língua Geral era basicamente oral e se aprendia no dia a dia (POMPA, 2003). Dessa forma, foi utilizado na catequização o que Cruz (2013) chamou de “escrita viva”, que envolvia outras formas de expressões, através da arte.

A catequização dos indígenas baseou-se, sobretudo, por imagens -“escrita viva”-, verdadeiro drama pedagógico, onde os seus fantásticos e disformes do maravilhoso nativo ganharam representações materiais que impressionavam e entretinham os indígenas, [...] as cartas, pinturas, sermões e o teatro evangélico contribuíram para “a elaboração de um

mundo de imagens que, perceptíveis pelos sentidos, podiam construir uma nova memória interpretativa das tradições indígenas, significando as coisas através desta escrita viva”[...] (CRUZ, 2013, p. 191).

A companhia de Jesus fundou os primeiros institutos de ensino no Brasil. O conhecimento laico controlado pela igreja. Antes, deram início à educação colonial com as casas de bê-á-bá, um lugar para ensinar a ler, escrever e contar. A língua ensinada era o português, ou o latim, e não a Língua Geral. Apenas um pequeno grupo de filhos de colonos eram agraciados com o direito de aprender, juntamente com algumas crianças indígenas, escolhidas a dedo, para serem multiplicadores da fé cristã no meio de seu povo. Os missionários acreditavam que os “maus costumes” não estavam impregnados nas crianças. Consequentemente, elas absorveriam facilmente os “bons costumes” e, ao voltarem para seus aldeamentos, ajudariam na catequização. A educação como privilégio e oportunismo. Menardi retrata que:

Estas casas, ou residências ou ainda recolhimentos, recebiam os meninos índios para serem catequizados e instruídos e se destinavam também a abrigar os padres aqui na colônia, bem como os órfãos vindos de Portugal e os da terra, a fim de lhes dar assistência e formação religiosa. [...] A vinda de órfãos de Portugal contribuiu grandemente como um motivador a mais para a já necessária construção de casas (residências ou recolhimento) e representou um reforço na conversão dos índios, uma vez que os jesuítas utilizaram como estratégia de catequese e instrução os órfãos para atrair os meninos índios. (2010, p. 159).

Importa observar que os missionários criaram uma “consciência do pecado” no indígena Tupi e, como resultado, um “processo de culpabilização”. A figura do Deus que castiga foi amplamente disseminada. Mas, o que era pecado para o indígena? O relativismo cultural era intensamente vivenciado, uma vez que, o que era um pecado para os jesuítas não passava de um costume indígena. A estratégia usada para impor a noção cristã de pecado foi apegar-se às vulnerabilidades dos indígenas. Os missionários viram uma oportunidade de associar as narrativas indígenas a práticas demoníacas. Assim, relatos de “surras” a que os indígenas eram submetidos nos interiores das florestas – ações atribuídas por esses aos seres da natureza – eram considerados como “castigos” do demônio. Valendo-se do medo, os missionários passaram a prometer aos indígenas que a única forma de ficarem livres desses “castigos” e dos males do corpo seria não praticar determinadas ações e, principalmente, batizarem-se, aceitando o incontestável caminho para o reino de Deus. Segundo Agnolin

(2006), os sacramentos da comunhão e da confissão eram, respectivamente, relacionados a “remédios” da alma e dos pecados. Era o sacerdote o mediador do perdão de Deus-Tupã. O imaginário indígena foi fortemente modificado. “Para os jesuítas, era preciso que os índios abandonassem a antropofagia, o nomadismo, a poligamia e outros aspectos fundamentais de sua cultura para que pudessem ser considerados, verdadeiramente, cristãos.” (SANTOS, 2013, p. 4).

Os jesuítas eram polivalentes. Além de serem os responsáveis pela escola dos colonos, eram encarregados, quase que exclusivamente, pela assistência médica da colônia no século XVI. “Em 1574, o Provincial Inácio de Tolosa determinou que em todas as aldeias fossem criadas enfermarias e casas isoladas, que funcionassem como hospital.” (CALAINHO, 2005, p. 68). Os missionários dão-se a assumir a missão curativa indígena, utilizando-se da medicina tradicional ocidental, entretanto, levando-os a crer que eles estavam se valendo de um auxílio espiritual. A ciência usada como meio de convencimento e de aceitação dos princípios religiosos, um instrumento de manipulação da fé. No período pré-colonial, cabia aos pajés, detentores de saberes ancestrais, a atividade de cura, um dos pilares da pajelança indígena. Como líder e representante das tradições religiosas, “os pajés consolidaram-se como principal alvo de combate da parte dos missionários não apenas no sentido de eliminá-los, como também de se neutralizar sua influência sobre os índios convertidos.” (RAMOS, 2015, p. 65).

No Nordeste do Brasil, alguns missionários optaram por absorver certos comportamentos dos pajés, como forma de atrair os nativos, pois estariam utilizando simbologias conhecidas. Ao mesmo tempo, passaram a se ocupar em diminuir e a perseguir a figura dos pajés, divulgando para os indígenas que eles eram enganadores. “Era preciso desmascará-lo, mostrá-lo nos seus embustes e falsidades, apresentá-lo como instrumento demoníaco e também convertê-lo, abrindo espaço para o verdadeiro e único saber, que era do Deus cristão.” (CALAINHO, 2005, p. 13).

Neste sentido, não bastava apenas desacreditar os pajés; os jesuítas também teriam de apropriar-se do papel de líder espiritual carismático. De fato, nas suas atividades missioneiras, os jesuítas frequentemente adotavam práticas que acreditavam proveitosas por emularem as práticas pré-coloniais. Era comum, por exemplo, ao modo dos discursos dos chefes e pajés, os jesuítas pregarem de madrugada. igualmente, Anchietá, ao buscar a conversão de algumas aldeias tupinambá ao longo do litoral, lançou mão de um discurso curiosamente semelhante ao dos mesmos pajés carismáticos que tanto desprezava. 'Falando em voz alta pelas casas como é seu costume', Anchietá colocava 'que queríamos ficar entre eles e ensinar-lhes as coisas

de Deus, para que ele lhes desse abundância de mantimentos, saúde e vitória de seus inimigos e outras coisas semelhantes. (MONTEIRO, 2009, p. 48).

Como muitas das doenças que acometiam os indígenas foram trazidas pelos europeus, os jesuítas tinham conhecimento de remédios para aliviar os sintomas. Os aldeamentos foram assolados “[...] por surtos epidêmicos de doenças como malária, sarampo, febre amarela, disenteria e varíola, contou com a enorme habilidade dos jesuítas na observação dos sintomas, na evolução destas moléstias e na aplicação da terapêutica possível.” (CALAINHO, 2005, p. 8). Dessa forma, os missionários passam a serem vistos como pajés muito poderosos. Ademais, beberam da fonte dos saberes dos pajés sobre as plantas curativas, apoderando-se da medicina nativa e desenvolvendo novas técnicas de exploração das propriedades terapêuticas de raízes, cascas, folhas, polens, óleos e minerais. Assim, formularam os primeiros escritos sobre a farmacopeia brasileira.

Em contrapartida, os pajés passam a acusar os missionários de provocar as enfermidades e as mortes dos indígenas, ancorados pelo fato de que os indígenas mais próximos dos jesuítas acabavam contrariando mais doenças. Por conseguinte, muitos indígenas passaram a recusar os sacramentos, pois acreditavam que eram através deles que eram passadas as doenças e feituas de morte. Com essas trocas de acusações, instalou-se uma “guerra simbólica” “[...] onde os rivais tentaram se apoderar dos instrumentos, símbolos e das falas do outro.” (POMPA, 2003, p. 53).

O indígena não absorveu a catequização da forma e na intensidade que os missionários desejavam. Os missionários tiveram que ceder, e foram acusados de ser benevolentes aos maus costumes dos gentios. Reconheceram que seria preciso fazer adaptações do catolicismo. Negociações e mediações foram necessárias. Guillermo Wilde argumenta que é difícil “[...] determinar se estamos frente a uma *indianização* do discurso cristão ou uma *cristianização* do discurso indígena. É preciso notar que esta hibridação cultural e religiosa não acontece naturalmente [...]” (CRUZ, 2013, p. 45). Os missionários ressignificaram o cristianismo e o indígena ressignificou suas práticas simbólicas, como os rituais, e, juntos, construíram uma nova cultura religiosa. Um processo bem complexo.

A tradução de Deus por Tupã, ou de Anhangá pelo demônio, não eram simplesmente estratégias de catequese, mas uma ressignificação da verdade diante da nova realidade mundial, pois logicamente, não poderia ultrapassar o limite de comprometer a verdade e os sentidos da palavra da

salvação, papel esse ao qual a ordem jesuíta especialmente se dedicou. (RAMOS, 2015, p. 78).

Vimos no capítulo anterior que os colonizadores realizaram algumas tentativas para controlar a região que hoje denominamos de Paraíba. Cinco jesuítas participaram destas jornadas militares, tendo suas experiências registradas no documento conhecido por Sumário das Armas. Dessa forma, podemos dizer que as missões jesuíticas na Paraíba começaram antes mesmo da “conquista” da Capitania da Paraíba. Todavia, a permanência deles pelas bandas de cá foi curta. Os jesuítas já não tinham tanto poder.

Na América espanhola, as ordens religiosas jamais conseguiram possuir a força que os jesuítas obtiveram nos domínios portugueses. Os conflitos entre autoridades portuguesas e castelhanas, também, eram frequentes na Paraíba. Para além da tensão crescente com os indígenas, os “homens de governança” deveriam ainda resolver essas contendas internas entre os ibéricos envolvidos em suas praças de guerra. (BRITO, 2020, p. 52).

Quando de fato se deu o início do processo de catequese dos indígenas paraibanos, o projeto jesuítico já tinha mais de 30 anos de plena vivência prática entre os indígenas Tupis. O entusiasmo inicial apresentava sinais de cansaço. O trabalho era desgastante, e existiam conflitos com as autoridades e com os colonos em toda a região explorada no Brasil, que eram motivados pela postura dúbia dos jesuítas em relação ao uso de mão de obra indígena. Ao mesmo tempo que eles impediam que os indígenas fossem escravizados pelos colonos, faziam uso desta mão de obra nas fazendas e lavouras da ordem. Com isso, conseguiram erguer um considerável patrimônio nas grandes extensões de terras que haviam recebido do governo, provocando inveja tanto nos colonos como em outras ordens religiosas. A tensão na Paraíba foi ampliada pelo desejo de apropriação da mão de obra indígena dos grupos recém contatados pelos homens que tinham participado da conquista, que não se viam como mero vassalos, e sim como conquistadores e merecedores de privilégios reais (BRITO, 2020).

No início da década de 1590, os indígenas aldeados passaram a ser deslocados para áreas ao norte do Rio Paraíba e para o oeste da capitania. Por terem se negado a participar desse projeto de deslocamento das aldeias, os jesuítas passam a ser ainda mais criticados pelas autoridades locais por suas ações evangelizadoras junto aos indígenas, aumentando a pressão para que eles fossem expulsos pela coroa. Os povoadores acreditavam que, sem a

presença dos jesuítas, escravizar os indígenas seria mais fácil. Diante da pressão, o governador Feliciano Coelho, que demonstrava uma certa inveja do patrimônio dos jesuítas, expulsa-os da capitania em 1592, acusando-os de não obedecer às ordens vinda da coroa ibérica. Os jesuítas só aceitavam ordens do Papa, ainda que o sumo pontífice tivesse delegado poderes ao rei de Portugal através do Padroado Régio. Os missionários só voltam oficialmente para a Paraíba em 1683 para contribuírem nas missões do sertão.

A ordem dos franciscanos foi escolhida para substituir os jesuítas nas cinco missões na Paraíba. Seus membros eram considerados mais manipuláveis e cumpridores das ordens reais (SANTOS, 2015). Os franciscanos permaneceram apenas quatro anos na Paraíba. Eles, assim como os jesuítas, não agradaram a Feliciano Coelho e, por isso, foram expulsos. Restavam os beneditinos e os carmelitas. Inicialmente, foram escolhidos os beneditinos, que receberam uma ajuda financeira do governador da capitania para se estabelecerem na Paraíba a serviço de Deus e do rei, “[...] um acordo através do qual os colonos se beneficiariam da administração beneditina dos aldeamentos, sem as amarras existentes anteriormente, ou seja, a força do trabalho indígena para a agricultura e para a guerra lhes seriam disponibilizadas mais facilmente.” (GONÇALVES, 2007, p. 172). Não se sabe precisar em qual data os beneditinos passam a dividir a missão com os carmelitas. A média das informações nos leva a acreditar que tenha sido a partir do fim da primeira década do século XVII. Os carmelitas vieram ao Brasil por ordem do rei Felipe II. “Foi escolhida a Paraíba para no Novo Mundo levantar-se o primeiro trono em honra da Virgem do Carmo. A princípio, era essa a intenção dos carmelitas ao virem para o Brasil segundo o desejo do Cardeal D. Henrique.” (SEBASTIÃO, 1948, Jornal a imprensa, folhetim I, apud MENDONÇA, 2014, p. 73).

Essas ordens desenvolveram um trabalho de evangelização, tal como uma política de enriquecimento, bem similar ao praticado pelos jesuítas. Não era incomum desentendimentos entre elas, uma vez que, de certa forma, disputavam a hegemonia religiosa e o domínio de empreendimentos locais. Com os bens adquiridos, passaram a ser independentes economicamente da coroa, o que não impediu a existência de conflitos com o estado português. Entretanto, as disputas foram mediadas, permitindo que essas ordens administrassem os aldeamentos até a sua extinção.

3.2 A MISSIONAÇÃO HOLANDESA: PEDRO POTI, HERÓI OU VILÃO?

Como explicamos no capítulo anterior, os holandeses ficaram no controle do Nordeste brasileiro de 1630 a 1654. É importante ressaltar como os Potiguara foram afetados, neste período conhecido como o Brasil Holandês, pela mentalidade reformada do protestantismo, com os princípios do reformista João Calvino.

No período da colonização, o Brasil era visto como um paraíso e logo foi associado a um lugar de refúgio para os europeus perseguidos devido à religião que professavam. Os franceses foram os primeiros a usarem nossas terras com tal intuito. De 1555 a 1557, formaram uma colônia francesa na Baía de Guanabara, conhecida por França Antártica, para receber pastores e fiéis reformados. Em seguida, a Holanda também vislumbrou esse cenário de proteção no Brasil. Aqui seria um lugar perfeito para viverem sua religião livremente, conjecturaram eles. Sabemos que motivações maiores fizeram os flamengos desembarcar na Bahia em 1625. Como já pontuado, era de interesse deles combater a soberania religiosa e econômica da Espanha. Para tanto, a principal estratégia foi invadir as colônias espanholas. O Brasil foi o alvo principal, uma vez que, além de ser uma área estratégica para a defesa militar do Atlântico, provia muito dinheiro vindo do açúcar. Os holandeses pretendiam monopolizar o comércio desse produto nos mercados europeus. No entendimento de Ribas (2007), a missionação estava, para os holandeses, acima da dimensão material. Já para Vainfas (2009, p. 146): “É consenso que a conquista das capitâneas açucareiras pela Companhia das Índias Ocidentais dos Países Baixos (*WIC-West Indische Compagnie*) durante o século XVII foi motivada, antes de tudo, por interesses comerciais e políticos.” Ele não excluiu o proselitismo religioso como motivação, apenas rebaixou sua ordem de prioridade. De toda forma, o que podemos afirmar é que existiu uma guerra político-religiosa entre um Davi (o Império Protestante da Holanda) e um Golias (a União Ibérica Católica), ainda que o catolicismo estivesse enfraquecido na ocasião.

Com os exploradores holandeses, vieram os homens da Igreja Cristã Reformada, igreja oficial do Estado Holandês. Aproximadamente 50 pastores e 100 evangelistas. Durante os 24 anos que aqui estiveram, os holandeses implantaram 22 igrejas, sendo três exclusivamente formadas por indígenas Potiguara. Os missionários holandeses dedicaram muito esforço para os indígenas Tupis, os índios falantes da Língua Geral denominados por eles de brasileiros, em especial para os Potiguara, de forma que muitos foram convertidos.

Esse interesse maior pelos Potiguara no processo de catequização ao protestantismo se deu pelo fato de existirem mediadores nessa ação. Pelo menos dois dos índios que regressaram da viagem feita à Holanda em 1625 se tornaram protestantes e importantes missionários entre os indígenas: Pedro Poti e Antônio Paraupaba. Eles foram alfabetizados na língua daquele país, tornando-se homens letrados, e catequizados no calvinismo. Marcus Meuwese, em sua tese de doutorado intitulada *“For the peace and well-being of the country”: intercultural mediators and dutch-indian relations in New Netherland and Dutch Brazil, 1600 – 1664*, descreve o porquê da possibilidade dessa mediação e a relação destes mediadores com a WIC (Companhia das Índias Ocidentais), empresa que financiou e administrou o Brasil Holandês.

In explaining why Poty and Paraupaba were able to expand their influence as intercultural mediators, I suggest that Dutch imperial policies as well as frontier conditions in Brasil contributed to their success. Instead of as antagonistic relationship between natives and newcomers in mid – Atlantic North America, Tupi – Dutch relations in Brazil were shaped by mutual dependency. While the Dutch West India Company (WIC) needed the Tupis as military force and workers in the colonial economy, many Tupis welcomed the Dutch invaders as highly useful allies in the Tupis struggle against Portuguese colonialism. These mutual needs subsequently facilitated the rise of Poty and Paraupaba as mediators between the Dutch and the Tupis. At the same time, relations between the Tupi and the Dutch were loyal supporters of the WIC, they never deemed themselves subjects of the Dutch colonial order. Instead, the Tupi mediators primarily viewed the alliance with the Dutch as an opportunity to promote Indian autonomy from European colonialism. For all their usefulness as skilful and reliable negotiators, Poty and Paraupaba were therefore never fully trusted by Company officials. (MEUWESE, 2003, p. 151-152) ²⁶.

²⁶ Ao explicar por que Poty e Paraupaba conseguiram expandir sua influência como mediadores interculturais, sugiro que as políticas imperiais holandesas, bem como as condições de fronteira no Brasil, contribuíram para seu sucesso. Em vez de uma relação antagônica entre nativos e recém chegados no meio –América do Norte Atlântico, Tupi – as relações holandesas no Brasil foram moldadas pela dependência mútua. Enquanto a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais (WIC) precisava dos tupis como força militar e trabalhadores na economia colonial, muitos tupis acolheram os invasores holandeses como aliados altamente úteis na luta dos tupis contra o colonialismo português. Essas necessidades mútuas posteriormente facilitaram a ascensão de Poty e Paraupaba como mediadores entre os holandeses e os tupis. Ao mesmo tempo, as relações entre os tupis e os holandeses eram leais partidários da WIC, eles nunca se consideraram súditos da ordem colonial holandesa. Em vez disso, os mediadores tupis viam principalmente a aliança com os holandeses como uma oportunidade para promover a autonomia indiana do colonialismo europeu. Por toda a sua utilidade como hábeis e confiáveis negociadores, Poty e Paraupaba nunca foram, portanto, totalmente confiáveis pelos funcionários da Companhia.

Como dito por Meuwese acima, os holandeses construíram uma aliança com os Potiguara baseada em interesses mútuos. Os holandeses necessitavam de um apoio político e militar; os indígenas queriam a liberdade. Era uma prática recorrente dos portugueses obrigarem, de certa forma, os indígenas a professar a fé no cristianismo e a aceitar a condição de aldeados, pois, caso contrário, eram vistos como inimigos e podiam ser escravizados. Estava em vigor a Lei de 1611, que permitia o cativeiro de indígenas tomados em guerras justas. É importante pontuar que a relação dos indígenas com a WIC não era só flores, como os indígenas imaginaram a princípio. Existiram bastante espinhos. Os indígenas não aceitaram imposições na exploração da mão de obra, o que gerou episódios de revolta e violência. A essa época, os holandeses continuavam a lucrar com o açúcar.

Não é o caso de buscar definir aqui as razões pelas quais parte dos índios se aliou aos holandeses, sequer de avaliar se a aliança estabelecida resultou positiva para os primeiros, o que tem sido negado (MELLO, 1979: 207). Em relação a um aspecto, contudo parece haver consenso, e este é relevante para o entendimento da aliança, ou seja, a liberdade religiosa e a tolerância que prevaleceram sob o governo de Nassau (HEMMING, 1978: 289; REGNI, 1988, VOL I: 70), das quais os grandes beneficiários teriam sido os judeus e os índios. (CUNHA, 2002, p. 439).

Como nos diz Ribas (2007), os holandeses missionários pregaram sob “fundamento alheio”, evangelizando pessoas que já haviam conhecido o Deus Cristão através das homologias utilizadas pelos jesuítas, e valendo-se da mediação de dois indígenas nativos da região. Entretanto, tinham o desafio de aproveitar a base construída pelos católicos na medida em que a combatia. Os Potiguara paraibanos já estavam significativamente afastados de seus valores tradicionais há mais de 40 anos. Mas isso não se dava de forma absoluta e, muito menos, generalizada. A cultura indígena ainda sobrevivia.

A missionação calvinista teria, portanto, que atuar em duas frentes: de um lado, combater os resíduos da cultura tradicional entre os índios brasileiros da região; de outro lado, reorientar a cristianização dos índios segundo os valores do Catecismo de Heidelberg, o que implicava desconstruir a missionação jesuítica. Desconstruir a missionação jesuítica e, ao mesmo tempo, edificar-se sobre as bases inacianas. A evangelização calvinista operou em meio a este tremendo paradoxo. (VAINFAS, 2009, p. 152).

Vainfas deixa claro que era de interesse dos holandeses apagar o que restara da cultura indígena. Seus mitos e ritos originais não eram compatíveis ao protestantismo.

Acredito que a “lavagem cerebral” a favor do cristianismo foi intensificada. Por mais que, em 1635 – marco da conquista holandesa no Nordeste –, existisse um acordo que assegurava o direito de liberdade religiosa para os católicos que aceitassem viver sob o domínio holandês, bem como a tolerância para as demais religiosidades aqui praticadas, os indígenas que aceitaram a conversão foram extremamente afetados, distanciando-se de suas raízes.

[...] além do mais, a visão protestante do cristianismo é de contra-cultura, ou seja, qualquer prática cultural que vá de encontro com os princípios de Cristo deve ser eliminada. Pois Cristo está acima da cultura, é por esta razão que o protestantismo é em essência uma religião intolerante. [...] Aonde o protestantismo chega comete etnocídios. [...] Uma religião etnicizada é diferente de uma religião sincretizada. [...] A igreja foi uma igreja protestante etnicizada, não “negociou” as doutrinas reformadas com seus antigos conceitos animistas. (VIRAÇÃO, 2012, p. 78-80).

Uma grande arma nesse processo de tentativa de apagamento cultural, sendo o diferencial na evangelização holandesa, foi a educação formal utilizada. O poder da escrita e da leitura foi usado não para libertar, e sim para aprisionar ao conteúdo propagado. O ato de ler só é libertador se tivermos poder de escolha. Como o calvinismo valoriza a Palavra, seu principal norteador, era fundamental que todos pudessem ler e entender a Bíblia ou, pelo menos, os manuais catequéticos elaborados por eles, como o texto “Instrução Simples e breve da palavra de Deus”. Assim, investiram maciçamente na formação escolar. Os primeiros indígenas formados serviram de multiplicadores, ensinado seu próprio povo a ler, a escrever e a compreender as doutrinas da Igreja Reformada Holandesa. Por terem permitido que indígenas assumissem papéis de mestres-escolas e de pastores de seu próprio povo, bem como que ocupassem altos cargos administrativos no Brasil Holandês, esses colonizadores criaram uma noção de igualdade com os Potiguara, gerando no indígena uma noção de pertencimento à Igreja e ao Estado.

Por volta de 1640, os predicantes do Brasil deram por concluído um texto intitulado Instrução Simples e breve da palavra de Deus nas línguas brasileira, holandesa e portuguesa, confeccionada e editada por ordem e em nome da Convenção Eclesial e Presbiterial no Brasil. O texto era seguido de formulários para o batismo e a Santa Ceia, os únicos sacramentos reconhecidos pela Igreja calvinista. [...] cujo propósito era evangelizar a vasta população de índios brasileiros sob domínio da WIC. (VAINFAS, 2009, p. 152).

Ribas destaca a importância da palavra escrita para a formação de uma mentalidade religiosa completamente diferente entre os Potiguara reformados, os quais alcançaram um bom nível de conhecimento teológico:

Nada mais claro: para alcançarem maturidade religiosa, necessitavam de educação. Sempre de mais educação. Essa necessidade aparece colocada exaustivamente nos documentos neerlandeses, especialmente nos da Igreja Reformada. Em todas as ocasiões em que discutiram a catequese indígena, afirmavam a necessidade de mais professores para a alfabetização indígena, a fim de inculcar-lhes solidamente os preceitos da fé reformada. Seja nas reuniões de Classe, nas reuniões do Governo, nas cartas à Igreja na pátria, às Câmaras das Províncias, nas cartas a particulares, faziam coro os missionários reformados: “dar maior educação aos brasileiros”. (RIBAS, 2007, p. 171).

Mas, como aconteceu na prática a adaptação do modelo de catequização indígena jesuítico para o calvinista? Para que os holandeses alcançassem o que pretendiam, foi fundamental a colaboração do padre Manoel de Moraes, jesuíta nascido no Brasil, nas estratégias evangelizadoras. Como isso foi possível? Esse religioso foi supervisor de um aldeamento pernambucano e chegou a se tornar um capitão-de-emboscada na luta contra os holandeses, entretanto, mudou de lado, motivado pela possibilidade de enriquecer, algo que não era penalizado pelo calvinismo, e por poder deixar o celibato. Ele foi o principal elo no projeto catequizador de transição, sendo considerado um traidor pela ordem religiosa a que pertencia. O ex-padre elaborou, em 1635, um plano evangelizador que, dentre outras coisas, recomendava que os holandeses: reconhecessem as lideranças indígenas de cada aldeia; mantivessem os aldeamentos criados pelos católicos jesuítas; promovessem a doutrinação dos africanos, mesmo que na condição de escravos, visando com isso a adesão dos senhores locais à dominação holandesa; preservassem a liberdade indígena; expulsassem os jesuítas da região, uma vez que eles representavam um risco para o sucesso do plano; e focassem na catequização das crianças indígenas utilizando-se de internato, pois, desta forma as crianças cresceriam distantes da cultura, principalmente da religião de seu povo. Além do plano evangelizador, Manoel de Moraes forneceu informações importantes sobre a população indígena nas capitanias açucareiras conquistadas, como o número de aldeias, suas localizações, os nomes de seus chefes e o quão eram belicosos.

O Plano para o Bom Governo dos Índios propunha, antes de tudo, tratamentos diferentes para índios e negros. Os últimos deveriam ser

mantidos como escravos, mesmo aqueles que porventura tivessem perfilado nas tropas holandesas na guerra de conquista. Deveriam todos, segundo Manoel de Moraes, voltar ao domínio de seus senhores legítimos. Quanto aos índios, mesmo aqueles que haviam lutado contra os holandeses, o governo da WIC deveria garantir-lhes a completa liberdade. Inclusive os índios então cativos dos portugueses deveriam ser imediatamente alforriados. (VAINFAS, 2009, p. 158).

Esse plano teve, inicialmente, resultados modestos devido a controvérsias entre os interesses políticos da WIC, que priorizava a utilização da mão de obra indígena, e aos desejos das autoridades eclesiais da Igreja Reformada, que priorizava a evangelização indígena. Com o passar do tempo, ele foi se moldando às possibilidades reais de execução e se expandiu nos dez anos seguintes. A essa altura, o plano estaria bem consolidado, mas, como tudo na vida, estava sempre passando por ajustes para seu bom funcionamento.

Entre o fim de março e o começo de abril de 1645, ocorreu a 1ª Assembleia dos Indígenas do Nordeste Brasileiro, liderada pelos “capitães indígenas” do partido holandês, como mostra os registros nas Notulen van Brasilië depositadas nos arquivos de Haia (VAINFAS, 2009). Tinha como objetivo principal a elaboração de um documento com propostas de lei a serem entregues ao Supremo Conselho do Recife, que visavam uma organização mais efetiva dos aldeamentos, incorporando-os na estrutura administrativa, e o cumprimento da Lei dos Senhores XIX da WIC, de 24 de novembro de 1644, que discorria sobre a liberdade dos índios e dos demais brasileiros. “A este grande encontro compareceram cerca de 150 chefias, entre capitães de aldeia, tenentes, alferes, adjuntos e regedores.” (VAINFAS, 2009, p. 160). Como fruto dessa reunião, os indígenas convertidos confirmaram alguns privilégios e direitos: o impedimento da escravidão; a garantia de ter a presença de mestres-escolas e pastores nas aldeias; e a organização de três câmaras nas aldeias de Tapeçirica, em Pernambuco, Maurícia, na Paraíba, e Orange, no Rio Grande, que seriam regidas por lideranças indígenas. A da Paraíba ficou a cargo de Pedro Poti, que se tornou o regedor-mor dos indígenas paraibanos. Sua escolha foi motivada pelo respeito que os indígenas tinham para com ele e pelos serviços prestados à Igreja Reformada e ao Estado Brasil Holandês, aos quais reverenciava. Poti já tinha realizado funções diplomáticas, culturais, religiosas e político-militares. Foi Capitão da sua aldeia de origem, a Aldeia Massurepe, liderando cerca de 200 guerreiros Potiguara.

Essa assembleia é considerada, por alguns, como o marco do sucesso do projeto holandês, visto que muito do que foi concedido pela WIC se originou do desejo dos próprios

indígenas. Destaco o pedido para que a presença de pastores em todas as aldeias fosse garantida. Para Viração (2012), esse pedido demonstra que o protestantismo era algo bom para os indígenas naquele momento. Pontuo que nem tudo que imaginamos ser positivo no presente se perpetua no futuro. Não há como julgarmos o passado de forma dissociada do contexto histórico e social. Sem querermos excluir os possíveis benefícios para quem professou ou professa o protestantismo, é imperioso destacarmos que o período Brasil Holandês também ocasionou um grande prejuízo na cultura indígena.

Muito se questiona sobre os efeitos negativos que missionários provocam em tribos indígenas hoje em dia, aculturando as tribos, transmitindo valores ocidentais. Para muitos antropólogos o simples contato é prejudicial aos índios. Porém este valiosíssimo documento revela que os índios a próprio punho ansiavam pela evangelização. Demonstrando, que pelo menos seus líderes, viam o protestantismo como algo bom. (VIRAÇÃO, 2012, p. 59).

Nove anos após a assembleia, vimos que os holandeses foram expulsos do Brasil, provocando temor nos Potiguara reformados. Mais do que apoiado o inimigo, os Potiguara tiveram uma participação ativa na Igreja e no Estado Brasil Holandês. A retaliação seria certa por parte dos portugueses. A saída encontrada por boa parte deles, principalmente os mais engajados, foi sair em debandada para a Serra de Ibiapaba, no Ceará. Um lugar adequado para se esconderem e se protegerem. Muitos deles marcharam aproximadamente 800 quilômetros em meio aos sertões. Chegando lá, depararam-se com alguns indígenas Tabajara, que tinham escolhido o local para se refugiar quando os holandeses estavam no comando.

Na serra, os Potiguara começaram a evangelizar os Tabajara e muitos se converteram à fé reformada. Viração (2012) defende que os Potiguara formaram a primeira igreja protestante nativa-americana, no século XVII, a Igreja Reformada Potiguara. Durante dois anos, a igreja funcionou sozinha, sem a presença de holandeses ou outros brancos. Foi uma igreja inteiramente indígena. Em 1656, os católicos enviaram para a serra, na tentativa de “resgatar” os indígenas para sua religião, o seu mais eloquente pregador, Padre Antônio Vieira. Em seus relatórios, o padre deixou claro o seu espanto ao se deparar com a realidade encontrada, afirmando que, “na veneração dos templos, das imagens, das cruzes, dos sacerdotes, e dos sacramentos, estão muitos deles tão Calvinistas e Luteranos como se nasceram em Inglaterra ou Alemanha. Estes chamam à Igreja, *igreja de moanga*, que quer dizer, igreja falsa.” (VIRAÇÃO, 2012, p. 56, grifo da autora). O padre passou a defender

que a Serra de Ibiapaba seria a “Genebra dos sertões”, em alusão a Genebra, na Suíça, que era o refúgio protestante da Europa.

Com o passar do tempo e com os esforços da Igreja Católica, a Igreja Reformada Potiguara foi sendo dissolvida, até se findar. Os padres conseguiram arrebanhar alguns indígenas; uns fugiram do local para destinos não conhecidos; e outros voltaram para o local que habitavam antes. Mas, o que aconteceu com os Potiguara que não partiram para a Serra de Ibiapaba? Acredita-se que foram aldeados, unidos com indígenas não convertidos ao protestantismo. Esses vivenciaram um novo processo de missionação, tendo os missionários carmelitas como líderes, com o apoio dos Potiguara católicos. Nesse meio tempo, algumas famílias indígenas mantiveram noções calvinistas. O protestantismo indígena ainda era um incômodo para os padres. Na tentativa de extirpar o pensamento calvinista das aldeias, foi necessário, no século XVIII, a produção de obras apologéticas católicas.

Importa fazer um questionamento sobre a figura de Pedro Poti. Ao analisarmos sua trajetória, não resta dúvidas sobre a sua marcante participação na história do Brasil, o que levou Pompa (2003) a chamá-lo de herói do Brasil Holandês. Não obstante, é muito complexo decidir se ele foi um “herói” ou um “vilão” para o povo Potiguara. Um advogado de defesa poderia pontuar os benefícios que ele trouxe, juntamente com os holandeses, para os indígenas, como a leitura e a escrita, e ainda a garantia de que não seriam escravizados. Um advogado de acusação poderia argumentar que, mesmo Poti não tendo plena convicção de estar causando prejuízos à cultura de seu povo, ele deveria ser considerado cúmplice da tentativa de extermínio cultural por ter sido um forte vetor nessa ação, ainda que contasse com o apoio de muitos indígenas que enxergavam vantagens na missionação holandesa. Mas, não cabe a mim julgar; cabe ao povo Potiguara da atualidade.

3.3 A MISSIONAÇÃO DO SERTÃO E OS PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO DECORRENTES

A missionação católica nos sertões paraibanos começou de uma maneira mais efetiva 25 anos após a saída dos holandeses. Como já fora dito anteriormente, os Tapuias também foram aliados dos holandeses, mas não foram catequizados. Acredito que os holandeses não sabiam como trabalhar num terreno intacto, uma vez que os Tapuias não foram introduzidos ao cristianismo pelos jesuítas. Interessa-nos saber como ocorreu a catequização dos Tapuias, uma vez que, como veremos adiante, uma das estratégias

utilizadas nesse processo foi a transferência dos indígenas do sertão para os aldeamentos do litoral, fazendo com que os Tapuias se “misturassem” tanto com os Potiguara como com os Tabajara.

A esse tempo, os colonos usavam as terras do sertão para a pecuária, que foi introduzida de maneira pacífica na região. O extrativismo indígena e a criação de gado não eram atividades que concorriam. Ademais, os Tapuias aprendiam com os colonos saberes e tecnologias que lhes eram úteis, como o uso de ferramentas. À medida que a pecuária se expandiu, as terras indígenas foram sendo usurpadas, principalmente aquelas com fontes hídricas, fazendo com que os indígenas não vissem mais como “boa” aquela relação de compadrio, obrigando os colonos a se retirarem. O indígena deixou de ser visto como parceiro e passou a ser tratado como bárbaro. Os colonos apelaram para o apoio militar, como também dos missionários. Era preciso “amansá-los”. Essa relação amistosa por parte dos curraleiros e Tapuias ocorreu nas décadas de 1670 e 1680, até explodir a “Guerra do Açú”, como ficou conhecida a segunda fase da “Guerra dos Bárbaros”. A saída encontrada pela coroa portuguesa para retomar o plano econômico e político de ocupação e exploração dos sertões com pecuária foi a instalação de postos militares a fim de conter a revolta dos gentios. “Na Paraíba, os combates têm, de um lado, grupos indígenas livres dos sertões, e do outro, brancos provenientes da Paraíba, Pernambuco e São Paulo, além de indígenas Ariús, já aldeados em Campina Grande, e Sucurus, aldeados no Rio Araçagi.” (CARVALHO, 2008, p. 49). Percebemos que a colonização, tanto quanto a catequização, foram adentrando para o sertão, como uma onda de um tsunami, partindo do litoral.

As terras eram concedidas por sesmaria aos colonos para criação de gado, e, aos soldados (indígenas e não indígenas) envolvidos na guerra, como prêmio pelos serviços prestados. Para se ter uma noção, só na região de Piancó, sertão paraibano, foram mais de 392 concessões entre 1670 e 1750. A localização dos postos militares era escolhida estrategicamente, como mostra Cruz (2018, p. 92):

As guarnições, documentadas como “casa forte”, “presídios”, ou “arraiais”, deveriam estar localizadas em pontos estratégicos, considerando-se a demarcação das fronteiras, a proteção das fazendas e os caminhos de passagem de gado, assegurando ainda, o controle das incursões indígenas e de seus contatos interétnicos, especialmente com piratas estrangeiros acusados de lhes cederem armas de fogo.

Os soldados fizeram uso não só de armas de fogo. Torturaram os indígenas com a fome e a sede, acuando-os em terras desprovidas de recursos para sobrevivência. Muitos foram obrigados a aceitar a missionação. O poderio militar estava alinhado ao projeto catequista, ou seja, a dinâmica da missionação do sertão está fortemente ligada à “Guerra dos Bárbaros” e ao processo de territorialização regional. “O aldeamento deveria atrair os nativos à fé católica e aos preceitos civis, enquanto o ‘presídio’ tentava garantir os meios coercitivos necessários quando a missão não atingia seus objetivos.” (CRUZ, 2018, p. 104).

A prática de presentear os indígenas, já utilizada com os Tupis, foi outra frente de contato e captação para as missões. Ferramentas, tecidos e espelhos eram alguns desses presentes doados pelos missionários. Mas, o que de fato atraiu os indígenas aos aldeamentos foi uma estratégia de sobrevivência. Cristina Pompa (2003) pontua que, como os Tupis, os Tapuias compreenderam as aldeias missionárias como refúgios, novos lugares de sobrevivência física e cultural. Quem assumiu inicialmente a missão de catequizar foram os padres seculares, os que não pertenciam a uma ordem religiosa, com ajuda dos Potiguara e Tabajara, alguns dos que não se converteram ao protestantismo ou que retornaram ao catolicismo. Diferentemente dos holandeses reformados, os missionários portugueses não tinham interesse em formar um clero nativo. Não confiavam nos Tupis para tal função, julgando que a “fé” dos indígenas era vulnerável demais e que eles precisavam ser vigiados de perto para que não voltassem aos “rituais gentílicos”. O termo caboclo foi usado nessa ocasião para se referir aos indígenas Tupis com intuito de distinção com os indígenas Tapuias. A partir da primeira década do século XVIII, a catequização ficou encarregada aos capuchinhos italianos, aos franciscanos e aos carmelitas, até a extinção das aldeias no período pombalino.

Os indígenas que se submeteram à catequização passaram a ser vistos como vassalos do rei de Portugal, tendo obrigações e direitos. Suas atribuições eram muitas. Eram responsáveis pela manutenção dos aldeamentos, como também pela agricultura e pecuária de subsistência. Como essas práticas não faziam parte de seus costumes, não persistiram nessas atribuições no início dos aldeamentos. Em sua essência, eram caçadores e coletores. Além disso, não estavam acostumados a viver dentro de um limite territorial e, muito menos, a ter uma rotina de atividades, como as evangelizadoras. Com o tempo, os indígenas aldeados passaram a se dedicar à agricultura e à pecuária, chegando a produzir além das necessidades dos aldeamentos. O excedente era vendido pelos missionários nos comércios locais.

Mais do que um local de evangelização, os aldeamentos eram “muralhas de defesa” nas fronteiras contra os grupos de corso, os indígenas pagãos acusados de saquear as fazendas. Os indígenas também poderiam ser recrutados para lutar nas guerras junto aos colonos e promover o desenvolvimento local, através do domínio do território. Por sua natureza livre e guerreira, muitos optavam em viver nos postos militares onde poderiam vagar na busca de indígenas “inimigos” para tomar suas terras. Essa prática era repudiada e combatida pelos missionários, pois acreditavam que isto os afastariam do cristianismo.

Os índios foram frequentemente solicitados ou deslocados nos confrontos, afetados pelos desentendimentos entre as tropas oficiais e os sertanistas paulistas, que disputaram com os padres o controle temporal das missões. Não se deve também ignorar as diferenças verificadas entre os próprios indígenas, que atacavam os aldeamentos recém-construídos, saqueando, chacinando e sequestrando os seus moradores, motivados por suas rivalidades e dinâmicas intergrupos ou, ainda, pela orientação dos colonos. Neste cenário de hostilidades, é difícil crer numa rotina segura e duradoura para a evangelização e socialização nos aldeamentos. As constantes interferências provocaram receio e dispersão indígena. (CRUZ, 2018, p. 136).

Em contrapartida, os missionários garantiam abrigo e liberdade aos indígenas, impedindo que eles fossem escravizados. Também cabia aos religiosos a administração da mão de obra indígena, quando solicitada pelos colonos. Por vezes, indígenas aldeados, que tinham livre trânsito nos aldeamentos, apossavam-se do gado e da produção das lavouras dos colonos. Esses furtos levaram os curraleiros a solicitar que, uma vez pegos, esses indígenas fossem punidos através da “guerra justa”. Os colonos alegavam que esses indígenas teriam aceitado a condição de vassalagem apenas para se valer da proteção dos aldeamentos e praticar “crimes”. Em 1708, o rei aceitou o pedido dos colonos e determinou que os indígenas pegos praticando tais atos poderiam ser escravizados. Sem querer perder “almas” católicas e mão de obra gratuita, os missionários proibiram as saídas dos aldeamentos sem permissão prévia.

O projeto de missionação do sertão contou com uma gramática e um catecismo elaborados, em 1689, pelos padres Luiz Vincêncio Mamiani e Bernardo de Dantes. Por mais que os missionários tenham tentado aprimorar o processo de evangelização no sertão a partir dos erros e acertos das missões do litoral, não obtiveram o sucesso esperado (POMPA, 2003). Enquanto na missionação dos jesuítas predominavam os aspectos de mediação, na missionação dos sertões predominavam a imposição e a força. A principal falha, contudo,

era a escassez de sacerdotes. Para exemplificar o que pontuei, o capitão-mor da Paraíba, João da Maia, escreveu, em 1715, ao Conselho Ultramarino informando que os aldeamentos de Coremas, Panatis e Pegas estavam sem missionários, afirmando que os próprios indígenas solicitaram a presença dos mesmos (CRUZ, 2018). Existiam aldeamentos que nunca tiveram a presença dos religiosos, como Fagundes e Cavalcanti. Já era de conhecimento geral a dificuldade em administrar os aldeamentos. Os sacerdotes que se incumbiam dessa tarefa tinham plena consciência que a catequização seria apenas um dos afazeres, ao lado da administração de conflitos políticos e econômicos.

A partir de 1739, os frades italianos aceitaram oficialmente a administração de aldeamentos nos sertões da Paraíba, encontrando lá um cenário de confrontos para a evangelização. Ficaram desiludidos com essa missão devido à postura dos Tapuias em se recusarem a participar das missas e, principalmente, a receber os sacramentos, como a comunhão. Poucos compreenderam o catolicismo e, mesmo aqueles que passaram a ser identificados como cristãos, continuavam com suas práticas ritualísticas, realizadas no mato em fugas temporárias dos aldeamentos. A fim de contornar essa situação, os capuchinhos utilizaram-se de práticas intolerantes e de extrema violência contra os ritos e costumes indígenas. Até a língua nativa foi perseguida e associada ao “mal”. Carlos Cruz relata que o frei Palermo, quando administrava o aldeamento de Coremas, declarou:

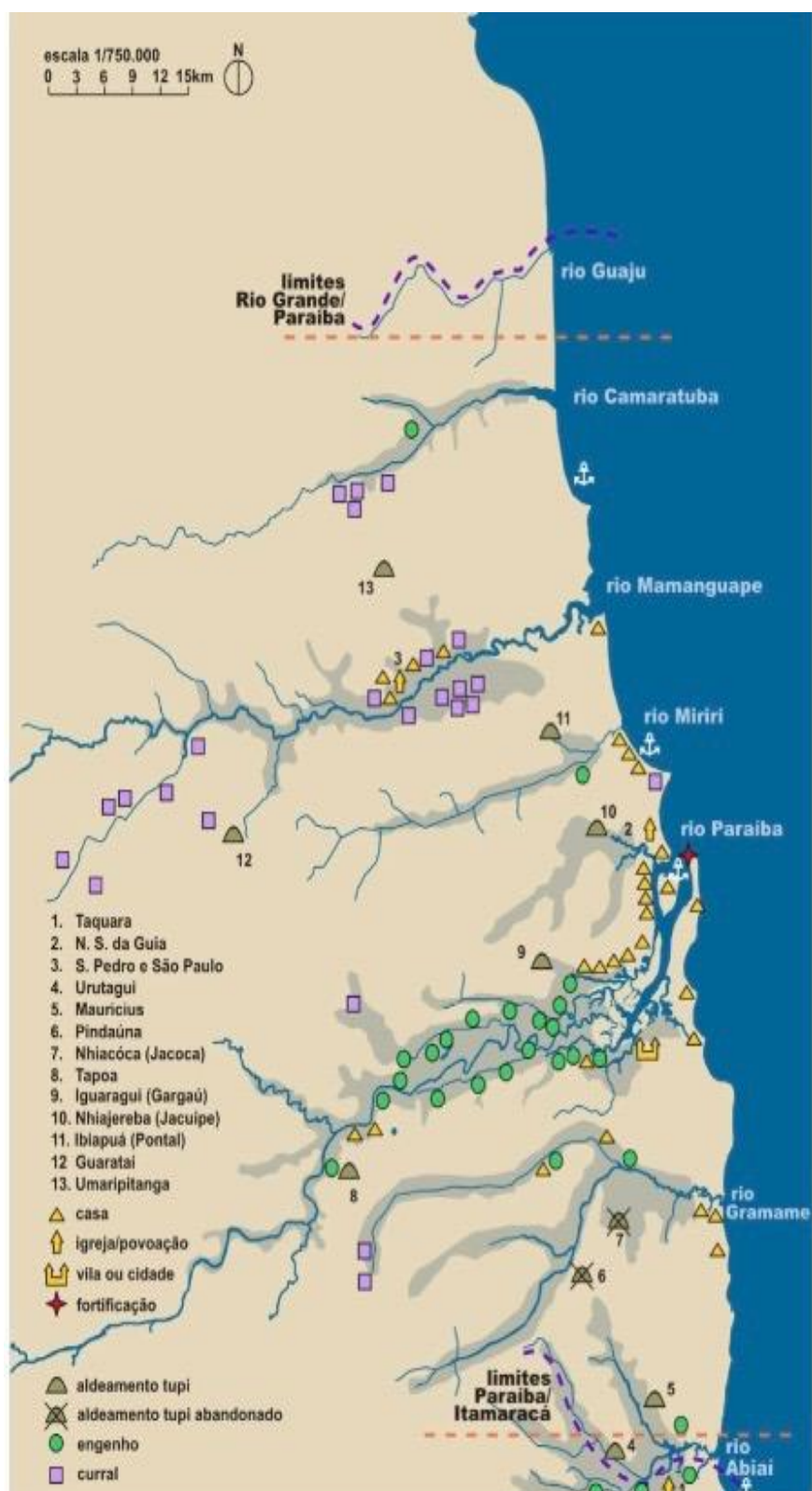
[...] que os pais conservavam “ambição diabólica” em ensinar os filhos “somente a língua deles mesmos, e desta maneira eles não entendem o missionário nem o missionário a eles, e desta maneira não sabem de nada”. Mas o diabo lhes fala em sua língua, lhes ensina diabruras e o faz diabos a todos”, pode “imaginar como crescem indo à escola do Diabo, que outro não faz que ensiná-las e fazendo com eles desonestidades. (2018, p. 198).

Pode ser percebido nessa declaração a prática missionária de associar ao mal tudo que não pertencia ao cristianismo. O catolicismo como a “autêntica religião” do bem. “Os missionários trouxeram para a América os dilemas religiosos de uma época em que a necessidade de separar o santo do diabólico era verdadeira obsessão de inquisidores e teólogos.” (POMPA, 2003, p. 52). Desde 1741, os missionários foram aconselhados a incentivar a saída dos indígenas dos aldeamentos para que eles tivessem um contato social maior com os não indígenas, possibilitando a perda da língua original, vista como instrumento do diabo, como vimos na declaração acima. Contudo, as trocas religiosas também foram intensificadas na ocasião.

Com o fim da “Guerra dos Bárbaros”, alguns postos militares foram desmanchados e os indígenas sobreviventes foram transferidos para aldeamentos missionários. Durante e no pós-guerra, era uma prática costumeira a transferência de indígenas entre os aldeamentos, levando-os principalmente para os do litoral. Um dos motivos iniciais dessas transferências foi a escassez de alimentação em alguns aldeamentos devido à seca. O auxílio financeiro que recebiam da coroa não era suficiente para supri-los. Mas, esse não foi o maior motivo propulsor das transferências dos indígenas entre os aldeamentos, ou até mesmo a transferência de localidade dos aldeamentos, que eram movidos de lugares como peças de xadrez. Esse jogo político e econômico visava manter a mão de obra próxima das vilas e dos portos ou deixá-la “nas fronteiras” para proteger os estabelecimentos coloniais existentes.

Em relação aos aldeamentos de maior interesse de minha pesquisa, os dos Potiguara que permanecem na contemporaneidade, Monte-Mór e Baía da Traição, podemos constatar pelo mapa encontrado em Carvalho (2008), figura 11 e 12, que esses passaram a existir entre 1640 e 1700. Não se sabe precisar a data certa, o que nos leva a alguns questionamentos: Esse limite territorial foi estabelecido pelos holandeses ou pelos portugueses? Quem eram os habitantes desse local, chamados de caboclos de língua geral? Mesmo após o período Brasil Holandês, poderia existir indígenas reformados nesse local, ou todos eram católicos? Não podemos afirmar nada, apenas conjecturar. Acredito que esses aldeamentos foram criados no período posterior ao Brasil Holandês, como forma de represália e para possibilitar um novo projeto missionário. Diferentes “misturas” de etnônimos ocorreram no período da “Guerra dos Bárbaros” e no pós-guerra. Acredito que muitos Tapuias foram transferidos para esses aldeamentos do litoral norte já nas primeiras décadas do século XVIII.

Figura 11 - Ocupação da zona da mata paraibana em 1640



Fonte: Carvalho (2008, p. 33)

Figura 12 - Ocupação da zona da mata paraibana em 1700



Fonte: Carvalho (2008, p. 50)

Acredita-se que, desde a formação inicial, esses aldeamentos se encontravam sob a administração dos carmelitas. Gonçalves (2007, p. 75), referindo-se aos missionários carmelitas, diz-nos que:

No trabalho de catequese na Paraíba no tempo dos religiosos, o alistamento indígena compunha a dinâmica de guerra e uma forma de manter os próprios nativos sob o controle desses missionários e da coroa portuguesa. Todos os nativos aldeados a mando do rei de Portugal, deveriam passar por um alistamento com o intuito de participarem das guerras, caso fosse necessário. Essas prerrogativas deveriam ser cumpridas, tornando-se lei no interior da colônia para atender às determinações reais do período.

Em meados do século XVIII, as transferências das localidades dos aldeamentos se intensificaram. Em 1746, consta a existência de 12 aldeamentos na Capitania da Paraíba, sujeitos ao Bispado de Pernambuco, segundo Medeiros (2008). De acordo com Cavalcanti (2009), o aldeamento de Araguati, atual Alhandra, estava associado à Capitania de Itamaracá, mesmo estando localizado na Zona da Mata paraibana, como consta na figura 12. Por isso, esse aldeamento não aparece na relação de Medeiros (2008) apresentada na tabela 1, nela, ele considera Tapuia apenas os Tarairuis. Os Canidé, Xucuru, Cavalcanti e Fagundes são Cariris, portanto, também Tapuias. Lembro ao leitor que o termo Tapuia foi historicamente construído para generalizar algo plural, como eram os indígenas do sertão. Podemos entender as regiões que esse autor se refere pela figura 13. Trata-se das regiões: “Capitania de Mamanguape”, “Capitania do Taipu”, “Povoação do Piancó”, “Povoação do Cariri e o “Distrito Cidade da Paraíba”.

Figura 13 – Regiões da Capitania da Paraíba



Fonte: Carvalho (2008, p. 48)

Tabela 1- Relação de Aldeias da Capitania da Paraíba sujeitas ao Bispado de Pernambuco em 1746

Região	Aldeia	Missionário	Povos
Paraíba	Jacoca	Beneditino	Caboclos de língua geral
Paraíba	Utinga	Beneditino	Caboclos de língua geral
Mamanguape	Baía da Traição	Carmelita	Caboclos de língua geral
Mamanguape	Preguiça	Carmelita	Caboclos de língua geral
Mamanguape	Boa Vista	Religioso S. Teresa	Canidé e Xucuru
Taipu	Cariris (N.S. Pilar)	Capuchinho	Tapuia
Cariri	Campina Grande	Hábito S. Pedro	Cavalcanti
Cariri	Brejo	Capuchinho	Fagundes
Piancó	Panati	Religioso S. Teresa	Tapuia
Piancó	Corema	Jesuíta	Tapuia
Piranhas	Pega	Sem missionário	Tapuia
Rio do Peixe	Icó Pequeno	Sem missionário	Tapuia

Fonte: Medeiros (2008, p. 8)

Em 1757, período Pombalino, foi implantada em todo o Brasil a lei do Diretório dos Índios, visando romper as relações entre o Estado e a Igreja. Isso culminou na elevação dos aldeamentos à condição de vilas e na expulsão definitiva dos missionários. Um marco dessa lei foi a extinção de qualquer possibilidade de escravidão indígena, o que, convenhamos, não representou uma maior liberdade, tampouco mais dignidade. A mão de obra dos gentis passou a ser mais institucionalizada, tanto quanto explorada pelos novos administradores dos aldeamentos, “diretores laicos”. Além disso, as principais medidas tomadas pelo Marquês de Pombal estimularam as uniões interétnicas, a assimilação dos indígenas pela sociedade branca e, sobretudo, a obrigatoriedade do ensino da língua portuguesa para os nativos. Eles foram obrigados a adotar sobrenomes portugueses e a construir suas casas com divisões internas, como as dos brancos. Ficaram proibidas as habitações coletivas e o foi instituído o dízimo obrigatório para todos entre 13 e 60 anos.

Os objetivos do Diretório eram claros: a dilatação da fé, a extinção do gentilismo, a propagação do evangelho, a civilidade dos índios, o bem comum dos vassalos, o aumento da agricultura, a introdução do comércio e o estabelecimento, a opulência e a total felicidade do Estado. (OLIVEIRA; MESQUITA, 2019, p. 5).

Nem todos os aldeamentos paraibanos foram transformados em vilas no período pombalino. Alguns foram aglutinados, de forma que os 13 aldeamentos foram reduzidos a cinco vilas.

Figura 14 - Transferência dos aldeamentos-vilas (1761-1763)

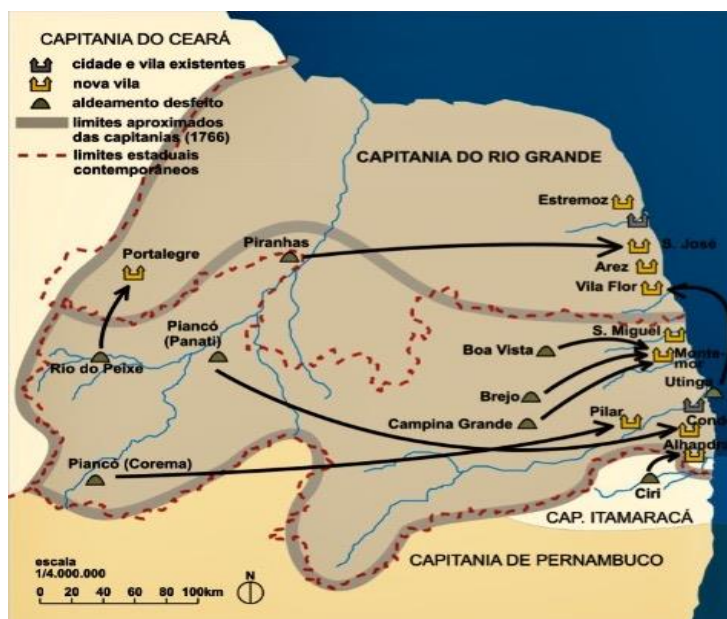


Figura 3.3 Transferência da população indígena dos aldeamentos para as novas vilas, 1761-1763. Observar como a população de nações não-tupis, do interior, é obrigada a conviver com os tupis do litoral.

Foram representadas apenas as transferências que envolvem o território paraibano, ou como origem ou como destino. Os aldeamentos que foram elevados a vilas aparecem no mapa já com seu novo nome. Os aldeamentos do oeste da Capitania foram localizados com base em ARRUDA (2007, p. 51).

A Capitania de Itamaracá, anexada definitivamente à de Pernambuco em 1764, é representada porque ainda existia quando da transferências destas populações.

Fonte: Carvalho (2008, p. 124)

Tabela 2 - Elevação dos aldeamentos paraibanos a vilas (1761-65)

Aldeamento	Nação predominante	Vila	Data
Baía da Traição	Potiguara	V. S. Miguel da Baía da Traição	1762
Preguiça	Potiguara	Vila Monte-mor	1762
Taipu	Cariri	Vila do Pilar	1763
Jacoca	Tabajara	Vila do Conde	1764-65
Aratagui	Tabajara	Vila Alhandra	1765

Fonte: Carvalho (2008)

É possível identificar no mapa, figura 14, o fluxo dos aldeamentos. Carvalho (2008) o elaborou baseado em documentações, como o trecho descrito a seguir:

Entre abril de 1761 e outubro de 1762, o juiz-de-fora conseguiu apenas completar a criação das três novas vilas do Rio Grande do Norte (já havia as outras duas, fundadas em 1760 sobre os aldeamentos jesuítas), e seguindo, sempre no rumo sul, iniciou as cinco fundações da Paraíba, como é possível acompanhar pelo Mapa geral de todas as vilas e lugares que se têm erigido de 20 de maio de 1759 até o último de agosto de 1763 das antigas aldeias do governo de Pernambuco e suas capitanias anexas, resumo geral do que foi feito sobre a matéria durante o governo de Lobo da Silva:

Capitania da Paraíba – o Senhor Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco.

Vila da Baía de São Miguel, ereta em 28 de novembro de 1762, composta de uma só nação de língua geral, vigário o Padre Pedro Bezerra de Brito, Diretor Francisco Xavier Gayo, e Mestre da Escola Manoel Fernandez.

Vila de Monte-mor, ereta em 8 de dezembro de 1762, composta de cinco nações, a primeira e principal de língua geral com que se uniram Fagundes, Cavalcantes, Sucurus e Canindés. Vigário o Padre João Gomes Freire, Diretor Pedro da Silva Espínola e mestre da Escola Ignacio Ferreira.

(CARVALHO, 2008, p. 128)

O trânsito de indígenas continuou nas vilas recém-criadas. Depois de 1763, “[...] identificamos mais algumas transferências na capitania da Paraíba: os índios Fagundes da Povoação do Brejo do sertão do Cariri de Fora foram transferidos para a Baía de São Miguel, antiga Baía da Traição.” (MEDEIROS, 2008, p. 11).

Os Diretórios dos Índios foram extintos em 1798. A questão indígena ainda ficou a cargo do governo, mas esse demorou quase meio século para formular novas diretrizes. No Brasil Império, o Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845, estabeleceu o Regulamento das Missões. Caberia aos missionários a instrução dos indígenas na doutrina cristã, além do ensino da leitura, da escrita e da matemática básica. Essa política indigenista foi executada até a queda do regime monárquico em 1889. Com a República, o decreto n. 7, de 20 de novembro de 1889, estabeleceu que a catequese e a “civilização” dos indígenas saíssem da esfera do governo federal passando a ser dos estados.

As transferências dos indígenas do sertão para os aldeamentos do litoral alicerçaram a historiografia tradicional a pregarem a extinção dos Tapuias, por muito tempo anunciada pelas autoridades políticas e intelectuais. Discordo dessa perspectiva. Não houve um etnocídio dos Tapuias e sim uma etnogênese, visto que estes foram “misturados” aos Tupis e receberam novos rótulos étnicos. Surgiu uma nova cultura indígena. Muitos Tapuias continuaram em sua região de origem, ainda que não mais controlassem suas terras e trabalhassem para os colonos. Dentro de seus lares, eles transmitiam seus costumes para seus descendentes. Essas memórias partilhadas em segredo permitem que os Tapuias possam hoje participar do bailar da busca da identidade.

Os fatos históricos se coadunam com um dos mitos fundadores do povo Potiguara apresentado por José Glebson Vieira (2010). A partir dele, Braga (2019, p. 42) compreende que “eticamente, os Potiguara podem ser compreendidos como o encontro de antigos grupos ‘Tupi’ (representados pelo caboclo caçador) e grupos ditos ‘Tapuia’, ou ‘não-Tupi’ (representados pela tapuia selvagem)”.

Segundo os relatos, um homem saiu para caçar quando, ao adentrar na mata, fora surpreendido por um ruído pouco comum naquele ambiente, pois lembrava o choro de uma criança. Ele o seguiu até chegar bem próximo, quando se deparou com uma criança que estava entre duas pedras. Ao perceber sua presença, a criança fugiu, embrenhando-se na mata fechada. Era uma “índia tapuia”. Sem conseguir acompanhá-la, o caçador incitou os cachorros a persegui-la; depois de algum tempo, a tapuia foi “pega a dente de cachorro”; noutra versão, salienta-se que a captura ocorreu “a casco de cavalo”. Devido a sua bravura e cisma, a tapuia resistiu à captura, mas graças à ajuda de outros caçadores, foi amarrada e levada à casa do caçador que a descobriu. [...]O caçador procurou um padre no intuito de batizá-la. O padre concordou assegurando a necessidade de torná-la cristã. Os narradores se reportaram a esse momento específico como o início do amansamento da tapuia que se consolidou com sua transformação por meio da união matrimonial e da procriação que “deram origem a essa grande família que temos aqui”. (VIEIRA, 2010, p. 45).

Diante desses fluxos territoriais e culturais que geraram a mistura de etnônimos e, conseqüentemente, de culturas, pergunto: Quem são os Potiguara remanescentes da atualidade? Corroboro com Estevão Palitot quando ele pontua que os Potiguara não são apenas uma redução da etnia encontrada no século XVI. Um “novo” etnônimo foi originado e, juntos, puderam vivenciar o “Levantar da Aldeia”.

[...] os Potiguara não são a redução progressiva da grande nação de língua tupi, de que nos falam as crônicas quinhentistas, até um punhado de remanescentes atuais, como algumas interpretações querem crer. Pelo contrário, assim como outros povos indígenas do Nordeste e de outras regiões de colonização antiga no Brasil, eles são o resultado dos processos históricos de territorialização (Oliveira, 1999) de vários povos e segmentos de povos nas instituições coloniais de controle do território e da população que foram os aldeamentos missionários e seus sucedâneos civis, as vilas de índios. (PALITOT, 2005, p. 10).

Outro questionamento pertinente é sobre os projetos de missionação: Os agentes de Deus deixaram mais malefícios ou benefícios para os indígenas? Na verdade, isso não é algo mensurável, mas passível de olhares diversos. É inegável que os indígenas não pediram para serem “salvos” e, muito menos, que seus costumes fossem devastados por um tsunami da fé. Se os missionários fossem hoje julgados na Corte Interamericana de Direitos Humanos, não poderia ser em um julgamento único, uma vez que poderiam ser acusados de praticar “crimes” diversos e de forma não unificada. Alguns, de fato, acreditavam piamente que estavam fazendo apenas o bem ao tentarem salvar a alma “daqueles pobres coitados pagãos”. Outros, exploraram a mão de obra indígena sem nenhum constrangimento. Por vezes,

existiam aqueles que não consideravam “pecado” um colono tomar uma índia como sua mulher, mesmo que à força. Ademais, certas ordens religiosas praticaram extrema violência física e assassinatos. Todos poderiam ser acusados de tentativa de extermínio cultural. Se considerarmos a Convenção Americana de Direitos Humanos (1969), conhecida como Pacto de San José da Costa Rica, os missionários seriam acusados de não respeitar o §2º do artigo 12, que trata da liberdade de consciência e de religião e dita: “Ninguém pode ser submetido a medidas restritivas que possam limitar sua liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças”.

A situação do advogado de defesa não seria nada fácil. Acredito que a tese utilizada por ele seria que, sem os missionários, todos os indígenas teriam sido escravizados ou mortos. De fato, isso poderia ter ocorrido. Mas, será que os fins justificam os meios? Devemos pontuar que analisar atitudes vivenciadas em um passado distante, mediante o pensamento atual, tem suas controvérsias. Compactuando de certa forma com o fictício advogado de defesa dos missionários, alguns estudiosos acreditam que houve benefícios. Estevão Palitot elenca alguns deles:

A existência de tais aldeamentos forneceu as condições necessárias para a formação de campos intersocietários que permitiram a manutenção da eficácia social, cultural e legal de certos alinhamentos étnicos. A permanência, mesmo que latente, destes alinhamentos forneceram as bases para os ressurgimentos de povos indígenas durante o século XX, quando da atuação de agências indigenistas oficiais ou missionárias nestes campos sociais. (2005, p. 10).

Para Paula Montero (2006), não podemos reduzir a ação missionária às ações de dominação colonial, pois elas também foram produtoras culturais que fazem parte da autenticidade indígena.

Veremos, no próximo capítulo, quais eram os rituais praticados pelos indígenas Tupis e Tapuias e como eles eram tratados pelos missionários no processo de missionação. É necessário entender o hibridismo religioso gerado pelos fluxos culturais dentro dos aldeamentos, e fora deles. Que importância tiveram, na ocasião, esses fluxos culturais na religiosidade Potiguara e como eles reverberam nos tempos atuais? Quais foram os frutos desses fluxos?

CAPÍTULO 4 - RITUAIS INDÍGENAS

*Cabocla seu penacho é verde
seu penacho é verde
é da cor do mar
é a cor da cabocla Jurema
é a cor da cabocla Jurema
é a cor da cabocla Jurema
Juremá (Domínio público)*

4.1 A PAJELANÇA INDÍGENA E A PAJELANÇA CABOCLA

Existia algo comum entre os indígenas sul-americanos. Suas cosmologias estavam intimamente ligadas aos domínios da natureza, seus rituais apresentavam grande similaridade e eram conduzidos por pessoas com características semelhantes, os pajés, que objetivavam promover a cura espiritual e física do seu povo, realizavam profecias, e acreditavam controlar os fenômenos naturais. Sobre xamanismo²⁷ dos Tupis-Guaranis, Hélène Clastres (1978, p. 34) ressalta que:

O xamanismo parece oferecer, em toda a América, uma notável homogeneidade. Como tantas outras populações ameríndias, os tupis-guaranis dispunham dessas personagens prestigiosas, mediadoras entre o mundo sobrenatural e os humanos, capacitadas por seus dons particulares a desempenhar as mais diversas funções: curar os doentes, predizer o futuro, mandar na chuva ou no bom tempo [...] observou que existia uma espécie de hierarquia vinculada ao xamanismo: os índios repartem-se em quatro categorias, em função dos seus dons xamanísticos. A primeira, negativa, reúne os que não têm nenhum cântico, isto é, os que não receberam, ou ainda não receberam, inspiração; pertencem a essa categoria a maior parte dos adolescentes e alguns raros adultos decididamente refratários ao comércio com os espíritos: esses nunca poderão dirigir as danças. A segunda categoria compreende todos, homens e mulheres, os que possuem um ou vários cânticos - prova de que têm um espírito auxiliar - sem, contudo, serem dotados de um poder suscetível de ser utilizado para fins coletivos. Alguns destes (os que se aproximam da terceira categoria)

²⁷ Por xamanismo, compreende-se “um fenômeno religioso originário da Ásia Central e Setentrional (povos altaicos, buriatas, samoiedos, iacutes, tungues, voguls etc.) e das regiões árticas norte-européias (lapões)” de origem associada ao período Paleolítico, há mais de 25 mil anos a.C. (MONTAL, 1986, p. 13). Segundo esse autor, algumas das principais características do xamanismo são: o animismo, a crença nos espíritos de animais ou animais de poder, o poder de cura e sacralização das plantas, o transe, o êxtase, e a existência de mundos paralelos ao mundo material. Sendo o xamã o mediador entre os espíritos, sejam eles de antepassados, de deuses ou de animais, e os seres humanos. Cabe salientar, que o termo xamanismo é utilizado pelos antropólogos no Brasil para se referir a pajelança desde pelo menos a segunda metade do século XX. Desta forma, é possível encontrar nas pesquisas acadêmicas, os termos pajé/pajelança, xamã/xamanismo como se tratando de termos iguais, o que hoje é passível de críticas por alguns estudiosos que alegam ter diferenças.

podem dirigir certas danças. Faz parte desse grupo o maior número dos adultos de ambos os sexos. A terceira categoria é a dos xamãs propriamente ditos, os pajés: capazes de curar, de prever, de descobrir o nome dos recém-nascidos, etc. A ela chega homens e mulheres, que têm direito ao título de "Nanderu" ou "Nandesy" (nosso pai, nossa mãe). Só homens podem ascender à quarta categoria, a dos grandes xamãs, cujo prestígio vai muito além dos limites da comunidade.

Ainda que não haja relatos da pajelança dos indígenas da Paraíba entre os séculos XVI e XVII, ao analisarmos os discursos dos missionários em suas crônicas de viagem, obtemos informações sobre a pajelança de outros indígenas Tupis da costa brasileira, em especial os Tupinambá. A partir delas, temos uma descrição próxima de como eram realizados os rituais Potiguara e de qual era o papel desempenhado pelos pajés. É útil rememorar que as informações contidas nas crônicas foram filtradas de forma a serem reduzidas, fragmentadas e interpretadas pelos colonizadores. Temos uma visão etnocêntrica europeia, que traz mais sobre eles mesmos do que sobre os pajés. No entanto, afirma Pompa (2003, p. 25), “é limitante pensar que os textos de missionários e viajantes não possam nos devolver nada além de informações sobre a cultura ocidental que os produziu”. Mas, não podemos esquecer do “Perigo de uma História Única” (ADICHIE, 2019). Quando apenas uma fonte é utilizada para obter a compressão dos fatos, devemos ser bastante cautelosos.

Como vimos no capítulo anterior, a pajelança indígena abrolhou nos missionários o desejo de absorção dos conhecimentos nativos sobre o uso dos elementos vegetais na cura de doenças. Todavia, isso não significa que os missionários estavam legitimando a pajelança indígena como uma medicina. Pelo contrário, o racionalismo europeu que começava a florir, associado ao viés religioso, fizeram com que a pajelança fosse associada à feitiçaria, despertando antagonismo dos missionários aos praticantes. Dessa forma, os pajés passaram a ser vistos como os grandes inimigos dos missionários frente à catequização, taxados de feiticeiros, detentores de poderes mágicos a serviço do mal, com suas práticas questionadas e perseguidas. Tudo era considerado superstição, mesmo que essas práticas estivessem à frente dos conhecimentos da medicina do século XVII, como, por exemplo, a orientação dada pelos pajés sobre o ato de se lavar para combater epidemias – algo tão recorrente no tempo atual. “Quando estávamos em Junipará, morreu um menino, filho do principal Timboú. Ordenou o pajé que se lavassem todos os habitantes dos lugares por onde passou o cadáver do menino, a fim de evitar uma cruel epidemia.” (D'ABBEVILLE, 1612, apud RAMOS, 2015, p. 92).

Os pajés Tupis manifestavam nas suas práticas e ações elementos comuns à cultura e à religiosidade popular da Europa no início da Época Moderna, o que alicerçou o protótipo das perseguições por eles sofridas. Essas seguiam os moldes das perseguições inquisitórias aos “feiticeiros” em Portugal, acusados de ofender o poder divino do Deus cristão.

No século XVI, em Portugal, o curandeirismo, as artes divinatórias, a magia (bruxaria ou feitiçaria) e as práticas demonológicas, eram todos elementos diretamente relacionados, muitas vezes sem diferenciação e confundindo-se entre si. A associação com tais práticas transgredia, segundo a Inquisição, ao primeiro mandamento (amar a Deus sobre todas as coisas), sendo considerada uma afronta a descrença no poder divino para a cura de males físicos ou espirituais. (RAMOS, 2015, p. 70).

Por rituais de cura, podemos entender os rituais realizados pelos pajés, que tanto visavam sanar as doenças espirituais, aquelas cuja “causa é a fuga da alma ou a introdução de objetos mágicos no corpo, por espíritos ou por feiticeiros.” (ELIADE, 2002, p. 359), quanto as doenças físicas, corriqueiras do dia a dia, como escoriações e problemas gastrointestinais.

Sementes, espinhos, lascas de osso, madeira, massas disformes de barro e outros objetos eram retirados do corpo do indígena, ou, como pressupõem os cronistas, havia uma mera simulação, através de chupões de boca no local do corpo acometido pela doença. Não cabe a mim fazer juízo de valor sobre essa prática, entretanto, vislumbro a possibilidade de os pajés acreditarem que a doença espiritual era materializada em objetos palpáveis, que podiam ser retirados do corpo através de uma performance, mesmo que simbólica, representando a retirada da energia negativa responsável pela doença.

Yves d'Evreux descreve muito vividamente seus métodos: ‘Vê-lo-eis sugar pela boca, tanto quanto lhes é possível, o mal do paciente, mal esse que, segundo dizem, fazem passar para a sua boca e garganta; isso, inchando muito as bochechas e repelindo, de um só jato, com estampido igual ao de um tiro de pistola, o vento aí contido. Em seguida escarram com muita força, dizendo ser isso o mal extraído e assim se esforçando por fazê-lo crer no doente’. [...] No seguinte relato de Claude D'Abbeville em 1612: “Predizem a fertilidade da terra, as secas e as chuvas e o mais. Além disso, fazem crer ao povo que lhes basta soprar a parte doente para curá-la. Por isso, quando adoecem, os índios os procuram e lhes dizem o que sentem; imediatamente os pajés principiam a soprar na parte doente, sugando-a e cuspiendo o mal e insinuando a cura. Escondem às vezes pedaços de pau, de ferro ou de ossos, e depois de chuparem a parte doente mostram esses objetos à vítima, fingindo tê-los tirado dali. Assim acontece muitas vezes

curarem-se, mas o são pelo efeito da imaginação ou pela superstição, por artes diabólicas”. (RAMOS, 2015, p. 107- 110).

Outras técnicas também eram utilizadas para tratar as doenças, como: a escarificação feita com dentes de cutia ou piranha; a quarentena; a privação de alimentos; o sopro; a fumigação; incisões; sangrias; e a pintura corporal (RAMOS, 2015). Ressalto que essas práticas podiam ser usadas isoladamente ou concomitantemente, e que nem sempre existia uma distinção precisa sobre a qualificação da doença, se era espiritual ou física.

Era comum os receituários de elementos vegetais para beber, misturas de ervas conhecidas hoje por garrafada, ou emplastos, ciência de interesse missionário. Para esses fins, encontra-se nos relatos missionários a relação das seguintes espécies: tintura de jenipapo, urucum, ananás, óleo de ucuuba, buranhém, piná-piná, cansansão-de-leite, andiroba, óleo de copaíba, bálsamo de caboraíba, alamanda-de-jacobina, ubiracica, mingau de farinha de carimã, caapiá, tararucu, erva-santa, camará, guaraquim, imbaúba, a cabureíba, a embaíba, o caraobuçu, o caraobamirim, a resina da árvore da álmécega, a corneíba, a canafístula, a cuipeúna, o mucuná, caroba, jurubeba, çarsafraz ou árvore de funcho, canafistula brava, e a apareíba, figueira do inferno, petum, ou erva-santa, jeticuçu, erva fedegosa, a raiz de pecauém, andaz, ambaibas, cipó, entre outros (RAMOS, 2015). A escolha da técnica e dos elementos vegetais eram orientadas espiritualmente, segundo os pajés.

Vejamos agora a descrição de um ritual profético, relatada pelo frade franciscano André Thévet. Apesar de ele ter sido um grande detrator dos pajés, sempre se referindo a eles por impostores e servos do espírito maligno, vale trazer aqui este relato a fim de termos uma ideia de como acontecia, pois, aproxima-se de outros relatos missionários existentes. Lembro que as interpretações das funções dos pajés, e de tudo a eles associado, eram relatadas pelos cronistas sob a ótica cristã medieval. Thévet (1978) diz que:

Cada aldeia, de acordo com seu tamanho, mantém um ou dois destes veneráveis. E quando é necessário adivinhar alguma coisa muito importante, os pajés realizam certas cerimônias e invocações diabólicas, procedendo do modo que a seguir descrevo: em primeiro lugar, mandam que se construa uma choça nova, não permitindo que ninguém nela habite antes de findar a cerimônia. No interior, armam uma rede branca e limpa. A seguir, levam para lá grande variedade de víveres, incluindo sua bebida tradicional, o cauim, que deve ter sido preparado por uma virgem de dez ou doze anos, e também a farinha de raízes, que usam em lugar do pão. Tudo assim arrumado, reúne-se o povo e conduz seu profeta à cabana. Ali

ele ficará sozinho, depois que uma jovem lhe trouxe água para suas abluções. Note-se, porém, que ele, antes de proceder à cerimônia, deverá abster-se de contatos com sua mulher pelo espaço de nove dias. Lá dentro, sozinho, depois que todo o povo se retirou, estende-se o pajé na rede e começa a evocar o espírito maligno, o que demora cerca de uma hora, sendo esta cerimônia desconhecida dos demais. Ao final dessas invocações, chega o espírito, dando-se a revelar pelo som de pios ou assovios (ao que dizem). Informaram-me alguns selvagens que este mau espírito se manifesta eventualmente no meio do povo reunido. Embora não se deixe ver, dá-se a perceber por meio de ruídos ou de uivos. Então, gritam todos a uma só voz: ‘Nós te pedimos que digas a verdade ao nosso pajé que te espera lá dentro!’. As indagações feitas ao espírito referem-se às guerras contra seus inimigos. Perguntam-lhe sempre quem alcançará a vitória. Ouvem-se habitualmente as mesmas respostas: alguém será preso e devorado pelos inimigos, um outro será malferido por algum bicho feroz, e coisas deste tipo, dependendo do que for perguntado. Um silvícola contou-me que seu profeta, entre outras coisas, havia previsto nossa chegada. Chamam a este espírito de uiucirá. Estes e muitos outros fatos foram-me confirmados por alguns cristãos que aí vivem há muitos anos. Contaram-me também que os selvagens não se lançam a nenhuma empresa sem antes consultar seus adivinhos. Quando a cerimônia secreta chega ao seu final, sai da cabana o pajé, sendo incontinenti rodeado pelo povo, ao qual faz uma arenga, narrando tudo o que lá dentro ele ouviu. Depois disso, só Deus é quem sabe quantas dádivas e presentes ele recebe! (apud RAMOS, 2015, p. 80-81).

Uma grande parte dos cronistas relata que as práticas indígenas não apresentavam objetos de culto. Contrapondo a esse pensamento, o huguenote e prisioneiro dos índios Hans Staden pontua uma crença no maracá: “Os selvagens creem numa coisa que cresce como uma abóbora. É grande como um pote de meia pinta e oca por dentro. Fincam-lhe através um pequeno cabo, cortam-lhe uma abertura como uma boca e metem-lhe no interior pequenas pedras, de modo que chocalha.” (apud CRUZ, 2013, p. 57). Como o maracá também era usado por outros indígenas, além dos pajés, como instrumento musical para ritmar as danças e canções em momentos festivos, Clastres (1978, p. 48) defende que “o maracá é o acessório principal do profeta”, mas, não era coisa sagrada por si só, nem objeto de culto. Entretanto, os maracás podiam ganhar uma representação humana – o que pode ser encarado como um esboço de idolatria. Defumados pelos pajés, passavam a ser usados nos rituais como receptáculos dos espíritos, moradas dos ancestrais, ponto de interseção entre os mundos paralelos e o material. “O espírito de que o maracá era receptáculo apossava-se do pregador, habilitando-o a profetizar.” (VAINFAS, 1995, p. 54). Dessa forma, corroboro com Cruz (2013) quando ele diz que, sendo objetos de culto ou não, os maracás se vinculam simbioticamente ao poderio dos pajés, são suas “verdadeiras representações místicas”.

Usam alguns (feiticeiros) de um cabaco a modo de cabeça de homem fingida, com cabelos, orelhas, narizes, olhos e boca: estriba esta sobre uma frecha, como sobre pescoço, e quando querem dar seus oráculos, fazem fumo dentro deste cabaco com folhas secas de tabaco queimadas; e do fumo que sai pelos olhos, ouvidos e boca da fingida cabeça, recebem pelos narizes tanto, até que com ele ficam perturbados, e como tomados do vinho. (VASCONCELOS, 1663, p. 101 apud CLASTRES, 1978, p. 44).

Se o maracá era o receptáculo dos espíritos, os veículos de contato com o mundo espiritual eram os vinhos e o fumo. Os pajés Tupis bebiam cauim, uma bebida fermentada feita da mandioca ou de milho, preparada pelas mulheres, que podia conter frutas locais. O cauim Potiguara tinha o toque doce do caju. Essa bebida apresentava dupla função: a religiosa e a festiva. Quando usada com cunho ritualístico, fazendo parte da cosmologia nativa, assemelhava-se ao uso das plantas enteógenas, usadas pelos xamãs de todo o mundo, provocando um estado alterado da consciência de maneira diferenciada de quando era bebida apenas em festejos. “As bebidas eram vitais para os pajés, na medida em que os auxiliavam a alcançar a condição de leveza necessária à comunicação com os mortos.” (VAINFAS, 1995, p. 60).

Os colonizadores, sempre associavam, de maneira pejorativa, o uso do cauim a “bebedeiras”, mesmo que ocorresse durante os rituais. Por se tratar de uma bebida fermentada, possuía um pequeno efeito alcoólico e, por vezes, era chamada de vinho. Vejamos no relato do padre Anchieta o ritual de preparação do cauim:

São muito dados ao vinho, o qual fazem das raízes da mandioca que comem, e de milho e outras frutas. Este vinho fazem as mulheres, e depois de cozidas as raízes ou o milho, o mastigam porque com isto dizem que dão mais gosto e o fazem ferver mais. Deste enchem muitos e grandes potes, que somente servem disso e depois de ferver dois dias o bebem quase quente, porque assim não lhes faz tanto mal nem os embebeda tanto, ainda que muitos deles, principalmente os velhos, por muito que bebam, de maravilha perdem o siso, ficam somente quentes e alegres. (apud RAMOS, 2015, p. 149-150).

Era prática indígena o fumo do tabaco, uma erva também conhecida por petum. A ela é atribuída a capacidade de proporcionar leveza na alma, ao alterar a consciência, assim como o cauim, através do efeito da nicotina, que deprime o sistema nervoso central. O cronista André Thévet relatou que o tabaco produzia suores e fraquezas nos primeiros usos e, se usado em excesso, provocava uma certa embriaguez, semelhante à provada por um

vinho forte (SANTOS; BRACHT; CONCEIÇÃO, 2013). Outro efeito químico relatado da nicotina no cérebro humano foi o de mitigar a fome e a sede. Jean de Léry atestou esta capacidade, quando afirmou que a fumaça inalada pelos índios através de seus charutos “[...] os sustenta a ponto de passarem três ou quatro dias sem se alimentar, principalmente na guerra ou quando a necessidade os obriga à abstinência [...]” (SANTOS; BRACHT; CONCEIÇÃO, 2013, p. 129).

Através dos relatos, podemos concluir que os Tupis não tinham costume de usar cachimbo, e sim charutos, feitos das folhas de tabaco ou de folhas de palmeira, diferentemente dos guaranis, que faziam uso do petyngué – cachimbo. Interessantemente, os colonizadores absorveram rapidamente a prática de fumar o tabaco. A fama de ter poder tranquilizador e de oferecer tratamento para inquietações e dores de cabeça atravessou o atlântico, fazendo com que a Europa conhecesse os “benefícios” dessa erva.

Os pajés acreditavam que, através da fumaça de seus charutos, era possível estabelecer uma conexão com o mundo espiritual, com o grande espírito, de forma a receber orientações para as soluções dos problemas de ordens biopsicossocial e espiritual. Podemos verificar a prática rotineira, fora de contextos ritualísticos, do uso dos charutos de tabaco pelos indígenas Tupis. O franciscano francês André Thévet afirmou que “os indígenas ‘[...] usam-no com frequência, normalmente quando têm algum assunto a discutir [...]’. Assim, uma espécie de charuto era passada de mão em mão, fazendo parte indissociável do cotidiano e convívio dos povos indígenas vistos pelos primeiros cronistas.” (SANTOS; BRACHT; CONCEIÇÃO, 2013, p. 126).

Jean Léry, ao descrever sua participação em um ritual na aldeia Coutiua, de indígenas Tupinambá, contou que os homens dançavam em três círculos concêntricos, separados das mulheres, ricamente adornados de plumas, cocares e braceletes. No interior do menor dos círculos, encontravam-se os pajés, que seguravam uma vara de madeira com um chumaço de petum aceso e faziam a fumaça chegar nos demais indígenas, dizendo “[...] para que vençais seus inimigos, recebei o espírito da força.” (LÉRY, 1980 [1578], p. 210, apud POMPA, 2003, p. 176-177). Isso mostra um outro contexto de uso do “poder” da fumaça do tabaco: transmitir confiança e proteção ao indígena guerreiro.

O fumo também se fazia presente nos rituais funerários dos Tupinambá, uma cerimônia belíssima que carregava um valor simbólico emocionante:

Depois de passarem mel por todo o corpo do morto e enfeitarem-no com penas de pássaros coloridos, os tupinambá o enrolavam numa rede e junto dele, na cova, colocam seu arco e flechas, sua espada e o “maracá com que costumavam tanger”. Dão-lhe algo de comer e deixam água num cabaço. Lhe “põe também sua cangoeira de fumo na mão”. (MARQUES, 2009, p. 14).

A pajelança não era a única atividade exercida pelos pajés. Eles eram os mediadores na solução dos problemas, tanto aqueles que só envolviam seu povo quanto os que envolviam os colonizadores. Para ser um pajé, era necessário, antes, ser um guerreiro e ter domínio da oralidade. Comumente, eram pessoas extremamente carismáticas. Dentre eles, os que mais se destacavam, os mais poderosos, eram chamados de caraíbas.

Já vimos que a função dos caraíbas não era mais, ou era acessoriamente apenas, a de curandeiros. Se iam de aldeia em aldeia, era para anunciarem um certo número de coisas, para falar a todos; pois, se buscavam a solidão e prezavam o silêncio, também sabiam mostrar-se muito eloquentes. É bastante provável que estes discursos fossem proferidos de manhã, ao nascer do sol. (CLASTRES, 1978, p. 45-46).

Hélène Clastres (1978) pontua que os caraíbas gostavam do silêncio, e isso seria um dos motivos de não viverem nas ocas coletivas. Suas moradias localizavam-se distante das demais. Viver em separado seria uma maneira de se diferenciar dos demais, de possuir um status único. Andavam de aldeia a aldeia, não pertencendo a uma específica, mas onde chegavam eram acolhidos. Passavam mais tempo na mata, onde se conectavam com os seus guias espirituais. Exerciam uma autoridade incontestável, tendo seus pedidos e desejos realizados pelos outros indígenas, tal como todo o seu sustento. Por vezes, era temido. Se seus pedidos não fossem atendidos, “lançavam morte” ao indígena desobediente: “Vai, que hás de morrer”. Não eram adorados ou idolatrados, como pensavam alguns missionários, eram respeitados e bem cuidados. Embora que, “quando acontece às vezes ser um pajé pilhado em erro e de não coincidirem os acontecimentos com seus presságios, matam-nos os selvagens sem qualquer problema, de vez que o consideram indigno do título e da dignidade do cargo.” (THÉVET, 1978, p. 117 apud RAMOS, 2015, p. 79-80).

Em um dos primeiros relatos sobre os pajés, escrito em 1587 pelo colono e fazendeiro português Gabriel Soares de Souza, revela-se este peculiar atributo do pajé que se expressava através da palavra: o poder de se decidir sobre a morte de alguém: “Entre este gentio tupinambá há grandes feiticeiros, que tem este nome entre eles, por lhe meterem em cabeça mil

mentiras; os quais feiticeiros vivem em casa apartada cada um por si, a qual é muito escura e tem a porta muito pequena, pela qual não ousa ninguém entrar em sua casa, nem de lhe tocar em coisa dela, os quais, pela maior parte não sabem nada, e para se fazerem estimar e temer tomam este ofício, por entenderem com quanta facilidade se mete em cabeça a esta gente qualquer coisa; mas há alguns que falam com os diabos, que os espancam muitas vezes, os quais os fazem muitas vezes ficar em falta com o que dizem; pelo que não são tão cridos dos índios, como temidos. A estes feiticeiros chamam os tupinambás pajés; os quais se escandalizam de algum índio por lhe não dar sua filha ou outra coisa que lhe pedem, e lhe dizem: ‘Vai, que hás de morrer’, ao que chamam ‘lançar a morte’; e são tão bárbaros que se vão deitar nas redes pasmados, sem quererem comer; e de pasmo se deixam morrer, sem haver quem lhes possa tirar da cabeça que podem escapar do mandado dos feiticeiros, aos quais dão alguns índios suas filhas por mulheres, com medo deles, por se assegurarem suas vidas. Muitas vezes acontece aparecer o diabo a este gentio, em lugares escuros, e os espanca de que correm de pasmo; mas a outros não faz mal, e lhes dá novas de coisas sabidas”. (RAMOS, 2015, p. 122-123).

A revelação era a maneira mais corriqueira de iniciação do indígena à pajelança, ocorrendo através de uma crise estática por encontro com os espíritos. Em certas etnias, o título era herdado. A busca individual pelo conhecimento, apenas por desejo próprio, era outra possibilidade. Mas, de forma geral, a formação dos pajés era consolidada pela transmissão dos saberes ancestrais por outros pajés. Uma cultura oral extremamente sofisticada.

A pajelança Tupi sofreu transformações à medida que era fortemente combatida e que os contatos interétnicos foram acontecendo durante as vivências coloniais. Nas trocas religiosas, existiram pajés que interagiram de forma significativa com os missionários e colonos. Eles se “deixaram converter” ao cristianismo e abandonaram suas práticas originárias. Outros, incorporaram elementos simbólicos cristãos à pajelança. Dentre esses, existiram os que viram nessa estratégia uma maneira de poder continuar com suas práticas, mesmos que disfarçadas, tendo a incorporação como um mecanismo de proteção; e os que optaram por ampliar suas práticas ritualísticas usando a incorporação como um mecanismo de destaque. No geral, os comportamentos dos pajés envolveram processos de adaptação, de interpretações e de arranjos diante da história.

Yves D'Evreux acusa os pajés de imitarem práticas católicas, como uma estratégia de assegurar a continuidade do respeito recebido pelos indígenas. Essas interpretações sobre a absorção ou a resignificação de elementos católicos trazem questionamentos. O religioso sugere que o uso da fumaça do fumo para a comunicação dos pajés com o mundo espiritual seria imitação da prática da Igreja Católica de usar a fumaça do incenso para levar suas

orações para o céu, até Deus. “Subiu o fumo do incenso com as orações dos santos da mão do anjo diante de Deus.” (Ap 8:4). Entretanto, já era uma prática indígena comunicar-se com o mundo espiritual através da fumaça – um ponto comum entre as cosmogonias religiosas. Por outro lado, a ressignificação do ritual das bênçãos espirituais e materiais através da água, que para os católicos é dita benta, deve ter sido facilmente realizada, uma vez que, para os indígenas, a água é um elemento sagrado.

Mandou encher d'agoa muitas vasilhas de barro, e rosnando em cima d'ella não sei que palavras, ensopava um ramo de palmeiras, e com ella aspergia a cabeça de cada um d'elles, dizendo << sêde limpos e puros afim de meo espirito enviarvos chuva em abundancia>>

Tomava uma grande taboca de bambu, enchia-a de petum, deitava-lhe fogo numa das extremidades, e depois soprava a fumaça sobre os selvagens dizendo <<recebei a força do meo espirito, e por elle gozareis sempre saude, e sereis valente contra vossos inimigos>>

Plantou no centro d'aldeia uma arvore de maio, carregou-a de algodão, e depois de haver dado muitas voltas e vira-voltas em redor, lhes prognosticou grande colheita n'esse anno [...]

Vêde, meos leitores, quanto Satanaz é astucioso: semelhante á um macaco imita as ceremonias da Igreja para elevar sua superstição, e conservar sob seu dominio as almas dos infieis por essa procissão de palmas, essa aspersão d'agoa, esse sopro de fumo para communicar o espirito, de que fallaremos mais simplesmente no Tratado do espirital. (D'EVREUX, 1614, p. 120, apud RAMOS, 2015, p. 97).

Saber precisar o que de fato foi absorvido do catolicismo pelo indígena não é uma tarefa tão fácil, como alguns possam imaginar. Podemos afirmar que, como vimos no capítulo anterior, ambos, a pajelança e catolicismo, exerceram influências um sobre o outro, mesclando-se de forma vívida, mesmo que em intensidade diferenciada.

Nos relatos dos séculos XVII e XVIII, constata-se que os pajés do litoral vão diminuindo em número, como toda a população indígena brasileira²⁸, e em poder, mas continuam praticando a pajelança, mesmo que híbrida. “Os pajés sobreviviam (embora sem o mesmo significado anterior à chegada dos brancos), de forma mais discreta, como curandeiro, ou conselheiro, porém mantendo seu papel de intermediário espiritual.” (RAMOS, 2015, p. 169).

²⁸ Os indígenas não resistiam à escravidão e tampouco às muitas doenças infecciosas que acabavam por acometê-los gravemente, levando-os à morte. Segundo dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), estima-se que no ano de 1500 dois milhões de índios habitavam o litoral, e um milhão, o interior do atual território brasileiro, perfazendo um total de três milhões. Em 1650, eram apenas 700 mil, em 1825, 300 mil. (ROMÃO, 2018, p. 356).

O termo pajelança cabocla, ou pajelança colonial, foi constituído para se referir à emaranhada junção das práticas da pajelança com as do cristianismo. Uma pajelança híbrida, não homogênea. Cada pajé Tupi realizou trocas religiosas de maneira única, embora com similaridades. Ocorreram diferentes ressignificações ritualísticas, de acordo com a realidade local, social e histórica. O processo cosmológico, e sociorreligioso, foi afetado de forma distinta. Importante acrescentar que agentes diversos contribuíram para a formação da pajelança híbrida, como os africanos, que eram escravizados contemporaneamente aos indígenas. Um grupo de pessoas providas de “[...] diversas etnias africanas que foram sequestradas de seus respectivos territórios de origem, para serem então comercializadas e exploradas no Brasil Colônia de forma inumana.” (ROMÃO, 2018, p. 355).

Não existe um consenso dos historiadores sobre a quantidade de africanos que desembarcaram forçadamente no Brasil entre 1550 e 1855. Mas, não há dúvidas que se trata de um montante significativo de pessoas desplantadas de sua terra natal, diferenciadas por características étnicas, linguísticas, sociais, culturais e religiosas. No entanto, as raízes continuaram presas em suas essências e era necessário se replantar, mesmo que em solos forasteiros. Era preciso ressignificar a visão de ser e de pertencer. E, vivenciar a religiosidade nativa, diversa e politeísta, foi vital para este processo. Para isso, buscaram formas de continuar a cultuar suas divindades, mesmo que o panteão fosse povoado por santos católicos. Um processo de associação por iniciativa própria. No demais, existiam “[...] alguns pontos coincidentes entre as religiões trazidas pelos africanos e aquelas de matriz indígena brasileira, ‘sobretudo nos elementos de cura e rituais de sacrifícios, na magia branca e feitiço, culto aos mortos e às almas’, dentre outros.” (ROMÃO, 2018, p. 360). Essas “coincidências” possibilitaram uma troca religiosa entre os indígenas e os africanos, irmãos de sofrimento e de exploração.

Com a presença dos africanos no Brasil Colônia, as diferentes religiões e/ou os cultos tradicionais dos diversos grupos étnicos foram-se assimilando, para, num primeiro passo, paulatinamente constituírem o que se costuma chamar de *candomblé* e, num segundo instante, estabelecerem um diálogo também com a religião católica e os cultos indígenas, adotando elementos destes. (ROMÃO, 2018, p. 362-363, grifo do autor).

Os africanos constituíram uma religião de matriz própria, o candomblé, como também influenciaram e foram influenciados pelas práticas religiosas indígenas.

4.2 A PAJELANÇA CABOCLA JUREMEIRA

Enquanto a pajelança indígena nas costas litorâneas brasileiras quase desapareceu no século XVII, e predominava a pajelança cabocla, os indígenas Tapuias ainda mantinham suas práticas, quase que intocáveis, até meados desse século. Como vimos no capítulo 2, o interesse econômico pelos sertões foi mais tardio em relação ao litoral. Com a chegada dos colonizadores, e do projeto de catequização, a pajelança indígena Tapuia também passou a ser afetada. “As pajelanças do século XVIII devem ser igualmente compreendidas em suas tentativas de criação e ordenamento indígena da história e realidade colonial, onde os mitos e as tradições orais tiveram de ser reelaboradas de forma a incluir e dar significado as novas experiências.” (CRUZ, 2013, p. 98).

Como relatei, o processo de missionação no sertão teve suas particularidades, assim como os indígenas locais tinham as suas. Vimos que os Tapuias foram resistentes ao processo de catequização, e mesmos aldeados continuavam a praticar seus rituais, muitas vezes escondidos nas matas. Além da catequese, os Tapuias vivenciaram trocas religiosas provenientes do trânsito de colonos que circulavam, quando iam participar da missa ou receber os sacramentos, entre os aldeamentos que possuíam sacerdotes. Alguns colonos que tinham sido despachados de Portugal para o Brasil pela prática de “feitiçaria”, trazendo consigo suas superstições e conhecimentos místicos, que foram repassados para os indígenas. “O registro das primeiras visitas do Santo Ofício ao Brasil mostra que muitos desses degredados do reino continuavam suas práticas pagãs ou judaizantes, aumentando o imaginário europeu sobre o ambiente pecaminoso que dominava a colônia.” (MIRANDA, 2018, p. 41). Os indígenas se relacionavam com os negros africanos, que foram levados para trabalhar nas fazendas. Também visitavam outros aldeamentos e grupos não aldeados, durante as fugas temporárias que ainda continuavam a acontecer. Muitas trocas interétnicas ocorreram.

Já nos postos militares, as trocas religiosas eram fortemente percebidas na preparação para a guerra. Fazia parte do universo indígena praticar rituais dessa natureza. Aqueles que faziam parte do corpo ofensivo da coroa continuaram a praticá-los, fazendo com que os soldados não indígenas se envolvessem na cerimônia, almejando proteção – algo que não pode ser preterido na guerra. “[...] muitas vezes são soldados acusados de se envolverem com ‘mandigas’ de diferentes procedências. Fazem adivinhações de quibando,

usam patuás protetores e trocam conhecimentos com negros e indígenas a respeito dos saberes mágicos.” (CRUZ, 2018, p. 126).

Durante o século XVIII, houve quase trezentas denúncias feitas ao Santo Ofício da Inquisição de Lisboa²⁹ contra índios e descendentes, de diferentes procedências étnicas, em graus e situações distintas de contato (RESENDE; FURTADO, 2013). A grande maioria se concentrou no norte da colônia, em especial na região do Pará. Analogamente aos pajés do litoral, os pajés do sertão e do Norte foram associados à feitiçaria, embora de forma mais intensificada, e perseguidos ativamente. Existem relatos de crimes bárbaros, de extrema violência, contra os pajés. Antes de terem seus corpos queimados, eram submetidos a torturas cruéis. Optei por não os transcrever aqui, em respeito às almas dos que não experimentaram a verdadeira mensagem de Cristo, o amor. O 6º mandamento, “não matarás”, não foi cumprido pelos missionários. Existem ainda relatos que expressam total desrespeito à crença do outro – uma prática que, hoje, seria considerada como crime de intolerância religiosa, enquadrado no Art. 208, do Código Penal:

O padre que estava na aldeia não hesitou em destruir na frente deles este infame receptáculo de horrível superstição e esmigalhar e pisar em cima dos ossos que estavam na cabaça. Quando viram isso, começaram a gritar e a fazer estrondo, amaldiçoando a sacrílega audácia do destruidor, e fugiram como se estivessem com medo que logo um raio fosse cair do céu sobre o culpado. Mas o padre, de pé firme, lançou no fogo os ossos restantes. (*Annuae Litterae ex Brasilia Anno 1693*. ARSI, Bras. 9 f. 382v-383, apud POMPA, 2003, p. 372).

Nesses processos, os pajés foram chamados de “feiticeiros”, praticantes de magia e bruxaria, “aliados do demônio” e “selvagens”. Saliento que existia uma particularidade nas denúncias relatadas pelos missionários. Eles acreditavam na existência de diferentes “feiticeiros”: os “feiticeiros do bem”, os que dizem apenas “curar”, mesmo que considerados

²⁹ A inquisição Portuguesa foi oficialmente instituída em 1536, já o Tribunal de Lisboa passou a atuar quatro anos depois, sendo responsável pelo controle da fé, além dos territórios sob sua jurisdição em Portugal, dos domínios além do mar lusos. Desta forma, atuava vigiando os costumes e religiosidades da América Portuguesa. O Tribunal lisboeta atuou formalmente em terras americanas a partir do final do século XVI quando o primeiro visitador esteve no nordeste brasileiro recolhendo denúncias e confissões dos colonos. Contudo, as Visitações do Santo Ofício representavam uma exceção na atividade repressiva inquisitorial e sua presença se fez marcante com a atuação de um corpo de agentes inquisitoriais, destacadamente Comissários e Familiares, responsáveis por serem os representantes do Tribunal em terras americanas. Da mesma forma, o Santo Ofício utilizou os serviços da estrutura eclesástica local para chegar até os desviantes. Desta forma, o tribunal de Lisboa agia na América Portuguesa alcançando as mais distantes e remotas localidades. (MONTEIRO, 2011, p. 4).

mentirosos e enganadores; e os “feiticeiros do mal”, lançadores de doenças e de morte. Como os Tupi da costa brasileira, esses ameríndios acreditavam que as doenças provinham de conjuros dos feiticeiros. Cruz (2013) alerta-nos que havia aqueles que agiam nos dois campos; e que nem todos os indígenas acusados de feitiçaria eram pajés.

Na região da Paraíba, existem três denúncias registradas ao Tribunal do Santo Ofício. Esse pequeno número não reflete a forma como os indígenas Tapuias paraibanos tiveram suas práticas perseguidas e combatidas, mas nos revela informações importantes sobre o grande diferencial entre os rituais Tupis e Tapuias. Nos rituais dos primeiros, a bebida utilizada era o cauim; nos rituais Tapuias era a jurema. Essa bebida era, e é, feita com as cascas de uma árvore rústica, de presença fácil no semiárido nordestino do Brasil, de nome jurema preta, a *Mimosa tenuiflora* (Wild). Foi ela o protagonista das denúncias, dividindo a cena com as denúncias de “descer demônios”, a prática de incorporação de espíritos.

Os governantes e missionários “[...] estavam informados que a jurema, usada nas aldeias pela maioria dos índios, provocava sonhos e visões que conduziam os indígenas por caminhos espirituais distintos dos dogmas católicos.” (GRÜNEWALD, 2020, p. 76). Além das três denúncias inquisitoriais, pelo menos 12 indígenas foram levados à Junta das Missões Ultramarinas por liderar cultos ritualísticos envolvendo esta bebida. Vale salientar que o uso da bebida estava presente em rituais de naturezas diversas, não apenas em rituais de pajelança.

O culto da jurema, embora também associado aos rituais de xamanismo nas fontes do século XVIII, não pode ser descontextualizado como a representação de uma religião e identidade indígena tradicional, unificada e atemporal. E nem mesmo como uma rejeição absoluta aos aldeamentos ou ao catolicismo ensinado pelos missionários. (CRUZ, 2018, p. 273).

Em uma das denúncias inquisitoriais, realizada pelo padre capuchinho José Calvatam em 1743, é relatado o uso da bebida jurema no aldeamento Coremas, no sertão paraibano, preparada pelos líderes ritualísticos chamados pelo missionário de “mestres da jurema” (CRUZ, 2018). Na denúncia, ele descreve o ritual chamado pela historiografia de culto da jurema, ou “adjunto da jurema” (CASCUDO, 1978), um ritual que envolvia, além da bebida, o uso do tabaco como um elemento essencial. “Marcgrave descreve que os mesmos usavam como cachimbo tubos retilíneos, largos, feitos de madeira ou de argila, tão amplos que neles se colocava o conteúdo equivalente a uma mão cheia de tabaco.” (MEDEIROS, 1984, apud GRÜNEWALD, 2020, p. 71).

Calvatam nos diz que existiam condições prévias necessárias para que o indígena pudesse fazer uso da bebida. Deveriam estar com seus maracás e serem defumados. Depois de servir a bebida, o mestre entoava uma música, e todos começavam a dançar. Uma dança coletiva, de fluidez facilitada pela jurema, que, segundo Hohenthal Jr. (1960), conforme citado por Grünewald (2020), tratava-se provavelmente do Toré.

[...] o padre capuchinho José da Calvatam alerta ao Tribunal da Inquisição sobre um misterioso culto que ocorria em sua missão, a aldeia Coremas, mas que já se espalhava por toda a região nordestina. A cerimônia girava em torno do consumo da jurema, beberagem preparada por especiais índios, os “mestres da jurema”, que para James Wadsworth cumpriam o papel realizado tradicionalmente pelos pajés, ou seja, “preservar as tradições” e difundir o culto a outras comunidades. É relatado no inquérito que os índios somente podiam beber a jurema tendo os seus maracás, “porque sem ele não se pode beber a jurema”, e eram também obrigados a serem “curado”, isto é, defumados em um ritual organizado pelos “mestres”. (CRUZ, 2013, p. 183-184).

James Wadsworth defende que os “mestres da jurema”, referidos na denúncia, assemelham-se à figura dos pajés. Acredito que a maioria dos mestres eram pajés, figuras também presentes entre os Tapuias. O holandês Joan Nieuhof, viajante e funcionário da Companhia das Índias Ocidentais, que viveu no Nordeste entre 1640 e 1649, período Brasil Holandês, visitou aldeias dos Cariri (Tapuias) em Pernambuco, e escreveu que os pajés “são uma espécie de sacerdote, cuja função é sacrificar e predizer o futuro. Esses indivíduos são consultados principalmente antes de ser empreendida qualquer viagem ou guerra. A eles chamam Payé e Pay.” (NIEUHOF, 1942, p.315, apud ASSUNÇÃO, 1999, p. 49).

Na denúncia de 1743, o padre Calvatam informa que os ritos com jurema se faziam presente nos aldeamentos de Panati, Jacoca, Pegas e em todas os outros da região. Antes mesmo dessa denúncia, o uso da jurema já tinha se espalhado para além das proximidades dos aldeamentos sertanejos, tomado caminhos mais longínquos (CRUZ, 2013). Como frisei, existiu um fluxo de etnônimos entre os indígenas e, conseqüentemente, um fluxo cultural. Os indígenas do sertão transferidos para aldeamentos mais próximos ao litoral levaram consigo práticas e costumes variados.

Em 1740 existe um registro de uma queixa feita por Pedro Monteiro de Mendonça sobre a comum prática de beber jurema pelos indígenas do aldeamento Boa Vista, na proximidade da região de Mamanguape. O padre relata que os indígenas eram “[...]”

incentivados e, mesmo, acompanhados pelos missionários carmelitas, que recorriam aos ‘feiticeiros índios’ em suas curas e visões.” (CRUZ, 2013, p. 185).

Segundo ele, “no final dos anos 1730, os missionários da Paraíba começaram a ter notícias de uma ‘nova invenção’ de “feitiçaria diabólica” entre as aldeias indígenas nas proximidades de Mamanguape, Paraíba, no Nordeste do Brasil. A junta das Missões de Pernambuco abordou a questão em 8 e depois novamente em 19 de setembro de 1739. Ainda, a junta decidiu punir severamente os líderes como exemplo para o resto. Ela também ordenou aos missionários examinarem todos os índios sob sua jurisdição que participavam no culto, para reprimi-los severamente e informar a Inquisição. (WADSWORTH, 2006, apud GRÜNEWALD 2020, p. 79).

Existem outras queixas, ocorridas em 1755 e 1759, sobre o culto da jurema em um aldeamento nas proximidades da atual João Pessoa, capital da Paraíba. Parece-me se tratar da aldeia Utinga ou da aldeia Jacoca, atual cidade de Conde. É importante observar que é relatado que o culto já havia se espalhado rapidamente nessa região, onde predominavam os Tabajara, que, antigos aliados dos portugueses, recebiam tratamento diferenciado. O missionário acreditava que o fato de os indígenas Tabajara não estarem mais tutelados nos aldeamentos tenha contribuído para isso. O Culto à Jurema já havia chegado ao litoral da Paraíba.

Em 1755 e novamente em 1759, o padre da missão dos cariris perto da cidade da Paraíba do Norte, João Pessoa, também se queixou à Inquisição que os índios de sua missão continuavam a praticar esse novo culto e que ele estava se espalhando mais rapidamente porque os índios não estavam mais confinados em suas aldeias sob a tutela dos padres. (WADSWORTH, 2006, p.144, apud GRÜNEWALD, 2020, p. 80).

Grünwald (2020, p. 81) destaca que, segundo Wadsworth (2006), “não se registra para essa época uma difusão do Culto da Jurema para além das populações indígenas, embora o culto já tivesse se espalhado geograficamente e racialmente em fins do século XVIII”. Por outro lado, em 1758, o capuchinho italiano José Francisco Palermo “[...] fez um importante alerta sobre a difusão dos ‘rituais demoníacos’: *muito desconfio, que esses erros se alargam fora das aldeias, ao menos nos negros, que sempre conversam com os índios.*” (CRUZ, 2018, p.169, grifo do autor). Ressalto que o termo “rituais demoníacos” foi um

termo estereotipado usado pelos missionários italianos ao se referirem aos cultos que utilizavam a jurema, dentre eles a pajelança dos Tapuias.

Com o mapa, figura 15, elaborado por Palitot e Grünwald (2020), temos uma visão ampla da presença da jurema no Nordeste brasileiro no século XVIII.

Figura 15 - O país da Jurema



Fonte: Palitot e Grünwald (2021, p. 6)

No período pombalino, fica oficialmente proibido o uso da bebida jurema “[...] sob a alegação de que seu consumo seria contrário aos bons costumes e prejudicial à saúde.” (GRÜNEWALD, 2020, p.76). Ao proibirem o uso da jurema nos aldeamentos, a administração colonial pretendia coibir esse “bárbaro” costume indígena, que exercia poder agregador entre os diversos etnônimos que tinham sido misturados.

Com o fim dos Diretórios dos Índios, transformados em vilas, vimos que alguns aldeamentos foram transferidos de local entre 1761 e 1763. Na figura 13, vemos que o aldeamento de Boa Vista foi transferido para a Vila de Monte-Mór, litoral norte, e o

aldeamento de Panati para a Vila do Conde, litoral sul. Uma mistura ainda mais efetiva entre os Tapuias e os Tupis foi realizada. Cruz (2018, p. 18), ao se referir aos Tapuias transferidos para o litoral, diz-nos que: “Os índios se apropriaram das aldeias de maneira criativa e subjetiva, incorporando-as aos seus trânsitos regionais, relações de parentesco e trocas interétnicas, convertidas em espaços dinâmicos para a reformulação de seus patrimônios míticos e rituais”. Não se sabe precisar o montante de indígenas transferidos, mas, dentre os que desembarcaram no litoral, existiram os que consigo levaram elementos do culto da jurema. Seria esse o primeiro contato dos Potiguara com a bebida jurema e os ritos Tapuias? Pode ser que sim, pois, mesmo se sabendo das andanças da jurema, nada foi registrado nos aldeamentos Potiguara antes disso. É interessante saber como esses elementos foram acolhidos e replicados, assim como conhecer seus desdobramentos, para compreender os rituais religiosos dos Potiguara na atualidade. Trataremos desse assunto no próximo capítulo.

As configurações históricas e sociais dos Potiguara e dos Tabajara eram diferentes. Eles se relacionaram com agentes sociais de maneiras particulares, possibilitando fluxos culturais diversos. “A bebida de jurema tomou parte num saber misterioso e místico, um segredo indígena místico. A mística e a elasticidade do segredo estimularam múltiplas manifestações, reconhecimentos e apropriações culturais e étnicas, já no período colonial [...]” (CRUZ, 2018, p. 274). O culto da jurema já era conhecido pelos Tabajara, mas, nessa ocasião, deve ter se ampliado entre eles ou na região que habitavam.

Os Tupis já tinham convivido com o cristianismo por mais de um século e meio, e muito da sua cultura original estava se esvaindo. Com a chegada dos Tapuias, com sua pajelança que envolvia o uso da bebida jurema, eles puderam se reaproximar de algo genuinamente indígena. Talvez a crise que os aldeamentos passavam tenha gerado uma insegurança fazendo com que os indígenas procurassem novos respaldos ou pertencimentos místicos. Eles provavelmente viram no culto da jurema algo mais próximo da cosmologia que seus antepassados comungavam. Algo deve ter despertado ou alimentado a essência indígena, levando-os a adotar a prática e a retomar rituais considerados esquecidos.

Os diferentes usos e apropriações das cerimônias “religiosas” ilustram um criativo processo de “reencantamento do mundo”: retomando imagens e cerimônias consideradas esquecidas, os grupos e seus integrantes revitalizam práticas culturais e os sentimentos de coesão e pertencimento histórico, “sacralizando” novas identidades indígenas. (CRUZ, 2018, p. 25).

Os pajés Tupis, que já tinham incorporado objetos e símbolos cristãos, absolveram elementos do culto da jurema. A bebida jurema passou a fazer parte da pajelança cabocla. Ao mesmo tempo, os pajés Tapuias transferidos para o litoral foram afetados ainda mais pelos elementos do cristianismo, traduzidos pelos Tupis. Esse hibridismo deu origem ao que eu chamo de Pajelança Cabocla Juremeira, um conjunto de rituais influenciados por três vertentes: indígena, cristã e africana, e que tem como elemento central da cosmovisão os “poderes” da jurema. A Pajelança Cabocla Juremeira recriou mitos e ritos. Um dos mitos refeitos envolve a sacralidade da planta jurema. O cristianismo foi incorporando ao mesmo tempo que se preservava a cultura indígena. Segundo Bastide (1945, p. 207-208):

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

O desdobramento da Pajelança Cabocla Juremeira na região dos antigos aldeamentos Tabajara, no litoral sul da Paraíba, envolve o percurso do “nascimento” da religião Jurema Sagrada, que permeia o catimbó. Esse complexo religioso vem sendo amplamente estudado e se configura como uma prática tipicamente nordestina, de presença mais marcante no litoral e no agreste paraibano e pernambucano, embora esteja presente de forma tímida em outras localidades no Brasil e fora dele. Podemos dizer que a Jurema está transnacionalizada (SAMPAIO, 2016). Se faz necessário trazer esta caminhada de reelaborações de tradições indígenas para embasar o nosso entendimento a respeito do que se trata o Ritual da Lua Cheia.

4.3 DO CATIMBÓ À JUREMA SAGRADA

O culto da jurema provavelmente se fez presente em Alhandra antes mesmo do aldeamento Aratagui ter se tornado Vila no século XVIII, uma vez que já existia o deslocamento de indígenas do sertão para os aldeamentos do litoral a fim de servirem como escravos nos canaviais. “Chamados de feiticeiros, curandeiros ou mestres, os conhecedores

do complexo tabaco-jurema multiplicavam-se principalmente como agentes terapêuticos pelas vilas e povoados carentes de outros recursos médicos.” (MIRANDA, 2018, p. 45).

Não se sabe precisar qual etnia predominava em Alhandra no século XIX, entretanto, ao elucubrar sobre o conteúdo de uma carta do vigário da localidade, datada de 1826, no Brasil Império, concluo que, mesmo depois de 60 anos de ser elevada a Vila, a antiga aldeia Aratagui continuava sendo habitada por indígenas, a maioria deles Tapuias. O termo “civilização” utilizado pelo vigário estava associado à cristianização dos indígenas. Àquele tempo – dois séculos após do início da catequização dos indígenas paraibanos –, acredito que a grande maioria dos Tabajara já estavam “civilizados”, o que demonstra a possível referência do vigário aos indígenas Tapuias, transferidos do sertão paraibano.

Como demonstra a carta do Vigário de Alhandra, Braz de Melo Moniz, de 14 de setembro de 1826, o qual cumpria ordem do imperador para que fossem fornecidas informações que ajudassem na elaboração do “plano geral da civilização dos índios”. Para tanto, o imperador precisava de dados sobre a índole, costumes e inclinações destes, e sobre os motivos pelos quais os esforços para “civilizá-los”, com “avultadas despesas da Fazenda Pública”, não teriam dado resultados. (SALLES, 2004, p. 104-105).

Etnias diferentes conviviam nessa localidade, e trocas culturais eram realizadas, não apenas entre elas. Os sujeitos envolvidos tinham origens diversas. Indígenas, negros, brancos e mestiços conviviam e influenciavam uns aos outros. Grünwald (2020) indica que, no século XIX, registram-se notícias relativas à participação mais efetiva de negros, especialmente quilombolas, nos ritos de jurema nessa região, que provavelmente foram dando feição a religiosidades afro-ameríndias. Esse autor afirma que não podemos precisar como ocorreram as trocas ritualísticas entre índios e negros. Mas, sabemos que as trocas religiosas foram facilitadas devido ao que Menget (1999) chama de “cosmologia moral comum” entre os sujeitos. Índios e negros acreditavam em profecias, bem como na existência de pessoas com o dom de curar ou de produzir o mal para o outro.

Não se pode determinar ao certo, entretanto, “como as atividades mágico-religiosas em torno da jurema passaram dos índios para os negros”. Nem, devo acrescentar, como os ritos dos negros foram sendo passados aos indígenas. De qualquer forma, sabe-se que as religiosidades sincréticas decorrentes desse encontro entre índios, negros, brancos ou mestiços em geral, que tem na jurema uma importante centralidade, possuem alguns

elementos em comum, mesmo que às vezes operados ou significados com distinção. (GRÜNEWALD, 2020, p. 83).

Como as influências ocorreram em direções e sentidos diversos, várias combinações surgiram, frutos dessa congregação cultural. E essa localidade passou a ter a presença de uma múltipla religiosidade, dando origem a crenças e práticas religiosas híbridas, com fronteiras abertas e móveis – um sistema que, por ser dinâmico, apresenta desdobramentos até os dias atuais. É importante pontuar que “essa forma de xamanismo com a jurema no Nordeste começou, e não se sabe por que, a ser chamada de *catimbó*, termo muito empregado para designar feitiçaria de uma maneira geral na região.” (GRÜNEWALD, 2020, p. 154).

O fato de não se poder afirmar a intensidade e a temporariedade das afetações exercidas e absorvidas pelos sujeitos gerou alguns pontos de vista diferenciados a respeito das influências das matrizes culturais sobre o *catimbó*. Gonçalves Fernandes (1938), em suas pesquisas no litoral sul da Paraíba, identifica o *catimbó* como uma prática de feitiçaria na qual o negro “perde sua continuidade religiosa” e se sincretiza com sistemas culturais místicos extintos oriundos da Europa e dos ameríndios. Câmara Cascudo (1978, p. 26) defende que muito do que se pensava ser de origem africana nos *catimbós* é, na verdade, de origem greco-romana: “O *Catimbó* é um processo de feitiçaria branca, com o cachimbo negro e o fumo indígena”. Mesmo sabendo do contato dos negros com os indígenas, Grünwald (2020, p.148) diz: “[...] pelas descrições dos ritos do *catimbó*, quase não vejo no seu âmbito particular a presença de elementos próprios das religiosidades chamadas de afro-brasileiras, quer linguísticos, uso de tambores, presença de orixás etc”. Esse autor sintetizou o que é o *catimbó*, sem pormenorizar essas particularidades:

O *catimbó* é uma forma de expressão religiosa característica do Nordeste do Brasil. Essa religiosidade é produto de uma construção espiritual popular que tem Alhandra como referência para sua gênese, mas que (sob os mesmos eixos, quer por difusão ou por outras emergências espontâneas, pode ser encontrada em todo o litoral do Nordeste, especialmente de Natal (RN) a Maceió (AL), e adentrando expressivamente a Zona da Mata paraibana e pernambucana. (GRÜNEWALD, 2020, p. 155).

No litoral sul da Paraíba, uma região é considerada especial por ser morada do genitor da linhagem que ritualizou um *catimbó* desdobrado da Pajelança Cabocla Juremeira, muito respeitado e referenciado na religião Jurema Sagrada. Trata-se das terras conhecidas por

Estivas. Com a divisão de Alhandra em lotes por Justo Araújo, na segunda metade do século XIX, o último regente dos indígenas, que também era pajé, Inácio Gonçalves de Barros, recebeu um lote de terras. Chego a imaginar que ele era Tapuia.

Segundo Salles (2004, p. 105), “a tradição da Jurema em Alhandra está diretamente ligada às famílias remanescente da antiga aldeia Aratagui, especialmente a Inácio Gonçalves e seus descendentes”. Citemos a irmã do pajé Inácio, Maria Gonçalves de Barros, e sua filha, Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, conhecidas como “a primeira Maria do Acais” e a “segunda Maria do Acais”³⁰. O Acais se refere à região onde a irmã de “mestre Inácio” morava, ao oeste de Alhandra, às margens da antiga estrada João Pessoa/Recife (SALLES, 2004). Depois de sua morte, por volta de 1910, as terras são herdadas pela sua sobrinha Maria Eugênia, que aceita a missão de continuar o trabalho de seu pai, Inácio Gomes, e de sua tia como “mestres juremeiros”, tornando-se uma “catimbozeira” muito respeitada e importante, quiçá a maior de todas.

Vários autores são unânimes sobre o prestígio de Maria do Acais que ultrapassou em muito as fronteiras da Paraíba. Há inclusive uma notícia de jornal anunciando as caravanas que saíam de João Pessoa, Recife, e até mesmo Alagoas, com destino ao sítio do Acais, localizado no município de Alhandra, para buscar o atendimento da “grande catimbozeira”. (MIRANDA, 2018, p. 57).

Um dos principais desdobramentos da Pajelança Cabocla Juremeira para o catimbó é o panteão, as entidades louvadas e invocadas para o trabalho espiritual. “Desde a época do ‘pajé dos índios’, Mestre Inácio, já se trabalhava com os mestres, considerados espíritos de pessoas que em vida trabalhavam com a jurema e, após morrerem, continuaram trabalhando na linha da jurema só que agora a partir ‘do além’.” (GRÜNEWALD, 2020, p. 152). Portanto, os “mestres” eram aqueles que conduziam o trabalho espiritual, sejam eles vivos ou mortos, indígenas ou não indígenas. Vale pontuar, como já citado, que o termo “mestre” foi usado primeiramente pelos colonizadores. Junto com desdobramento do panteão, surge a cosmologia dos reinos e cidades encantadas. As cidades da jurema³¹ podem ser vistas como

³⁰ Consultar Grünwald (2020) para mais detalhes sobre suas vidas e ações.

³¹ Salles (2010, p. 105-116) explica que na mitologia da Jurema, existe um lugar sagrado para onde vão os mestres encantados e de onde emanam sua força e ciência. Este é descrito como Encantos, Reinos ou Cidades da Jurema[...], chamam de *cidade* tanto um determinado espaço sagrado onde existe um ou mais pés de jurema quanto cada uma dessas plantas isoladamente. O termo também se refere, à divisão do Reino Encantado da Jurema, que seria composto de sete ou mais cidades. Embora estejam intimamente ligadas no universo mítico e simbólico da Jurema, estas últimas, que não existem fisicamente, não podem ser confundidas com as

espaços físicos onde árvores de jurema foram plantadas e associadas a um mestre; ou como espaços místicos, consideradas cidades encantadas, ou reinos, moradas dos mestres e de outros seres.

Até mesmo a espacialidade da execução dos rituais da Pajelança Cabocla Juremeira sofreu mudanças. A de maior relevância é sobre o tipo de localidade onde eram praticados. Deu-se origem ao fenômeno que Alexandre L’Omi (2015) chama de “alvenizarização” dos cultos com a jurema (MIRANDA, 2018). “A Jurema que havia sido desterritorializada com a desintegração das tribos indígenas, teve que se alvenizarizar: ‘Colocar parede de alvenaria e criar um cosmo interno dentro de um espaço privado’.” (MIRANDA, 2018, p. 51). Esse processo deve ter sido motivado pela necessidade de se adequar ao primeiro código penal brasileiro, o Código Criminal do Império, de 1830, que, apesar de garantir a liberdade religiosa, restringia o exercício das práticas diferentes da religião oficial, o catolicismo, aos ambientes domésticos e particulares, desde que não ofendessem a moral pública. Por serem proibidos, os cultos que envolviam a bebida jurema eram realizados na clandestinidade e, por vezes, dentro das matas. A partir desse código, os praticantes passaram a realizá-los dentro das residências, na esperança de não serem importunados. A Pajelança Cabocla Juremeira era reprimida pelos missionários e seus desdobramentos continuaram experienciando a repressão, desta vez pelo respaldo judicial imperial. As práticas religiosas africanas e indígenas eram perseguidas pelas autoridades, que alegavam que essas ofendiam a moral pública, não deixando claro a natureza da ofensa. Isso fez com que o antigo caráter coletivo dos rituais se esvaísse.

O Código Criminal do Império de 1830 e as Posturas Municipais seguem a Constituição Imperial, e refletem a forma paradoxal com que o liberalismo foi adaptado à realidade brasileira. Quase como cópia da Carta Constitucional do Reino de Portugal, nossa primeira Carta Constitucional definia a religião católica apostólica romana como religião oficial do império, permitindo às outras religiões o seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo (art.5º). A garantia da “liberdade” religiosa é completada pela proibição de perseguição por motivos religiosos, desde que “respeite a do Estado, e não ofenda a moral pública” (Art. 179 parág.5). (MIRANDA, 2018, p. 49).

primeiras. [...] A cidade simboliza, ao mesmo tempo, a morte e o renascimento de um mestre falecido. É a sua “ciência”, como dizem os juremeiros. O mestre planta e consagra a jurema a um mestre “encantado”, com o qual trabalha.

Para mais informações sobre as cidades da jurema ver os trabalhos de Mont’mor (2017) e Souza (2016).

Com o Brasil República, através do Decreto nº 119 A/189040, o Estado se separa da Igreja, e, na primeira Constituição, de 1891, é instituído o estado laico e consolidada a liberdade pública de culto religioso, desde que atendesse a algumas condições. “Só poderia ser religião aquelas organizações coletivas com certa estrutura de sacerdotes, unidade de ritos e dogmas, e principalmente, a ‘crença em Deus’.” (MIRANDA, 2018, p. 51). Dessa forma, os cultos de matrizes africanas e indígenas não foram contemplados por não apresentarem ritualísticas fixas e padronizadas. Além disso, por envolverem curas para doenças, esses ritos foram classificados como curandeirismo, prática tipificada como crime pela Constituição de 1891. Importante pontuar que esse decreto fazia parte, nas entrelinhas, do projeto do branqueamento progressivo do Brasil³².

A novidade nesta codificação penal, a primeira da República, é que pela primeira vez o curandeirismo foi tipificado como crime, e consequentemente, as práticas tradicionais foram enquadradas também como crimes contra a saúde pública, acompanhando uma série de dispositivos que intensificavam o controle sobre o exercício da medicina. Assim, apesar do Código Penal proibir as perseguições por motivo de religião (art.179) e dispor de um capítulo inteiro (Capítulo III, do Título IV) para os “Crimes Contra o Livre Exercício dos Cultos”, as práticas tradicionais foram duramente perseguidas e reprimidas no início da república. É nesse contexto que aparecem os primeiros estudos e registros jornalísticos sobre o Catimbó. E neles, o Catimbó se torna sinônimo para a junção de todas essas práticas africanizadas, especialmente as mais degeneradas pelo sincretismo. (MIRANDA, 2018, p. 53).

Em fins do século XIX e início do século XX, “[...] ‘grupos religiosos afro-brasileiros’ foram primeiramente descritos. Embora com diferenças essas ‘pequenas comunidades’ constituídas ‘por negros sob a liderança de um *pai* ou *mãe-de-santo*’, eram

³² Lilia Schwarcz (1998) faz um apanhado muito interessante dos diversos momentos e especificidades da questão racial no Brasil. Aponta para a existência de duas tendências opostas, uma pessimista e outra otimista, em relação ao tema da miscigenação brasileira no fim do século XIX e início do século XX. A primeira corrente, de teses biologizantes, apostava na possibilidade e necessidade de um branqueamento progressivo da população, já que a mestiçagem era em si a própria degenerescência. A segunda perspectiva afirmava e valorizava a mistura das três raças formadoras – branca, negra e indígena –, passando da detração à exaltação (retórica) do mestiço, tornado nos anos 1930 o principal ícone nacional, paralelamente à afirmação de um mito de Estado da democracia racial, derivado da obra de Gilberto Freyre – uma forma pretensamente harmoniosa de convivência entre os diferentes grupos raciais. Como consequência da formação político-social brasileira e da instauração desse mito, a questão da raça tornou-se quase um tabu no Brasil, e o racismo aqui presente adquiriu sua principal característica: a naturalização, a estabilização, o apagamento, o silenciamento. (ROHDE, 2010, p. 45).

chamadas de ‘*candomblé*’ em Salvador e macumba no Rio de Janeiro.” (GRÜNEWALD, 2020, p. 16, grifo do autor).

No início do século XX, os kardecistas alegavam que suas práticas religiosas se enquadravam à noção de religião considerada na Constituição de 1891. Além de atender os requisitos de unidades de ritos e dogmas, sua maior “arma” na defesa desse argumento era que praticavam a caridade, na medida que curavam por meios mediúnicos sem cobrar nada por isso, diferentemente dos catimbós, que cobravam para oferecer seus serviços, como consultas e tratamentos. Para Miranda, “a caridade significava para eles o exercício de um princípio inerente e necessário à religião professada, portanto, a cura espírita pode ser diferenciada de curandeirismo e charlatanismo.” (2018, p. 65). Embora essa doutrina espírita cristã apresentasse um pensamento elitista, “[...] o espiritismo europeu, branco com propostas de ciência positiva de Allan Kardec predominava sobre os ritos populares.” (GRÜNEWALD, 2020, p. 161).

Os kardecistas consideravam os caboclos e caboclas, espíritos dos indígenas brasileiros, e os pretos e pretas-velhas, espíritos de negros escravizados, como atrasados. Ao discordar desse pensamento, o médium Zélio de Moraes, por volta de 1920, deu origem, na cidade do Rio de Janeiro, à umbanda³³, uma religião pautada nas ideias e nos valores católicos, nas tradições afro-brasileiras e no espiritismo de origem europeia (MIRANDA, 2018). Uma religiosidade, entendida por alguns, genuinamente brasileira, reflexo da mistura cultural que veio na esteira da colonização europeia.

No processo de se consolidar como uma religião, com ritos padronizados e com uma doutrina normatizada, os umbandistas criaram, em 1939, a Federação Espírita de Umbanda. Essa, utilizou-se do discurso dos kardecistas, pautado na caridade, e desenvolveu cartilhas para orientar os centros a se institucionalizarem. Um projeto político que reproduzia um racismo estrutural da época, na visão de Rohde (2010, p. 45):

³³ Descontentes com o espiritismo kardecista devido a uma divergência no que diz respeito à qualificação moral, cultural e evolutiva mais baixa atribuída aos espíritos de negros e índios que baixavam nas mesas kardecistas desde o século XIX, os quais eram tratados como entidades carentes de luz que deveriam ser no máximo doutrinadas e dispensadas, esse grupo tratará de organizar aquilo que é compreendido por muitos como uma nova religião, a umbanda branca, não o todo umbandista. Esta seria o resultado da reorganização de alguns elementos dos cultos de origem negra, como as macumbas predominantemente banto e os candomblés nagô e angola, associados a resquícios de práticas indígenas e a valores morais católicos, e tudo isso emoldurado pela doutrina kardecista, a qual por sua vez tem como inspiração idéias hinduístas como os ciclos de reencarnação e a lei do karma (ou da causa e efeito), além de um caráter cientificista herdado do contexto europeu do século XIX, quando foi sistematizada ou codificada por Allan Kardec (pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail). (ROHDE, 2010, p. 43).

Oliveira (2008) entende, então, o discurso de integração adotado pelos intelectuais umbandistas aos valores correntes na sociedade do período, além da identificação da umbanda como religião absolutamente brasileira (entendida por alguns como a única), como uma jogada política do movimento, buscando uma maior liberdade de culto. Esta conclusão certamente pode ser considerada verdadeira, mas Oliveira deixa de lado um aspecto fundamental que caracterizava o contexto da época, e que exercia enorme influência nos discursos sociais: o racismo em sua variante brasileira. [...] Nos anos 1930, em plena elaboração de uma identidade brasileira, de uma nacionalidade imaginada, a miscigenação é tomada como a verdadeira característica nacional, reconhecida e exaltada pelo Estado Novo. Nesse processo em que o mestiço vira o nacional, ocorre a desafricanização, o clareamento simbólico de inúmeros elementos culturais de origem propriamente negra.

Entretanto, seus adeptos não conseguiram, de imediato, o que almejavam: a liberdade de expressão religiosa. A autora Dilaine Sampaio (2007) pontuou que a promulgação do novo Código Penal brasileiro, em 1942, contribuiu para a repressão estatal da umbanda e das demais religiões afro-brasileiras, com o apoio de outros setores da sociedade, como a Igreja Católica e o “espiritismo kardecista”. O argumento de perseguição utilizado pelo Estado era a possibilidade de o culto ser prejudicial à saúde pública. Sampaio (2007, p. 4) defende que “[...] quando a igreja católica apoiou e fez parte da repressão à umbanda e aos demais cultos afro-brasileiros, não foi em função de uma preocupação com a saúde pública porque uma nova religião crescia e ameaçava a sua hegemonia dentro do campo religioso brasileiro”.

Sampaio (2007) informa que somente nos anos 60 ocorreu um fim gradual da repressão à umbanda, que já tinha se espalhado por quase todo o Brasil. Com o início do regime militar, em 1964, a umbanda “perdeu seu caráter marginal”. Mas, antes disso, ela já tinha “chegado” na terra onde o sol nasce primeiro, a Paraíba. Segundo a autora Maria Isabel Santos (2016, p.14), “[...] havia uma atuação e articulação de umbandistas, especialmente em João Pessoa, atuando em espaço público desde 1962”.

Em 6 de novembro de 1966, é assinada pelo governador da Paraíba, João Agripino, a Lei nº 3.443/66, que permitiu a liberação dos cultos africanos no estado, desde que fosse criada uma Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, responsável por disciplinar os seus filiados. Assim, eles assegurariam o direito de praticar seus cultos. Sobre essa Lei, Maria Isabel Santos (2016, p.118-120) versa:

[...] essa lei liberou os “Cultos Africanos” na Paraíba, mas sua aceitação legal estava condicionada à concessão de autorização da Secretaria de Segurança Pública, desde que atendidos critérios: provassem que tinha registro conforme a lei civil, que os responsáveis pelo “culto” apresentassem provas de sua idoneidade moral e sanidade mental através de laudo psiquiátrico; [...] Por fim, observa-se que a presente lei libera os “Cultos Africanos”, bem como os “direcionou” para que seja instituída a criação da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, determinou sua função – cabendo-lhes disciplinar o “exercício” desses cultos e ser representante legal deles.

Em Alhandra, a umbanda encontrou também o catimbó, e se relacionou com ele, tendo contato com o “[...] legado mítico e simbólico, advindo da tradição local dos mestres juremeiros.” (SALLES, 2004, p. 101). Na ocasião, as sessões de catimbó continuavam clandestinas e perseguidas, acusadas de praticar feitiçaria e curandeirismo, e seus praticantes vislumbraram uma possibilidade de liberdade de expressão religiosa ao se vincularem à essa federação (MIRANDA, 2018). Muitos se filiaram como umbandistas, o que, de certa forma, promoveu um contato expressivo desses com a umbanda, fazendo com que, pouco a pouco, incorporassem as práticas rituais dessa religião.

A Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba (FECAP) foi criada em 1966, juntamente com a lei estadual 3443/66 que oficializava os cultos afro no estado. No entanto, o exercício dos cultos era condicionado à apresentação de carteiras de filiação, certificação de cumprimento de “obrigações religiosas” (alguns ritos específicos) e adequação às normas de “civildade e bons costumes” emitidos pela Federação mediante pagamento de taxas. Ou seja, a Federação nasce como exigência legal, função fiscalizadora e papel disciplinador. Nisso, o art. 5º da lei estadual 3443/66 foi explícito: “Cabe à federação, entre outras atribuições, disciplinar o exercício dos cultos no Estado e exercer a representação legal das atividades de suas filiadas”. (MIRANDA, 2018, p. 65).

O encontro dessas religiosidades foi testemunhado por René Vandezande que observou os catimbós mais tradicionais do litoral sul da Paraíba no início dos anos 1970. Ele pôde constatar um processo de mão dupla que começava a ocorrer: a umbandização do catimbó e a entrada da bebida jurema e do sistema de crenças do catimbó, fundamentado na ciência dos reinos encantados e nas cidades da jurema, na umbanda. A partir de suas análises, ele classificou seis tipos de sessões de catimbó ali ritualizados: mesa do mestre, mesa do discípulo, mesa branca, toré de caboclo, toré dos mestres e catimbó umbandista. Vandezande pontua que, entre os catimbós classificados, a mesa do mestre, a mesa dos discípulos e o toré

dos mestres eram rituais considerados originais da tradição indígena de Alhandra, tendo por base orações católicas, a jurema como elemento central, mais como símbolo e traço cultural do que como bebida, e cantos de invocação das entidades do além, tanto mestres como caboclos (VANDEZANDE, 1975).

Neste ambiente relativamente isolado guardam agricultores, descendentes de indígenas aldeados, os traços culturais do uso da jurema, do toré, do transe e do uso do cachimbo com finalidades mágicas. Estes traços foram assimilados primeiramente com rituais e ideias católicas, com traços de superstição portuguesa e com traços de religião africana, para formar o Catimbó. Nos tempos atuais já entraram e entram ainda elementos do kardecismo e da Umbanda, esta última organizada na Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba. (VANDEZANDE, 1975, p. 200).

Por força das circunstâncias, e pelo fato de a umbanda se apresentar como uma religiosidade mais estruturada, ela vai ganhando espaço, na região, sobre os cultos de catimbó, não de forma generalizada, mas intensa. “[...] Os mestres que trabalhavam com a ciência da jurema passaram a ter um lugar específico no âmbito de uma religiosidade mais ampla, na qual encontraram um lugar para darem continuidade à sua tradição ritual e ao seu conhecimento espiritual em segurança.” (GRÜNEWALD, 2020, p. 170). Miranda (2018, p. 68) afirma que “[...] a mudança de Catimbó para Umbanda foi um primeiro esboço de organização social para certos grupos na região, até então isolados nos seus sítios e vinculados ao limitado círculo social familiar”. Sua fala carrega verdade, porém, uma afirmação delicada. O catimbó não se transformou na umbanda, ele se umbandizou. Vale ressaltar, contudo, que ainda continuaram existindo catimbós que não sofreram essa influência. Essa interlocução entre o catimbó e a umbanda, com elementos religiosos coexistindo de forma dinâmica, deu origem a uma nova religião, conhecida por Jurema Sagrada, ou simplesmente Jurema. Alguns autores veem essa religiosidade como um segmento religioso da umbanda, chamando-a de umbanda nordestina, entretanto, ela “[...] busca uma identidade à parte da umbanda em geral.” (GRÜNEWALD, 2020, p. 169). Seus adeptos preferem ser chamados de juremeiros e não de umbamdistas. Ainda existem aqueles que preferem utilizar o termo Catimbó-Jurema³⁴ para se referir a essa nova religião. Eu

³⁴ A preferência pelo uso do termo unificado ‘Catimbó-Jurema’ se dá pelo fato de melhor explicitar aquilo que encontramos nas pesquisas de campo. Neste universo do Catimbó-Jurema, há o uso pelos adeptos de ambos os termos, ainda que atualmente o vocábulo ‘Jurema’ ou ainda ‘Jurema Sagrada’ estejam sendo mais utilizados, há aqueles que fazem questão de serem denominados como ‘catimbozeiros’, sendo, portanto, praticantes do Catimbó. Embora haja inúmeras controvérsias, os dados levantados permitem afirmar que a denominação

escolhi usar o termo Jurema Sagrada, pois é assim que os sujeitos de minha pesquisa se referem a ela, escrevendo-o com as iniciais maiúsculas para diferenciar quando eles se referem à bebida jurema sagrada.

A “[...] *jurema* não é algo institucionalizado que segue leis severas. Oriunda dos mestres catimbozeiros, essas casas são chamadas a partir da referência ao seu dirigente (*jurema* de Fulano, a *jurema* de Sicrano etc.), cada qual com a liberdade de inovar, renovar tradições.” (GRÜNEWALD, 2020, p. 180, grifo do autor). Sampaio (2016, p. 170) nos diz que a “[...] Jurema Sagrada, que traz elementos daquele Catimbó, mas de modo nenhum se restringe a ele, mostra-se completamente reinventada e podemos dizer que por um lado ela se ‘candomblecizou’”. Há casas de Jurema Sagrada em que são realizados rituais de iniciação e de passagem – práticas do candomblé.

Assinalo que generalizações ritualísticas devem ser evitadas quando nos referimos a essas casas religiosas. Entretanto, Brandão e Rios (2001, p. 162) defendem a existência de um complexo de ritos e crenças partilhado pelos juremeiros, um “[...] complexo mágico-religioso que envolve como padrão a ingestão da bebida feita com partes da jurema, o uso ritual do tabaco, o transe de possessão por seres encantados, além da crença em um mundo espiritual onde as entidades residem.” – as Cidades da Jurema. Sobre as entidades da Jurema Sagrada, Santiago (2008, p. 4) ressalta que “[...] costumam ser agrupadas em três módulos: as das matas, referentes aos caboclos e índios; os Mestres, considerados os donos da ciência da jurema, e os Pretos-velhos. Exu e Pomba-gira são entidades do panteão dos orixás, que foram reinterpretadas no culto da jurema”. Sobre a espacialidade para a realização de suas cerimônias, Souza (2016, p. 14) elenca seis categorias que considera importantes na ritualística juremeira: “[...] o terreiro; os assentamentos; o peji; ‘o quarto do santo’ e o ‘quarto da jurema’; os espaços da natureza e, por fim, o espaço-corpo.”

O encontro entre a umbanda e o catimbó não ocorreu apenas na região de Alhandra, no litoral sul da Paraíba, mas também em outros estados nordestinos. Entretanto, Salles (2010, p.94) identificou que a cosmologia dos reinos e cidades encantadas “ao que tudo indica, trata-se de um fenômeno encontrado unicamente (ou que conseguiu resistir por mais

‘Catimbó’ era a mais utilizada para as práticas mágico-religiosas presentes especialmente entre os indígenas do nordeste brasileiro ou ainda na região amazônica, como apontam alguns autores. Essas práticas mágico-religiosas, com grande foco na cura dos males da alma e do corpo, herdada dos indígenas, irão mesclar-se com o Catolicismo popular, com o Espiritismo, a Umbanda e o Candomblé, configurando-se no que se passará a denominar mais frequentemente, especialmente, a partir dos anos de 1960 e de 1970, de ‘Jurema’ (GONÇALVES, 2014). (SAMPAIO, 2018, p. 266-267).

tempo) em Alhandra”. O autor defende a consolidação desta localidade como um lugar mítico, origem e fundamento da cosmologia da Jurema Sagrada. Alhandra é conhecida como a “cidade da jurema” (SILVA JUNIOR, 2011). Mont’mor (2017, p. 54) coaduna com Silva Júnior (2011) ao dizer que Alhandra “[...] é vista como um local ‘místico e mítico’, fonte irradiadora de saberes ancestrais da Jurema como sistema religioso.”

Evidencio que, apesar de parecer que discorro sobre encontros e fatos lineares e singulares, não custa lembrar que nada na história ocorre dessa forma. Os rituais envolvendo a jurema são práticas performáticas que, segundo Palitot e Grünewald (2021, p. 19) são “[...] saberes e fazeres transmitidos por meio de mestres iniciadores (Barth, 2000) que transacionam os conhecimentos enquanto mistérios sensíveis e que a cada ritual refazem o mundo vivido, abrindo a possibilidade da criação e do novo”. Desta forma, não existem limites para as possibilidades de configurações para esses rituais. Os sujeitos sociais estão sempre mudando as performances ritualísticas, e até mesmo como as denominam.

CAPÍTULO 5 - REALIDADES POTIGUARA

*Sou Tupã, sou Tupã, sou Potiguara.
Sou Potiguara nesta terra de Tupã,
Tenho arara, craúna e xexéu.
Todos os pássaros do céu,
Quem me deu foi Tupã,
Foi Tupã, sou Tupã, sou Potiguara.
(Música de Toré Potiguara)*

5.1 CAMPO COSMOLÓGICO POTIGUARA: FLUXOS E CONFLITOS

No século XVIII, os cultos com a jurema chegaram aos aldeamentos Potiguara com os Tapuias. Eles continuaram a praticar seus rituais nas terras dos “parentes”. As características de sacralidade e de poder atribuídas à planta jurema pelos Tapuias foram absorvidas pelos Potiguara, que passaram a fazer uso da bebida jurema. “O sagrado protege o significado que a palavra determina ou que o mito representa. [...] é um caminho que faz ir além do racional e se vê a imagem ou a força que eles detêm.” (SILVA, 2013, p.16).

É verossímil imaginar a instituição de uma Pajelança Cabocla Juremeira no litoral norte paraibano. Ideia essa alimentada pela mística envolta na construção da Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, em Monte-Mór, realizada por indígenas e missionários no século XVIII (SILVA, 2020). Os Potiguara contam que a santa foi encontrada em um pé de jurema, e nesse local se ergueu a Igreja. Essa declaração demonstra a presença da sacralidade dada à jurema, convivendo hibridamente com o catolicismo, algo possível devido à pequena concessão simbólica dada aos indígenas para vivenciarem o cristianismo a partir dos seus próprios códigos culturais.

[...] as narrativas enfatizam que a *Santa* foi encontrada pelos *cabocos* numa árvore (geralmente uma *jurema*), quando voltavam de uma pescaria. Chamaram o padre de Mamanguape e ele a levou embora. No dia seguinte, a imagem sumiu da igreja onde havia sido colocada e voltou para a árvore, caminhando. Prova disso seria a barra do seu vestido suja de lama e com carrapichos grudados. Levada de novo para Mamanguape, tornou a voltar para o tronco. Esse fato se repetiu até que compreenderam o desejo da *Santa*: uma capela foi construída para ela naquele lugar. O altar construído exatamente onde ficava a árvore. [...] Certas versões mencionam que a *Santa* foi encontrada num *pé de jurema*, no qual os *cabocos* iam rezar e acender velas e nesse momento ela aparecia na forma de uma menina. (PALITOT, 2020b, p. 118-121, grifo do autor).

Outro fato indicativo da presença da bebida jurema entre os Potiguara é o relato sobre a Furna do Gagiru, figura 16, da indígena Maria Nilda Faustino, apresentado por Barcellos (2005, p. 132): “Ali naquele recanto, era um canto que os índios cultuavam. [...] quando as pessoas foram se distanciando do padrão da natureza, do respeito à natureza, aí a Jurema também desapareceu. Mas ali é um canto de culto, culto indígena.” (NILDA, set. 2004).

Figura 16 - Furna do Gagiru (Aldeia São Francisco)



Fonte: Arquivo pessoal (2019)

Segundo Barcellos (2005, p. 132-136), “[...] a prática de rituais nas furnas era muito comum e fazia parte do cotidiano indígena. [...] Por muito tempo, esses lugares ficaram sem que ninguém os frequentasse”. Esses locais foram escolhidos, provavelmente, por serem reservados e cercados pela vegetação. Dessa forma, configuravam-se como um espaço seguro, longe da perseguição dos governantes e da igreja, para realizarem os seus rituais. Na atualidade, a sacralidade desses espaços foi restabelecida pelos Potiguara.

O uso da bebida jurema continuou sofrendo árduas perseguições no século XX. Era interesse do Brasil Império que a religião oficial – católica apostólica romana – prevalecesse entre os Potiguara e os Tapuias. Apesar disso, a bebida continuou a ser usada em contextos diversos. No fim do século XX, a presença mais efetiva do uso dessa bebida, na terra do Povo Potiguara, terra do caju azedo – Acajutibiró –, dava-se nos cultos afro-brasileiros.

No processo da “viagem da volta”, na virada para século XXI, o uso, de uma forma mais ampla, da bebida jurema pelos Potiguara, e de toda a mística a ela associada, foi revigorado e ressignificado através de fluxos culturais diferenciados.

O que parece ter ocorrido com muitos grupos é que, dado à colonização e perseguição colonial e religiosa, além da discriminação dos neobrasileiros, a instância ritual **foi caindo em desuso** em muitos lugares. Só com a situação histórica na qual tais ritos passam a ser **revigorados**, praticados, ressignificados e exibidos, é que, principalmente através da mencionada rede comunicativa entre os grupos indígenas do Nordeste, **a jurema** (e rituais associados a ela) **ganha centralidade com relação à indianidade nordestina** (GRÜNEWALD, 2020, p. 95-96, grifo meu).

Na década de 1980, no movimento de propagação e reestruturação dos ritos indígenas do Nordeste – Bailar dos Ritos –, ocorreu a revitalização do Toré, que passou a ser tido como símbolo de pertença identitária e de visibilidade. Antes disso, de acordo com Barcellos (2005), apesar de sua prática ter sido registrada entre os Potiguara na década de 40, ela estava desarticulada. Outro costume revitalizado foi o uso da bebida jurema. “[...] nos últimos anos, tanto a frequência do toré quanto o consumo da jurema nessas celebrações têm se intensificado como resultado de contatos realizados com povos indígenas de Pernambuco a partir de viagens e encontros do movimento indígena nacional.” (GRÜNEWALD, 2020, p. 190). Conforme Vieira (2010), o pajé Potiguara Francisco foi um dos que procuraram aprender a fazer a bebida jurema com o povo Xukuru, no município de Pesqueira, em Pernambuco. Acredito que essa busca pelo pajé Potiguara decorre de um preconceito associado aos cultos afro-brasileiros, como os catimbós, fazendo com que o pajé negasse a jurema presente em seu território, e fosse em busca de uma jurema “mais” indígena. Não pude confirmar a minha hipótese com o próprio pajé, pois devido ao tempo pandêmico seus familiares não autorizaram que ele fosse entrevistado. Sua saúde estava fragilizada. Infelizmente, o pajé Chico, como era popularmente chamado, veio a falecer em 11 de maio de 2022, deixando a comunidade Potiguara de luto.

Mesmo sendo o catimbó um desdobramento de rituais indígenas, vivenciado por eles mesmos no passado, ele é visto por muitos Potiguara como algo “de fora”, considerado, portanto, não indígena. Mais do que isso, alguns definem o catimbó como algo do mal, como faziam os missionários colonizadores e fazem alguns líderes religiosos atuantes em terras Potiguara. Entre os Potiguara, pode-se encontrar o termo “catimbozeiro” sendo usado como forma de agressão e desqualificação moral (VIEIRA, 2019), o que ocorre também em todo

o território brasileiro. Essa associação do catimbó com a bebida jurema faz com que, ainda hoje, muitos não façam uso da bebida. Mesmo dentre os que revitalizaram a prática do uso da jurema, ainda existem preconceitos e desconhecimento sobre o seu campo simbólico e a sua origem, como podemos perceber pela fala de Vieira (2019, p. 54): “[...] quanto à ingestão da jurema, argumentaram que ela potencializa o trabalho e protege a ‘brincadeira’ contra as forças dos inimigos, no caso os Tapuio e os catimbozeiros”.

Para alguns líderes Potiguara, a revitalização da prática de beber jurema é errônea, por entenderem que ela não pertence à tradição Tupi. Alegam que a bebida revitalizada deveria ser o cauim. Um deles é um ex-cacique geral Potiguara, *Doutor Honoris Causa* pela UFPB e professor Potiguara de etnohistória citado por Grünwald (2020). Os defensores dessa ideia devem acreditar que os Potiguara contemporâneos são apenas uma redução da etnia encontrada no século XVI, e não uma mistura de etnônimos, ocorrida com a chegada dos Tapuias nos aldeamentos Potiguara no século XVIII.

Em dois anos, o discurso desse ex-cacique geral Potiguara, Caboclinho, citado por Grünwald, mudou. Ele agora afirma que a bebida jurema não é de origem indígena. Ela teria sido trazida pelos negros para as terras Potiguara, segundo ele. Esse pensamento tem sido reproduzido por alguns Potiguara. Em decorrência disso, alguns líderes desse povo, como Seu Tonh³⁵, vêm procurando combater essa narrativa:

Hoje, pra gente achar uma jurema é difícil, só tem mais dessa aqui branca, mas a preta é difícil. Mas lá onde nós mora, do outro lado do rio, tinha uma ruma de jurema preta quando eu era criança. Eu tinha um tio que me chamava para tirar a rapinha dela, a gente pedia para ela, pra modi fazer um remédio, fazer a bebida. Isso tudo era a cultura de nossos antepassados. Mas tem gente lá que diz que nunca viu a nossa cultura com jurema, que ele nunca viu isso não. Disse que nunca viu que na dança era para ser usada a bebida jurema. Se eu ouvisse ele dizer eu dizia na cara dele: você diz isso porque você não tem nada a ver com índio, rapaz. (SEU TONHÔ, Comunicação Oral, Ritual da Lua Cheia, fevereiro de 2022).

Como vimos até aqui, desde o Brasil Colônia os Potiguara vêm recebendo influências na sua cosmologia por fluxos culturais de agentes múltiplos. Na atualidade, podemos entender o campo cosmológico Potiguara como:

³⁵ Morador da Aldeia São Francisco, na Baía da Traição, é tocador e luthier de bombo, como também habilidoso artesão. Um “tronco velho” Potiguara muito respeitado, de 87 anos.

um conjunto de conhecimentos e práticas articulados que resultam de um longo processo histórico de elaboração cultural onde tradições de conhecimento indígenas, europeias e afro-brasileiras foram articuladas de ‘modo singular na construção de um referencial prático-simbólico atuante no cotidiano e que lhes fornece elementos para atuar frente às dinâmicas ambientais, humanas e não-humanas. Trata-se de uma cosmologia em constante processo de produção, aberta às transformações resultantes das ações de todos os seres mutuamente envolvidos (BARTH, 1987). (PALITOT, 2020b, p. 127).

A tensão e o conflito são propriedades desse campo cosmológico, que é povoado por seres das tradições indígena, cristã e afro-brasileira. A convivência cotidiana dos Potiguara com essa diversidade de seres tem sido conflituosa, suscetível a gerar atos de desrespeito, inclusive de agressão entre eles. Até mesmo os Encantados, seres de papel central na organização cosmológica indígena, estão sob a mira de interpretações ambíguas pelos Potiguara. Eles não questionam a existência dos Encantados, “comprovada” por relatos de encontros usuais, não existindo para a maioria, “[...] incompatibilidade entre a existência desses seres e a aceitação das religiões cristãs predominantes [...]” (PALITOT, 2020b, p. 125-126). Os questionamentos são: Os Encantados são seres do bem ou do mal? Deus permite alguma forma de contato entre os humanos e não humanos?

Existem indígenas católicos que mesmo entendendo os Encantados como espíritos do bem, não admitem a possibilidade de contactá-los, seja por intermédio próprio ou através de especialistas rituais, pois, suas Igrejas não aceitam esse tipo de comunicação. Segundo Estevão Palitot, os evangélicos:

Classificam-nos como entidades malfazejas, oriundas da mitologia bíblica cristã, *espíritos maus* ou *anjos decaídos*, que se assenhorearam de domínios específicos na terra: as matas, as águas, o manguezal etc. Com os quais é possível estabelecer pactos, em troca de almas inocentes. (2020b, p. 126-127, grifo do autor).

Há ainda os que participam plenamente dos rituais do seu povo, estabelecendo contato espiritual com os seres protetores da natureza e com seus ancestrais, sem restrições. Os seres das suas religiosidades, experienciadas nas suas religiões institucionalizadas, se assim as tenham, convivem pacificamente com os seres da tradição indígena, “[...] muitas vezes constituindo-se elaborados sistemas de crenças ecléticos que operam com esses dois níveis de organização do cosmos.” (PALITOT, 2020b, p. 126).

Importante explicar melhor quem são os Encantados, onde habitam, e suas capacidades. Os Encantados são seres espirituais, guardiões e protetores dos espaços sagrados indígenas. Existem aqueles que já foram humanos e os que sempre foram seres de luz. São capazes de curar e de fazer adoecer, flechar as pessoas, tanto fisicamente como psicologicamente. Podem ajudar no trabalho, como guiar uma caça no meio do mato, no entanto, podem impedir, se contrariados, sua realização, fazendo com que os caçadores se percam na mata. Gostam de receber presentes, como fumo e mel, em contrapartida à proteção e à orientação prestada. Os seres mais referenciados são: *Comadre Florzinha*, guardiã da mata; *Pai do Mangue*, guardião do mangue; e *a Sereia, a Mãe D'Água*, guardiã dos rios, das lagoas e do mar.

O reino da encantaria está presente nos lugares sagrados, nas matas, nos rios, no mar, nos mangues. Esses lugares são sagrados porque lá está a força da mãe natureza, da mãe terra, está a certeza da grandiosidade do Pai Tupã. Tenho certeza de que não é no canavial onde Encantado mora, a gente não vai encontrar lá. Não vamos encontrar os seres Encantados se alegrando ou colaborando para situações de destruição da natureza, que afetam a nossa saúde. Os seres Encantados também estão presentes no nosso dia a dia, nos nossos rituais, assim a gente queira cultuar, a gente queira reverenciar a nossa ancestralidade. Seja na Aldeia, seja no sítio, seja na cidade, eles nos acompanham. No ritual do Toré, referenciamos todos esses seres Encantados, como também referenciamos a cabocla Jurema, outra entidade espiritual que a todo momento a gente chama para nos ajudar, nos momentos de alegria, de tristeza, de dor... Alguns chamam esses seres de **sobrenaturais, visíveis para uns e invisíveis para outros**. Alguns de nossos parentes têm habilidades de ouvir esses seres, de conversar com eles, que nos orientam o que deve ser feito, de que horas é para auxiliar nosso povo. Quando a gente entra na mata, no mangue, ou vai tomar um banho de rio, de mar, de cachoeira, seja lá aonde formos nos banhar, a gente pede licença para o ser encantado que mora naquele espaço. Se a gente entrar na mata pedimos licença à Comadre Florzinha, pede licença para os caboclos da mata virgem, os caboclos e as caboclas de pena. Reverencia e leva presente para eles também, para que possamos sair sem que nenhum mal nos aconteça. Se a gente vai tomar um banho de rio, é costume dos nossos ancestrais pedir licença à Mãe D'Água, pedir licença ao dono daquelas águas, para que a gente possa nos banhar, possa usufruir daquela água sagrada que a natureza nos oferece. Se a gente vai para o mangue, seja para pegar caranguejo ou coletar algum benefício, pedimos licença ao Pai do Mangue, para que possamos entrar e sair sem se perder e sem nenhum mal acontecer. **Se a gente vai fazer alguma atividade num espaço que é do reino sagrado da natureza, pedimos licença.** (PAJÉ SANDERLINE, Informação Verbal, abril de 2021).

O conflito cosmológico é percebido, demasiadamente e de maneira concreta, quando o indígena tem que decidir se participa ou não do ritual Toré, mesmo sendo o ritual

Potiguara de maior expressão de indianidade, segundo eles próprios. Muitos líderes religiosos proibem seus fiéis de dançarem o Toré dentro das igrejas e mesmo fora delas, alegando a ocorrência de práticas diabólicas nesse ritual, referindo-se às manifestações espirituais. Consequentemente, muitas crianças não querem participar do Toré, pois estão crescendo com a ideia imposta pelos líderes religiosos, e reforçada por seus pais, de que esse ritual não é uma prática do gosto de Deus. Em algumas escolas indígenas, percebe-se que muitos alunos resistem em participar dos momentos culturais promovidos. O Toré, depois de ter sido revitalizado, usado fortemente como alimento da alma e da identidade indígena nas lutas travadas no Bailar da Demarcação, tem sua continuidade ameaçada.

Tive uma experiência como coordenador pedagógico de cinco escolas de aldeias Potiguara. Quando fui coordenar, chegando em uma delas, me deparei com 90% do pessoal da aldeia, eu acho, evangélicos. Então, eles não dançavam o Toré, não queriam saber da questão da cultura. Eu pensei: O que eu vou fazer aqui? É muito complexo. Eles falaram que têm denominações evangélicas que dizem que as pessoas evangélicas não podem dançar o Toré, não podem participar da cultura, pois acontecem coisas do demônio. E ainda, alguns falavam que tinham vergonha. Em compensação, quando eu terminei o curso de antropologia, fiz minha pesquisa sobre o culto evangélico indígena na Igreja Batista. Aí você já vê outra coisa totalmente diferente. Onde os membros são indígenas, e dançam o Toré, tem todo o ritual. Dançam o Toré até mesmo dentro da igreja, no dia 19 de abril. Tem restrições, nem todas as canções são cantadas. São escolhidas as que não falam em certas entidades, e até mesmo novas canções são compostas, e não ocorrem incorporações. Então, tem grupos com práticas diferentes. (DANIEL SANTANA NETO, Informação Verbal, agosto de 2021).

Alguns líderes religiosos cristãos, ao permitirem que seus fiéis participem do Toré, fazem restrições. Para eles, o ritual deve ser visto apenas como uma dança típica e representativa, e não como uma prática religiosa. Selecionam quais músicas poderão ser cantadas e dançadas. Geralmente apenas as que fazem referência a atividades cotidianas e a eventos históricos são escolhidas. Não se pode cantar as canções que enalteçam os seres espirituais que estão fora do universo cristão que vivenciam. E é dada a orientação para ficarem “longe” das manifestações espirituais, e muitos deixam de dançar com medo de não “segurar as correntes” e serem recriminados (BARCELLOS, 2005). Além das incorporações espirituais, a bebida jurema também é combatida. Nos Torés que sofrem controle do cristianismo, não é realizado o consumo da bebida. Além do fato de conter álcool, ela é vista como facilitadora das manifestações espirituais.

Diante dessa realidade, podemos encontrar o Toré sendo praticado com variações dentro do território Potiguara. Temos os conduzidos por indígenas cristãos mais fervorosos, os conduzidos por indígenas cristãos que vivenciam o hibridismo religioso sem tantas imposições, e os conduzidos por indígenas participantes de religiosidades afro-brasileiras.

O Toré Potiguara quando praticado dentro da mística indígena e livre das amarras religiosas cristãs apresenta características comuns aos Torés de outras etnias nordestinas, fazendo parte do Complexo Ritual da Jurema (NASCIMENTO, 1994), um conjunto de rituais que tem a utilização de bebidas feitas a partir da planta jurema. Falo “bebidas” por existirem variações na preparação entre as diversas etnias e cultos que as produzem. De acordo com Vieira (2019), os Potiguara têm conhecimento que o Toré estava relacionado a um ritual de cura e profecia, realizado dentro das matas em contato com os Encantados. Contudo, muitos indígenas afirmam que as manifestações de comunicação com os seres espirituais, através de incorporações, não faziam parte da pajelança de seu povo. Esse tipo de afirmação mostra a existência da falta de informação dos próprios Potiguara sobre como as pajelanças eram realizadas, um obscurantismo da história, gerando pensamentos errôneos de desconfiança e até mesmo preconceito.

[...] o ritual do toré entre os Potiguara, segundo a tradição oral, remonta o “tempo de antigamente”, que compreende o tempo “troncos velhos”. Nas narrativas, é comum as indicações de que os “troncos velhos” realizavam rituais no meio da mata, nas furnas e neles eram acionados diferentes conhecimentos e habilidades no trato com os animais, com os espíritos e com os Encantados. Os rituais de cura e os atos divinatórios são lembrados e mencionados como indícios da capacidade ritual dos indígenas em lidar com doenças, com atividades cotidianas de caça e pesca e com atividades políticas. (VIEIRA, 2019, p. 52).

Com o passar dos anos, vem diminuindo a transmissão familiar de outras tradições indígenas, além da prática do Toré. O que antes era feito de forma reservada, corre o risco de desaparecer. Costumes como o de banhar-se da energia da natureza, através da permissão dos Encantados, e o de invocar as forças dos ancestrais não são mais tão ensinados e valorizados, e a discriminação com aqueles que o fazem tem só aumentado.

A prática indígena de ir para as matas, cachoeiras, mangues, e rios invocar os espíritos e estabelecer contatos com os ancestrais não é algo fácil de ser exercitado e, muito menos, revelado. Isso porque a tradição deixada pelos antigos é conservada de forma muito reservada, mas é transmitida de geração para geração. As igrejas cristãs condenam essa prática, afirmando

que o Espírito Santo enviado por Jesus Cristo é quem salva. A presença do cristianismo tem deixado a ancestralidade indígena em situação desigual. As pessoas que praticam o ritual tradicional indígena são tidas como “catimbozeiras”, gente do mal. (BARCELLOS, 2005, p. 126).

Nas últimas décadas, com o aumento do neopentecostalismo dentro das aldeias, vem crescendo o número de conflitos religiosos entre os Potiguara. Líderes ritualísticos da tradição afro-brasileira, e até mesmo os pajés, são malvistas e perseguidos politicamente por alguns membros, extremistas cristãos, da comunidade. Estão esquecendo das coisas que os unem enquanto povo, preconizando a palavra do não indígena, tida como a verdade absoluta.

Não tenho nada contra a religiosidade de ninguém, crença de ninguém. Eu não concordo é com certas religiões que vêm, que chegam dentro de um povo e querem acabar com toda uma história, com toda uma cultura, com toda uma espiritualidade, com o seu sagrado. Não tenho nada contra o indígena ser evangélico. Eu sou totalmente contra as ações de certas igrejas. **Isso é uma questão interna de cada povo que precisa ser revista. O conselho de liderança de cada povo teria que ter um posicionamento maior sobre a igreja evangélica estar lavando o cérebro do indígena.** Não pode se pintar e entrar dentro da igreja. Não pode colocar o cocar para entrar na igreja. Não pode participar de uma pajelança e participar da igreja. Eu acredito que não é a nossa cultura que tem que se adaptar às religiões, mas são as religiões que devem se adaptar a nossa cultura. O que está faltando é nosso povo entender isso. Se vem um pastor de lá de fora e dá uma ordem a uma ovelha indígena, ele é obrigado a aceitar? Não. Ele deve bater de frente e dizer para o pastor: Eu quero ser evangélico, eu me sinto bem, mas quero que você se adapte à minha cultura. Eu vou botar minha saia, eu vou botar o meu cocar, eu vou dançar o Toré, na igreja ou fora dela. Numa pajelança, eu vou respeitar os meus pajés, a nossa ancestralidade, a nossa cultura. **Eu mesmo, na aldeia Lagoa do Mato, sofro muito com a perseguição religiosa** dos evangélicos. É muito triste falar que os próprios líderes estão entrando nessa religião. Eu tenho uma pajelança que não é respeitada, que é, a toda hora, desqualificada por alguns deles, por algumas mulheres que são missionárias evangélicas da Assembleia de Deus, que ficam me chamando de o grande faraó. Quando eu faço o Ritual da Lua Cheia, e incentivo as crianças a participarem, tem profissional de saúde que chega para fazer uma visita na casa e, no lugar de fazer seu serviço, chega falando de mim, dizendo que eu estou levando as crianças para um lugar satânico. *Isso é muito triste, isso é doloroso.* **Eu acho que a comunidade, as lideranças têm que se atentar a isso, principalmente quando você está brigando por um reconhecimento étnico, territorial, histórico. Então, temos que nos reunir. Esse povo quer ser mesmo reconhecido como indígena? Eles querem o direito deles? Então eles devem cumprir com o dever deles.** Mas, isso varia de igreja para igreja, de pessoa para pessoa. Tem pessoas que se envolvem demais e fecham os olhos para o mundo e só querem acreditar no que foi repassado, no que foi imposto. (PAJÉ ISAÍAS, Informação Verbal, agosto de 2021).

Os Potiguara que enfrentaram o genocídio e o etnocídio no passado, agora vivenciam outra tentativa de etnocídio. “O cosmos para os Potiguara é uma arena de luta e negociação política.” (PALITOT, 2020b, p. 128). Um conflito interno que afeta a força da coletividade, tão vital no passado e essencial no “Levantamento das Aldeias”. A problemática circundante da não prática do Toré pelos Potiguara está para além do não cumprimento do modelo de indianidade estabelecido no passado, e que muitos continuam a usar. Não é dançar por dançar, pois isso até o não indígena o faz. O Bailar da Busca da Identidade precisa continuar; a consciência da condição indígena precisa ser mantida. O Toré, apreender a língua Tupi, o viver coletivo, o respeito aos ancestrais, e a aproximação da natureza são alguns dos elementos que nutrem a identidade indígena. Como a luta pelos direitos indígenas ainda não acabou, eles precisam estar unidos na indianidade para enfrentar as batalhas promovidas pelo atual Governo Federal que, dentre outras coisas, apoia um fundamentalismo religioso, que vem encorajando atos de violência religiosa em todo o Brasil, como a queima de templos sagrados em territórios indígenas. E, não só por isso, a união precisa ser mantida para garantir a singularidade desse povo.

É através dessa dinâmica de produção contínua da vida, dos sentidos, da comunicação e da diferença que os Potiguara estabelecem seu lugar no mundo e o vinculam a um território que é ao mesmo tempo recurso econômico, patrimônio coletivo e universo simbólico de referência. Assim, não é através de uma lista de traços ou elementos culturais, **senão em práticas e sentidos continuamente produzidos e reproduzidos que os Potiguara se constituem como um grupo social singular em interação com outros grupos**. Para tanto, a terra, enquanto estrato material e cosmológico, é elemento indispensável à continuidade desses processos que engendram a existência mesma deste povo indígena (PALITOT, 2020b, p. 132, grifo meu).

Uma das “armas” para combater a ameaça de etnocídio está sendo a educação. Veremos a seguir, como ela está sendo usada para garantir a manutenção da identidade Potiguara ao mesmo tempo que promove uma transformação social benéfica para esse povo.

5.2 AS NOVAS “ARMAS” INDÍGENAS: A EDUCAÇÃO DIFERENCIADA E A FORMAÇÃO SUPERIOR

O povo Potiguara resistiu às tentativas de abafamento de sua cultura, tanto por agentes religiosos quanto pelos governantes do Brasil. Porém, nas últimas décadas, muitas

famílias Potiguara estão deixando de transmitir oralmente suas práticas culturais, principalmente aquelas que vivenciam o cristianismo de forma fervorosa. Além disso, os jovens Potiguara, de forma semelhante a outros jovens, estão submetidos à atrativa influência do mundo virtual, o que promove um distanciamento social entre eles e os mais velhos e a não busca dos saberes ancestrais. Para combater essa ameaça que ronda a manutenção da cultura Potiguara, a educação escolar indígena tem desempenhado um papel fundamental, e hoje é uma das principais “armas” usadas no “Levantar das Aldeias”. Não basta recuperar a terra, a identidade indígena deve ser mantida, e, para tanto, tem que ser alimentada. Nas escolas indígenas, os alunos participam do Bailar dos Ritos e, principalmente, do Bailar da Identidade. Existem aqueles que participaram do Bailar da Demarcação in loco, como o aluno Gessé Viana da Silva, Gessé Potiguara, hoje professor de Tupi. Em uma aula de campo da escola indígena na qual era aluno, ele pôde acompanhar o movimento de retomada da terra, presenciando a força da coletividade de seu povo.

Esta geração teve aula de campo dentro de um processo de retomada, isso foi fundamental para nós entendermos o que é uma retomada, para entendermos o que é uma remarcação, uma homologação, todo o processo. Principalmente a forma como os indígenas encararam aquela demarcação. Isso era movimento indígena, movimento indígena atuando, movimento indígena na prática (GESSE POTIGUARA, Informação Verbal, abril de 2021)

A educação formal dos indígenas não era uma prioridade para os missionários no Brasil Colônia, sob o domínio dos portugueses. Lembro ao leitor que poucas crianças indígenas frequentavam as casas de bê-á-bá. O regime de cotas era adotado. No Brasil Holandês, a educação foi usada como principal estratégia para evangelizar. Com a expulsão dos holandeses pelos portugueses, a educação formal indígena voltou a ser escanteada. Com o Regulamento das Missões, de 1845, no Brasil Império, esboçou-se uma política indigenista na direção de melhorar essa situação, instituindo a montagem de escolas nos aldeamentos indígenas – uma nova estratégia de missionação no Brasil. Entretanto, os aldeamentos paraibanos, já elevados à categoria de vila, não apresentavam a “necessidade” da presença mais efetiva dos missionários para a execução de seu objetivo principal, a catequização. À vista disso, não foram instaladas escolas nos quatro “aldeamentos” remanescentes, e a educação formal ainda continuou sendo escassa.

No Nordeste, os missionários capuchinhos desenvolveram outro estilo de instituição escolar para os índios, adaptado à condição “aculturada” da população indígena da região: o orfanato para crianças abandonadas, que também servia para a educação de crianças indígenas locais, ou trazidas de outras províncias. (AMOROSO, 1998, p. 11).

No século XX, os indígenas nordestinos inseridos na comunidade geral são sujeitados a trabalhos de baixa remuneração, ou viviam de atividades mantenedoras da subsistência. Alguns deles viam a educação como uma possibilidade de melhorar de vida. Contudo, poucos moravam perto das escolas dos grandes centros. Os indígenas passaram a almejar a escola dentro das aldeias, ademais, com um ensino diferenciado das escolas tradicionais.

A educação escolar indígena foi uma das conquistas na “viagem da volta”. Ela teve início entre as décadas de 60 e 70 e se consolidou na Constituição Federal Brasileira de 1988, que garantiu uma educação intercultural e diversificada, permitindo a preservação da cultura, das línguas e das tradições indígenas no ambiente escolar. A educação foi usada no passado como um mecanismo de catequização e de tentativa de extermínio cultural indígena; agora seria usada para reverter esse mal, como um mecanismo de (r)existência, através da educação diferenciada que valoriza os saberes ancestrais e a cultura local.

A escola nas aldeias tem como objetivo promover e fortalecer a cultura indígena. Nela, a criança terá um encontro mais ativo com sua cultura e, a partir dele, poderá reavivar em seu núcleo familiar, ou até mesmo na comunidade, a noção de pertencimento e o orgulho de se identificar como indígena. Sua identidade étnica é fortalecida.

o ambiente escolar indígena aparenta assumir um novo papel frente aos grupos indígenas na atualidade, tais como: i) não se configurar mais como instrumento de dominação, e sim instrumento de reafirmação étnica e cultural, ii) fonte de conhecimento da lógica das sociedades envolvidas, lançando às bases um diálogo sobre qual identidade indígena se constrói o sujeito pensante capaz de reivindicar o que a Constituição Federal (1988) e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (1996) garantem, e iii) escola bilíngue e diferenciada. (SANTOS; SILVA, 2021, p. 107).

Até 1991, a educação escolar indígena era tutelada pela Funai, passando a ser responsabilidade do Ministério da Educação (MEC) a partir desse ano. Esse órgão esteve à frente de leis fundadoras do ensino diferenciado, como a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabeleceu as diretrizes e bases da educação nacional, estipulando uma base nacional comum para ser implementada em todo o sistema de ensino, propondo,

no seu Art. 26, a inserção de conteúdos diversificados contendo as características regionais e locais da sociedade, da cultura e da clientela. No âmbito da Paraíba, a resolução CEE/PB nº 207/2003 estabeleceu normas para a organização, a estrutura e o funcionamento das escolas indígenas no Sistema de Ensino da Paraíba. Leis existiam, faltavam ser implementadas. As lideranças indígenas se mobilizaram para esse fim, conseguindo que duas escolas estaduais indígenas fossem implantadas em terras Potiguara no ano 2003: a Escola Cacique Iniguaçu, na Aldeia Tramataia, e a Escola Pedro Poti, na Aldeia São Francisco. Hoje, “as 11 escolas estaduais indígenas dentro do Território Potiguara/PB têm se constituído espaço de afirmação e fortalecimento identitário, pois os vários aspectos da cultura indígena atravessam a vida, o currículo, a convivência e o ensino.” (SANTOS, P. L., 2021, p. 94-95).

Em 2003, depois de muita insistência e persistência junto aos órgãos competentes para fazer valer o cumprimento da Resolução 003/99 do Conselho Nacional de Educação, foram inauguradas duas Escolas Estaduais Indígenas diferenciadas e específicas: uma, na Aldeia Tramataia localizada no município de Marcação-PB, e a outra na Aldeia São Francisco localizada no município da Baía da Traição-PB a qual inicialmente funcionou atendimento para o ensino fundamental e que a partir de 2005 foi implantado o ensino médio e a EJA (educação para jovens e adultos), de acordo com Paraíba (2003) e Silva (2017). Antes da sua construção e implementação, os alunos indígenas após concluírem a primeira fase do ensino fundamental em suas respectivas aldeias, eram obrigados a se deslocarem à sede do município para darem continuidade aos estudos. (SANTOS; SILVA, 2021, p. 109).

Na atualidade, a escola Pedro Poti é considerada uma escola modelo para as demais escolas indígenas Potiguara. Seus alunos são indígenas e não indígenas, da aldeia onde está localizada e de outras aldeias vizinhas, tais como: Aldeia Forte, Laranjeiras, Lagoa do Mato, Cumaru, São Miguel, Alto do Tambá, Mata Escura, Tracoeira, Santa Rita e Benfica. O Projeto Político Pedagógico dessa escola busca “[...] promover o encontro entre os saberes da tradição partilhados pelas experiências dos anciãos repassadas pelos seus ancestrais, as quais acontecem na tradição oral e os conhecimentos históricos disciplinarmente formalizados pelos professores.” (SANTOS; SILVA, 2021, p. 110). Para isso, além de ter em seu currículo três disciplinas específicas – Tupi, Etnohistória, Arte e Cultura –, realiza projetos como: os Jogos Indígenas Escolares; a Semana de Conscientização Indígena; o Projeto de Intervenção Pedagógica; a Semana Cultural; e a Semana Ambiental. Santos e Silva (2021, p. 110) trazem detalhes das práticas da Semana Cultural:

[...] é uma iniciativa que contempla as seguintes categorias: religião, rituais e festas tradicionais, músicas, cantos e danças, textos escritos, língua indígena, medicina tradicional, jogos e brincadeiras, artesanato, pintura corporal, grafismo, contos, espiritualidade indígena. Além disso tudo, inclui outras categorias de expressão simbólica, as quais são trabalhadas em forma de oficinas. Essas oficinas têm como objetivo buscar a interação entre escola/família/comunidade, para que dessa forma possam incentivar, conscientizar e fortalecer a identidade cultural Potiguara, bem como a preservação do meio ambiente, promovendo, assim, ações que os incentivem a se desenvolver como cidadãos críticos, conscientes e protagonistas da sua própria história.

Um dos frutos significativos da Escola Indígena Pedro Poti é a formação de novos líderes do Movimento Indígena, a exemplo de: Gessé Potiguara, líder da Organização dos Jovens Indígenas Potiguara da Paraíba (Ojip) e membro do colegiado da Associação dos Universitários Potiguara (AUP); e Isaías Marculino, pajé e gestor escolar. Silva, Nascimento e Pereira (2018) afirmam que as atividades desenvolvidas por essa escola fortalecem a identidade do estudante Potiguara, tornando-o apto a fazer parte do Movimento Indígena, seja ele no âmbito local, regional e até mesmo nacional.

Outro legado do ensino diferenciado indígena é poder proporcionar a clareza das ideias de seus alunos. O contato direto com sua cultura e o conhecimento do passado histórico de seu povo e da realidade presente de suas aldeias são capazes de fazê-los entender que os rituais dos seus antepassados podem, e devem, ser praticados sem culpa, não existindo nenhum “pecado” nisso. O medo de serem perseguidos, desprezados e/ou condenados por preconceito religioso desaparece de suas vidas (BARCELLOS, 2005).

Foi a prática da linguagem, da revitalização da língua Tupi, as práticas das aulas de campo, dentro da comunidade, dentro do território indígena, é, as práticas da dança do ritual do Toré, o próprio de ensino de indígena para indígena dentro da escola, isso fortalece muito e ajuda muito, porque um entende o outro, e foi assim, uma série de práticas, que a gente foi falar inúmeras né? Mas assim, o que marcou mesmo foi a questão da língua Tupi, da arte cultura, da etnohistória, dentro da nossa grade curricular, como disciplina, do nosso conhecimento do nosso povo que, matérias voltadas para nossa realidade, para nossa cultura e para o nosso conhecimento, foi essas práticas aí, que me levou ao valor maior da cultura e da minha identidade de ser o que sou hoje, um Potiguara. (ISAIAS MARCULINO, ex-aluno da Escola Pedro Poti, Mar. 2016, Aldeia Lagoa do Mato, Informação Verbal apud SILVA, 2016, p. 74).

A escola Pedro Poti, além de despertar seus alunos para uma valorização cultural, desperta a importância do ingresso ao ensino superior. Falo por

experiência própria. Ao chegar na escola, ainda no ano de 2003, como não tive uma educação indígena em casa voltada para a cultura do povo, mesmo vivendo diante dos costumes, pesca, as comidas, as histórias dos mais velhos, não entendia a dimensão do que era pertencer ao povo Potiguara. Estudar nessa escola foi o que me possibilitou conhecer a história de resistência e a cultura Potiguara, e, o mais importante de tudo, saber que sou parte desse povo. (GESSÉ POTIGUARA, Informação Verbal, julho de 2021).

Nas terras indígenas Potiguara, localizadas nos municípios de Marcação, Baía da Traição e Rio Tinto, algumas escolas municipais, embora não tenham sido criadas como instituições de ensino diferenciado indígena, estão tentando implantá-lo – o que, por vezes, é dificultado pela religiosidade das famílias dos alunos. Nas escolas estaduais que desenvolvem o ensino diferenciado em cumprimento à resolução CEE/PB nº 207/2003, que estabeleceu normas para as escolas indígenas na Paraíba, há falhas no corpo docente, que ainda conta com alguns professores não engajados na causa, e, assim como nas escolas municipais, e interferências negativas de parte da comunidade. O cacique geral Potiguara, Sandro Gomes, sobre o ensino diferenciado indígena, diz que:

Tá faltando muita coisa ainda para ser diferenciado. O pessoal tem que se dedicar mais. Não são todos. Tem uns que se dedicam e outros não. Eu acredito que todas as escolas indígenas, antes de iniciar suas aulas, deveriam pelo menos cantar uma música do nosso ritual. Hoje, a gente é um povo reconhecido devido à nossa cultura. O povo sem cultura deixa de ser povo. Precisamos garantir que nossos curumins, que são o futuro do amanhã, aprendam o Tupi. A nossa língua materna deve ser ensinada às crianças nas escolas porque os velhos não têm o que aprender mais não. Apostamos nos jovens, e acredito que eles vão dar conta. Temos muitas lideranças que já se foram, deixaram esse legado pra gente continuar. Não esquecer a nossa cultura não é fácil. Hoje, temos a prefeitura da Baía da Traição, que, mesmo não sendo indígena, tem valorizado muito e investido na nossa cultura nas escolas municipais. Cabe a nós, lideranças, se organizar e se impor mais, buscando parceria. E aos professores se comprometerem com a causa. (CACIQUE SANDRO POTIGUARA, fev. 2022).

Iranilza Felix (2018, p. 46) acredita que, apesar dos problemas existentes, “hoje o campo educacional Potiguara apresenta uma realidade bastante satisfatória em relação ao seu contexto sociocultural, pois a presença das escolas indígenas permite o repasse da memória e história de luta para a resistência do povo Potiguara”. Vale ressaltar que essa autora é indígena Potiguara, militante cultural, uma jovem líder de seu povo. Guerreira desde criança, caminhava 8 quilômetros por dia para estudar à noite, depois de um dia exaustivo

de trabalho no campo. Faz parte de uma família com 13 filhos, dos quais seis têm formação de nível superior. Uma grande conquista para uma família indígena Potiguara. Iranilza não estudou em escolas indígenas, e sente falta disso, muito embora tenha tido a sorte de ter suas raízes indígenas aguadas pelos seus pais.

Quando eu era estudante do fundamental e médio, eu não me dei conta que a educação escolar diferenciada faria falta na minha vida. Nas escolas em que estudei, eu sempre me identifiquei como indígena, mas a gente nunca dialogou sobre as questões indígenas. Os conhecimentos que eu levei para a universidade foi através do meu pai, que passou muito conhecimento pra gente. Desde pequena, ele nos ensinou a fazer as saias e o maracá. Tanto ele como minha mãe, nos levavam para os eventos, movimentos dentro da aldeia, e sempre reforçaram pra gente a importância de estarmos presentes nesses espaços. Porém, eu só vim me dar conta que eu tinha perdido algo a mais quando eu já estava na universidade, porque eu percebia que as pessoas, os parentes que entravam na universidade, que tinham passado pelas escolas diferenciadas, já tinham uma formação política e tiveram oportunidade de viajar para participar de mobilizações de outros povos, e até mesmo para o acampamento Terra Livre, em Brasília, e eu não tive. (IRANILZA FELIX, Informação Verbal, julho de 2021).

Adentrar no ensino superior seria a próxima luta, no campo da educação, que os indígenas Potiguara enfrentariam. Esse nível de ensino era demasiadamente elitista, destinado a uma pequena parcela da população. O número de vagas era reduzido e as universidades eram localizadas, em sua grande maioria, nos grandes centros urbanos. “Camadas menos favorecidas, apoiadas por movimentos sociais organizados, começam a travar inúmeros embates no cenário político, reivindicando a democratização no ensino superior, através da ampliação do acesso, visando a superação das exclusões.” (COQUEIJO, 2020, p. 88).

O primeiro passo dado nessa direção, de uma forma mais significativa, foi motivado pela necessidade de formação de professores indígenas qualificados para atender as escolas com o ensino diferenciado que haviam sido implantadas em 2003. Angela Cantero (2020) nos informa que o Conselho Estadual de Educação da Paraíba, em 2003, encaminhou um ofício à reitoria da UFPB, solicitando o “estudo de viabilidade da oferta de um curso de licenciatura para a formação de docentes em educação indígena”. Essa instituição não considerou viável ofertar um curso dessa natureza. No mesmo ano, após a negativa da UFPB, o conselho contactou a Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) sobre a possibilidade daquela instituição atender a demanda do povo Potiguara. O Departamento de

Sociologia e Antropologia da UFCG, na figura do professor Rodrigo Grünewald, se pronunciou favorável à criação do curso, “[...] afirmando, no parecer de 20 de junho de 2003, o seguinte: ‘Nos parece que a UFCG, através do CH, deve receber como uma honra a oportunidade de poder oferecer educação superior às etnias do Estado, ou, no caso em questão, aos indígenas Potiguara’.” (CANTERO, 2020, p. 93).

Para viabilizar o curso destinado aos Potiguara, a UFCG participou do edital do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas (Prolind)³⁶ em junho de 2005, sendo aprovada no eixo II, que destinou os recursos para a elaboração do Projeto Pedagógico do Curso (PPC) de Licenciatura em Educação Indígena, um curso intercultural. A elaboração do PPC foi realizada em conjunto com o povo Potiguara.

O projeto intercultural não se reduz a refazer o currículo inserindo a realidade indígena, além disso, é uma prática política na qual se revoluciona a prática pedagógica, revertendo a histórica colonialidade eurocêntrica. Como já comentamos anteriormente, para o povo Potiguara a demanda do curso intercultural não era simplesmente uma demanda educacional, mas sim uma reivindicação política com um projeto de insurgência político-epistêmica (WALSH, 2008). (CANTERO, 2020, p. 146).

Em 2008, a UFCG foi aprovada em um segundo edital do Prolind, no eixo I. Os recursos destinados por esse programa seriam usados para a implementação do Curso de Licenciatura em Educação Indígena, formalizado pela Resolução N° 34/2009 da UFCG. “A resolução determina os destinatários e possíveis beneficiários do curso, limitando no Artigo n° 4 o ingresso aos professores reconhecidamente indígenas que já estejam lecionando em escolas indígenas do interior das Terras Indígenas Potiguara.” (CANTERO, 2020, p. 116). O vestibular especial para o ingresso nessa licenciatura ocorreu em agosto de 2009. Foram 133 inscrições para as 50 vagas ofertadas, das quais 48 foram ocupadas, compondo a primeira turma – a única, infelizmente, até esse momento. O curso enfrentou problemas de ordens diversas³⁷, fazendo com que alguns dos alunos percorressem um longo período para

³⁶ O PROLIND é um programa nacional do Brasil que tem como objetivo apoiar propostas de projetos de cursos de licenciaturas específicas para formação de professores indígenas e de permanência de alunos indígenas. O edital do PROLIND surge da Comissão Especial criada em 29 de outubro de 2004 para elaborar políticas de educação superior indígena, no quadro do Ministério da Educação, concretamente da Secretaria de Educação Superior (SESu) e a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD). Os destinatários do Edital do PROLIND são as Instituições de Ensino Superior IES que tenham propostas de cursos de licenciaturas interculturais indígenas. (CANTERO, 2020, p. 88-89).

³⁷ Para mais detalhes, consulte CANTERO (2020).

concluí-lo e impossibilitando a abertura de novas turmas. “Finalmente, em agosto de 2019 foi celebrada a colação de grau com 31 professores indígenas que receberam seu diploma de licenciatura.” (CANTERO, 2020, p. 126).

Em 2006, despontou a possibilidade de uma nova perspectiva de vida para o povo Potiguara, assim como para todos da região do Vale do Mamanguape³⁸ e de outras cidades próximas. Nesse ano, o MEC aprovou o projeto de criação do Campus IV da UFPB, litoral norte, o qual fazia parte do Programa Expandir³⁹ do Governo Federal. Por motivos políticos, esse Campus foi dividido em duas unidades, uma na cidade de Mamanguape e outra na cidade de Rio Tinto. Vale salientar que as lideranças indígenas locais participaram da discussão para a implementação do Campus IV, principalmente sugerindo cursos considerados atrativos para seu povo. A maioria das sugestões não foi atendida por falta de logística favorável ou por falta de empenho dos administradores da instituição.

Pude testemunhar a realidade inicial do Centro de Ciências Aplicadas e Educação (CCAEE) – Campus IV da UFPB –, onde atuo como professora. Muitos foram os desafios no começo de nossas atividades, amenizados pelo entusiasmo de poder promover uma transformação positiva da realidade local. Todavia, a grande maioria dos estudantes ingressos no Campus IV, nos seus primeiros anos de funcionamento, vinham de outras localidades, tanto dos grandes centros urbanos paraibanos, quanto de outros estados. Eram necessárias ações para atrair os jovens locais para a universidade. O ensino superior não fazia parte do desejo da grande maioria. Muitos não conheciam o poder transformador da educação, responsável por mudar vidas. Dentre os conhecedores, existiam aqueles que vivenciavam a crença limitante de se acharem incapazes de conseguir tal feito. Essa realidade era acentuada dentro das aldeias da região. Fazia-se necessário o reforço de agentes

³⁸ Região Metropolitana localizada no estado da Paraíba constituída por nove municípios: Baía da Traição, Cuité de Mamanguape, Curral de Cima, Itapororoca, Jacaraú, Mamanguape, Marcação, Mataraca e Pedro Régis.

³⁹ A partir de 2003, o Presidente Lula assume o poder federal e, seguindo a esteira da proposta hegemônica do mercado mundial, bem como os ditames do PNE, propõe um modelo de expansão da educação superior pautada em três etapas – interiorização, estruturação e expansão, desenvolvimento regional e programas especiais (MEC, 2014). A UFPB [...] faz adesão ao Programa Expandir (2003-2006), primeiro ciclo da expansão do ensino superior, propulsor da implantação do Campus IV da UFPB, tendo como objetivo minimizar as dificuldades socioeconômicas e educacionais dos 11 municípios que fazem parte da microrregião Litoral Norte do Estado, em consonância com a política federal. [...] O segundo ciclo da expansão correspondeu ao período de 2007 a 2012 e foi materializado pelo Programa REUNI, que ganhou grande repercussão no meio institucional acadêmico. (COQUEIJO, 2020, p. 89).

externos da comunidade indígena e escolar para despertar a força dos guerreiros. Sim, eles podiam. A Escola Pedro Poti, para fortalecer a importância do ingresso ao ensino superior e a identidade de pertença indígena, proporcionou aos seus educandos, no início de 2006, aulas de Sociologia, Filosofia e Antropologia, ministradas aos sábados por pesquisadores do povo Potiguara dispostos a ajudar.

Entra em cena a figura de um educador que foi, e continua sendo, muito importante para os jovens Potiguara e para toda a comunidade indígena, e até mesmo para os não indígenas da região, ao promover a inclusão no ensino superior, o professor Lusival Antônio Barcellos. Ele ficou responsável pelas aulas de Filosofia ofertadas pela Escola Pedro Poti – a sua primeira ação das muitas que ainda estavam por vir. Em 2005, quando defendeu sua tese de doutorado “Práticas Educativo-Religiosas dos Índios Potiguara da Paraíba”, ele teve a oportunidade de conhecer de perto a realidade desse povo. Outro professor colaborador do projeto da escola Pedro Poti foi Estevão Palitot, pesquisador contemporâneo de Lusival Barcellos, que tinha realizado uma pesquisa para sua dissertação “Os Potiguara de Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura”.

A iniciativa da escola foi bem-sucedida, abrolhando nos jovens um movimento de empoderamento:

Durante todo esse processo, vale a pena destacar o professor Lusival, o professor Estevão e a professora Jaque, professora de Sociologia, que se dispuseram a ensinar no sábado três disciplinas que foram essenciais para nós, para refletirmos sobre a vida, refletirmos sobre o dia a dia, sobre a importância de ser indígena. Nos mostrou a oportunidade de sair da nossa zona de conforto e adentrar em outro mundo, mundo esse cheio de desafios que seria o ensino superior. Os caminhos começaram a surgir para que fôssemos encorajados a encarar o vestibular. Muitos começaram a se deixar levar por essa euforia e dizer: eu posso, eu consigo, eu tenho capacidade para isso. Aí muitos indígenas foram para as universidades. Poran foi para Brasília, e outros para a UFPB. Muitos indígenas foram procurando se formar para poder retornar e trabalhar dentro da comunidade. (GESSE POTIGUARA, Informação Verbal, abril de 2021).

Essa ação do professor Lusival Barcellos precede a sua contratação como professor do Campus IV. Ele foi lotado no Departamento de Educação do CCAE e fez parte do primeiro grupo que compôs o quadro de professores desse Centro. Sua façanha seguinte foi oferecer o suporte técnico para capacitar os Potiguara a enfrentar a concorrência dos processos seletivos do ensino superior, e não só eles, mas toda a comunidade local, que apresentava grande deficiência na formação escolar. Em 2007, o professor Lusival Barcellos

idealiza e põe em prática o Curso Pré-Vestibular do litoral norte – um projeto ambicioso e de extrema necessidade. Dentre os municípios contemplados nesse projeto, constavam os três municípios onde as TI se localizam. O projeto não ficou apenas nas sedes dos municípios, adentrou nas aldeias, onde encontrou diversas dificuldades, dentre elas a da acessibilidade.

O Curso Pré-Vestibular foi então estruturado com a seguinte composição: uma comissão de professores graduados e universitários do Campus UFPB/Litoral Norte que coordenava a iniciativa; um coletivo de quatro coordenadores gerais e 11 coordenadores locais responsáveis por viabilizar a efetivação do projeto. Além das aulas, eram realizados simulados e bizuradas objetivando estimular a juventude a participar do vestibular visando aprovação dos estudantes no ensino superior. [...] atingiu além do Vale do Mamanguape, 22 municípios da Paraíba, incluindo uma cidade do Rio Grande do Norte. Para materializar o Curso Pré-Vestibular do Litoral Norte a coordenação reuniu o apoio do CCAE, da Reitoria da UFPB, mas sem dúvida foi fundamental a parceria realizada com as Secretarias de Educação dos municípios beneficiados com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e movimentos sociais. Os municípios, disponibilizavam transporte, alimentação e material de expediente aos alunos. Grupos internos ao CCAE, como o Grupo de Estudos e Pesquisa e Educação, Etnias e Economia Solidária (GEPeesS) também compunha essa rede de apoio. (SILVA; ZAMPIER; GOMES *et al.*, 2017, p. 22).

O cursinho Pré-Vestibular / Pré-Exame Nacional do Ensino Médio - Enem, obteve resultados muito significativos, e foi notória a inserção do alunado local no Campus IV, ano após ano. A minha constatação foi empírica. Eu ensinava disciplinas dos primeiros semestres na maioria dos cursos do CCAE, e sempre perguntava sobre as origens dos meus alunos. Fiquei muito feliz em constatar essa mudança. Era perceptível o brilho nos olhos daqueles jovens diante do mundo de novas oportunidades que despontava.

Em 2011, o Conselho Superior de Ensino Pesquisa e Extensão (Consepe) da UFPB, por meio da Resolução nº 09/2010, aprovou a criação da Modalidade de Ingresso por Reserva de Vagas (Mirv)⁴⁰, uma política pública que visava corrigir desigualdades raciais

⁴⁰ A MIRV foi aprovada pelo CONSEPE pautando-se em recortes de natureza social e étnico-racial, prevendo a implantação gradual de porcentagem das vagas para alunos egressos de escola pública, observando-se, segundo art. 2º, § 1º, “a reserva para negros (pretos e pardos) e índios, na proporção da participação destes grupos na população do Estado da Paraíba, de acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), constantes do Censo 2000” (UFPB, 2011). Todavia, apesar de devidamente instituída uma ação afirmativa na UFPB, a demora em deliberar e aprovar a MIRV só permitiu sua existência por um ano, vez que coincidiu com a promulgação da Lei 12.711/2012, que estabeleceu a política de cotas como obrigatória para todas as IFES vinculadas ao MEC. (COQUEIJO, 2020, p. 89).

presentes nesta instituição, substituída um ano após pela lei nº 12.711/2012, Lei de Cotas, imposta a todos os Institutos Federais de Ensino Superior (Ifes). “Entre 2011 e 2012, quando a UFPB passou a adotar a MIRV em seu PSS, houve um crescimento no número de ingresso indígena, em relação aos anos anteriores.” (COQUEIJO, 2020, p. 163). Essa autora (2020) mostrou que a lei de cotas possui aspectos e resultados menos inclusivos comparada à Mirv, diminuindo as chances de os alunos indígenas ingressarem na UFPB. Não obstante, ainda se configura como uma política pública necessária para a entrada de indígenas, e dos demais contemplados, nas Ifes.

Um número significativo de indígenas conseguiu entrar na universidade, deparando-se com outros desafios. As horas necessárias para a dedicação aos estudos os impossibilitavam de trabalhar. Assim, eles não podiam ajudar nos custos familiares, nem bancar as despesas que envolviam a sua formação. Muitos começaram a evadir. O que poderia ser feito para garantir a permanência dos indígenas na universidade para concluírem seus cursos?

A UFPB, através da Pró-Reitora de Assistência e Promoção ao Estudante (Prape)⁴¹, tem, desde 2010, um programa de auxílio financeiro para alunos em condição de vulnerabilidade socioeconômica, ofertado mediante processo seletivo. Os indígenas concorriam de igual para igual com os demais estudantes que atendessem aos requisitos necessários à concessão do auxílio. Muitos não eram beneficiados.

Essa situação inquietou o professor Lusival, estimulando-o a fazer parte, em 2010, do Programa de Educação Tutorial (PET)⁴², apresentando uma proposta com o tema “O acesso e a permanência do universitário indígena na academia”, que foi aceita e executada no período de dezembro de 2010 a março de 2015. Uma proposta inteligente e autoalimentada, gerando uma rede de apoio ao indígena. Os Potiguara universitários se tornaram professores de outros Potiguara no cursinho pré-vestibular. Enquanto os

⁴¹ A PRAPE é a responsável por gerenciar os recursos do PNAES junto à universidade e tem como função primordial, *planejar, coordenar e controlar as atividades de assistência e promoção ao estudante, visando sobretudo à sua permanência nos cursos de graduação presencial* da UFPB (COQUEIJO, 2020, p. 102, grifo da autora).

⁴² O Programa de Educação Tutorial (PET), instituído pela Lei nº 11.180/2005, destina-se a fomentar grupos de aprendizagem tutorial mediante a concessão de bolsas de iniciação científica a estudantes de graduação e bolsas de tutoria a professores tutores de grupos do PET. A partir de 2010, o MEC abre um novo grupo de PET, destinado especificamente para universitários indígenas. Na UFPB, este programa se desenvolve desde dezembro de 2010, vinculado ao Departamento de Educação (DED) do CCAE (BARCELLOS, 2015). Atualmente adota a denominação de *PET Indígena Potiguara, o acesso e a permanência do universitário indígena na Academia*. (COQUEIJO, 2020, p.109, grifo da autora).

professores-alunos ensinavam as matérias para as quais estavam alocados, serviam de inspiração para os seus alunos, promovendo o empoderamento indígena além da formação necessária para enfrentar o processo seletivo da universidade.

Essa proposta será desenvolvida em um *campus* novo da UFPB, próximo a uma área indígena, com grandes possibilidades de contribuir para a inclusão social de jovens indígenas por meio do acesso e permanência na universidade, sem perder de vista a identidade cultural que os une. Envolverá alunos de graduação de vários cursos das áreas de educação e ciências sociais aplicadas. Serão desenvolvidas atividades voltadas para a superação de dificuldades de aprendizagem e melhorias no desempenho no curso de graduação; para a realização de uma pesquisa sobre a realidade indígena e universidade; o desenvolvimento de ações de extensão por meio de um curso pré-vestibular e de atividades culturais. (BARCELLOS, 2010, p. 4).

A bolsa de iniciação científica recebida pelos alunos do PET podia garantir a permanência na Universidade, como também proporcionar-lhes a satisfação de ajudar seu povo, lembrando-lhes que o viver indígena, nas lutas e nas vitórias, deve ser coletivo.

Enquanto voluntário e bolsista do PET, aprendi várias coisas novas, ministrei minhas primeiras aulas como professor de matemática e professor de física, tive o prazer de orientar alunos de aldeias Potiguara, distantes do centro da cidade, como Grupiuna, Camurupim e Tramataia, mostrar para eles que era possível sonhar, era possível sim entrar na universidade federal. (LEONARDO GOMES, Informação Verbal, outubro de 2021).

A partir desse programa, a comunidade universitária começou a ver a presença dos indígenas, ainda que não os olhasse como deveria. Mesmo já havendo alunos indígenas no Campus IV, eles não eram notados. Estimulados pelo seu tutor a usarem adornos indígenas e trazerem para dentro da universidade seus ritos, como uma forma de resistência, passaram a ter uma maior visibilidade. Encontraram na prática do ritual Toré, no âmbito acadêmico, a força de seus ancestrais e da coletividade. Desse modo, corroboro com Felix (2018) quando ela diz que o PET possibilitou a reafirmação da identidade Potiguara no espaço acadêmico. Esse entendimento pode ser confirmado pelos depoimentos de ex-bolsistas petianos, como o de Gessé Potiguara:

O PET Indígena contribuiu muito para minha permanência ainda no primeiro curso, pois oferecia uma bolsa que ajudava um pouco nos gastos de transportes e alimentação, e contribuiu para fortalecermos a cultura

Potiguara dentro da instituição, porque nos deu a oportunidade de mostrar que o indígena está vivo e que está em todos os espaços. Durante a participação no PET, organizamos oficinas de artesanatos, pintura indígena e apresentamos a dança do Toré. Também fui coordenador do cursinho pré-vestibular que aconteceu na aldeia Grupiuna e em outras aldeias, onde nós bolsistas e voluntários dávamos aulas para indígenas que queriam ingressar no ensino superior. O PET sempre foi, e continua sendo, importante para os estudantes indígenas. E foi uma grande conquista graças ao professor Lusival, que nos incentivou a buscar sempre mais, nos acolheu como um pai dentro da universidade, e contribuiu muito na vida acadêmica de muitos indígenas. (Informação Verbal, agosto de 2021).

O PET e os auxílios ofertados pela Prape não foram suficientes para impedir que uma grande porcentagem dos indígenas continuasse a evadir da universidade, pois não resguardavam todos. Vale pontuar que a questão financeira não era, e não é, a única responsável pela desistência, mesmo sendo a mais recorrente. São muitas as variáveis. Para tentar amenizar a situação de vulnerabilidade socioeconômica dos alunos cotistas, de forma geral, o MEC, em 2013, fomentou a criação do Programa Bolsa Permanência (PBP), por meio da Portaria nº 389/2013. Trata-se de:

Um programa mais específico, que assegura o auxílio financeiro para estudantes de graduação indígenas, quilombolas e em situação de vulnerabilidade socioeconômica, devidamente matriculados em IFES, cujo recurso é pago diretamente ao universitário por meio de um cartão de benefício. [...] Importa registrar que, como o cadastro dos estudantes indígenas é realizado mediante apresentação de informações colhidas das coordenações dos respectivos cursos, da conferência de documentos pelos beneficiados e dos relatórios dos assistentes sociais, o beneficiado permanece em constante incerteza da continuidade de seu deferimento. Os demais auxílios, oriundos do Pnaes, como passam por processos seletivos, têm a duração prevista em edital, o que consagra maior segurança no período das concessões. (COQUEIJO, 2020, p. 108).

A bolsa permanência tem sido de extrema importância para o aluno indígena da UFPB, contribuindo para a conclusão do seu curso superior. Funciona até mesmo como um incentivo ao aluno para superar as outras variáveis que, porventura, pudessem fazê-lo desistir, pois alguns têm na bolsa o único meio de sustento da família. Entretanto, a porcentagem de evasão desses alunos ainda continua alta. De 2008 a 2018, apenas 22% dos alunos indígenas ingressantes na UFPB concluíram o curso. Nesse período, 186 alunos indígenas se formaram nos quatro Campi da UFPB (COQUEIJO, 2020).

Para Coqueijo (2020), não basta assegurar as vagas pelas Leis de Cotas, tampouco garantir apenas os auxílios provenientes do Programa Nacional de Assistência Estudantil (Pnaes), as bolsas auxílios da Prape e o PBP. São necessárias medidas mais enérgicas para combater a evasão indígena. Ela chama atenção para o fato de os auxílios existentes estarem inseridos dentro de uma política nacional de inclusão, não existindo, dessa forma, nenhum projeto de assistência específico desenvolvido pela própria UFPB para assegurar a permanência indígena. Ela reconhece que o cenário atual, com políticas nacionais de retenção de recursos às Ifes, não permite vislumbrar uma atuação mais incisiva da UFPB nesse sentido, e aponta como uma possível solução para amenizar esse problema a ampliação dos projetos de extensão, visto que os existentes na instituição, como o PET, vêm demonstrando ser de grande valia. Felix (2018, p. 59) faz uma crítica direta ao Campus IV da UFPB, “[...] com seus doze anos de implantação ao lado do território Potiguara, não oferece nenhum tipo de assistência estudantil específica para os(as) universitários(as) Potiguara, nem dialoga sobre suas diversas necessidades”.

Entre as variáveis contribuintes para a evasão dos alunos indígenas, sempre em destaque em seus relatos, estão o preconceito e a discriminação sofridos dentro da universidade, partindo dos alunos não indígenas, e até mesmo dos professores. Zombam de suas pinturas corporais, questionam a sua identidade étnica, tecem comentários discriminatórios, constrangedores e ofensivos. Combatê-los, faz-se urgente. “Que sujeira é essa em seu corpo?”, “Você é índio mesmo?”, “O que você está fazendo aqui na universidade?”, “Alunos cotistas não acompanham o nível de ensino da universidade!”, “Assim é bom demais, receber dinheiro para estudar!”.

[...] quando eu cheguei na universidade não foi fácil, porque a partir do momento que eu ia para universidade pintada, que eu ia com os adornos, com brinco, os professores ficavam olhando assim... (demonstrando desconfiança) e olhavam... mas também, a princípio, não diziam nada. Quando eu comecei, no primeiro semestre, a desenvolver alguns seminários relacionados à cultura indígena, foi que eles começaram a questionar: “E aqui tem índio?” Ora, você está trabalhando num Campus que é situado praticamente dentro do território Potiguara, e você não saber que tem indígenas ali? [...] Teve outras situações de eu ver professora dizer que eu era indígena, mas o outro parente não era, porque eu tinha mais características e o outro não. Você está entendendo as situações? Entre tantas coisas, isso foi o mínimo, das coisas. Aí a gente começou a se organizar enquanto indígena dentro da universidade, dançar toré dentro da universidade, e mostrar que a gente não era indígena só se tivesse pintado não. No dia que minha pintura saísse, eu continuaria sendo indígena. No dia que eu tivesse com cocar, eu era indígena, no dia que eu não estivesse

com cocar, eu também era. Se eu tivesse morando na aldeia, indígena. Se eu saísse dela, continuava sendo. E na minha cabeça, no meu entendimento, isso são coisas tão claras, que eu dizia: “eu não acredito que eu estou dentro de um espaço acadêmico, formado por doutores e eu estou tendo que ensinar pequenas coisas que eles já deveriam ser sabedores?” Porque no mínimo, quando você vai trabalhar em determinado local, você precisa saber onde vai trabalhar, com quem vai trabalhar, para saber como trabalhar. E era algo que a gente notava muito presente, nos profissionais que ali trabalhavam, era a falta de conhecimento. (Aondê, aluna Potiguara do Campus IV-UFPB, apud CONQUEIJO, 2020, p. 139).

Quero crer que esse preconceito seja proveniente da falta de conhecimento da história e da realidade local, principalmente do litoral norte paraibano, por parte do corpo docente e discente da universidade – algo passível de reversão. Para Barbotin (2017), o CCAE, atuando na região desde 2006, convive com a realidade de uma universidade instalada em terras indígenas, mas que, para muitos, ainda é uma incógnita. A autora citada é Maria Angeluce Soares Perônico Barbotin, a atual diretora do CCAE, que defende ser necessário promover ações sobre o povo Potiguara para o corpo discente, como palestras, e capacitação profissional aos docentes. O Campus IV abriga um montante significativo de estudantes indígenas ativos, que não podem ser hostilizados. Além disso, essas ações poderiam possibilitar o surgimento de novos apoiadores e pesquisadores desse nicho da comunidade. Existe apenas “um pequeno quantitativo de professores(as) do Campus IV que dialogam sobre a causa Potiguara dentro da universidade e um número ainda menor que desenvolve projetos e tem contato com as aldeias.” (FELIX, 2018, p. 56).

A falta de conhecimento sobre a realidade Potiguara pelos docentes também gera ineficiências dos serviços prestados pela universidade. Os cursos de licenciatura existentes no Campus IV não preparam seus alunos para atuarem no ensino diferenciado indígena. Por consequência, a universidade deixa de cumprir alguns dos objetivos para a qual foi criada como, por exemplo, possibilitar “a vivência crítica da realidade do ensino em sua região, tornando os alunos capazes de experimentar propostas interdisciplinares.” (Projeto Político Pedagógico do curso de Licenciatura em Matemática do Campus IV-UFPB, 2007, p. 6). Ainda existe uma grande parcela de professores que não estimulam as pesquisas envolvendo os Potiguara, ou se recusam a orientar, gerando um sentimento de desamparo aos alunos indígenas que pretendiam realizar pesquisas sobre seu povo (FELIX, 2018). O número de artigos existentes envolvendo a cultura indígena, ou TCC, é irrisório, em alguns cursos, para uma década e meia de atuação do CCAE. No entendimento da Funai:

a política de acesso e permanência no ensino superior deve levar em conta as demandas das comunidades indígenas por quadros profissionais, a fim de fortalecer o projeto de autonomia dos povos e organizações indígenas. Neste sentido, é fundamental que as atividades de pesquisa e extensão estejam também vinculadas às demandas das comunidades, de forma que o conhecimento indígena possa de fato dialogar com o conhecimento acadêmico, pautado em sua própria aplicação empírica, na resolução de questões cotidianas enfrentadas pelos povos e no fortalecimento de seus direitos coletivos. (FUNAI, 2020).

Os guerreiros que conseguem superar todas as adversidades e concluir um curso superior, mesmo não tendo, por vezes, uma formação dialógica com sua cultura, têm a educação como a nova “arma” indígena para uso na luta da autonomia de seu povo. Ela proporciona melhoria das condições de suas vidas e de sua comunidade, pois, com os conhecimentos adquiridos, o indígena pode participar ativamente, tanto na organização, como na execução dos eventos políticos indígenas, como as Assembleias Potiguara – momentos de diálogo sobre as demandas coletivas desse povo –; propor ações de melhorias dos recursos naturais, como a utilização das terras para uma agricultura sustentável; orientar o aproveitamento do potencial turístico da cultura e da região do litoral norte; ajudar a fomentar o ensino diferenciado indígena; lutar pela garantia do seu território e por sua preservação; dentre outras ações. A educação como “uma ferramenta de promoção do ato social de libertação e transformação social, por meio dos passos individuais e coletivos no processo de conscientização.” (RIBEIRO; BERETTA, 2020, p. 4).

Os indígenas que concluem um curso universitário são vistos pela sua família e pela comunidade com orgulho. Felix (2018) defende que os Potiguara graduados devem dar sua contribuição para a continuidade da luta de interesse coletivo, garantindo a perpetuação dos costumes e das tradições de seu povo.

Com a educação é possível que os povos indígenas ocupem vários espaços dentro e fora da aldeia, lutando pelos nossos direitos e buscando, cada vez mais, a autonomia e os direitos do nosso povo, como as lutas por melhores políticas públicas e por demarcações de terras. Não vejo que seja obrigatório o retorno. É mais uma questão de bom senso de cada um. Mas, durante minha formação acadêmica, busquei compartilhar meus conhecimentos com meus parentes como uma forma de retorno para a comunidade indígena, mesmo antes de concluir minha graduação. Dessa forma, com minha graduação em licenciatura em Matemática, foi fácil o retorno para meu povo. Hoje leciono em uma escola indígena com ensino diferenciado. Mas, nem todas as formações de nível superior possibilitam esse retorno de imediato. Existem formações que não possibilitam que o

indígena continue em sua comunidade de origem, e que exigem que ele mude de cidade para conquistar sua estabilidade financeira por meio de um emprego. De toda forma, para que o indígena dê um retorno para sua comunidade, ele deve fazer uso de seus conhecimentos adquiridos durante sua formação, buscando atuar em projetos, associações, coletivos, de forma a contribuir com as demandas do povo Potiguara. (LEONARDO GOMES, Informação Verbal, outubro de 2021).

Devido ao fato de a coletividade estar no cerne da identidade indígena, muitos defendem que, por obrigação moral, aqueles que conseguiram concluir um curso de nível superior devem fazer algo por sua comunidade, não necessariamente exercendo seu ofício nela, uma vez que nem sempre a graduação escolhida encontra aplicabilidade nas TIs. Entretanto, mesmo para aqueles que contaram com bolsas de auxílio durante o curso de graduação, a Portaria nº 389, de 9 de maio de 2013, não determina a obrigatoriedade do exercício da profissão do egresso de Ifes em sua comunidade originária.

5.3 OS PAJÉS POTIGUARA

Os pajés, líderes espirituais e políticos foram os mais perseguidos e combatidos durante o processo de missão, e os remanescentes continuaram a ser perseguidos no Brasil República. Assumir-se indígena era perigoso, imagine se assumir pajé. Em virtude disso, por muito tempo, não se ouviu falar sobre um pajé Potiguara. Não que isso queira dizer que eles não existissem mais, e sim que suas práticas ficaram restritas à rituais domésticos. Publicamente prevalecia a figura do benzedor ou rezador. A eles cabia a missão de curar as doenças do corpo e da alma – os males espirituais –, operando a fé híbrida cristã/indígena. Os benzedores eram “aceitos”, pois o ato de benzer, que consiste em fazer o sinal da cruz embalado por orações para abençoar, foi trazido pelos portugueses, sendo uma atividade vinculada ao catolicismo popular⁴³. A prática foi ressignificada e as pessoas predestinadas a esse feito, consideradas intermediadores do poder divino, utilizavam a força

⁴³ O catolicismo colonial, depois denominado popular, foi o grande discurso que encobriu, abrigou e orientou expressões religiosas e míticas oriundas de diversas etnias indígenas e africanas, despedaçadas e fragmentadas nos violentos processos de dominação e transposição de populações e fundação de núcleos de missão, agricultura latifundiária e comércio. (SILVEIRA; SILVEIRA, 2015, p. 94).

dos recursos naturais como auxílio aos benefícios prestados, como segurar em suas mãos ramos de plantas usadas para absorver os males encontrados no benzido, como também para aspergir água sobre ele, limpando-os de todo o mal existente e os protegendo de futuros imbróglios. À semelhança da pajelança do passado, a doença do benzido era transferida para um objeto concreto. Outra analogia entre essas práticas é a atribuição da origem das doenças. Os males são atribuídos a um recebimento de “mal olhado”, ou um “botado”, o antigo “lançar morte”.

Assim, o ramo pode ser visto como uma hierofania, posto que é uma materialização simbólica de uma realidade metafísica, ou seja, serve de instrumento de manifestação do sagrado ou receptáculo deste, à medida que realiza um movimento duplo: retirar o *olhado* das pessoas rezadas e transmitir as benções de cura para elas. Desse modo, o ramo cumpre a função simbólica de recosmicizar o ser humano que recebe a reza, restaurando-lhe o equilíbrio vital, traduzido na significação que a memória coletiva denomina de cura. (FRANÇA NETO, 2021, p. 197, grifo do autor).

Alguns elementos da pajelança sobreviviam, mesmo que de forma disfarçada. Outros rituais continuaram sendo praticados nas furnas, ou em outros lugares reservados na natureza, na clandestinidade.

Os benzedores, até décadas atrás, podiam ser encontrados espalhados nas terras paraibanas, até mesmo, fora das áreas dos aldeamentos indígenas. A arte de benzer com um ramo de planta era, provavelmente, praticada por indígenas não aldeados e transmitida de geração a geração. Não indígenas também passaram a exercer a benzedura de forma sincrética. Hoje, ainda existem benzedores, mas em número insignificante, mesmo nas aldeias. Acredito que a responsabilidade creditada a esses promotores da saúde do corpo e da alma esteja repelindo os jovens de exercerem a mística da cura. Batista, Conceição e Pereira (2021a, p.13-14) falam sobre a realidade dos benzedeiros Potiguara:

Infelizmente, são cada vez menos as pessoas portadoras e praticantes desses conhecimentos orais, sendo que os troncos velhos vão-se partindo com o avanço da sua idade e as gerações mais novas têm cada vez menos incentivo para se apropriarem desse riquíssimo tesouro milenar. Sendo de natureza oral, a morte dos últimos portadores desses saberes será também a morte dos saberes tradicionais. Conhecimentos orais são essencialmente embasados em experiências práticas e místicas, e não podem ser adquiridos somente a partir da leitura. É preciso passar por experiências que envolvem o corpo e a alma para obter a compreensão da sua verdadeira dimensão.

Minha cidade natal, Guarabira, conhecida por “Rainha do Brejo” paraibano, era morada dos Potiguara e fazia parte da região da Serra de Copaoba. Guarabira significa, em Tupi, a “cidade das garças”. Nela, pude vivenciar a benzedura. Inúmeras vezes na infância, quando estava doente, era levada por minha mãe à casa de dona Cema, uma senhora benzedora que morava na minha rua. Com o galho verde na mão, ela sussurrava palavras em tom muito baixo, e, mesmo sem entender o que dizia, e sendo uma criança, conseguia assimilar que estava recebendo boas energias. “Esta menina está com muito mal olhado”, dizia ela, “mas vai melhorar! Olhe como o galho murchou!” Boas lembranças de cuidado. Não tem como não rememorar essa amável senhora quando presencio o pajé Isaias Potiguara benzer. Os movimentos de seu corpo me remetem ao passado. Enquanto benze, ele abre a boca, como se estivesse bocejando, e seus olhos ficam lacrimejados. Segundo ele, essa reação corporal é devido à absorção de um mal olhado pesado, que além de ir para a planta, fazendo com que ela murche, vai para o seu corpo, e, posteriormente, é jogado no mar, no rio, no vento ou em qualquer outro lugar. Também experimentei a prática do enguiço. Meu pai, quando chegava do trabalho, ao me ver doente, além de mandar que minha mãe me levasse para a benzedora, me fazia deitar no chão, para que ele pudesse passar por cima de mim, executando um formato de cruz. Ele dizia que, ao fazer isso, toda a energia negativa iria embora. Sua bisavó foi uma indígena “pega a dente de cachorro e a casco de cavalo”. Consigo sentir a dor de minha ancestral.

Na “viagem da volta”, iniciada no século passado, além da terra conquistada, o indígena adquiriu o direito de praticar seus rituais livremente, garantido na Constituição de 1988. Com o apoio do Balar dos Ritos, a figura do pajé ressurgiu publicamente no Nordeste. No caso dos Xukuru do Ororubá, “Seu Zequinha”, por volta de 1990, se constituiu como uma personagem emblemática na trajetória de seu povo, ficando conhecido como pajé Zequinha.

No caso dos Potiguara, o processo de reconhecimento da comunidade perante as figuras dos pajés está sendo mais lento, principalmente devido à prática do cristianismo exacerbado. No começo do século XXI, é possível perceber um movimento nessa direção a partir dos benzedores. Na aldeia São Francisco, surge o pajé Fátima. Ela fez uma oca em seu quintal para realizar trabalhos espirituais e passou a se declarar pajé. No entanto, nem todos reconheceram sua nova identidade, mesmo já sendo uma benzedora conhecida. O reconhecimento era algo local, apenas em sua aldeia e, mesmo assim, não de forma unânime.

Pouco tempo depois, Zé Espinho passou a se autointitular pajé, mesmo não sendo benzedor anteriormente e nem realizando as práticas atribuídas aos pajés tradicionais.

A Pajé Fátima realiza rituais de cura, faz ofício de rezas em crianças e adultos, prepara lambedores e garrafadas, faz trabalhos de purificação, mas não tem essa função reconhecida em todas as aldeias e, nem mesmo, dentro da própria aldeia. Já o Pajé Zé Espinho está ainda no começo das suas funções; não é rezador, não faz cura, mas tem uma maneira muito especial de tratar com a mãe terra, com a mãe natureza e com seu povo, fugindo completamente dos padrões clássicos dos Pajés. (BARCELLOS, 2005, p. 265).

“O Levantar das Aldeias” pelo povo Potiguara teve grandes líderes, dentre eles Seu Francisco Santos (1945-2022), conhecido como Chico Urubu. Ele foi um homem muito espiritualizado, benzedor, e muito envolvido na causa indígena. Em reconhecimento ao papel que exercia, e por tudo o que ele representava, passou a ser chamado de pajé por outros líderes. Sua aceitação pela comunidade foi paulatina. Aos poucos, a comunidade entendeu a importância desse homem para a cultura Potiguara. Na última década, o pajé Francisco havia vivenciado o aumento do seu prestígio a partir da visibilidade conferida pelo atual cacique geral Sandro. Por muito tempo, era pajé Francisco que abria os rituais mais importantes, como a festividade do dia 19 de abril, quando os povos indígenas comemoram o seu dia. Como já era idoso, vinha deixando essa função para seus discípulos da arte da pajelança. Seu conhecimento foi recebido dos Encantados, segundo ele, e ampliado e fortalecido com o contato com outros povos do Nordeste. Em 2007, o pajé Francisco participou de um curso de pajé na cidade de Pesqueira, Pernambuco, com os Xukuru (VIEIRA, 2010). Suas práticas denotavam grande conhecimento sobre as plantas medicinais. Ele trabalhava com a feitura da bebida Jurema e fazia uso, entre outros elementos naturais, da casca da jurema, do manacá, do catucá do caboclo, do alecrim, além de dominar com maestria o manejo do cachimbo e os mistérios das ervas usadas para a defumação. Vivia a cultura indígena e a representava. Todavia, não incorporava as forças ancestrais dentro dos rituais, provavelmente por ter sido muito cristão.

Na atualidade, aproximadamente oito pessoas utilizam o título de pajé Potiguara. Rondam sobre eles críticas vindas da comunidade indígena. Alguns deles são acusados de só exercerem uma pajelança “para branco ver”, e são considerados “pajés turísticos” por não oferecerem quase nenhum cuidado ao seu povo. Outros, recebem críticas às suas práticas de incorporação, que são consideradas por alguns como práticas demoníacas. É bom lembrar

que, em se tratando de um povo, nenhuma aceitação ou rejeição é unânime. Para o cacique geral Sandro apenas três são reconhecidos oficialmente pelos Potiguara.

Temos o pajé Francisco, o titular, o mais velho. Temos a irmã dele, Dona Fátima, que é pajé; Isaías é o pajé mais novo que a gente temos. Tem muita gente se intitulando pajé, mas o reconhecimento é muito pouco. Eu citei essas três pessoas porque são as referendadas pelo conselho de liderança. (CACIQUE SANDRO POTIGUARA, Informação Verbal, fevereiro de 2022).

O que é ser um pajé Potiguara? O que o diferencia de um benzedor? Qualquer indígena pode ser um pajé? Eles são reconhecidos pela comunidade? Quem procura os seus dons?

Todo pajé é um benzedor, mas nem todo benzedor é um pajé. Todo pajé, assim como os benzedores Potiguara, utiliza as ervas e as plantas na medicina indígena do cuidado. Ao benzer, valem-se de plantas como o pinhão roxo, o macacá, o manjerição, a vassourinha da folha miúda e a mangerioba. Elas são passadas, em forma de cruz, no peitoral e nas costas do benzido. Um amplo conjunto de ervas é usado para preparar os chás, as garrafadas, os xaropes e os banhos. Um conhecimento envolto de magia, guiado pelos Encantados, responsáveis por transmitir orientações sobre quais ervas, e suas proporções, devem ser usadas para cuidar de doenças de corpo, como dor de cabeça, machucado, baixa fertilidade da mulher e do homem, virose, cobreiro e espinhela caída; e doenças da alma, a exemplo de mal olhado, olho gordo, enguiço, botado e encosto.

As plantas têm um papel central na cura de doenças (tanto de doenças do corpo quanto doenças da alma). É importante apontar que não são somente as propriedades materiais das plantas, ou seja, os seus componentes químicos que curam, senão a sua energia imaterial inspirada pela força da Mãe Natureza e dos ancestrais que permeiam o território. Portanto é necessário manter certos cuidados para que as plantas possam curar. Todo trato para com as plantas exige o respeito da pessoa, principalmente quando se pede licença para retirar cascas, folhas ou raízes para a confecção de remédios. Algumas pessoas pedem licença para o Caboclo do Mato antes de buscarem plantas medicinais, além de manterem um resguardo de três dias, evitando relação sexual e mantendo um estado de espírito centrado em pensamentos positivos. (BATISTA; CONCEIÇÃO; PEREIRA, 2021b, p. 19).

Os pajés Potiguara têm uma ritualística de cura ampliada em relação à dos benzedores. Alguns prescrevem o uso da bebida jurema para fins terapêuticos. Além das plantas utilizadas no benzimento e no preparo de medicamentos, os pajés fazem uso de outros elementos sagrados, como a fumaça e o maracá para promover a purificação da alma e espantar as energias ruins, curando as pessoas dos males que lhes atingem. A fumaça vem dos cachimbos ou dos defumadores, recipientes onde ervas são queimadas para promover a limpeza do ambiente e de quem estiver nele. Algumas dessas ervas são a malva rosa, o junco, o alecrim do tabuleiro, o macacá, a mescla e a mirra. O ritual com o maracá é feito, muitas vezes, conjuntamente com a defumação. O instrumento sagrado é chacoalhado, inicialmente no ouvido de quem está vivenciando os cuidados, e, em seguida, pelo seu corpo, simulando movimentos de retirada do infortúnio. Mas, o grande diferencial entre os pajés e os benzedores é a relação estabelecida com os Encantados. A grande maioria dos pajés estabelece um diálogo direto com esses seres quando os incorpora. A comunicação não ocorre apenas quando estão em transe, pode se dar em sonhos, como relatam esses líderes espirituais. O contato direto com o mundo imaterial, guia-os na missão de curar e proporciona o recebimento de mensagens proféticas para orientar seu povo. Importante entender que os Potiguara fazem a seguinte distinção dos transe mediúnicos:

Entre os Potiguara, nos transe espirituais, é comum reconhecer quando uma pessoa sensível “arria”, ou seja, quando ela aparentemente perde a sua consciência, ficando inerte, às vezes deitada, às vezes sentada. Nesses momentos de transe a consciência do médium (da pessoa arriada) passa para o mundo do além, recebendo visões, avisos, e por vezes realizando viagens espirituais por alguns segundos ou minutos. Em outros momentos pode ficar “manifestado”, isto é, incorporado por um espírito ou uma entidade. Neste caso a pessoa perde a sua consciência, seu corpo estremece e cambaleia, e finalmente assume um comportamento e uma voz diferente do seu hábito comum, muitas vezes dançando e fumaçando com o cachimbo. Já não é a pessoa em consciência quem está agindo, mas a entidade que tomou posse do seu corpo. (BATISTA; CONCEIÇÃO; PEREIRA, 2021, p. 50).

Os pajés Potiguara vêm demonstrando ser líderes políticos, além de líderes espirituais. Participam dos eventos do movimento indígena, locais, regionais e nacionais, como representantes de sua etnia. Está sob a responsabilidade desses líderes abrir e conduzir os principais rituais, como o Toré comemorativo ao dia dos povos originários, e os Torés nos eventos públicos promovidos pelo seu povo, como as assembleias Potiguara. Os pajés são os principais promotores da guarda dos saberes ancestrais e defensores de que a cultura

Potiguara deve ser difundida entre os jovens, de forma a nunca desvanecer. Mesmo os criticados por praticar apenas uma “pajelança turística”, ou por só conduzir Torés em eventos promovidos pelos brancos, realizam ações de preservação da cultura Potiguara, trazendo contribuições para seu povo. Pois, ao ritualizar, fazem a divulgação de sua cultura e possibilitam ao não indígena sentir e reconhecer o poder da força da ancestralidade de seu povo. Assim sendo, novos apoiadores da causa indígena podem ser angariados.

É de consenso entre os Potiguara que nem todos podem ser um pajé. Não basta querer, tem que ser escolhido pelos Encantados. Além de serem os designadores, esses seres de luz são os norteadores da preparação do proclamado. A trajetória de vida dos que se dizem escolhidos para pajés é analisada e levada em consideração pela comunidade Potiguara, a fim de se constatar que eles nasceram, de fato, para ocupar esse cargo vitalício. Majoritariamente, os pajés Potiguara são vistos como pessoas que merecem respeito e admiração. Contudo, como já pontuado, esses líderes sofrem preconceito motivado pelas religiosidades institucionalizadas e pela falta de conhecimento histórico, o que dificulta suas ações. Os pajés têm uma rotina de vida complexa, de muita entrega e dedicação, prestando serviços de cuidado aos indígenas e não indígenas. Todos que os procuram são atendidos, mesmo aqueles que, porventura, tenham criticado suas práticas anteriormente. Para o cacique geral Sandro os pajés são os braços fortes da cultura Potiguara.

Os pajés passam seus conhecimentos e conselhos. O papel deles é unificar todo o nosso povo. Às vezes, estamos no movimento da nossa terra e o pajé tá ali rezando, pedindo proteção aos Encantados, ao nosso Pai Tupã para que nada de mal venha a acontecer. Ele faz o trabalho dele para fortalecer os nossos movimentos. A gente tem muita conquista através do pajé, das rezas, da sabedoria. Apostamos muito nos nossos pajés. Eles são da linha de frente, o braço forte da nossa cultura e o fortalecimento dos nossos espíritos. Eles são muito importantes. Incentivam nossa cultura, nossa identidade, a nossa espiritualidade. (CACIQUE SANDRO POTIGUARA, fev. 2022).

Apresentarei um breve relato da vida de dois pajés Potiguara, escolhidos por conduzirem o Ritual da Lua Cheia, objeto dessa pesquisa. Veremos as trajetórias místicas de descoberta e da formação da missão de pajé e os trabalhos relevantes que eles vêm desenvolvendo. Tratam-se do pajé Isaias Guarapirá, o condutor principal do Ritual da Lua Cheia, e da pajé Sanderline Amanacy, sua principal auxiliar, figura 17.

Figura 17 - Pajé Isaias e pajé Sanderline



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

5.3.1 Pajé Isaias Guarapirá: um líder espiritual e cultural Potiguara

Ser um pajé Potiguara  ser um líder nato, escolhido pelos ancestrais, pelos Encantados, mesmo antes de nascer. É cuidar de seu povo, fazer rezo,  abrir rituais. Uma das figuras mais importantes de um povo, uma figura sagrada, conselheiro, amigo, orientador, n s de uma aldeia, mas de todo o território indígena Potiguara. O pajé n tem hora para dormir e nem para acordar. N tem feriado, nem sábado e nem domingo. Na hora que chega alguém doente, tem que atender (PAJÉ ISAIAS GUARAPIR, 2021).

Meu primeiro encontro com o pajé Isaías, em um Ritual da Lua Cheia, foi marcado por um espanto inicial. Esperava encontrar um senhor idoso, e me deparei com um jovem de belos traços, figura 18.

Figura 18 - Pajé Isaías



Fonte: Arquivo pessoal (2018)

Talvez, meu pensamento tenha sido alimentado pelo preconceito de associar o indígena a tempos remotos. Logo de cara, fiquei impressionada com a sua desenvoltura em defender sua cultura e seu povo. No momento, ele tinha 29 anos. Um rapaz alto, moreno e com cabelos cacheados. Exibia em seu corpo o grafismo da folha da jurema, feito com a tinta do jenipapo. Tinha no rosto uma faixa vermelha pintada de urucum, muito característica do povo Potiguara. Usava muitos adornos: colares, braceletes e um esplêndido cocar de penas de pavão, de gavião, de ganso e de peru. Todos feitos pelo próprio pajé, um habilidoso artesão. Segurava na mão um grande maracá.

Assim que cheguei ao terreiro sagrado, deparei-me com o pajé na frente da fogueira. Seu cocar estava iluminado pelo fogo, chegava a brilhar. Ao segurar suas extremidades com as mãos, parecia um pássaro, remetendo ao seu nome em Tupi, Guarapirá, um pássaro nativo da região, figura 19.

Figura 19 - Pajé Guarapirá



Fonte: Arquivo pessoal (2018)

Ao findar o rito, fui conhecê-lo, figura 20. Fiquei muito instigada em saber mais sobre ele. Para minha surpresa, ele me perguntou: “Professora Surama, você não está lembrando de mim?” Desde o princípio, seu semblante não me era estranho. Senti uma familiaridade em seu olhar. Ele tinha sido meu aluno no curso de Ecologia na UFPB - Campus IV, em 2011, mas, infelizmente, teve que abandonar o curso devido a problemas pessoais.

Figura 20 - O encontro



Fonte: arquivo pessoal (2018)

Na ocasião do nosso segundo encontro, em 21 de março de 2019, também no Ritual da Lua Cheia, eu estava me preparando para o processo seletivo do doutorado. Foi quando recebi a primeira orientação de um caboclo, incorporado no pajé Isaias: *Olha menina, lembre-se que ninguém aprende só e ninguém ensina só*. Naquele momento, não tinha ideia da importância que essa frase teria em minha vida. Ele fez em mim uma defumação com o cachimbo e me deu um forte abraço, tão tranquilizador quanto um materno. Confesso que tinha uma resistência ao contato físico com pessoas estranhas, mas aquele abraço me mostrou o poder dessa fonte de energia do bem, revigorante como a luz do sol. No dia seguinte, tomei a decisão de estudar o Ritual da Lua Cheia, caso fosse selecionada para o

doutorado. Em junho de 2019, fui aprovada e, sem dúvidas, a orientação do caboclo foi fundamental nessa jornada.

No mês seguinte, participei de um encontro holístico no qual o pajé Isaias estava presente. Convivemos por três dias numa granja no município de Conde, Paraíba. Lá tivemos a oportunidade de estreitar nossa relação. Em uma das avaliações orais do encontro, o pajé falou, referindo-se a minha pessoa: “Nunca pensei em ver uma professora universitária descalça, em um forno de lenha, fazendo uma tapioca para mim”. Fiquei feliz que ele pôde me ver para além da figura de professora. Naquele momento, senti que seria aceita para fazer a pesquisa. A partir daí, fomos construindo uma relação de confiança, que me permitiu mergulhar no oceano de mistérios de sua vida, através de conversas durante os anos de 2020 e 2022. Uma história cheia de encantaria, luta e resistência. Veremos como um menino, prestes a se tornar coroinha da Igreja de Nossa Senhora de Guadalupe, descobriu-se um pajé.

No ano de 1988, os indígenas tiveram seus direitos garantidos pela promulgação da nova Constituição – mesmo ano em que despontou um novo líder espiritual e político do povo Potiguara. Isaias Marculino da Silva, filho de Maria Basilio da Silva e Damião Marculino dos Santos, nasceu em 25 de maio de 1988, fazendo parte de uma grande e humilde família, hoje composta por 10 filhos, que juntos enfrentaram dificuldades financeiras, vencendo-as. Isaias era uma criança livre, que corria pelos matos, subia nas árvores, nadava nos rios e se alimentava, muitas vezes, do que a natureza oferecia. Como seus pais trabalhavam, ele ficava aos cuidados de seus irmãos mais velhos e dos seres espirituais. Muito jovem, por volta dos seis anos de idade, teve sua primeira experiência com o reino da encantaria. Segundo ele conta, certa tarde ensolarada, quando brincava dentro da mata, avistou uma bela criança, uma menina de longos cabelos negros, que o atraiu e o convidou a segui-la. Ele não escutava sua voz, mas sentia o chamado. A criança disparou a correr, conduzindo-o para um pé de cajarana. “Perto da minha casa, na aldeia Forte, tinha uma mata de cajarana, uma planta escura que bota uns cachos alaranjados, bem cheirosos, que quando você come muito fica bêbado”, disse o pajé. A criança mandou que ele apanhasse as frutas, o máximo possível, e depois as comesse. O comando foi dado sem fala, só com gestos e um farto sorriso no rosto. Ele comeu, comeu, comeu, até ficar embriagado. A princípio, ele pensava se tratar de uma caboclinha moradora nas redondezas; hoje ele tem ciência do seu equívoco. Essa menina era Comadre Florzinha! Não conseguindo se manter em pé, a criança encantada o conduziu, segurando em seus braços, até o terreiro, próximo de sua casa, quando ela o soltou e sumiu.

“Quando entrei dentro de casa, fui me deitar na cama e comecei a espumar, feito cachorro doido”, lembra o pajé. Sua irmã Quitéria, ao chegar em casa, deparou-se com uma cena que jamais irá esquecer. Seu irmão estava caído no chão, ao lado da cama, desfalecido e colocando para fora um fluido alaranjado, mas isso não foi o mais espantoso. Ele não estava só, como ela esperava. Um senhor estava ao seu lado, prestando os cuidados. Um velho caboclo, de cabelos longos, sentado num tamborete, segurava em uma das mãos uma cuia de coco contendo uma pasta verde, um emplasto, enquanto usava a outra para passá-la no peito de seu irmão. Quando ela chegou mais perto dos dois, o senhor sumiu de repente, como um passe de mágica. Outras experiências espirituais ocorreram na infância de Isaias, que passou a ter contato corriqueiro com os Encantados.

O pajé Isaias enfatiza em seu relato a experiência que representa o marco inicial de sua participação na ritualística espiritual e política Potiguara, quando despertou sua consciência de condição indígena e o desejo de participar da luta pelos direitos do seu povo. Aos sete anos, ele dançou o seu primeiro Toré, na aldeia de São Francisco. O pajé relata: “Quando entrei na roda, botei a saia de embira, pintei meu rosto, fiquei com os pés descalços no chão, senti uma energia indescritível com todo aquele povo, com toda aquela coletividade”. Ele lembra vividamente a presença de seu Tonhô, tocador de bombo e grande liderança indígena, e de seu Djalma, ex-cacique geral Potiguara. Àquela época, os Torés eram realizados apenas em eventos públicos, como assembleias e momentos festivos. O ritual não era realizado com frequência – o que frustrava o desejo da criança Isaias, carente e almeiante em desenvolver a sua espiritualidade. Enganado pela falta de conhecimento histórico, ele achou que a Igreja Católica seria o lugar adequado para tal. Como sua mãe era muito católica, passou a acompanhá-la nas missas. Fez primeira comunhão, cantava salmos na liturgia e participava do grupo dos jovens e do terço dos homens. Como ele é muito dinâmico, colaborava ativamente com a igreja, ajudando o padre nas atividades, e até mesmo na manutenção, dentro de suas possibilidades, do templo religioso. Não demorou muito para o padre perceber que estava diante de um menino diferenciado, convidando-o a se tornar coroinha. Seria ele o responsável por cuidar das velas, do turíbulo, da naveta, dos livros litúrgicos e de pegar as hóstias para a consagração.

Na mesma semana da realização do convite, ocorreu uma vigília de jovens na Igreja de Nossa Senhora de Guadalupe, na Aldeia Forte, no Município de Baía da Traição. Todos estavam cantando e rezando, inclusive o adolescente Isaias, então com 12 anos. De repente, ele começa a se sentir desconforme. Algo estranho estava ocorrendo. Sentiu sua língua

enrolar e se percebeu cantando em uma língua diferente, o que os católicos chamam de orar em línguas. Abruptamente ele caiu em frente ao altar. Ficou petrificado, com o corpo estendido no chão e com os braços a 90 graus de seu corpo, lembrando uma cruz. Escutava tudo ao seu redor, mas não conseguia se mexer, nem abrir os olhos. “Aí eu escutei quando a santa disse no meu ouvido: Sua mão direita tem o dom de curar, mas aqui não é o seu lugar”. Velozmente sua mão se moveu até a cabeça, em direção à santa. Um conflito é instaurado dentro desse jovem. Ele não entendia o porquê da fala da santa. “Será que eu fiz algo de errado?”, questionava-se. Na semana seguinte, quando iria se tornar coroinha, sua vontade de ir para a igreja tinha desaparecido. Ele estava muito confuso.

Nessa ocasião, Isaias já sabia cantar algumas músicas do Toré. Certa noite, na solitude de seu quarto, sentiu vontade de cantar as canções que sabia. Quando sua mãe o viu, ele estava todo arrepiado, todo irradiado, segundo as palavras do pajé, e se espantou: “O que é isso, menino? Tá amarrado!” Logo em seguida, ele subiu na cama para pendurar o mosquiteiro na corda presa no telhado, e, de supetão, caiu de joelhos no chão. Isaias olhou para sua mãe e o Encantado manifestado em seu corpo falou: *Deixe de ser besta! Seu filho nasceu para viver dentro da Jurema e da espiritualidade e não tem quem tire isso dele.* Dona Maria ficou muito preocupada e, no outro dia, conversou com o filho sobre o ocorrido. Ela lhe disse que achava não se tratar de coisa de Deus. Tinha sido a sua primeira incorporação, e o pensamento de sua mãe não lhe tirou a certeza de que não queria mais frequentar a igreja, e sim procurar na religiosidade Potiguara o entendimento do fenômeno vivenciado.

Isaias estudou o ensino fundamental I na Escola Municipal Dr. Antônio Estigarribia, na Aldeia Forte, onde obteve a base de seus conhecimentos sobre a cultura do seu povo. Essa escola promovia atividades nas quais os alunos tinham que entrevistar as pessoas mais velhas da aldeia, os “troncos velhos”. A cada entrevista, Isaias ficava mais encantado com a maneira peculiar do viver indígena. Muitos foram os ensinamentos recebidos de Dona Chiquinha, Tia Nanci, Mãe Grossa, Dona Zefinha, Dona Nazaré e de outros anciões da aldeia. Iniciou-se na ciência das plantas medicinais a partir dessas conversas, também ocorridas com as pessoas mais velhas de sua família. Fora as obrigações escolares, ele continuou buscando o aprendizado. Durante o tempo que seus amigos estavam brincando, preferia ir para debaixo de uma árvore e ficar horas conversando com os anciões. Sua formação é fruto de diversas fontes de sabedoria. Foi também nessa escola onde começou a estudar o Tupi antigo. Todavia, o seu contato com essa língua é precedente. No ano de 2000, foi iniciado no território Potiguara um curso de formação em Tupi antigo.

Indígenas de aldeias diversas participaram com o objetivo de aprender a língua e de se tornarem multiplicadores desse conhecimento. Eles seriam professores nas escolas das aldeias. Isaias e outros adolescentes foram convidados para participar das aulas, atuando no processo de teatralização, usado como instrumento pedagógico – curiosamente o mesmo instrumento pedagógico usado pelos missionários para catequizar.

Era visível para todos o grau de comprometimento de Isaias com a cultura indígena. Sempre estava falando sobre o que tinha aprendido, e já repassava seus conhecimentos para auxiliar quem precisava, começando a exercer a pajelança. Um rapazinho franzino fisicamente e forte culturalmente. Extremamente entusiasmado, estimulava os demais parentes a participar dos Torés. As pessoas de sua aldeia, diante de sua postura, passaram a chamá-lo de pajé mirim, e esse título foi se espalhando por toda a comunidade Potiguara. Isaias lembra:

Quando era 19 de abril, eu era o primeiro a estar com o meu cocar e minha saia, correndo rua acima, rua abaixo, na Aldeia Forte, chamando o povo para ir participar do Toré. O povo começou a dizer: Olha o pajé mirim! Daí, eu fui crescendo e continuaram a me chamar de pajé. Foi algo natural, não fui eu que me intitulei, foi o povo.

Com o passar do tempo, sua participação no movimento indígena e sua sede de saber foram aumentando vertiginosamente. Aos 15 anos de idade, participou do Encontro de Igualdade Racial, em João Pessoa, com outros indígenas. Esse momento é muito significativo em sua vida. Nele, Isaias conheceu pai Beto, um pai juremeiro que, no futuro, se tornaria seu mestre da Ciência da Jurema. Esse líder espiritual se aproximou do rapaz, não mais chamado de pajé mirim, e sim de jovem pajé, apertando sua mão. Quando suas mãos estavam entrelaçadas, começaram a se tremer fortemente, conta o pajé. Depois de se apresentar, pai Beto perguntou para Isaias se ele já tinha ciência de que possuía um dom mediúnico, algo tão forte que foi percebido pelo pai juremeiro assim que ele apertou sua mão. Em seguida, convidou-o, bem como aos demais Potiguara presentes, para, ao fim da tarde, conhecer seu terreiro em Mangabeira, um bairro da cidade de João Pessoa.

Era a primeira vez do jovem pajé na capital do estado. Tudo era novo para ele. Mas, tendo um espírito desbravador, não se intimidou de ir de ônibus, mesmo correndo o risco de se perder, até a Praça do Coqueiral, onde uma pessoa os aguardava. Com ele, estavam uma

prima, Comadre Guerreira⁴⁴, e uma de suas filhas, além de outros Potiguara. Chegando ao terreiro, pai Beto apresentou o jovem pajé Isaias e seus acompanhantes à comunidade como legítimos indígenas de Baía da Traição. No momento de cantar para os caboclos, pai Beto pediu para que o pajé assumisse a condução dos trabalhos. “Quando eu puxei duas linhas de Toré da gente, comecei a ver pessoas incorporando caboclos e caindo nos meus pés. Era mulher, era velho, era menino”, lembra o pajé. Ele continuou a cantar. Quando começou a linha *Estava sentado na pedra fina / o rei dos índios mandou chamar...* não conseguiu terminar. Pôs-se a tremer e ficou inconsciente. Só lembra do instante em que pai Beto soprou em seu ouvido, despertando-o. Estava muito espantado pelo ocorrido, ainda mais trêmulo, suado e profundamente cansado. Ele foi sentado, abanado e lhe deram água para beber. Essa foi sua primeira incorporação pública. Depois desse acontecimento, o jovem pajé passou anos sem ver pai Beto.

Isaias estudou o ensino fundamental II e o ensino médio na Escola Pedro Poti. Lá, continuou tendo aula de Tupi antigo e estudou a disciplina Etnohistória, fortalecendo sua identidade indígena e ampliando sua consciência política. Era um aluno muito envolvido e já se comportava como um líder. Seu ex-professor Daniel Santana falou a seu respeito: “Ele já se destacava. Participava dos debates sobre diversas temáticas. Já falava muito bem, mostrando domínio dos conteúdos que dizem respeito ao nosso povo. Teve uma participação brilhante, e ainda está tendo, nessa questão do fortalecimento e da valorização da cultura” (Informação Verbal, agosto de 2021). Seu desempenho com a língua Tupi era admirável, fruto de muita dedicação.

Em 2005, foi um dos fundadores da Associação Cultural Indígena Toré Forte, ao lado de outros jovens indígenas, como o atual cacique geral Sandro, e estudantes da Escola Pedro Poti. Essa associação contava com lideranças mais experientes na luta indígena e tinha por objetivo revitalizar a etnicidade Potiguara. Para tanto, passaram a promover oficinas de artesanato indígena e de língua Tupi, com o pajé Isaias como um dos professores, e, principalmente, a fazer com que o Toré fosse realizado com uma maior frequência no cotidiano Potiguara. Segundo a visão deles, não era necessário esperar os grandes eventos acontecerem para dançarem o Toré. Além disso, o ritual poderia ser realizado fora dos terreiros sagrados e por um número reduzido de pessoas. O importante era revitalizá-lo.

⁴⁴ Comadre Guerreira é uma indígena Potiguara da Aldeia Lagoa do Mato - Baía da Traição. Ela é artesã, e uma das líderes da Associação das Mulheres Guerreiras Indígenas Potiguara (AMGIP).

Passaram a “dançar” o Toré em diversas aldeias, despertando em outros grupos o desejo de fazer o mesmo. Vieira informa que “esse grupo assumiu uma posição significativa nos campos político e ritual dos Potiguara, especialmente após a premiação de um projeto denominado ‘Revitalização da Dança do Toré’ obtido no Prêmio *Cultural Indígena* do Ministério da Cultura.” (2010, p.292). Seus membros procuraram participar das assembleias de outros povos indígenas, para alimentar ainda mais o Bailar dos Ritos e o Bailar da Identidade. Práticas vivenciadas nos tempos longínquos foram revitalizadas dentro do Toré e novas músicas foram adicionadas ao repertório.

Figura 21 - Acampamento Terra Livre 2007



Fonte: Rede social do pajé Isaias.

Atuando no movimento indígena, o pajé Isaias teve a oportunidade de viajar para Brasília e participar do acampamento Terra Livre, figura 21, bem como de muitas assembleias dos Potiguara e de outros povos, como os Xukuru, uma etnia que apoiou os Potiguara na revitalização de seus rituais. Eram nessas ocasiões que as trocas de saberes com os parentes ocorriam de maneira mais efetiva. O pajé Isaias, quase sempre, tinha a companhia do pajé Francisco, um dos seus maiores mestres, sua inspiração. Foi com ele que

aprendeu os primeiros segredos da feitura da bebida jurema – quais ervas deveriam ser combinadas e qual o ritual que deveria ser seguido. Quando o pajé Francisco fazia uso do defumador dentro dos rituais, defumando o espaço e as pessoas que estavam precisando, o pajé Isaias observava todos os seus movimentos, como ele usava o cachimbo, qual a sequência que seguia no corpo do defumado, e perguntava sobre as ervas utilizadas, a fim de desvendar os mistérios do poder da fumaça, figura 22. Aprendeu que o maracá não servia apenas para ritmar as canções, mas que se tratava de algo sagrado, que poderia ser usado para espantar as forças do mal. O pajé Francisco o ensinava tudo que sabia. Disse-lhe que ele foi o pajé escolhido para substituí-lo quando não tivesse mais forças físicas.

Figura 22 - Pajé Francisco na Assembleia Potiguar, 2015



Fonte: Rede social do PET- indígena UFPB

No dia do falecimento do pajé Francisco, o pajé Isaias manifestou o seu sentimento de tristeza em uma rede social:

Grato por todos os ensinamentos, pelos momentos de luta e conquista que passamos juntos, meu pajé. Que Tupã e os Encantados te recebam com muita força e alegria pela pessoa que sempre foste. Um guerreiro velho de luta e da espiritualidade. Você foi muito importante no meu

desenvolvimento como pajé. Sempre foi a minha inspiração. (PAJÉ ISAIAS, 11 de maio de 2022).

Dois fatos foram muito marcantes para o pajé Isaias dentro do movimento indígena. Um deles foi um episódio que ocorreu nas furnas de Gagiru, na Aldeia de São Francisco. Era dia 19 de abril, o ano é impreciso em sua mente. Cerca de 500 pessoas, indígenas e não indígenas, estavam reunidas no terreiro sagrado para celebrar esse dia. Dançando o Toré, marcharam para o lugar sagrado onde tudo sucedeu. Um grupo de líderes, incluindo o pajé Isaias, entrou na fumaça, acompanhado de outras pessoas. Fumavam seus cachimbos e se puseram a dançar e a cantar. Subitamente, o pajé percebeu algo estranho no ar. Ele narra: “Uma pessoa recebeu uma energia que eu senti que não estava querendo fazer coisas boas. Quando ela pegou meu cabelo, eu incorporei. Estirei a mão direita na dela e ela caiu no chão. O povo ficou espantado, olhando de lado”. A comunidade pôde presenciar, com estranheza, o pajé Isaias tendo sua primeira incorporação pública em solo Potiguara. Eram raras as manifestações espirituais quando o fato ocorreu, pois, mesmo aqueles que tinham propensão para tal, faziam de tudo para que não ocorresse, com medo de represálias. O outro fato ocorreu na assembleia do povo Xukuru, quando o pajé Isaias, depois de ter passado por outra incorporação, escutou de um pajé local que ele tinha uma força espiritual muito forte, que deveria ser apoderada e usada para o bem do povo Potiguara. Por efeito disso, constatou que tinha chegado a hora de tomar posse de seus dons e fazer algo a mais para a pajelança Potiguara. Isaias relata:

Um momento que disse para gente que tínhamos uma força espiritual muito grande que precisava renascer e fortalecer foi quando a gente conheceu a assembleia do povo Xukuru do Ororubá. A pajelança, a espiritualidade deles é muito forte. Então muitos de nosso povo, que tinham a espiritualidade guardada, oprimida, com vergonha, perseguida com medo de se expor, lá não se segurou e veio à tona as manifestações espirituais. **Essa força de se identificar como pajé, o povo Xukuru contribuiu muito.** Teve um momento que a espiritualidade me pegou e me botou para dançar e o povo Potiguara, presente na assembleia, ficou dentro de uma tenda, o cacique geral, o pajé Francisco, outros caciques e outras juventudes. Eu me tremia feito vara verde, e os meninos ficaram emocionados com a força espiritual radiada, chorando. Foi uma força muito grande. Teve essa contribuição do povo Xukuru em nos dizer: **Vocês têm essa força, então tomem conta dessa força que é de vocês, é do povo Potiguara.**

Em 2007, com apenas 19 anos, Isaias é consagrado pajé pela comunidade durante um Toré promovido pela associação Toré Forte, passando a adotar o nome de pajé Guarapirá. A cada dia, cresciam suas obrigações e o reconhecimento de suas ações. Sua fama de rezador se espalhou e os pedidos para que ele preparasse remédios naturais aumentaram, principalmente os lambedores, cujo conhecimento fora herdado de sua mãe, grande conhecedora dos poderes das plantas. Dentre os diversos cuidados prestados ao seu povo, um deles lhe causa bastante comoção, fazendo-o chorar ao recordar. Em 22 de março de 2009, o cacique da aldeia Jaraguá, Aníbal, estava dentro de sua casa quando dois homens encapuzados arrombaram a porta e dispararam vários tiros contra ele. O cacique ficou estendido no chão, coberto de sangue. Tudo ocorreu na presença de seus filhos, ainda crianças. Um deles, tirou a blusa que estava vestindo, enxugou o sangue do pai e disse para sua mãe: “Se meu pai morrer, eu terei o seu sangue guardado para nunca o esquecer”. O cacique foi atingido por duas balas e levado para o hospital em João Pessoa, onde foi submetido a uma cirurgia, e sobreviveu. Com uma das balas alojada em seu corpo, ainda muito debilitado, e correndo risco de morte, voltou para se recuperar perto de seu povo, mas, como estava sob ameaça, teve que se esconder para proteger sua vida. A casa do padre, na Aldeia Forte, foi o local escolhido. Pessoas se revezaram para prestar os cuidados necessários ao cacique. O pajé Isaias foi um dos convocados a ajudar. Certa noite, quando estava escalado, teve um sonho com um velho indígena lhe dizendo: *Se você quer que o cacique fique bom faça um ritual com o cachimbo e o maracá*. Logo cedo da manhã, o pajé contou para a freira que o acompanhava nos cuidados naquele dia. Ela não demonstrou nenhuma objeção e até mesmo participou do ritual. O pajé conta: “Eu recebi a força dos Encantados. O cacique estava sem conseguir movimentar os braços, mas quando eu comecei o ritual ele levantou os braços para cima e ficou assim o tempo todo. Depois desse trabalho, ele ficou curado”

O mundo da encantaria continuou a se comunicar com o pajé através de sonhos, dirigindo suas ações na caminhada da pajelança. No ano de 2013, tendo ele 25 anos de idade, teve um sonho no qual os Encantados manifestaram um desejo e lhe deram orientações bem claras de como ele deveria proceder para realizá-lo. Ele deveria conduzir um ritual na força da Lua cheia, uma pajelança com a presença da jurema, como era realizado outrora, para promover a cura física e espiritual. Esse ritual seria um momento de culto ao sagrado e de reunião do seu povo para que fossem transmitidas, caso necessárias, orientações dos ancestrais através de seu dom mediúnico. Segundo explana o pajé, eles demonstravam

preocupação com a continuidade desse tipo de ritual, necessária para a sobrevivência da essência de seu povo. Acreditando na missão a ele imbuída, teve o poder de “[...] colocar em ação energias cognitivas do inconsciente.” (MENEZES, 2002, p. 15). O pajé Isaias conta o que o motivou a acatar prontamente o pedido dos seres espirituais:

Somos um povo guerreiro, lutamos desde a chegada dos invasores a nossas terras, resistimos, mataram nossos corpos, mas a força da ancestralidade e espiritualidade sempre fez com que ressurgíssemos. Agora não é mais a morte do corpo, querem matar o espírito, o jeito de ser indígena. Sem os ancestrais nos apoiando e sem a espiritualidade que nos liga à natureza, seremos exterminados, pois, sem os Encantados da jurema, não há como manter vivo o espírito guerreiro do povo Potiguara. Por isso, não tive dúvidas em atender o que me mandaram, mesmo não sabendo, no início, como eu faria.

Ele deu início ao Ritual da Lua Cheia, solitariamente, na aldeia Lagoa do Mato, em frente à casa para onde se mudou, em 2011, após se casar. Para sustentar sua família, começou a dar aulas de Tupi Antigo em uma escola de ensino fundamental e vendia artesanato na Baía da Traição junto com a esposa, sua prima Suenia. Ela foi sua primeira companheira no ritual. Em seguida, ele passou a ter a companhia de sua sogra, de sua filha do coração, Emilly Vitória, de 8 anos, fruto de um outro relacionamento de Suenia, e de seu primogênito, Iakarynauê, que, em 2013, tinha pouco mais de um ano. Na figura 23, vemos a família do pajé no ano que eles começaram a realizar o ritual. O seu segundo filho, Iarõ Endy, nascido em 2015, frequenta o ritual desde quando era de colo. Com o decorrer do tempo, o pajé Isaias recebeu apoio de lideranças de seu povo, de jovens engajados na causa da revitalização espiritual Potiguara e de outros indígenas da sua comunidade. Ele carrega em seu coração o desejo que o ritual seja frequentado por um número de indígenas cada vez maior. Veremos no próximo capítulo a descrição desse ritual.

Figura 23 - Os primeiros participantes do ritual



Fonte: Rede Social de Suenia Soares (2013)

Passou a ser recorrente a incorporação dos Encantados durante os Rituais da Lua Cheia, ocorrendo sempre quando alguém presente estava carecendo de um auxílio. O pajé começou a sentir a necessidade de desenvolver sua mediunidade, pois sabia que só assim poderia exercer uma pajelança mais próxima da praticada por seus ancestrais, com o contato direto com os Encantados, a fim de ajudar seu povo e quem o procurasse. Ele não sabia qual disciplina deveria seguir para obter o equilíbrio emocional e o autoconhecimento que precisava. Mas, como iria apreender se a sua maior referência de pajé Potiguara, o pajé Francisco, não podia ajudá-lo, uma vez que ele não se comunicava e nem incorporava os Encantados? Ele se lembrou do pai Beto, pois, ao visitar seu terreiro, anos atrás, tinha percebido certa familiaridade entre os elementos ritualísticos usados por esse pai juremeiro e os de seu povo, como o uso dos maracás, do cachimbo e o uso da bebida jurema. Pajé Isaias procurou obter mais informações sobre a religião Jurema Sagrada e constatou que sua origem estava relacionada “a coisa de índio”. Decidiu procurar Pai Beto e passou a frequentar seu terreiro. Batizou-se, consagrou-se, até que, em 2016, ocorreu o seu tombamento na Jurema, tornando-se um pai juremeiro.

Além de buscar o desenvolvimento espiritual, o pajé Isaias se dedicou a enriquecer seu conhecimento científico. Tinha escutado de lideranças mais experientes que a nova arma do indígena era a educação; só assim eles saberiam como se comportar diante dos novos desafios. Esse pensamento, reforçado na Escola Pedro Poti, reverberava em sua cabeça. Sabia que era importante para seu povo que ele fizesse o ensino superior, como também para sua família. Em 2013, tentou novamente um processo seletivo, dessa vez para o Instituto Superior de Educação São Judas Tadeu, onde se formou em Pedagogia quatro anos depois. Em julho de 2021, foi selecionado para o mestrado em Ciências das Religiões do PPGCR-UFPB. Em busca de novas experiências, Isaias participou do 1º Encontro Vivência e Trocas de Cultura entre Pajés, realizado de 13 a 15 de agosto de 2021, na aldeia Tuãna, comunidade indígena Kariboka, no estado de São Paulo. A figura 24 registra sua participação. Essa viagem foi custeada através de recursos próprios e com ajuda da comunidade. Até o momento de escrita dessa tese, o pajé Isaias continua exercendo a função de professor de língua Tupi na Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental e Médio Akajutibiró, na aldeia Akajutibiró.

Figura 24 - Participação do pajé Isaias e da pajé Sanderline no encontro de pajés



Fonte: Rede Social da pajé Sanderline (2021)

O pajé Isaias, além de líder espiritual, também se mostra um líder político. É, sem dúvidas, um pajé muito atuante e de personalidade forte. Ele costuma dizer que não leva desaforo para casa. Mesmo recebendo críticas e sendo perseguido por alguns indígenas extremistas cristãos, ele tem exercido um papel de destaque entre o povo Potiguara, tendo o apoio do cacique geral Sandro. Pratica a pajelança sem olhar a quem, não só dentro do Ritual da Lua Cheia. Não tem hora e nem local para realizar os rituais de cura, sejam eles através de uma reza, utilizando apenas um galho de planta, sejam através da defumação com o cachimbo, ou com a força do maracá. Isaias enfatiza que, em todos esses momentos, é guiado pelos Encantados, auxiliado pela jurema sagrada e que, sobretudo, age sob a permissão de Tupã. É ele quem dá início, na grande maioria das vezes, aos eventos Potiguara, com uma reza em Tupi, sendo um dos mestres do Toré. Em tempos pandêmicos, foi de sua responsabilidade abrir a live em celebração ao dia do indígena, em 19 de abril de 2021, promovida pelo governo do Estado da Paraíba, em seu canal oficial do Youtube. Ele saudou todos em Tupi e salientou sua tristeza em não poder celebrar num grande ritual esse dia sagrado, como é feito todo ano. Em seguida, deu início, com outras lideranças, como seu Tonhô, seu Bitu, o gaiteiro Potiguara mais experiente, Dona Mariinha⁴⁵, seu Djalma, e Comadre Guerreira, ao ritual. Um momento de defumação foi realizado, acompanhado pelos sons do bombo tocado por seu Tonhô, da gaita⁴⁶ tocada por Jailson Potiguara⁴⁷, e dos maracás movimentados pelos demais presentes.

Acredito que seu prestígio entre o povo Potiguara tende só a crescer. Sua força e sabedoria estão sendo ampliadas pelos conhecimentos adquiridos dentro do movimento indígena e dentro da academia.

⁴⁵ Dona Mariinha Potiguara é da aldeia Flor de Laranjeira. Ela é uma das responsáveis pelo Coco de Roda Potiguara da Aldeia Flor de Laranjeira, em Baía da Traição, litoral norte da Paraíba.

⁴⁶ A gaita é um instrumento de sopro, semelhante à flauta, feita de tapoca (planta nativa encontrada na região) ou cano de PVC de 25 milímetros de espessura, por 50 centímetros de comprimento, com quatro furos na parte central, um ao lado do outro; na extremidade superior, tem um pequeno orifício por onde passa o sopro do tocador; na parte de baixo, o cano é oco. Seu Bitu (Aldeia São Francisco, abr. 2003), já idoso da Aldeia de Cumaru, é o único entre os Potiguara que sabe tocar as músicas nesse tipo de gaita. (BARCELLOS, 2005, p. 294).

⁴⁷ Jailson Potiguara é um jovem tocador de gaita, 26 anos, o único aprendiz do tocador de gaita Zé Bitu. Aprendeu a tocar com oito anos de idade e hoje é professor de música cultural na Escola Pedro Poti, onde tem a oportunidade de ensinar a gaita, o bombo e o maracá para a juventude Potiguara. Mora na aldeia São Francisco, no município da Baía da Traição, no estado da Paraíba.

5.3.2 Pajé Sanderline Amanacy: uma cuidadora guiada pelas orientações da cabocla Jurema

VIDA DE PAJÉ

*Você sabe como é/ a vida de quem é pajé?
 Enquanto muita gente dorme/ e consegue descansar
 nosso espírito trabalha/ saindo para auxiliar
 aos que estão necessitados/ sem hora e em qualquer lugar.
 Nunca falta quem critique/ o trabalho que a gente faz
 mas na hora do desespero/ advinha de quem é
 que vão atrás?
 A gente dorme muito tarde e acorda muito cedo/
 encara cada desafio que muita gente morre de medo/
 A gente vive sempre atento/ buscando ao máximo ajudar/
 deixando o cansaço de lado/ procurando saber como está.
 Essa missão que nos foi dada/ fácil não diga que é /
 pela Jurema Sagrada que nos mantém assim de pé/
 Fazendo banhos, garrafadas, lambedores e pomadas/
 se não é fácil ser pajé homem/ imaginem ser pajé mulher.
 (PAJÉ SANDERLINE, Rede Social, julho de 2020)*

No dia 14 de março de 2019, ocorreu a aula inaugural da disciplina Mito e Rito e Espiritualidade Indígena II, ofertada pelo PPGCR-UFPB. Ao chegar na sala de aula, deparei-me com um ritual indígena, denominado de Chuva de Bênçãos, conduzido por uma mulher de presença memorável que o professor apresentou como pajé Sanderline, uma indígena Potiguara matriculada como aluna especial na disciplina. Uma das estudantes tinha se oferecido para vivenciar o momento ritualístico. Ela foi deitada no chão e, à medida que músicas do Toré eram cantadas, ritmadas pelo maracá, uma chuva de plantas caía sobre seu corpo, promovendo uma limpeza espiritual, segundo a pajé. A sala exalava um perfume acalentador, que, juntamente com as palavras mencionadas durante o ritual, de forma muito suave, proporcionou-me uma calma. Posteriormente, a pajé nos explicou as propriedades das plantas utilizadas e o que elas representavam para seu povo, figura 25.

Figura 25 - Pajé Sanderline no PPGCR



Fonte: Arquivo pessoal (2019)

Vendo-a com um belo cocar e grandes brincos de pena, era notório o seu orgulho de se identificar como indígena. Mas, nem sempre foi assim. Houve um tempo em sua vida em que desconhecia pertencer ao povo Potiguara. Sanderline foi fruto do medo do “Tempo de Amorosa”, mais um capítulo da história de perseguições aos indígenas. Veremos como foi seu resgate étnico, como ela passou a ser guiada pela espiritualidade, principalmente pela cabocla Jurema, como se deu o processo de entendimento e de aceitação de sua missão de pajé eleita pelos Encantados e como a pajé Sanderline vem desenvolvendo seu trabalho.

Sanderline Ribeiro dos Santos nasceu em 11 de agosto de 1980, filha de Severino Joaquim dos Santos e de Zulmira Ribeiro dos Santos, na cidade de Rio Tinto, Paraíba, fora das terras indígenas Potiguara demarcadas. Seus pais eram indígenas silenciados pelo medo. Para se protegerem do “Tempo de Amorosa”, passaram a negar sua identidade étnica. Sanderline cresceu se olhando no espelho e enxergando características que achava diferentes

das de outras pessoas do seu convívio extrafamiliar. Sua família nunca havia conversado sobre o passado atormentador. Na adolescência, questionou sua mãe se a família tinha algum parentesco indígena. Dona Zulmira não negou suas raízes para a filha, mas deixou claro que não gostava de falar sobre esse assunto, não lhe dando mais detalhes. O medo ainda predominava. Enquanto isso, a emergência étnica gritava dentro de Sanderline, alimentada pelos questionamentos de outras pessoas: “Você é indígena?” O ápice ocorreu já na sua fase adulta, quando foi questionada por uma mulher, numa fila de um banco, se o rapaz que estava próximo a ela era seu irmão. Ao olhar para aquele rapaz, ela se viu em seus traços. Inquieta, indagou-o de onde era. Ele disse que era indígena da aldeia Jacaré de São Domingos.

Chegando em casa, Sanderline contou o ocorrido para sua mãe que, muito espirituosa, começou a sorrir. Ela confirmou para a filha que naquela aldeia, casa sim, casa não, havia parentes seus. Naquele momento, seus olhos brilharam de alegria e ela já se reconheceu Potiguara. Sanderline se deu conta de que suas raízes eram tão fortes que sobreviveram fora do solo. Ao saber de suas origens, a essência indígena prevaleceu, apesar de ela não ter convivido, desde criança, com seu povo. O desejo de aprender sobre o viver indígena passou a ser colossal. Não necessariamente precisaria morar na aldeia para compensar o tempo “perdido”. No entanto, tinha pouca disponibilidade para se dedicar a essa busca do saber. Casou-se muito cedo e seu marido era muito controlador. Logo se viu com três filhos para criar. Em 2011, separou-se, conquistando a liberdade para se voltar às suas prioridades. Com os filhos mais crescidos, tinha mais tempo para se aplicar ao seu resgate étnico e para participar da luta indígena. O primeiro passo foi integrar a Ojip e a AUP, e participar das atividades desenvolvidas pelos Potiguara, seu povo, como as assembleias anuais e as comemorações do dia 19 de abril.

Formada em Pedagogia em 2010, deu início à sua segunda graduação, em Letras, na UFPB - Campus IV, no ano de 2012. Nesse tempo, ela já se identificava como indígena, usava adornos, como sinal diacrítico, e participava dos Torés, sejam eles na Universidade ou sejam fora dela. “O pessoal me chamava, e eu saía de aula, podia ter aula de quem fosse, eu ia embora participar dos Torés. Tinha vezes que o pessoal dizia assim: ‘Sanderline, você está diferente’. Diferente como?, eu perguntava”. Ela se questionava sobre o que poderia ter ocorrido que justificasse esse tipo de comentário, pois não havia observado nenhuma alteração em si mesma. Em sua concepção, ela entrava e saía igual a todo mundo.

Em 2013, Sanderline fez parte do projeto intitulado “Assessoria a Associações de Gestão Solidárias da Reforma Agrária-PB: implantação de gestão e rede”, do programa de

extensão da UFPB coordenado pela professora Maika Bueque Zampier. Uma das ações promovidas por esse projeto foi um intercâmbio entre o povo Canoiô e o povo Potiguara. Sanderline relata: “Ficamos dormindo na casa de Caboclinho, em coqueirinho. À noite, fomos fazer um ritual. Estava Manoel, que faz as pinturas Potiguara, Iranilza, que também pertencia ao projeto, eu e outras pessoas para recepcionar e cuidar dos visitantes. Quando terminou o evento, Manoel me chamou e falou que fazia muito tempo que me observava, desde quando começou a participar dos eventos em que eu estava. Ele sentiu que tinha algo que o aproximava de mim, mas não sabia o que era, mas naquele dia tinha descoberto. O que nos unia era a espiritualidade”.

Em 2014, com o fim do projeto de extensão, passou a fazer parte do PET, tendo, novamente, a companhia de Iranilza Gomes, do seu irmão Leonardo Gomes e de outros estudantes indígenas voluntários. O programa era coordenado pelo professor Lusival Barcellos. As atividades propostas por esse programa incluíam o incentivo à prática do Toré no espaço universitário, em momentos de confraternização entre os componentes e demais alunos indígenas universitários, ou fazendo parte da programação de eventos promovidos pela universidade. Por conseguinte, Sanderline pôde aumentar a frequência em participações no ritual do Toré, vivenciando experiências edificantes para sua espiritualidade. Já não era necessário que as pessoas lhe dissessem que seu comportamento estava atípico, pois conseguia perceber as alterações na sua consciência e no seu corpo. Em alguns rituais, só lembrava o que havia acontecido no começo e no fim, mas sentia que, durante esse intervalo, algo místico havia ocorrido. Com atuação marcante nesses rituais, ela passou a ser chamada para conduzir o Toré dos indígenas universitários, não só entre eles, mas também nos eventos promovidos pela universidade, quando as lideranças que tinham sido convidadas não podiam se fazer presentes, como mostra a figura 26. Presenciei alguns desses momentos. Sanderline pontua: “Foi dentro da universidade que eu fui encontrando algumas oportunidades, além do território indígena, para fortalecer a espiritualidade”.

Figura 26 - Semana Nacional de Ciência e Tecnologia de 2015



Fonte: Rede sociais do PET-indígena UFPB

Durante a abertura do IV Seminário Internacional de Práticas Educativas (Secampo), em 11 de novembro de 2014, ocorreu um Toré com a participação da AUP, conduzido por pajé Antônio, no qual Sanderline se fazia presente. Quando o ritual terminou, o pajé olhou para ela e lhe disse que a observou durante o Toré e que percebeu que algo a mais a estava conduzindo. Três dias depois, Sanderline foi com um dos participantes do seminário à casa de artesanato do pajé Antônio. Chegando lá, a pessoa que ela acompanhava perguntou para o pajé se ele poderia fazer um ritual de purificação. Ele prontamente atendeu ao seu pedido e convidou Sanderline para participar da condução. “Foi um momento de espiritualidade muito forte. Eu chorei muito. Quando terminou, eu estava me tremendo e muito emocionada. Eu não sabia de onde vinha tanto choro”, disse ela.

Em 2016, ocorreu o V Secampo. No dia 12 de novembro, constava em sua programação, às 8h da manhã, uma visita à aldeia São Francisco (Caminhada por ambientes sagrados). Dona Nilda era a responsável por recepcionar os participantes, que chegariam em dois ônibus, e conduzi-los para conhecer as furnas. Entretanto, um deles se atrasou. Ela resolveu que iria com a primeira turma, e incumbiu a missão de conduzir a segunda a Sanderline, que estava no primeiro ônibus, figura 27.

Figura 27 - Rumo ao território sagrado



Fonte: Rede social da pajé Sanderline Ribeiro (2016)

A futura pajé ficou muito ansiosa, pois já tinha ouvido falar que as furnas eram espaços de espiritualidade muito forte, e não se sentia preparada para ir sozinha, sem o apoio de um indígena mais experiente. Mesmo assim, não negou o pedido. Solicitou que dona Nilda fizesse um ritual de preparação, uma iniciação, para se sentir mais segura. Sanderline conta: “Ela fez umas preces por mim, colocou em minhas mãos uma pequena semente de anis estrelado. Ela tirou da roupa e me deu, aí eu coloquei na roupa também”. Durante a visita à furna, Sanderline sentiu o chamado da espiritualidade. A semente de sua missão de pajé foi plantada, mesmo ela não tendo, no momento, a ciência do que estaria por vir.

Menos de um mês depois, em 10 de dezembro, segundo dia da VI Assembleia Potiguara, realizada na Aldeia Brejinho, no município de Marcação, Sanderline vivenciou algo que descreve como muito marcante e significativo em sua vida. Na tarde desse dia, aconteceu a terceira mesa redonda, formada por Antônio Pessoa Gomes (cacique Potiguara), Sandro Gomes Barbosa (cacique geral Potiguara), Maria Nilda Faustino (professora Potiguara), Sônia Barbalho (professora Potiguara) e Francisco José dos Santos (pajé Potiguara) para discutir sobre a Cultura Potiguara. Durante a fala de Dona Nilda, ela se refere a Sanderline como uma pessoa que, apesar de conhecer há pouco tempo, demonstrava ter

uma grande abertura para a espiritualidade, e lhe convida a se apresentar para a comunidade ali presente. Sanderline conta que “naquele momento, algo estranho ocorreu. Quando Dona Nilda olhou para mim e pediu que eu falasse, apenas olhei para ela e não consegui responder. Não saía. Eu sentia vontade de falar e não saía. Era como se minha fala estivesse bloqueada. Comecei a chorar muito, muito e não entendia o porquê”.

Nesse momento, o pajé Isaías interveio. Ela o conhecia dos encontros da juventude indígena, figura 28, e já participava do Ritual da Lua Cheia desde 2015.

Figura 28 - Encontro da Juventude indígena Potiguara, 2015



Fonte: Rede social de Sanderline Ribeiro (2015)

Ele pôs a mão em torno do seu ombro, segurando-a, e, a partir desse momento, ela não recorda de mais nada. A primeira lembrança que vem à sua mente, depois do apagão de sua consciência, é do cacique Sandro. Ele assoprou o seu ouvido direito e depois o esquerdo, fazendo-a abrir os olhos de imediato. Ela estava dentro de uma sala com um grupo pequeno

de pessoas. As anciãs se aproximaram, entre elas a pajé Fátima, mandando-a se sentar. Mesmo afirmando não estar cansada, Sanderline se senta, por um bom tempo, rodeada de cuidados. Percebeu que estava pegajosa da cabeça aos pés. Ao perguntar sobre o que tinha ocorrido, apenas lhe disseram que ela tinha passado por algo muito forte. Os detalhes foram postergados.

Minutos depois, estava sob responsabilidade de Sanderline conduzir um GT (grupo de trabalho) sobre o tema que tinha sido debatido. No momento de apresentar as propostas do GT, Seu Djalma disse que antes gostaria de conversar com ela. Pouco tempo atrás, ele havia dito publicamente que duvidava que ela seria uma indígena, e queria pedir perdão por isso. Justificou-se dizendo que seu pensamento fora motivado pelo fato de nunca a ter visto participar das atividades de seu povo, mas que, depois do que ele tinha presenciado naquele dia, não poderia duvidar mais. Sanderline disse que ele estava perdoado e, respeitosamente, explicou que, embora costumasse participar dos eventos, eles nunca haviam se encontrado.

Parte do mistério sobre o que havia ocorrido foi revelado no mesmo dia. Um rapaz não indígena que estava presente na plenária contou para Sanderline. Quando o Pajé Isaias a segurou, ela aparentemente incorporou ou, como falam os Potiguara, “arriou”, sendo levada para uma sala reservada, com a presença dos pajés e de algumas lideranças. O rapaz assistiu a tudo pela janela. Falou que ela tinha passado por um ritual com a bebida jurema. Além de lhe darem para beber, a bebida foi derramada em sua cabeça, banhando todo o seu corpo, enquanto se encontrava de pé. Os pajés presentes a defumaram. Uma nuvem de fumaça a envolveu da cabeça aos pés. Sua expressão corporal e facial estavam diferentes. Foi deitada no chão, permanecendo por um longo período, sendo acalentada pelos sons dos maracás. Sanderline, até hoje, não sabe explicar todos os detalhes, pois o seu informante desconhece os mistérios de seu povo. Ao questionar, tempos depois, o ocorrido para os parentes presentes, foi informada, com poucas palavras, que foi consagrada na jurema, e que um Encantado habitou seu corpo.

Em 2017, foi uma das fundadoras da Articulação de Mulheres Indígenas da Paraíba (Amip), um grupo que visa a luta pelos direitos das mulheres e que trabalha a espiritualidade feminina Potiguara. Esse grupo fez parte da grande reviravolta de sua vida. Foi através dele que participou de cursos sobre os poderes curativos das plantas, ofertados pela própria comunidade Potiguara e por instituições parceiras, ampliando sua paixão pela medicina tradicional. Sentindo-se mais preparada, começou a colocar seus conhecimentos a serviço do próximo, dando início à sua missão de pajé.

Faz-se necessário visitar a infância de Sanderline para compreendermos sua ligação com as ervas. Durante sua infância, mesmo não conhecendo suas origens indígenas, conviveu muito com sua avó materna, Teodora Ribeiro da Silva, nascida na Aldeia Estiva Velha, município de Marcação. Assim como os pais de Sanderline, a matriarca não se assumia indígena, contudo, carregava dentro de si os conhecimentos e costumes de seu povo. Era parteira, benzedeira e curandeira. Prestava cuidados físicos e espirituais com o auxílio das plantas medicinais. Sanderline foi uma criança que tinha uma saúde frágil e precisou muito dos cuidados de sua avó. Garrafadas e lambedores eram preparados, carregados de mistérios não revelados, pois o encanto poderia ser quebrado. Muito curiosa, observava atenta sua avó preparar os remédios naturais, e descobria tudo que continham, sabendo dizer até o nome das ervas utilizadas. A curiosidade quanto aos segredos dessas preparações impedia, segundo a avó, que elas curassem os males de Sanderline. Hoje, banhada pela lembrança, ao manipular certas ervas, ela sente um aroma gostoso de vó.

A cada dia que passava, desenvolvia mais intimidade com o mundo espiritual e com a cultura Potiguara. Depois do ocorrido na assembleia Potiguara, o pajé Isaias pôde constatar o que já vinha sentindo. Ela tinha sido escolhida pelos Encantados para desenvolver uma missão maior, que envolvia a espiritualidade e o poder de curar. Ela seria uma pajé. O pajé Isaias passou a prepará-la e a auxiliá-la em seu desenvolvimento espiritual, e, por vezes, chegou a pressioná-la para que ela fizesse sua parte no processo. Sanderline lembra: “Quando o Ritual da Lua Cheia ainda era em frente à casa do pajé Isaias, quando eu chegava, ele dizia: ‘Sanderline, tu cuida desenvolver para me ajudar’. Aí eu dizia: Tenha calma. Eu não estou ajudando? Ele rebatia: ‘Mas eu quero que você ajude de outro jeito’. E ele ficava me cobrando para eu desenvolver, pois dizia que precisava de ajuda e que ele sentia uma cabocla bem pertinho de mim, mas que eu tinha medo de deixar ela passar”.

Foi no Ritual da Lua Cheia que ela aprendeu seus saberes sobre o poder da fumaça e passou a dominar a arte da defumação. Ela recorda com emoção do dia da consagração do seu primeiro cachimbo: “Quando o caboclo de Isaias veio conversar comigo, eu entreguei o meu cachimbo para ele consagrar. Ele me disse assim: *Use sempre para o bem, nunca use para o mal*. Aquilo foi muito forte para mim”. Com o passar do tempo, o pajé Isaias concedeu para ela a missão de servir a jurema, figura 29, juntamente com Peixinho, um homem que, por um bom tempo, foi um dos principais auxiliares do pajé durante o ritual.

Figura 29 - A serva da Jurema



Fonte: Arquivo pessoal (2020)

Em um dos rituais, após Sanderline ter passado a jurema de cheiro, um preparado de álcool e ervas, em todos os participantes e ter servido a bebida jurema, o pajé Isaias se aproximou e lhe disse que sentia uma cabocla muito perto dela. Ele a abraçou fortemente e a pôs a girar. “Depois que eu rodei, só escutei ele falar: ‘Sustenta, cabocla’. Até que eu caí no chão. Fui passando por vários momentos e foi aumentando os momentos de experiência com a minha cabocla, mas não sabia quem ela era”, disse-me Sanderline.

Em busca de seu desenvolvimento espiritual e do autoconhecimento, Sanderline participou de uma escola gnóstica em Mamanguape, onde um dos líderes consagrava a bebida Ayahuasca. Ela foi convidada a experimentar essa bebida de poder, mas achava que não deveria tomar uma bebida diferente da jurema, pois tinha medo de contrariar a cabocla que se mostrava, a cada dia, mais presente em sua vida, orientando-a, através de sonhos e de mensagens sussurradas ao seu ouvido sobre como agir para cuidar das outras pessoas. Em um sonho, obteve a autorização para beber a ayahuasca. Pegou um ônibus para João Pessoa e foi ao encontro das pessoas que lhe conduziram nessa experiência, de muita beleza e revelação. Ela descobriu que a cabocla que é seu guia espiritual é a cabocla Jurema. “Uma figura sagrada da jurema metamorfoseada num arquétipo indígena feminino a ser venerada entre seus caboclos.” (GRÜNEALD, 2020, p.164). À medida que ela se entregava ao trabalho de cuidado das pessoas, seguindo as orientações da cabocla Jurema, ia crescendo o número de atendimentos. O trabalho desenvolvido por Sanderline chamou a atenção dos demais integrantes da Amip, que passaram a se referir a ela como “pajé”. Sobre os receios e as preocupações que vieram com o título recebido, Sanderline disse: “Eu sabia as consequências que esse nome ‘pajé’ poderia me trazer. Tinha o fato de eu ser mulher, o fato de não morar na aldeia, o fato de ser separada, com três filhos, que seriam fatos de preconceito e de perseguição. Eu teria de enfrentar os olhares e o julgamento dos outros. Mas eu não baixei a cabeça diante das dificuldades e aceitei a missão que me foi destinada por Deus Tupã e pela cabocla Jurema. Eu sei que a responsabilidade do trabalho que me foi confiado é grande, mas faço com muito amor, independente de quem chega para ser cuidado”.

No presente, ela se apresenta como pajé Sanderline Amanacy. Seu nome em Tupi foi orientado pela força da natureza. Certo dia, ela e outras mulheres do grupo da Amip decidiram fazer um ritual, na beira do rio, com o intuito de descobrir os seus nomes indígenas. O dia estava lindo, bastante ensolarado, perfeito para desfrutar dos benefícios que a natureza propicia. Para a supressa delas, quando estavam próximas de chegar no rio, caiu uma chuva torrencial, fazendo-as desistir do combinado. Ao voltar para casa, Sanderline decidiu parar na universidade. Na sala do PET, pesquisou no computador qual nome indígena estava relacionado com a chuva. Ela era a mais velha das mulheres e, costumeiramente, era chamada de mãe. Procurou fazer a relação do nome mãe e chuva, chegando ao nome Amanacy, que significa “mãe da chuva”. Segundo ela, é um nome que representa a sua grande relação espiritual com as águas.

Em março de 2020, a pandemia do Covid-19 atingiu o Brasil. A transmissão comunitária do vírus se fazia presente em quase todo o território nacional. Foi nesse tempo difícil que a missão de pajé de Sanderline se solidificou e recebeu um maior reconhecimento da comunidade Potiguara. Ela acredita que Deus Tupã a preparou, com cuidado e parcimônia, para esse momento, deixando-a pronta para servir ao seu povo e a quem precisasse.

A pajé relata que, com o isolamento social proposto pelos governantes na tentativa de conter a transmissão do vírus, pensou que teria mais tempo de se dedicar aos estudos, uma vez que sua loja de artesanato, Ateliê Mãos de Fada, encontrava-se fechada. Na ocasião, era aluna regular do mestrado em Ciências das Religiões, no PPGCR – UFPB. Ledo engano. Assim que os postos de saúde passaram a atender prioritariamente os casos de Covid-19, sua casa passou a ser um terreiro sagrado, um espaço de cura para muitas pessoas que a procuravam. Ela temia que o vírus fosse trazido para dentro de sua casa, principalmente devido ao fato de sua mãe ser idosa, ou seja, pertencer ao grupo de risco para a doença. Mesmo assim, Sanderline enfrentou, com os cuidados devidos, a possibilidade do risco. A pajé disse: “Eu tive que me desdobrar para cuidar de um monte de gente a ponto de chegar a dormir só três a cinco horas por noite. O restante era atendendo pessoas, escutando, e buscando auxílio espiritual. Escutava não só as pessoas contando seus problemas, mas também a espiritualidade orientando o que eu deveria fazer para ajudar meu povo, como também as pessoas não indígenas, que estavam buscando auxílio, através de lambedores, das pomadas, dos óleos ou da defumação. A missão não era só cuidar do lado físico, mas também do lado espiritual. Muitas igrejas, os templos religiosos se encontravam fechados, e as necessidades continuavam”.

Ela me contou que foram dias exaustivos. Atendia, ouvia e benzia as pessoas. Coletava ervas, higienizava recipientes, escolhia qual o tratamento seria adequado e enfim, preparava os remédios naturais e os consagrava, figura 30. Tudo guiado pela espiritualidade. As receitas eram recebidas nos rituais, nos momentos de intimidade e com o além. A cabocla Jurema orientava a escolha das ervas, a quantidade que deveria ser utilizada e como elas deveriam ser processadas.

Figura 30 - Consagração das garrafadas



Fonte: Arquivo pessoal (2020)

Dentre os remédios mais preparados nesse período de pandemia, destacou-se o lambedor de jenipapo, o lambedor mangará da bananeira, o lambedor de 7 ervas e as garrafadas produzidas a partir de uma combinação de plantas medicinais, como: unha de gato, pau d'arco roxo, barbatimão, angico, sálvia, uxi-amarelo, jatobá, aroeira, mulungu, dente-de-leão, caroço do abacate, maca peruana, tribulus terrestris, cúrcuma, canela e cravo da índia. Uma pomada cicatrizante também ganhou notoriedade na promoção dos cuidados almejados, figura 31.

Figura 31 – Pomada natural cicatrizante



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Doenças do corpo e da alma foram tratadas. Muitas pessoas com problemas psicológicos decorrentes dos males do distanciamento social e do medo que o momento proporcionava também a procuraram. “Às vezes, uma palavra, um banho de ervas, uma defumação, mesmo que à distância, ajudava muito”, lembra a pajé. Testemunhei um caso que me casou admiração. Era dia de lua cheia. Tinha ido buscar a pajé em sua casa; iríamos juntas para o ritual. Enquanto ela preparava as últimas encomendas de garrafadas, chegou em sua casa uma senhora indígena segurando pelo braço sua filha adolescente, que apresentava sinais característicos de depressão. Ela explicou a situação e pediu que Sanderline cuidasse dela, e simplesmente a deixou em sua casa. Quanta confiança depositada e quanto responsabilidade associada. Levamos a adolescente para o Ritual da Lua Cheia, onde ela passou por cuidados, tanto da pajé Sanderline, quanto do pajé |Isaias. Na volta para casa, a menina, que tinha chegado totalmente cabisbaixa, apresentava um leve sorriso no rosto. Não posso afirmar o que promoveu a melhora da adolescente, se foram os tratamentos espirituais ou a empolgação de vivenciar algo novo. Ela continuou, por um tempo, aos cuidados da pajé. Fez uso da tinta de mulungu e passou por outros rituais de cura. Hoje, encontra-se bem.

O sofrimento do povo durante a pandemia não estava limitado à falta de assistência médica e psicológica. A situação econômica ficou muito delicada para alguns segmentos da sociedade. Muitos indígenas Potiguara que vivem do turismo, dedicando-se à venda de artesanatos, ao comércio de refeições ou a outras atividades associadas, passaram a não ter

renda. A necessidade básica de se alimentar carecia de ajuda para ser suprida. Como a procura pelos remédios estava grande, Sanderline foi orientada pela cabocla Jurema que começasse a cobrar, além dos custos de produção dos preparados, um valor aqueles que podiam contribuir. Todo o dinheiro arrecadado deveria ser revertido em cestas básicas para serem doadas nas aldeias. Para distribuir os donativos, ela contou com a parceria de Iranilza, companheira de luta de velha data, como vemos na figura 32.

Figura 32 - Entrega de cestas básicas



Fonte: Rede social de Sanderline Ribeiro (2020)

O número de famílias que careciam de apoio era muito grande, e o dinheiro, vindo da venda dos produtos, não estava sendo suficiente. A pajé passou a pedir ajuda aos amigos e a procurar parceria de instituições que pudessem apoiar a causa, tendo a Amip como instituição intermediadora. Outra forma de angariar recursos encontrada por ela, foi o ecoturismo. Desde agosto de 2020, passou a guiar turistas por uma visita aos “lugares sagrados” Potiguara, uma trilha pelas cachoeiras e rios, proporcionando rituais de limpeza energética e espiritual, e ensinamentos da cultura de seu povo, figura 33. Até meados de 2021, mais de 500 famílias tinham sido beneficiadas com cestas básicas e kits de higiene.

Figura 33 - Ritual de purificação na mata



Fonte: Rede social de Sanderline Ribeiro (2021)

A cada dia, a pajé Sanderline fica mais popular, recebendo o reconhecimento pelos serviços prestados. Ela tem participado de lives que divulgam, em todo o país, a cultura Potiguara e sua missão de pajé. Nessas ocasiões, faz questão de pontuar que os saberes ancestrais podem conviver com a ciência do branco, e que ela é apenas um instrumento usado pela espiritualidade para promover o bem. Hoje, é uma multiplicadora, em nível nacional, dos saberes ancestrais, através da ministração de cursos sobre fitoterápicos.

Entretanto, em 1º de abril de 2022, a pajé Sanderline recebeu um comunicado da liderança da aldeia Monte-Mór proibindo-a de realizar os rituais na Cachoeira do Correntino, localizada nessa aldeia, no município de Rio Tinto. Ela entendeu essa proibição como mais um ato de violência, uma intolerância religiosa, dentre os vários que vêm acontecendo por todo o Brasil contra as rezadeiras e pajés, ou até mesmo mera perseguição por ela estar se destacando no cenário de etnoturismo. Ela se demonstrou devastada: “Hoje eu estaria entregando mais cestas básicas nas aldeias, kits de maternidade para três mulheres e fraldas para uma criança acidentada. Mas não estou com condições de sair.” (PAJÉ SANDERLINE, Informação Verbal, 2 de abril de 2022).

A legitimação de Sanderline como pajé pelas lideranças de seu povo não está totalmente estabelecida. O cacique geral Potiguara, Sandro Gomes, reconhece o trabalho

prestado por ela aos Potiguara nos dois últimos anos, mas declara que ela ainda não foi aprovada pelo conselho de liderança. A esse respeito, a pajé Sanderline declara:

Fico triste com essa situação, mas sei da minha missão e sigo firme na minha espiritualidade, que é fortalecida pelo reconhecimento de outros pajés de todo o Brasil. Em janeiro desse ano, o pajé Laguna, da aldeia Tupãnaé, recebeu uma revelação sagrada e compartilhou, por escrito, para os pajés originários do Brasil. Foi revelado para ele que, de fato, eu tenho uma força de curar e de aliviar as doenças do espírito que acaba afetando a matéria. Além disso, ele me convidou para participar, como palestrante, da Roda de Cura, realizando banhos energéticos com as ervas da Jurema, no 2º Encontro de Pajés que vai acontecer em agosto de 2022, em sua aldeia, no estado de São Paulo. (Informação Verbal, abril de 2022).

Tive acesso ao documento citado por Sanderline Ribeiro, que confirma sua fala acima apresentada, sobre o reconhecimento do pajé Laguna, da aldeia Tupãnaé, em relação a sua missão de pajé.

Figura 34 - Segundo encontro de pajés



Fonte: Folder de divulgação do evento

Na figura 34, vemos a programação do 2º Encontro Vivência e Trocas de Cultura entre Pajés, com a participação da pajé Sanderline, pajé Amanacy Potiguara, e do Pajé Isaías como responsáveis por atividades propostas do evento.

CAPÍTULO 6 - O RITUAL DA LUA CHEIA

6.1 ENTENDENDO OS RITOS

Cada sociedade carrega consigo seus mitos, que são ressignificados ao longo do tempo devido aos fluxos culturais que os afetam. A palavra “mito” vem do grego *Mythos*, que significa lenda, invenção, relato imaginário, discurso. Eliade nos fala (2011, p. 9):

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta a história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma real idade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição.

Para Lusival Barcellos, referindo-se aos Potiguara:

O mito é o responsável pela forma como a sociedade indígena se reproduz na maneira de ser, viver e de morrer. Detém as verdades das coisas e procura perpetuá-las para não serem esquecidas. [...] A cultura indígena é comunitária, o mito é fonte interpretativa, a identidade é meta coletiva, e a espiritualidade, o resultado de uma consciência grupal. [...] Os mitos são fundamentais porque contribuem para dar o significado da vida, da práxis cotidiana dos povos, delimitam territórios, trazem memórias das gerações antigas, dos conflitos, das guerras, das desgraças e de tudo o que aconteceu nos diferentes períodos históricos (2005, p. 45-46).

Segundo Hillman (2010), assim como não criamos nossos sonhos, também não criamos as pessoas dos mitos e das religiões. Elas igualmente acontecem para nós e são imagens da fantasia da psique que são estruturadas pelos arquétipos que as levam para caminhos mitológicos. Ele também nos fala que é só quando a religião se desfaz que percebemos a sua habilidade de conter a psicopatologia e de evitar que os complexos criem deuses. Dentro de uma aflição tem um complexo, no qual há um arquétipo, que, por sua vez, refere-se a um deus. “Patologizar é um modo de mitologizar” (HILLMAN, 2010, p. 210). Para Jung, o mito é a essência da alma projetada, porque toda mitologia é uma projeção do inconsciente coletivo. Para Campbell (2010), mito é uma narrativa simbólica e metafórica que tem quatro funções básicas: a mística, a que tem o papel de reconciliar nossa consciência,

que desperta com o *mysterium tremendum et fascinans* desse universo; a cosmológica; a sociológica, que dita as regras e normas da sociedade; e a psicológica, que ajuda a superar os momentos de instabilidade psicológica e nos dá um sentido para a vida. Portanto, podemos dizer que, para Campbell, os mitos têm como objetivo guiar o espírito humano.

A palavra “rito” vem do latim *ritus*, que significa ordem estabelecida, ou do grego *artus*, que denota adaptação, harmonia, junção. O rito está inteiramente ligado ao mito. Para Eliade (2011), a memória é a vivência do mito através do rito; e o mito, ao ser contado, vivifica o rito, e vice-versa. O mito e o rito alimentam-se um do outro. Mas acredito que o rito não existiria sem o mito. As ações são sempre motivadas. A esse respeito, Vilhena (2005, p. 21) versa:

O rito é entendido também como uma ação ordenada. Como toda ação está orientada para a consecução de um objetivo, para uma finalidade, assim também nos ritos estão contidas destinações que podem ser mais ou menos conscientes ou inconscientes, explícitas ou implícitas.

Conforme Vilhena (2005), os rituais podem ser praticados individualmente ou de forma coletiva, articulando a tradição, memória, conservação e transformação de uma sociedade. Podem ser vistos como uma ação pedagógica na medida em que transmitem e ensinam formas sociais de comportamento, veiculam conhecimento, preservam e comunicam tradições, repassando valores e crenças. “Conhecer os ritos, em última instância, é conhecer o ser humano que os produz e neles atua.” (VILHENA, 2005, p. 30).

A autora Mariza Peirano (2001, p. 21) nos apresenta a definição sobre rito dada pelo teórico escocês Victor Turner nos seus trabalhos iniciais: “[...] ritos seriam dramas sociais fixos e rotinizados, e seus símbolos, no âmbito da razão durkheimiana, estariam aptos para uma análise microssociológica refinada”. Peirano (2001, p. 22) pontua que Turner, nesse momento, não deu importância “[...] a um ponto central, que era o de perceber que traços formais, quer de mitos ou de ritos, são produtos também culturais que resultam de cosmologias distintas”. Cavalcanti (2007, 2013) apresenta o livro de Victor Turner “O processo ritual” (1974), publicado originalmente em 1969, como a passagem para uma nova etapa da obra de Turner. Nele, o autor elabora a transição do conceito de liminaridade àquele de *communitas*⁴⁸.

⁴⁸ Liminaridade, como a entendeu Van Gennep (1977), é uma fase peculiar na sequência padronizada dos rituais de passagem. Seus atributos simbólicos característicos, entretanto, levariam Turner à formulação do conceito de *communitas*, e a liminaridade tornar-se-ia uma das possíveis manifestações da *communitas*: uma

Nos seus últimos trabalhos, Turner adota a noção “performance cultural” de Singer (1972), e incluiu o rito como gênero performativo. Em *From Ritual to Theatre* (1982) e *The Anthropology of Performance* (1988), Turner vê o teatro, metaforicamente, como maneira de pensar a vida social. De maneira análoga, para Schechner não existe uma distinção entre ritual e teatro, já que ambos são categorias de uma mesma natureza: performances (SILVA, 2005). Ester Langdon (1999) diz que Victor Turner foi importante na construção do conceito de rito como ato performático, enfatizando o seu papel importante diante às tentativas de resoluções dos conflitos e das crises da vida, com poder de transformar o indivíduo e a sociedade. Para ele, rito passou a ser entendido por algo muito mais do que mera repetição de atos em sequência, existindo uma ligação dialética entre os ritos, os dramas do processo social e as performances culturais, as quais são entendidas como:

[...] expressões artísticas e culturais marcadas por um limite temporal, sequência de atividades, programa de atividades organizado, conjunto de atores, plateia, um lugar e ocasião para a performance. Podem ser observadas numa experiência direta e única e, ainda mais importante, são compostas de “mídia cultural”, ou o que Singer descreve como meios de comunicação que incluem não só a linguagem falada, mas meios não-linguísticos tais como cantos, dança, interpretações performativas, artes gráficas e plásticas (Singer, 1972, p. 71). Performances são uma orquestração de meios simbólicos comunicativos, e não expressões num único meio. Elas resultam num conjunto de mensagens sutilmente variadas sendo comunicadas numa performance. (LANGDON, 1999, p. 23).

Segundo Turner, o processo dinâmico da cultura⁴⁹ “[...] é melhor visto como um drama social, ou seja, como composto de sequências de dramas sociais que são resultados de uma contínua tensão entre conflito e harmonia, [...] marcados pelas fases de *ruptura* da

forma de relacionamento humano primordial sempre contraposta à forma estruturada e hierarquizada do relacionamento social feito de posições bem demarcadas. (CAVALCANTI, 2013, p. 413)

⁴⁹[...] a cultura é vista como emergente e o enfoque está no ator social como agente consciente, interpretativo e subjetivo. Esta visão de cultura não nega que as pessoas dentro do mesmo grupo compartilham certos valores, símbolos e preocupações que podem ser caracterizados como “tradição”, mas o enfoque está na práxis, na interação dos atores sociais que estão produzindo cultura a todo momento. Experiências passadas e tradição fornecem possíveis recursos para os indivíduos interpretarem, entenderem e agirem no presente, mas é através da interação social que a cultura emerge. [...] Criatividade, expressão, inclusive as expressões estéticas, e possibilidades de transformação tomam importância neste novo estudo da cultura. (LANGDON, 1999, p. 22).

ordem normal, *crise*, tentativas de *compensação*, e *resolução*.” (LANGDON, 1999, p. 22-23, grifo da autora). Os ritos fazem parte da fase de compensação, expressando as tensões, o que pode ser exemplificado por ritos da cultura popular brasileira, “[...] quando os performers sobem aos palcos, adentram terreiros ou outros espaços encenando/representando a trajetória histórica de seu grupo social e evidenciando todas as tecnologias de silenciamento e exclusão operadas contra suas manifestações culturais.” (COSTA, 2018, p. 368). Encarar os rituais como performances culturais permite entendê-los “[...] como situações de suspensão nas quais os seres humanos vivenciam, encenam, desempenham seus mitos, suas crenças, seus valores culturais. [...] que transformam e transportam pessoas de uma estrutura a outra da vida social.” (COSTA, 2018, p. 363-365). Através de ações criativas, expressas de forma poética, as performances produzem nos sujeitos uma experiência única, que pode ser manifestada por seus corpos.

Para Peirano (2001, p. 25-27), “o caráter performativo do ritual está implicado na relação entre forma e conteúdo que, por sua vez, está contida na cosmologia [...]. Vivemos sistemas rituais complexos, interligados, sucessivos e vinculados, atualizando cosmologias e sendo por elas orientados”.

6.2 A PERFORMANCE DO RITUAL

O Ritual da Lua Cheia é realizado, desde 2013, na aldeia Lagoa do Mato, no município de Baía da Traição, Paraíba. A aldeia é uma área semelhante às outras zonas rurais que encontramos nesse estado, com casas espaçadas umas das outras. Para chegar lá, é necessário percorrer uma estrada de terra batida, que possibilita visualizar a forma simples do viver indígena e as belezas naturais da região. Da sede do município até a aldeia são cerca de 10 quilômetros. Tudo começou a partir de um sonho tido pelo pajé Isaias Potiguara, o condutor principal desse ritual, na época com 25 anos. Ao acordar, ele não teve dúvidas da mensagem transmitida: era desejo dos Encantados que ele conduzisse um ritual na força da lua cheia. Isaias, que desde criança mergulhou na espiritualidade, buscando beber da sabedoria dos “troncos velhos” e manifestando o desejo de continuidade de sua tradição cultural, atendeu o pedido de pronto. Segundo a visão do pajé, esse ritual era realizado outrora por seus ancestrais e reavivá-lo era uma questão de sobrevivência cultural.

O ritual ocorre, geralmente, no primeiro dia de lua cheia de cada mês. É conduzido pelo pajé Isaias, pela pajé Sanderline e pelos mesmos músicos que conduzem os Torés

públicos mais importantes do povo Potiguara. Seu público é misto, formado por indígenas e não indígenas, não se restringindo a residentes de locais fronteiriços. Pessoas de diversas regiões do Brasil, e de fora dele, vêm participar do Ritual da Lua Cheia por diferentes motivações, seja em busca de uma cura, seja para vivenciar uma experiência única ou por simples curiosidade.

A ritualística tem início por volta das 17h, embora as preparações no plano físico e espiritual comecem bem antes. Três dias antes do ritual, o pajé Isaias começa um período de abstinência de álcool e sexo. Um momento de reclusão na mata, antes do ritual, também é necessário para recarregar suas energias e para pedir as orientações e o apoio dos Encantados. As ervas que serão utilizadas passam por um processo de limpeza. Umas são reservadas para uso no cachimbo, outras para a jurema de cheiro, outras para o defumador e outras para Águas de Cheiro. A forma como são escolhidas as ervas, e a quantidade de cada uma a ser utilizada, faz parte da ciência indígena e é secreta. Tive acesso apenas ao mundo das possibilidades e não ao mundo da exatidão. A bebida jurema é preparada. Os cachimbos são limpos e enchidos com as ervas, figura 35.

Figura 35- A preparação dos cachimbos



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

O terreiro é varrido e arrumado com vasos de flores. Os objetos que serão utilizados no ritual são colocados no centro: os cachimbos, a tigela de barro com as ervas para os cachimbos, a garrafa da bebida jurema, a cuia de coco para servir a bebida, a jurema de cheiro e os outros apetrechos, como vemos na figura 36.

Figura 36- Objetos usados no ritual.



Fonte: Arquivo pessoal (2019)

Em média de 50 pessoas ficam dispostas em círculos. Geralmente, dois círculos concêntricos são formados. Um menor, com a presença de indígenas e participantes não indígenas mais ativos, e um maior, com visitantes, predominantemente. No centro do círculo menor, ficam os condutores do ritual, o pajé Isaias, a pajé Sanderline, e um auxiliar para servir os pedidos das entidades. No mesmo lugar central, encontram-se os “troncos velhos” e os músicos.

Ao chegarmos na mata, somos convidados a retirar os calçados. Os pés devem estar em contato com a Mãe Terra. As mãos devem permanecer descruzadas para que as boas energias possam fluir. Para tanto, a jurema de cheiro, um preparado de álcool, alfazema, folhas e cascas da planta jurema, alecrim, manacá de caboclo e outras ervas, como podemos ver na figura 37, é derramado em nossas mãos, a fim de “lavar” as energias ruins que porventura tenhamos trazido.

Figura 37- Jurema de Cheiro



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Para completar a purificação, o pajé usa um defumador, cuja base pode ser de madeira, de argila ou até mesmo improvisada em uma caixa de cupim, como na figura 38, onde são colocadas ervas de cheiro, como alecrim de tabuleiro, semente de erva doce, alfazema, mirra e manjerona, que, ao serem queimadas, perfumam o local, ativando sensações benéficas nos presentes. Uma aromaterapia. Figuras 39 e 40.

Figura 38 - Defumador



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Figura 39 - Defumação do terreiro



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Figura 40 - A queima das ervas



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Os indígenas usam a saia de embira, o cocar, que pode ser de palha ou de penas de animais, e outros artefatos como: brincos, colares, pulseiras e tornozeleiras. Um saco de saia é deixado no local para que possam ser usadas por aqueles que não a trouxeram, figura 41. O saioite é feito da casca de uma árvore nativa chamada jangada, muito comum em todo o território Potiguara. Segundo Barcellos (2005, p. 299), “o saioite é um trançado semelhante a uma corda que se amarra na cintura e as fibras se estendem até o joelho”.

Figura 41 - As saias de embira



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Exibem em seus corpos o grafismo indígena, pinturas com uma abrangência mística e espiritual muito expressiva, nas cores vermelha e preta. “[...] a arte indígena é uma arte performativa multissensorial que constrói mundos, articulações e opera transformações nas relações entre corpos, artefatos, música e seres humanos e não humanos.” (HARTMANN; LANGDON, 2020, p. 15).

Na figura 42, vemos o jovem Rikelme Bernardino dos Santos, 13 anos, conhecido como Rikelme Potiguara, utilizando essa tinta para desenhar no corpo de sua irmã, Grazyelly Ramos dos Santos, 17 anos, sendo acompanhado pelo olhar atento de Nauê, 11 anos, filho do pajé Isaías.

Figura 42 - Pintura indígena



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

A cor vermelha é geralmente obtida do urucum, através da maceração de suas sementes, e é solúvel em água. O preto vem de uma tinta feita do jenipapo verde, que nem todos sabem preparar. Basicamente, o Jenipapo é ralado e colocado com água para ferver e, em seguida, é coado e espremido com o auxílio de um pano. O tempo de permanência no fogo e as proporções da água e do fruto só dominam aqueles que recebem o merecimento. Assim que a tinta é colocada no corpo, não demonstra de imediato seu poder de pigmentação, sua força de representação. Uma vez pigmentada, o que leva em torno de 24 horas, quando o preto se acende plenamente, a pintura permanece por até 15 dias. O sol pode ser usado

como acelerador no processo de pigmentação e intensificação da cor, desde que a pessoa não transpire no local da pintura. Os desenhos não apresentam um padrão definido, e podem aparecer em todo o corpo e com diversas formas geométricas, mas costumam remeter a elementos da natureza, como desenhos do couro da cobra jiboia, símbolo de força e defesa, de folhas da planta da jurema, figura 43, do pássaro nativo guarapirã ou a mais típica delas, a colmeia de abelha, que representa a coletividade do povo Potiguara.

Figura 43 – Pintura da folha da jurema



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

O ritual tem o início marcado por uma saudação à Mãe Terra, figura 44. Ficamos com os joelhos e as palmas das mãos no chão para sentirmos a energia que vem dela enquanto o pajé Isaias profere uma oração em Tupi. Em seguida, ele fala ao público presente. Um discurso de acolhida, de esclarecimentos sobre o ritual, e de reflexão sobre questões de interesse indígena e geral.

Figura 44 - Saudação à Mãe Terra



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Isaias tem conhecimento das críticas ao seu trabalho e de que suas ações são taxadas como malignas por alguns fanáticos religiosos cristãos. Para contrapor, ele faz questão de pontuar que a religião que professa é a do amor, sem preconceitos e exclusões, mesmo tendo que tomar, às vezes, atitudes mais ríspidas para se defender.

A nossa fé é o que vale. Deus não tem cor, Deus não tem sexo, Deus não tem religião. Deus é aquilo que a gente acredita de positivo. Ele está dentro de nós. A nossa religião aqui é a paz, a luz, o amor. [...] A fé, o servir ao Deus maior, a força de Tupã, aos espíritos guardiões, não tem canto certo ou errado. Tem formas diferentes de cultuar e manifestar sua fé. Deus quer, e se sente feliz, onde nós nos sentimos felizes, desde que a gente não atinja a vida dos outros negativamente. Esse trabalho do Ritual da Lua Cheia é sempre voltado para a cura, para a partilha, para a união, para o sagrado, para libertação, para a força espiritual e material também. É para todo mundo, não tem esse negócio de tá descriminando e nem excluindo. Deus disse faça o bem sem olhar a quem ajude. Então acredito que não há lugar melhor para Deus estar no momento como esse. Todo mundo aqui unido,

várias nações, raças, cores, classes sociais. Aqui todo mundo é igual, pode ter diferenças no modo de viver, de se vestir, de comer, no modo de morar, mas aqui todo ser humano é igual. Aqui, ninguém é melhor e nem pior do que o outro. Apesar de minhas falhas, de toda a minha fraqueza, me sinto uma pessoa de Deus Tupã, dos guardiões, porque graças a Deus minha casa é aberta para todo mundo, sou muito simples, não tenho luxo, mas se um dia eu puder ter também, vou ter, mas dentro da simplicidade. Não vou mudar minha pessoa, a personalidade que eu tenho. Sou arengueiro, sou brabo, sou respondão. Quando estou vendo que estou na minha verdade e que vejo que tenho que me defender, eu vou me defender e defender os meus. Mas também tenho o coração grande. (PAJÉ ISAIAS, Comunicação Oral, Ritual da Lua Cheia, 2019).

Figura 45 - O acender do cachimbo



Fonte: Arquivo pessoal (2019)

O pajé acende seu cachimbo, figura 45. Vivas são dadas. “Viva a Deus, viva a força da lua cheia, viva a mãe natureza, viva a Mãe Terra, viva o mar, viva o ar, viva ao fogo, viva a força do céu, viva aos antepassados, viva os nossos anciões, viva o povo Potiguar, viva o povo Tabajara, viva o povo indígena do Brasil inteiro, viva a espiritualidade e viva a todos

nós”. As músicas são iniciadas. A primeira delas é instrumental, performada pela gaita e pelos bombos. Tocar a gaita é função de Jailson Potiguara, figura 46, que nos diz: “A gaita representa a invocação de nossos Encantados. Quando a gente vai iniciar um ritual, é através dela que nossos Encantados vêm trabalhar no nosso meio, nos proteger, nos livrar de todo o mal e nos dar forças também.” (out., 2021).

Figura 46- Jailson, o tocador da gaita



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

As demais músicas, de forma majoritária, seguem um padrão de repetição. A mesma frase é cantada duas vezes. O puxador canta uma vez e os demais participantes repetem, em coro, a segunda. As variações ocorrem nas músicas em que a gaita participa. Solos desse instrumento – momentos em que todos devem permanecer calados – são

intercalados com respostas cantadas por todos os participantes, acompanhadas apenas de bombos e maracás. A gaita começa e termina a música. A ordem das músicas do Ritual da Lua Cheia segue, ultimamente, a do Toré Potiguara. Os músicos costumam ser os mesmos. Quando eles estão presentes, a música inicial e a final são as seguintes:

MÚSICA DE ABERTURA:

Quem pintou a louça fina
Foi a Flor da Maravilha (2x)
Pai e Filho e Espírito Santo,
Filho da Virgem Maria(2x)

MÚSICA DE ENCERRAMENTO:

O caboco da aldeia quando vai para o mar pescar (2x)
Dos cabelos faz o fio, do fio faz landuá (2x)
Os cabocos na aldeia sessando a areia (2x)

Na grande maioria das vezes, as músicas são iniciadas pelo pajé Isaias, antes dele incorporar, mas podem ser iniciadas por outros condutores, como a pajé Sanderline e o músico Cleiton⁵⁰, tocador de bombo e um dos primeiros participantes do ritual. Ele ressalta:

Fui chamado pelos Encantados para tocar o bombo, e fiquei perto de seu Tonhô para aprender, e Jailson ficou ao lado de Zé Bitu, para aprender a gaita. Eles são anciões e, como dentro do meu povo os conhecimentos são passados de geração a geração, seu Tonhô passou para mim e eu pretendo repassar para os mais jovens. Hoje, eu toco junto com ele nos Torés e no Ritual da Lua Cheia, um ritual que fortalece a nossa espiritualidade diante dos nossos Encantados porque a lua traz força e energia, que nos dá o merecimento de resistir nas nossas lutas (outubro de 2021).

Pode ocorrer também que a própria entidade puxe as músicas que reverenciam ela mesma, como é o caso de Oxóssi quando vem à terra trabalhar no corpo do pajé.

⁵⁰ Cleiton de Azevedo Silva, 24 anos, mora na aldeia Alto Tambá, no município de Baía da Traição, do estado da Paraíba. É formado em Administração e está cursando o curso de Pedagogia. Atua como professor do ensino fundamental nas aldeias: Laranjeiras, Santa Rita e Tracoeiras. Todas no município de Baía da Traição.

Além do bombo tocado por Cleiton, que, por algumas vezes, não pode estar presente, há um bombo de maior assiduidade no ritual, o ritmado pelo tocador mirim Nauê, filho de pajé Isaias, figura 47. Um encontro de gerações de tocadores de bombo orientados por seu Tonhô, o mestre do bombo, figura 48.

Figura 47- Cleiton e Nauê, tocadores de bombo



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Figura 48 - Seu Tonhô



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Um outro instrumento presente no ritual é o maracá. Assim como a gaita, ele é considerado um instrumento sagrado, como explica o pajé:

O maracá é um instrumento sagrado de chamamento para o mundo espiritual. Ele é o auxílio de um líder religioso, de um cacique, de um pajé, de um xamã, de uma pajé, de uma liderança que tem a permissão de trabalhar num ritual, chamando os Encantados. A gaita também é um instrumento sagrado. Quando escuto o som da gaita me dá uma emoção, uma certeza de que os Encantados estão chegando naquele momento, que me irradia todo, sem precisar incorporar. Parece que eu sinto perto de mim toda a minha geração passada, dizendo eu estou aqui, vocês me chamaram. O maracá tem tanto poder espiritual que, além de chamar os Encantados,

ele ajuda nos trabalhos. Ele carrega toda a energia dos Encantados. O maracá também é visto como uma entidade. (set. 2021).

Muitos levam o maracá para o ritual, inclusive eu. Inicialmente, tocava de maneira intuitiva, apenas sacolejando. Com o decorrer do tempo, percebi que a maneira que os indígenas tocavam era através de movimentos de subida e descida, não em linha reta, e sim fazendo um movimento semicircular. No final das músicas, ou no começo delas, apenas são girados em círculo completo, criando uma sonoridade diferenciada no ambiente, que propicia um pulso especial, um pulso da espiritualidade, que pode aumentar a consciência interna, a autopercepção e o bem-estar profundo, levando-nos ao reino do subconsciente. Fortaleço meu pensamento quando leio o que afirma Piedade (2004, p. 27): “Pode-se dizer que a música no rito conduz os homens em uma espécie de viagem no tempo, na direção da reexperimentação do passado mítico e do início do mundo, possibilitando uma renovação do contrato cósmico entre humanos e espíritos”.

Os Potiguara fabricam os maracás com a quenga do coco seco ou com cabaças. Os de uso próprio são, na sua grande maioria, de cabaça; os de quenga de coco seco são para vender aos turistas, figura 49. Como os tamanhos são diferenciados, assim como o que é colocado dentro (sementes, pedras ou conchas do mar), produzem timbres diferentes.

Figura 49 - Os maracás



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Em alguns rituais, os participantes permanecem parados nos círculos formados e, só mais perto do fim, começam a dançar o Toré. Já em outros, ele é dançando do começo ao fim, num círculo único que gira no sentido anti-horário, representando um elo entre os participantes, que ritmam seus passos ao som dos bombos, da gaita e dos maracás. A dança apenas para na hora dos “atendimentos” individuais de cura e profecia realizados pelo pajé Isaias e, algumas vezes, pela pajé Sanderline. A ritualística dura de quatro a cinco horas.

É através das letras das músicas, chamadas de linhas, que percebemos, de forma imediata, o hibridismo religioso. A análise textual das letras mostra uma variedade e de temas que navegam entre a natureza, os ancestrais, a luta pela terra, a cabocla Jurema, Nossa Senhora, Jesus Cristo, os santos católicos e os caboclos cultuados na umbanda, dentre outros. Vejamos alguns exemplos delas:

MÚSICA 1:

Eu tava sentado na pedra fina
O rei dos índios, eu mandei chamar (2x)
Caboca índia, índia guerreira,
Caboca índia do Juremá. (2x)
Com meu bodoque eu sacudo a flecha,
com meu bodoque eu vou atirar (2x)
Caboca índia, índia guerreira
Caboca índia do Juremá. (2x)

MÚSICA 2:

Salve o sol e salve a lua, salve São Sebastião (2x)
Salve São Jorge Guerreiro, com a sua proteção (2x)

MÚSICA 3:

Como é bonito a pisada do caboco, só pisa na areia no rastro do outro (2x)
Salve a sereia, salve Iemanjá, salve os cabocos das ondas do mar (2x)

MÚSICA 4:

Chamo as cabocas de pena, eu chamei ela pra vim nos ajudar (2x)
Cadê a força da Jurema, cadê a força que a Jurema dá (2x)
Oh caboca de pena, oh caboca de pena, tem pena de mim tem dó (2x)

MÚSICA 5:

Oxóssi, Oxóssi, eu vi a lua e falei com ela (2x)

Oxóssi, Oxóssi, o pai Ogum mora dentro dela (2x)

É perceptível também um movimento de tentativa de afastamento do cristianismo que o pajé Isaias e a pajé Sanderline estão realizando ao trocar o nome de Jesus Cristo por Deus Tupã em algumas músicas do Toré Potiguara. No exemplo abaixo percebemos, porém, que nem toda referência ao cristianismo é passível de ser retirada – algo muito complexo diante do hibridismo religioso presente no ritual –, sob pena de se modificar completamente o sentido das letras das músicas:

TRECHO DA MÚSICA:

No pé do cruzeiro Jurema, eu danço com meu maracá na mão (2x)

Pedindo força ao **meu Jesus Cristo**, que abençoe a todos os meus irmãos

MUDADO PARA:

No pé do cruzeiro Jurema, eu danço com meu maracá na mão (2x)

Pedindo força ao **meu Pai Tupã**, que abençoe a todos os meus irmãos

A próxima ação, um dos pontos altos do ritual, é a consagração da bebida jurema, uma garrafada à base de álcool de vinho, mel de abelha e raízes, sementes, cascas, folhas e flores da planta jurema. Considerada uma planta de poder, a jurema é tida, dentro de contextos ritualísticos específicos, como uma planta sagrada e um articulador místico. Para Grünwald (2020, p. 29), as plantas de poder “[...] podem fazer com que os indivíduos conectem e passem a se comunicar com seres sobrenaturais (ou até deidades) antes desconhecidas e que passam a existir para eles como realidade e lhes instruir sobre o cosmo, sobre sua organização social e moral etc”. É importante entender que o uso da bebida jurema é um facilitador para experiências espirituais e místicas. Mas não temos um se e somente se. Tomando a jurema não significa que vou ter uma experiência espiritual durante o ritual; e não tomando não significa que não vou ter. É algo individual e de vivências múltiplas. Confirmando o que defende Rechtman (2000, p. 515 apud MALUF, 2012, p. 45), “não basta crer para que funcione, não basta não crer para que não funcione”.

É encontrada na planta jurema uma substância psicoativa, a N-dimetiltriptamina (DMT), chamada por alguns estudiosos de “molécula do espírito”. Segundo Gaujac (2013, p. 3), o DMT é considerado “um agonista da serotonina [...] atuaria como um ansiolítico

natural”. Baseada na minha experiência com a consagração da bebida jurema, digo que o DMT é um aquietador da mente, proporcionando um esvaziamento de tudo que nos aflige, colocando-nos diante do que há de melhor em nós.

Quando tomamos a jurema, não sentimos um grande efeito alucinógeno, mas sentimos uma quentura nas orelhas e um arrepio que chega a estremecer o corpo, mas logo se alivia. Mas, quando começamos a invocar os nossos ancestrais, é como se a jurema tomasse vida dentro da gente e nosso corpo não segurasse de forma tranquila tanta energia e irradiações, chegando a ficar inconsciente. Nesse momento, acredito que é onde acontece a magia de incorporação mediúnica no chamamento das forças dos nossos ancestrais. (PAJÉ ISAIAS, out. 2021).

A distribuição da bebida é realizada pela pajé Sanderline, ou por outro auxiliar, com o apoio de um ajudante, para todos os presentes que assim desejarem, seguindo sempre o sentido anti-horário dos círculos. O ajudante coloca a bebida na cuia de coco, dando-a para a pajé, que a ergue ao alto de sua cabeça e fala: “Salve a jurema sagrada!” Tomamos a cuia em nossa mão, reverenciamos a bebida e sorvemos o líquido em um gole único. Tem um sabor extremamente agradável para meu paladar. É doce e suave. A cuia é compartilhada por todos, exceto no período da pandemia do Covid-19, quando foi trocada por copos descartáveis, figura 50.

Figura 50 - Pajé Sanderline servindo a Jurema



Fonte: Arquivo pessoal (2020)

O pajé Isaias orienta:

O intuito deste ritual também é tomar a jurema para fortalecer nosso espírito e nosso corpo, alimentando nossa alma. Ao bebê-la, mentalize tudo que há de bom, tirando todas as energias ruins que estão incomodando. Quem se sentir à vontade tome a jurema, quem não quiser beber pode entregar à Mãe Terra, que os Encantados bebem por você. A bebida da jurema é uma garrafada, que é à base de álcool de vinho, de mel de abelha, de raízes, sementes, cascas, folhas e flores. É uma bebida de cura. Você não está bebendo como se fosse por um vício, você está bebendo como forma de alimentar sua alma e também seu corpo, que está precisando de uma cura medicinal. Então o álcool também tem a função dele, como um chá pode ser sagrado. Depende como é bebido e entendido. (PAJÉ ISAIAS, Comunicação Oral, 2020).

A bebida é servida enquanto as músicas estão sendo entoadas. Não demora muito para que alguns dos participantes médiuns, indígenas e não indígenas, incorporem seus caboclos. São auxiliados por Léo Potiguara⁵¹, e por outros participantes experientes, que os conduzem para o centro do círculo e atendem seus pedidos. É função de Léo preparar e acender o cachimbo, figura 51, e servir a jurema para os caboclos que vêm trabalhar. Léo Potiguara fala sobre sua missão:

Eu recebi um recado dos ancestrais através do pajé Isaias que eu assumiria um papel importante aqui, que era auxiliar ele no Ritual da Lua Cheia. Um compromisso que eu não tenho palavras para descrever. Me sinto horando. Estar servindo um povo que não é desta terra, que é de um lugar muito iluminado. Eu agradeço muito por essa missão, e tento buscar mais conhecimento. Não é todo mundo que pode colocar a mão na matéria que tá com o espírito. (LÉO POTIGUARA, set. 2021).

Figura 51 - Léo Potiguara enchendo os cachimbos



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

⁵¹ José Leonardo da Silva, 19 anos, mora na aldeia Forte, no município de Baía da Traição, do estado da Paraíba. É sobrinho do pajé Isaias, estudante do ensino médio e jogador de futebol.

Cabe a ele também arrumar ou retirar os adornos que estejam incomodando a entidade, tais como: óculos, anéis, prendedores de cabelo, cocar, pulseiras e colares, figura 52.

Figura 52 - Léo Potiguara auxiliando o pajé



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Depois de terem seus pedidos atendidos, os caboclos vão ao encontro do pajé Isaias e da pajé Sanderline, ajoelham-se e se curvam aos seus pés, reverenciando-os. Fazem o mesmo com os anciões presentes. Ao desincorporarem, os médiuns esfregam um pouco de jurema de cheiro entre as mãos, aspiram seu perfume e levam as mãos à nuca. Esse ritual proporcionaria o reequilíbrio das energias espirituais.

Em média são cantadas 15 músicas para que o pajé também incorpore, mas não existe uma regra, nem um tempo fixo para isso. Os caboclos que o pajé incorpora fumam cachimbo e bebem jurema frequentemente. Algumas vezes, eles passam uma mensagem geral para os participantes, mas, o mais corriqueiro é o “atendimento” individual.

Na lua de 24 de junho de 2021, em uma das poucas mensagens coletivas transmitidas pela entidade, ela retratou o tempo difícil que estava por vir. Uma nova dança, fora do ritmo, no Bailar da Demarcação tinha sido anunciada, provocando preocupação na

comunidade Potiguara, pois afetaria seu povo. No dia 23 de junho de 2021, a Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) da Câmara dos Deputados aprovou o texto-base do PL 490/07, um projeto de lei que pretende modificar o art. 19 do Estatuto do Índio, que trata sobre as demarcações das terras indígenas. Nesse processo, são consideradas terras indígenas apenas aquelas que estavam ocupadas pelos povos originários em 5 de outubro de 1988 – dia em que foi promulgada a Constituição Federal. Estabeleceu-se assim um marco temporal para a posse comprovada da terra por esses povos tradicionais. Entretanto, um julgamento de inconstitucionalidade, previsto para ter início no fim do mesmo mês, seria realizado pelo Supremo Tribunal Federal (STF).

A entidade incorporada pelo pajé Isaías, o caboclo Oxóssi, chegou em terra com muita energia, defumando as armas que o povo originário costumava usar, ritualizando uma preparação para a guerra, figura 53.

Figura 53 - Defumando as armas



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Chamou para junto dele algumas lideranças presentes e apoiadores de seu povo, defumando-os também. A entidade nos diz:

A força de um é a força de todos e a força de todos é a força de um. Não tenham medo e não se acovardem, a guerra tá declarada. Quem vai vencer é quem tá preparado para enfrentar. Todo mundo quer ser caboclo, mas nem todo mundo quer botar uma saia de embira e um cocar de pena na cabeça. Agora tão vendo o que tá acontecendo. A coisa não tá para brincadeira. Vocês enfrentaram uma guerra, eu também enfrentei. Mas agora vocês vão enfrentar uma guerra bem mais perigosa. Quero dizer que eu vou tomar a frente dessa guerra. E aqueles que quiserem passar por cima de vocês, eu vou beber o sangue. Eu estou disposto a isso. Quando aquele caboclo velho que chegou aqui, que falou e ninguém entendia nada, ele disse que queria contar com os caboclos que estavam de saia e os que estavam manifestados. Porque vocês vêm aqui, recebem as ciências, recebe as boas energias e vão embora. Mas os que vão ficar aqui nesta terra e quem vai enfrentar a guerra que está vindo por aí. Então se vocês gostam tanto dos caboclos, querem defender a cultura, querem defender o povo, e querem defender a origem e a tradição, então comecem a colocar a saia de embira, o cocar de pena ou de palha, seja lá do que for. Pinte o corpo de vocês de tinta de jenipapo e de tinta de urucum e digam: Eu estou na guerra! Talvez vocês estejam vendo meu caboclo aqui hoje, que estou manifestado no couro dele, amanhã talvez vocês não possam ver. Porque ele tá pronto, ele nasceu preparado. Ele já disse a pai, a mãe, a todo mundo, se tiver que perder a vida, perde na luta. “Eu estou preocupado”. É o sangue da liderança de vocês que pode ser derramado neste chão. Então aprendam a respeitar de fato e de verdade o que é do povo de vocês. Prestem atenção, as coisas não estão fáceis e não vão ficar. A cada dia que passa ela piora, e vocês que estão aqui estejam com um propósito de olhar o rei da justiça, que não precisa de dinheiro, mas precisa de lenha para queimar as forças dos inimigos. O rei da justiça que não precisa de uma coroa de ouro, mas precisa só de uma coroa de pena, que é para mostrar que a liberdade existe. Muita gente aqui não tem noção do que está acontecendo hoje, mas vai ter quando ver um guerreiro, que nem o meu, com sangue e o coração sem bater, estirado no chão, aí vão saber o que estou falando. Eu me chamo Oxóssi Rompe Mato. Sou guerreiro de luta e da luta, eu não fujo dela. Se meu caboclo tiver que derramar o sangue dele, ele vai derramar, porque eu estou junto dele. É isso que eu tenho a dizer para vocês. Agora pinte minha cara, porque eu disse a você cabocla, algumas luas atrás, talvez você não esteja lembrada, eu disse que quando eu estivesse na luta, quando eu estivesse na guerra, eu quero meu rosto todo pintado de vermelho por você, que vai tá no meu lado. [figura 54]

Figura 54 - Pintura no rosto do pajé



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

No Ritual da Lua Cheia seguinte, o caboclo pede para que a pajé Sanderline realize um ritual de proteção, de fechamento de corpo, para o pajé Isaias, para que nada de mal possa acontecer a ele. Todos os caboclos em terra são chamados para unir suas forças e purificar o pajé. A pajé Sanderline começa pintando seu rosto e, posteriormente, faz um xis em seu peitoral com a tinta de urucum, e emana energias de proteção, figuras 55, 56, e 57.

Figura 55 - Pintura no peitoral do pajé



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Figura 56 - Ritual de proteção



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Figura 57 - Ritual de proteção



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Em seguida, o caboclo retribui o desejo de proteção com a fumaça de seu cachimbo, figura 58. Por fim, pede-me para que eu fale, em voz alta, para que todos possam ouvir, que a arma que o pajé Isaias vai usar será a educação. Ele tinha acabado de passar na seleção do mestrado.

Figura 58 - Ritual da defumação



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Geralmente, quando os pajés estão incorporados, os caboclos que estão junto a eles vão “trabalhar”, ou seja, prestar cuidados do corpo e da alma às pessoas presentes. Nesses “atendimentos” individuais, as entidades também podem dialogar, transmitindo mensagens de motivação e de orientação. Não existe um padrão definido das ações dos caboclos, elas dependem da necessidade sentida por eles, como me explicou o pajé Isaías.

Uma dessas ações é o ritual da defumação com a fumaça do cachimbo, realizado para afastar energias negativas (uma purificação) e/ou para emanar energias positivas (uma fortificação). Para receber a nuvem de fumaça, os participantes são orientados a abrir os

braços, mas há quem prefira colocar apenas uma palma da mão aberta, figura 59, como Nêga⁵², que explica: “A mão aberta eu coloco para receber aquilo que for de bom e mandar aquilo que tiver de ruim embora. A pessoa tem que entregar aos Encantados aquilo que lhe perturba e pedir algo de bom para sua vida, saúde por exemplo.” (2021).

Figura 59 – Ritual de defumação



Fonte: Arquivo pessoal (2020)

A manifestação de desejos pelos participantes para as entidades também é possível. “Eu pedi para ele uma força, uma orientação, um auxílio para resolver um problema pessoal.

⁵²Joseane Ramos dos Santos, 35 anos, é casada com Ricardo Bernardino dos Santos e tem quatro filhos: Grazyelly Ramos dos Santos, Rikelme Bernardino dos Santos, Raquel Bernardino dos Santos, Rilk Gabriel Ramos dos Santos. Essa família indígena mora na aldeia Lagoa do Mato, bem próximo à casa do pajé Isaias. Todos são participantes do Ritual da Lua Cheia. Nêga, como é conhecida Joseane, participa do ritual desde 2017 e, atualmente, é uma das responsáveis pela preparação da ceia que é servida no final do ritual.

Ele me falou o caminho que eu deveria seguir. Na hora da defumação, ele mandou que eu mentalizasse o meu desejo, me fazendo conectar ainda mais com o que eu queria. Eu fiquei com as mãos na posição de receber, para receber a sua energia, que junto à minha, poderia proporcionar o meu merecimento. No fim, ele me abraçou forte, me acalentando. Eu senti que ele estava comigo, me protegendo.” (2021), relatou-me o participante Ivsson Melo⁵³, figuras 60 e 61.

Figura 60 - Ritual de defumação



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

⁵³Ivsson Melo, 28 anos, mora em João Pessoa, onde trabalha como chef e consultor gastronômico. É juremeiro e participa do Ritual da Lua Cheia desde 2018, em busca de se tornar uma pessoa melhor e viver sua espiritualidade, segundo ele.

Figura 61 - Abraço



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

O maracá também é usado para rituais de purificação e para proporcionar reencontros espirituais e consigo mesmo. Ele é passado no corpo, nos braços e pernas, e batido no chão, funcionando como um fio-terra, que conduz as energias ruins, e até mesmo um mal físico, para a terra, figura 62. Ele é girado no pé do ouvido, proporcionando um estado contemplativo.

Figura 62 - Ritual com o maracá



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Alguns participantes recebem orientações das entidades. Essas orientações podem tratar de problemas que envolvem a saúde física e/ou espiritual do receptor, como problemas do cotidiano atual ou futuro, caso não tenha a postura indicada na condução de suas atitudes. Todos, sem exceção, são abraçados. Pode ocorrer também, em número menor de vezes, a imposição das mãos nos participantes como uma maneira de transmissão de energias para curar espiritualmente os males. A participante Lana Cesar⁵⁴, figura 63, recebeu a imposição

⁵⁴ Lana Terezinha Cesar Tavares é natural de Recife, capital do estado de Pernambuco. Atualmente, reside em Jaboatão dos Guararapes – município da Região Metropolitana de Recife. É graduada em enfermagem e direito; participa das atividades sociais, culturais e práticas espirituais desenvolvidas no Núcleo Educacional Irmãos

das mãos do pajé Isaias na primeira vez que participou do ritual. Ao ser solicitada para descrever sua vivência no Ritual da Lua Cheia, ela o fez em forma de poesia:

Um lugar, uma oportunidade, um convite

Um olhar

Uma experiência

Uma janela para o mundo

A força da palavra, do rito, do som, da roda

Do compartilhar

Do dividir

Do amor

A leveza dos movimentos

Do olhar

Da dança

Do ar

Da lança

Do abraço

Do acolher

A energia da natureza

O vento que move a consciência

A brisa da noite que refresca os corações

O brilho da terra molhada

A chuva

A luz que protege

O calor do fogo

A proteção das árvores

As memórias que fertilizam o crescimento

A reverência aos antepassados

O reconhecimento dos irmãos em Francisco de Assis

O aconchego dos animais

Um alimento para o universo, corpo, mente e espírito

O encantamento das águas

A luz

Um olhar para o alto

Uma estrada, um caminho aberto

A liberdade da lua

Do guerreiro

Da Mãe Terra

Da mata

Do fogo

Das águas

Menores de Francisco de Assis (Neimfa) com sede em Recife. Sua participação no Ritual da Lua cheia foi motivada após convite de amigos que residem na Baía da Traição.

*Dos animais
Para o amor, espiritualidade, diversidade
À vida muito além do que os olhos podem ver.
(LANA CESAR, 2021)*

Figura 63 - Imposição das mãos



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

A transmissão da energia também pode ser realizada pelo toque das testas, figura 64. Vivenciei essa prática com uma das participantes, que estava incorporada. Ela encostou sua testa na minha e subitamente senti, fisicamente, algo penetrar em mim, como uma corrente elétrica.

Figura 64 - Transmissão de energia



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

As figuras 65, 66 e 67 mostram um possível ritual de cura ocorrido no Ritual da Lua cheia pela pajé Sanderline realizado na participante Terciana Pereira. A pajé relata:

Ela tinha feito um exame que diagnosticou um problema na tireoide. No Ritual da Lua Cheia eu acredito que a cabocla Jurema fez uma intervenção na tireoide de Terci. Pois, quando terminou o ritual, ela ainda passou mais de três dias com a garganta toda como se estivesse anestesiada. Antes desse atendimento, ela sentia dores na garganta quando bebia água ou engolia alguma coisa. Depois do ritual, ela me relatou que era como se tivesse retirado algo na garganta dela e que não sentia mais dor. Acreditamos que houve uma intervenção de cura. (PAJÉ SANDERLINE, Informação verbal, outubro de 2021).

Figura 65 - Ritual de cura com a Jurema



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Figura 66 - Ritual de cura com a energia das mãos



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Figura 67 - Ritual de cura



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Durante os quatro anos de participação no ritual, pude vivenciar experiências diversas nesses atendimentos. As mais marcantes, e significativas, descrevo em detalhes ao longo do texto. Elas abrangeram atendimentos de purificação, atos de emanção de força e orientações, figura 68, para minha vida pessoal e para a realização desse trabalho.

Figura 68 - As orientações



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Desde o primeiro atendimento, senti um bem-estar diante desse âmbito de novas sensações. O pajé Isaias pegou na minha mão, apertando-a fortemente. Ofereceu-me a bebida jurema. Em seguida, mandou-me pegar mais bebida, cuja garrafa se encontrava perto da fogueira. Depois da terceira cuia de jurema, a paz reinou dentro de mim. Ele se curvou aos meus pés e começou o ritual de defumação. Tive medo de me sentir mal com a fumaça, mas, para minha surpresa, à medida que o caboclo soprava seu cachimbo, encostando a boca na abertura do forno, no lado oposto ao que se costuma fumar, sua fumaça aguçava os meus sentidos enquanto cobria meu corpo. Senti um cheiro maravilhoso das ervas sendo queimadas, senti o som do maracá mais intenso e limpo, e senti, ainda mais, o gosto doce da jurema em minha boca. Fiquei com o corpo trêmulo. Sem forças nas pernas, caí de joelhos ao chão. Nesse momento, tive uma explosão no coração, que o fez bater num ritmo

acelerado, incompatível com a calma que habitava em mim. Ele me levantou e sussurrou ao meu ouvido: *Muita coisa em sua vida, guerreira! Te cuida!*

Na maioria dos rituais, eu era apenas abraçada pelo caboclo. Um momento acalentador da alma, figura 69.

Figura 69 - O abraço



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

No final do ritual, somos convidados a participar de uma ceia coletiva. Um momento de comunhão final, de descontração e muita conversa. Os participantes são orientados a levar alguma coisa para contribuir, seja comida ou bebida. Muito embora, o pajé providencia que seja preparada uma boa quantidade de comida, tais como: peixe e camarão no coco, peixe

frito, arroz, carnes de caça, tapiocas com coco e beiju. É corriqueira a presença de bolos, pães, pamonhas, bolachas e muitas frutas, figura 70. São servidos sucos, refrigerantes e café.

Figura 70 - Ceia coletiva



Fonte: Arquivo pessoal (2018)

“Na performance cultural a ação é desempenhada de maneira diferente em cada apresentação, seja nos movimentos, expressões corporais, gestos e até mesmo os personagens. Uma performance jamais será repetida de forma idêntica.” (SCHECHNER, 2012, p. 44). Importante observar que a quantidade de pessoas presentes no ritual pode provocar modificações em sua dinâmica. Quando o público é grande, a bebida jurema pode não ser ofertada para todos, ficando restrita à roda central. Da mesma forma, os atendimentos individuais podem não ser realizados de forma generalizada.

6.2.1 Rituais de passagem

Durante os Rituais da Lua Cheia, podem ocorrer ritos de passagem tais como casamentos, batizados, pedidos de luz para recém-desencarnados, preparação espiritual para partos, iniciação na prática do uso do cachimbo e consagração de participantes.

Os casamentos e os batizados são realizados com a “água de cheiro”, obtida pela maceração de ervas cheirosas em um recipiente com água, defumada com a fumaça do cachimbo. No casamento, figura 71, as mãos do casal e as alianças são submersas nessa água, que, em seguida, é derramada pelo pajé sobre suas cabeças.

Figura 71 - Casamento



Fonte: Arquivo pessoal (2019)

O batismo dos curumins segue uma ritualística semelhante à ritualística católica, reproduzida de maneira adaptada à cosmologia indígena. Na igreja católica, o sacerdote tem o “poder” de sacralizar a água, tornando-a benta, para ser derramada sobre a cabeça da criança que será batizada. No Ritual da Lua Cheia, o pajé Isaias sacraliza a água com as ervas e a fumaça do cachimbo. Banha a cabeça da criança, invocando a força dos Encantados

para que a protejam de todo o mal. A presença do fogo como elemento para iluminar e proteger o caminho da criança se dá pela fogueira. Quem faz a vez do óleo dos catecúmenos, para ungir a criança, é a jurema de cheiro, que é passada no peito, nas pernas e nos braços. Diferente do batismo católico, quando o padre pergunta aos pais o nome que eles deram ao seu filho para que Deus possa chamá-lo pelo nome, o Pajé Isaías, incorporado, atribui um nome em Tupi para a criança, e a ergue ao alto para que todos possam vê-la, figura 72. Se, porventura, a criança chorar, Isaías pede que apenas a gaita toque para niná-la em seus braços, figura 73. Fala o caboclo do pajé Isaías em um dos batizados, realizado em junho de 2021:

O que quer dizer o choro do curumim? Quer dizer vida nova. O choro dele representa vida nova para todos que estão aqui. Esse curumim foi consagrado e batizado dentro desse ritual aqui hoje. O nome desse curumim vai ser Ybyrá pysasu, que quer dizer uma árvore nova, que vai ajudar muitas pessoas. Então viva a todos os Ybyrá pysasu.

Figura 72- Batizado



Fonte: Arquivo pessoal (2020)

Figura 73- O acalento



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Os pedidos de luz para os recém-desencarnados foram mais constantes nos rituais em tempos pandêmicos. O pajé pedia para que falássemos em voz alta o nome das pessoas queridas que se foram desse plano. Segundo ele, todos os desencarnados estariam presentes no ritual. Ele bradava: “Que eles sejam luz! Que eles sejam força! Que eles sejam guias! Que eles nos mostrem o caminho certo do bem, da cultura e da ciência!”. No ritual de primeiro de dezembro de 2020, foi feita uma barraquinha de palha, figura 74, um lugar para os Encantados que tinham desencarnado há poucos dias. O pajé se mostrava triste pelas mortes da sua avó, de 104 anos, e de um jovem primo, de 18 anos. Dedicou o ritual para a passagem de seus parentes e roga que eles encontrem o paraíso de Deus Tupã, o grande espírito, tornando-se seres de luz.

Figura 74 - Barraca dos desencarnados



Fonte: Arquivo pessoal (2020)

A mulher grávida recebe uma atenção muito especial do caboclo no ritual. Ele consagra a jurema para ela, defuma-a, emanando o desejo de um bom parto, protegendo-a, como também à sua criança. Na figura 75, vemos a grávida Grazyelly Ramos dos Santos na época com 15 anos. O pajé segura sua barriga e, de joelhos, curva-se aos seus pés para que toda a energia da Mãe Terra chegue ao seu ventre, figura 76.

Figura 75 - Defumação da barriga



Fonte: Arquivo pessoal (2019)

Figura 76 - Energização do ventre



Fonte: Arquivo pessoal (2019)

Descreverei a iniciação à prática do uso do cachimbo através de minha experiência. Na lua cheia de dezembro de 2020, ganhei meu cachimbo feito da madeira da planta jurema da pajé Sanderline. Ela me orientou que, quando o caboclo descesse, eu deveria pedir para que ele consagrasse meu cachimbo. Assim o fiz. Nesse dia, o pajé Isaias demorou mais do que o costume a incorporar, fazendo com que minha ansiedade aumentasse. Não tinha ideia do que estava por vir. Não esperei que chegasse minha vez no atendimento individual e fui aonde ele se encontrava. Perguntei se ele poderia consagrar o meu cachimbo. Através de gestos, ele me fez entender que eu deveria encher o forninho com um preparado de ervas e resinas do jatobá, da amescla e do breu. As ervas usadas são, geralmente: alecrim, alfazema, erva-doce, manjerição, folhas de eucalipto, canela de velho seca, arruda seca e tabaco. Fui à procura do auxiliar do ritual e expliquei o pedido do caboclo. Ele, além de colocar as ervas, acendeu o cachimbo. Levei para o caboclo, que o ergueu em suas mãos, no alto de sua cabeça, com os olhos fechados. Ele começou a fumá-lo e a fazer o ritual de defumação em mim. Fechei meus olhos, mas, com a angústia de quem é, ao mesmo tempo, participante e pesquisadora, fiquei na dúvida se sentia o momento ou se o visualizava. Abria os olhos em alguns instantes para poder, mais tarde, descrever o ritual. Os movimentos com o cachimbo foram feitos partindo do meu ombro direito em direção ao esquerdo e, posteriormente, em movimentos circulares em torno de minha cabeça. Minha ansiedade tinha sumido. O caboclo pediu que me servissem a bebida da jurema, que foi usada para banhar o cachimbo. Imediatamente, retirou o cabo do cachimbo e o soprou nas duas extremidades, fazendo-me perceber que o vento pode atravessar o cachimbo a partir de cada um dos dois sentidos. Ao soprarmos o ar por meio do cachimbo, colocamos nossa energia nas ervas; e, ao aspirarmos, as ervas passam suas energias para nós. O cachimbo é remontado e, novamente através de gestos, o pajé me diz: “Agora é sua vez de fumar”. Peguei o cachimbo e voltei para o lugar onde estava antes, junto à pajé Sanderline. Relatei a ela a “ordem” do caboclo.

Sem mais delongas, a pajé pegou seu cachimbo e começou a me passar as instruções para eu acender o meu. Ela acendeu uma vela com um fósforo. Sua chama deveria ser sugada para dentro do cachimbo. Foram necessárias três tentativas para que eu conseguisse êxito. Senti a fumaça ardendo na minha garganta, mas logo me acostumei e consegui fazer as ervas queimarem. Até então nunca havia lido, nem ouvido nada sobre o efeito da fumaça num iniciante do cachimbo. Senti-me tonta e com dificuldades de continuar em pé. Sentei-me e fechei meus olhos. Não estava me sentindo mal, era apenas algo novo, que não perdurou por muito tempo. Levantei a cabeça e fui alertada pela pajé que o caboclo estava se aproximando

e que ele iria me perguntar por que eu não estava fumando. Levantei-me e acendi o cachimbo novamente, bem mais rápido do que na primeira vez. Quando ele se aproximou de mim, a primeira coisa que fez foi mandar eu fumar. Fumei na sua frente e recebi um abraço forte. Fiquei rindo à toa. Ao meu lado, estava um participante do ritual que tinha se tornado uma pessoa amiga. Ele me passou outras orientações. Eu não deveria tragar a fumaça e poderia usar a mão para ajudar o fogo a pegar, tampando e abrindo o forninho do cachimbo rapidamente. Desde então, carrego meu cachimbo nos rituais.

O ritual de consagração de alguns participantes, descreverei mais adiante.

6.3 OS TERREIROS SAGRADOS

Os primeiros rituais foram realizados na frente da casa do pajé Isaias, na aldeia Lagoa do Mato. Uma casa simples, feita de taipa, que abrigava aquela jovem família nos primeiros anos de sua formação. Ele iniciou de forma solitária, tendo depois a companhia de sua esposa e filhos. À medida que novos participantes foram surgindo, indígenas e não indígenas, um terreiro na lateral de sua casa foi preparado. Os matos pequenos foram arrancados, as pedras e outros objetos recolhidos, com o devido pedido prévio de permissão aos Encantados. Os Potiguara chamam de terreiro uma clareira dentro da mata, aberta para praticar seus rituais. São “[...]espaços de representação étnica e comunitária voltados à realização de eventos e comemorações diretamente alusivas à condição indígena de seus moradores.” (PALITOT, 2020b, p. 130). O primeiro terreiro onde o Ritual da Lua Cheia era realizado é um espaço circular de aproximadamente dez metros de diâmetro, figura 77.

Figura 77 - Primeiro terreiro



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Esse espaço foi utilizado para a realização do ritual até 2017. A necessidade de transferi-lo se deu pelo fato de se localizar às margens da estrada, a principal via da aldeia, deixando o ritual exposto aos olhares de curiosos que, por vezes, só queriam criticar. Hoje, esse espaço é destinado para o pajé Isaias praticar a benzedura, para a diversão das crianças, onde jogam bola e brincam com seus cachorros, e para os momentos de descontração dos adultos, quando “jogam conversa fora”, acompanhados pelo cacarejo das galinhas.

O novo espaço fica dentro da mata, a meio quilometro de distância dos fundos da casa do pajé, hoje reformada e ampla. Um terreiro novamente em forma circular, com 15 metro de diâmetro, figura 78. Ao centro, duas grandes árvores, uma de babatenon, *Stryphnodendron adstrigens* (Mart.), e outra de cupiúba, *Goupia glabra* Aubl, que foram usadas, por um bom tempo, como um altar. Ao lado de seus troncos, eram colocados os objetos usados no ritual.

Figura 78 - Segundo terreiro



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Em novembro de 2019, uma cabana foi construída para abrigá-los, figura 79. Mas, infelizmente, seu uso só durou cinco meses. Com a chegada da pandemia do coronavírus, o ritual foi suspenso ao público por sete meses. No retorno dos rituais públicos, em 1º de outubro de 2020, a cabana já não estava vívida; refletia a desolação proporcionada pelo momento trágico e atípico, figura 80.

Figura 79 - A cabana viva



Fonte: Arquivo pessoal (2019)

Figura 80 - A cabana morta



Fonte: Arquivo pessoal (2020)

Durante o tempo que o Ritual da Lua Cheia não pôde ser realizado publicamente, o pajé continuou a realizar o ritual em outra localidade, tendo apenas seus filhos como companhias. Pouco antes do início da pandemia, já estava preparando um novo terreiro, escolhido pela espiritualidade. Segundo ele, tempos atrás, tinha recebido uma orientação profética de Oxóssi. A entidade falou que existia um local na mata, perto de sua casa, que carecia de atenção. Ele deveria cuidar do lugar, não deixando que nada de mal acontecesse, pois lá seria desenvolvido um projeto muito importante para sua vida e de toda a comunidade Potiguara. Como não tinha ideia de onde seria o local, o pajé, a princípio, não deu relevância à solicitação do Encantado, até que foi guiado ao local, como relata:

Teve um dia que senti vontade de caminhar na mata, atrás de umas ervas. Era 11h30 da manhã, mais ou menos. Aí, no meio do caminho, eu apaguei. Quando retornei, eu estava de joelhos debaixo do pé de cajueiro, na Matinha do Pau ferro, e numa ruma de tiririca. Estava escutando umas vozes, por longe, dizendo: *Quero você aqui! Eu disse a você que viesse para aqui.* Aí eu entendi o recado que ele tinha dito um ano atrás. Aí ele disse que eu iria passar por um tempo difícil, que eu teria que me isolar por um tempo com minha família, e que aquela matinha estava correndo o risco de não existir mais. Dias depois, eu vi que estavam cortando estacas bem pertinho. Tudo o que o caboclo disse aconteceu. Quando eu comecei a limpar, veio a pandemia. Eu fiquei 15 dias isolado. Logo cedo eu saía para lá, para ficar limpando e cuidando. Quando era cinco horas, que já não tinha ninguém na porta de casa, a gente vinha e se trancava. E onde eu vi desmatando está sendo usada para plantação de cana de açúcar. (set. 2021).

O espaço referido é a Matinha do Pau-ferro, que recebeu esse nome pela predominância da árvore pau-ferro, nativa da Mata Atlântica, figura 81, distante de sua casa uns dez minutos de caminhada. O trabalho da limpeza do local foi árduo. Uma área em forma de elipse, com comprimento do eixo maior de aproximadamente 40 metros e do eixo menor de 20 metros. Ao centro do terreiro, o pé de caju ganha destaque por ter sido o localizador do “espaço sagrado”, a maior árvore do local, com cerca de seis metros de altura. Mais uma vez o caju exercia um relevante papel para os Potiguara, assim como nos tempos pré-coloniais.

Figura 81 - Matinha do Pau-ferro



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Depois que o esforço físico foi findado, restava consagrar o espaço. O pajé, juntamente com Peixinho, foi para o local levar umas oferendas aos Encantados: frutas, mel e a jurema. No decorrer do ritual de consagração, o pajé incorporou um caboclo muito importante em sua caminhada de pajelança, segundo me informou. O caboclo Isaías, seu homônimo, chegou para mostrar que era um dos guardiões do local. O pajé Isaías é um médium inconsciente, não lembra de nada quando está em transe, mas seu acompanhante lhe contou os detalhes. O pajé narra os acontecimentos desse dia:

Morro de medo de abelha. O caboclo disse para Peixinho: quando ele vê as abelhas, vai dar uma carreira que nem uma flecha pega. Esse caboclo trabalhou, parece que ele chamou as abelhas da mata inteira. Pegou uma quenga de coco, colocou mel dentro. Ele bebia a jurema na quenga cheia de abelha. Era abelha pela minha boca, pelo meu umbigo, pelos meus braços, era em todo canto. Peixinho me falou que eu estava todo preto e ele estava bem do lado e elas não mexiam. Ele dizia para Peixinho: não tenha medo, elas não vão picar você, mas vou testar esse caboclo, para ele ter a resposta que tá procurando. Eu tinha uma dúvida. Eu queria saber se aqui tinha abelha urucu. Ele pegou duas abelhas, uma na mão direita e outra na mão esquerda. Aí ele apertou uma e apertou a outra. Quando ele apertou uma, ela ferroou a minha mão e a outra não ferroou. Ele disse que a abelha que me ferroou, era a que eu queria saber se tinha aqui. Quando ele foi

embora, que eu tornei, estava todo suado e melado de mel. Daí eu vi uma ruma de abelha em cima de mim e das frutas. Dei uma carreira para os pés de pau, que eu saí levando tudo nos peitos. (jan. 2021).

Enquanto preparava o terreiro, o pajé refletiu sobre a natureza do projeto que Oxóssi profetizou. Ele deveria abarcar a formação de crianças e jovens dentro da ancestralidade e da espiritualidade Potiguara. Isaías idealizou então o projeto Formação de Guardiões(ãs) da Ancestralidade (PFGA) - TUÎBA'EPAÛAMA R-ARÕSARA, estimulado pelas questões discutidas no II Encontro Regional Juventude Indígena do Nordeste, que teve como tema “Juventude indígena tecendo redes: sonhos, desafios e perspectivas pela garantia de direitos”, realizado de 7 a 9 de fevereiro de 2020, na aldeia Laranjeira, Terra Indígena Potiguara. Na ocasião, cerca de 180 jovens de 21 povos diferentes se reuniram para debater a conjuntura política do país e as ações governamentais que podem comprometer a sobrevivência dos povos indígenas (Cimi, 2020). Os jovens concluíram que a defesa da ancestralidade e da espiritualidade seria uma forma de resistência.

Para concretizar o seu desejo, e o desejo da espiritualidade de desenvolver o projeto, o pajé teve o apoio do professor universitário da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e psicólogo transpessoal Aurino Lima Ferreira, do Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis (Neimfa) e de outros pesquisadores que estudam o povo Potiguara. O projeto foi redigido para que desta forma pudesse solicitar o apoio financeiro e técnico de instituições, tais como a UFPB e da Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa Transpessoal (Abrapet).

Uma das sedes do projeto seria o terreiro da Matinha do Pau-ferro, o mesmo espaço utilizado para o Ritual da Lua Cheia, que passou a fazer parte do campo das ações da formação dos guardiões da ancestralidade. Para melhor acolher os participantes, do projeto e do ritual, foram construídos seis bancos de madeiras de pau-ferro e uma aérea coberta com telhas, figuras 82 e 83.

Figura 82 - Área de apoio na matinha Pau-ferro



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Figura 83 - Os bancos de madeira



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

O PFGA foi lançado na lua de 31 de outubro de 2020, quando foi realizado o Ritual da Lua Cheia que inaugurou o Terreiro da Matinha do Pau-ferro. Posteriormente, apresentarei, em detalhes, esse dia histórico.

Na atualidade, o Ritual da Lua Cheia pode ocorrer tanto no segundo terreiro ou no Terreiro da Matinha do Pau-ferro. Em dias chuvosos, pode ser realizado na Tenda de Jurema Caboclo Oxóssi das Matas, uma casa de Jurema Sagrada onde o pajé Isaias desenvolve atividades como pai Juremeiro, também por trás da sua casa.

6.3.1 O guardião do Terreiro Matinha do Pau-ferro

O primeiro ritual aberto ao público no período pandêmico foi bastante especial. Estávamos vivendo um tempo fatigante de reclusão social e medo. O pajé Isaias nos recebeu falando:

Este é o primeiro ritual que está sendo aberto a mais pessoas, tomando os seus devidos cuidados. Será um ritual de agradecimento ao pai Tupã e à força da lua por nós estarmos aqui hoje podendo olhar para a beleza dela. Vamos pedir o conforto espiritual para todos aqueles que desencarnaram nessa pandemia e pedir que estejamos livres desse mal tão grande que assola o mundo inteiro. Espero que o ritual de hoje seja um momento de muita força, de muita tranquilidade, que nos traga muita luz, que traga uma abertura dos nossos caminhos, de nossas vidas espirituais, para que a gente possa trilhar pelo caminho certo, pelo caminho da força, pelo caminho da união, pelo caminho de libertação, pelo caminho da paz e da cura. Peçam o que vocês vieram buscar de bom para vocês e para o mundo. (Comunicação Oral, outubro de 2020)

Nesse dia, um dos caboclos que veio trabalhar em terra foi o Caboclo Isaías. Ele nos contou um pouco de sua vida e transmitiu uma mensagem sobre o poder da união. Quando o pajé Isaias o incorporou, a entidade pediu que todos se sentassem no chão, pois ele tinha uma história para contar. Sentou-se no tamborete de madeira e pôs-se a falar:

Eu vivi há mais de 300 anos atrás. Se vocês me permitirem, eu posso contar um pouco da minha história. Eu sou um caboclo velho, guardião das matas e das abelhas, mas veio o homem de batina e me batizou com o nome de Isaías, um nome que não conheço. Então, é tão incrível a história que eu vim trabalhar justamente num caboclo novo, chamado Isaías. Mas me orgulho porque ele tá sempre disposto a defender o povo, a cultura, a espiritualidade e a nação. Como eu bem disse, se vocês virem uma abelha no mato, é porque eu sou símbolo da resistência, que reagiu se defendendo

por causa das abelhas e da arapuá. Eu era um pajé muito velho, sabendo das ciências da mata, falando a língua dos espíritos da natureza, quando, um dia, minha nação foi invadida por homens brabos, agressivos e violentos. Matou crianças, jovens, mulheres e idosos. Eu estava na mata colhendo minhas abelhas dentro da sapucaia. Quando eu ouvi um grito que disse: ainda tem um ali. Eu me escondi nas copas das árvores. Chamei as forças dos ancestrais e joguei todas as sapucaias, com as abelhas dentro, no caminho. Quando as abelhas começaram a atacar aqueles homens, com o cano de ferro na mão, eles não suportaram as picadas das abelhas. E as abelhas botou muitos para correr e matou muitos deles. Então esta história faz um sentido na vida de vocês. Não importa o tamanho, mas sim a coragem e o coração. |A vontade de crescer, de lutar, defender e se unir por um objetivo. As abelhas bem pequeninhas, mas lutaram com os homens com uma ruma de ferro, que já tinha derramado muito sangue. Foi assim que eu escapei. E hoje, quando minhas abelhas vêm, elas vêm em todo meu corpo, quando estou nas matas, e nenhuma me faz mal. Aqui só tem uma testemunha que viu minha intimidade com minhas abelhas (Nesse momento, ele se volta para Peixinho, que confirmou, com a cabeça, a veracidade das palavras). Nenhuma me picou. Talvez vocês sozinhos não sejam nada, mas vocês unidos são muita coisa. Então, que vocês, nesse momento, elevem o pensamento e mentalizem e consagrem a força da cultura, da espiritualidade, da paz, da harmonia, da sabedoria entre os homens. Sintam o silêncio da mata. Até o vento respeita esse silêncio no momento. Onde as folhas verdes é sinal de esperança, onde os troncos das árvores é o símbolo da força e da resistência, onde as raízes significam todas as nações e os povos existentes na terra, onde a água significa a vida e a purificação e onde o fogo significa a força e vibração. Se estão perturbados com alguma coisa ruim, passando por momentos difíceis, entreguem tudo às forças da natureza e à força do mundo ancestral. Tudo que não serve para vocês e para os outros, joguem no fogo sagrado. Se guardem e se cuidem e cuidem daqueles que vocês amam. Nesta vida, tudo é passageiro. As maldições vêm para querer separar o sentido da família, mas a luz pode mais. Eu espero que vocês compreendam e entendam o que estou dizendo e o que estou pedindo, e que vocês possam se abraçar, sentir a energia um do outro, possam transmitir felicidade, paz e calma. Para terminar minha fala, gostaria de lembrar que todo ser que parte desta vida para outra vai viver num mundo espiritual onde a vida é eterna.

O pajé Isaias me falou que no dia anterior já estava sentindo a energia do caboclo Isaias. Sabendo da relação da entidade com as abelhas, pediu para Rikelme, um adolescente que vem se destacando na arte do grafismo indígena, pintar todo o seu corpo com a forma da colmeia, figura 84 – símbolo de maior representatividade do povo Potiguara, que simboliza a coletividade e a união. A narrativa do caboclo Isaias veio fortalecer essa representação.

Figura 84 - Pintura da colmeia



Fonte: Arquivo pessoal (2020)

O caboclo Isaías acompanha o pajé Isaias desde a adolescência, e foi uma das primeiras entidades a vir trabalhar no corpo do pajé. No princípio de suas atividades mediúnicas, a família do pajé não apoiava sua missão. Ele entendia o motivo, pois sabia que sua mãe e seus irmãos eram exemplos do que a catequização fez com seu povo. Diante de uma problemática familiar, o pajé sentiu vontade de saber se os caboclos podiam ajudar, através de orientações. Mas, onde reunir sua família? Ele não se sentiu no direito de pedir

isso para sua mãe por respeitar o seu posicionamento. Uma de suas irmãs casadas ofereceu sua casa. No começo da noite, todos se reuniram e começaram a cantar músicas do Toré. Não demorou muito para que o pajé incorporasse, pela primeira vez, o caboclo Isaías. A entidade, falando por meio de Isaías, aproximou-se de um ente da família do pajé e o orientou que repensasse a direção que pretendia seguir. A mensagem não foi bem recebida pelas pessoas presentes. Elas duvidaram que a mensagem vinha do caboclo. Questionaram se as palavras não expressariam o desejo do pajé, que poderia estar encenando, aproveitando o momento para dizer o que, porventura, não tinha coragem. Mesmo diante da dúvida, a emoção tomou conta de todos, e as lágrimas não foram contidas. Até sua mãe chorou. Ela também participou da reunião, apesar da relutância inicial e de todo o desconforto que tinha diante da “nova” realidade que seu filho vivia. O desejo de ajudar os seus preponderou.

Ao voltar para sua consciência, o pajé se deparou com um cenário de tristeza, e não entendeu nada do que estava acontecendo. Ele foi informado que um caboclo que também se chamava Isaías havia se aproximado de um familiar seu para aconselhá-lo. Caso o homem não seguisse suas orientações, iria viver algo muito penoso no futuro. E assim aconteceu. As orientações não foram seguidas, o que proporcionou o envolvimento de seu parente em um incidente que culminou em sua prisão, por quatro anos. Esse acontecimento mudou a visão de sua família diante da sua missão. Sua mãe nunca mais associou suas práticas a coisas malignas, passando a ter orgulho do filho e entendendo que ele foi um escolhido para curar e orientar.

O Caboclo Isaías só vem em terra em momentos muito significativos, de acordo com o pajé. A entidade já passou 12 anos sem aparecer.

6.3.2 O Ritual da Lua Cheia na força das águas

Segundo o pajé Isaías, os rituais no dia de lua cheia eram realizados pelo seus ancestrais nas matas ou na praia. Depois de realizar o ritual por seis anos dentro da mata, ele anunciou que havia chegado o dia de realizá-lo na força das águas do mar. Era nove de fevereiro de 2020, dia de superlua, quando a lua fica mais próxima da terra. Os Encantados haviam orientado o pajé para que fosse realizado o ritual na Praia das Cardosas, a aproximadamente dois quilômetros de sua casa, figura 85 – uma praia praticamente

desértica, de natureza selvagem preservada. Ninguém tinha ideia que aquele seria o último ritual antes da chegada da pandemia.

Figura 85 - Localização da praia das Cardosas



Fonte: Google maps

O dia estava ensolarado e fazia um calor característico de um dia de verão paraibano. O pajé pediu que chegássemos mais cedo, por volta das 16h, em sua casa. Ele precisava de ajuda na logística do ritual. Além dos objetos usados no ritual, toda a alimentação deveria ser levada para o local. Saímos todos juntos, por volta das 17h, em seis carros e em algumas motos. Chegando na praia, deparamo-nos com o pôr do sol dando um brilho dourado no mar. Antes, o pajé havia providenciado uma fogueira e uma estrutura na areia da praia para servir de “altar sagrado”. Sobre ela foi pendurada uma luz recarregável, figura 86.

Figura 86 - Estrutura na praia



Fonte: Arquivo pessoal (2020)

A luz do sol foi embora enquanto nos preparávamos para o ritual, figura 87.

Figura 87 - Pintura facial



Fonte: Arquivo pessoal (2020)

A performasse ritualística foi belíssima, como podemos perceber pela figura 88.

Figura 88 - Ritual na praia



Fonte: Arquivo pessoal (2020)

O pajé Isaias abriu o ritual agradecendo a presença de todos:

Vocês já me ouviram dizer que nossos ancestrais praticavam o Ritual da Lua Cheia nas matas e na beira do mar. Chegou o dia de praticarmos na praia. Hoje é um dia de superlua, dia que ela está maior em nossa visão e na força. Esse ritual de hoje se chama um ritual da união e da ancestralidade. Então, aquelas pessoas que precisam se encontrar espiritualmente, esse é o momento! A todos vocês a minha gratidão. O mundo ancestral também agradece esse carinho, esse respeito e reverência ao nosso oceano sagrado. É importante frisar que estamos trabalhando com quatro elementos sagrados da natureza. Temos o fogo, temos a água, temos o ar e temos a terra. Todos esses elementos estão dentro de nós. Num momento desse, eles se fortalecem. (Comunicação Oral, fevereiro de 2020)

Nesse dia, vivenciei algo que descrevo como mágico e inexplicável. Assim que cheguei à praia, senti-me diferente do habitual. Meu ritmo natural, que é bastante acelerado, estava modificado. Sentada na areia, o vento soprava no meu rosto enquanto admirava a natureza estonteante do lugar. Esse contexto pode ter sido o responsável pela calma que reinava em mim. Depois da fala inicial do pajé, ele pediu que nos curvássemos, com os joelhos e as palmas da mão no chão, para sentirmos a energia do oceano. A jurema foi servida. Tomei uma quantidade bem pequena, menor do que de costume, mas quase de imediato não conseguia me manter em pé, nem abrir meus olhos. Num relance, vi o ritual acontecendo, mas percebia as imagens como se estivesse sonhando acordada. Tive a sensação de estar vendo um ritual que era praticado no passado. Demorei um tempo para retornar a um estado que me permitiu continuar participando do Ritual da Lua Cheia. Fui dançar o Toré. Ao relatar para o pajé o ocorrido, ele concluiu: “O caboclo deu o merecimento a você para ver como eles faziam no passado”.

O segundo ritual na força das águas ocorreu em 27 de fevereiro de 2021, em uma área próxima à Lagoa Encantada, figura 89. Uma lagoa de água cristalina e quente, com a vegetação à sua volta totalmente preservada, localizada na aldeia Lagoa do Mato, bem próxima à casa do pajé.

Figura 89 - Lagoa Encantada



Fonte: Youtube (canal Tacio Adventures)

O pajé Isaias pontuou:

Hoje é o primeiro Ritual da Lua Cheia nas margens da Lagoa Encantada. Então é um dia histórico. É um merecimento especial nas forças das águas. Eu recebi um recado para fazer o ritual aqui. Os caboclos, os Encantados e a força das águas ordenaram e agradecem. Porque aqui estava muito quente e, de ontem para hoje, foi a madrugada de chuva grossa. E todo mundo perguntando se o ritual iria acontecer. Eu dizia que sim. Se eles me deram o recado que o ritual iria ser na lagoa, eles sabem o que estão dizendo. Eu só sou um instrumento usado pela espiritualidade, recebo o recado e indo no recado recebo a resposta. Eu obedeco e realizo com satisfação. Eu agradeço imensamente, primeiramente a Deus Tupã, segundo à força e à ciência da mãe terra e à lua cheia, pelo merecimento de estar aqui hoje, nesta noite linda e maravilhosa. O céu aberto, a lua ali, perfeita, a fogueira acesa, e toda nossa energia circulando. Que essas energias sejam de paz, de luz, de prosperidade e de irmandade. Quem tiver pensando negativo, pedimos que tirem e joguem na fogueira. E quando se tornarem cinzas, afogue na lagoa sagrada, que tá lá embaixo. Que a lua com seu sereno possa deixar nossa mente tranquila, limpa e curada. Que a força das águas, que significa vida na espiritualidade, venha purificar todo o nosso corpo. Em nome da força de nosso Deus Tupã e de todos os Encantados, que assim seja. (Comunicação Oral, fevereiro de 2021).

Soprava um vento frio e o local era iluminado pelo brilho intenso da lua. Cerca de 50 pessoas se encontravam presentes, um número considerado alto para o momento crítico que estávamos vivendo. Uma segunda onda da pandemia do coronavírus atingia a Paraíba intensamente. O município de Baía da Traição era o único com a bandeira verde, acredito

que devido ao fato de todos os indígenas já estarem vacinados. Os não indígenas usavam máscaras, como orientou o pajé.

Na hora do ritual, sentia-me cansada, pois cheguei cedo e ajudei a preparar o local. Levamos a madeira para a fogueira, os instrumentos, a bebida jurema e tudo o que seria necessário, figuras 90 e 91.

Figura 90 - Preparação do local do ritual



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Figura 91 - A garrafa da bebida jurema



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Em seguida, fui colaborar na preparação das comidas para a ceia coletiva. Fritei os peixes, enquanto Nêga aprontava as tapiocas e a iguaria extra do dia: tanajura – uma formiga da espécie saúva, muito gostosa e proteica, que emerge da terra depois de um dia chuvoso, figura 92.

Figura 92 – O preparo da ceia



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Logo após a consagração da bebida jurema, minha vontade era me deitar na esteira de palha que havia levado. Além de cansada, pretendia apenas observar o ritual de longe, pois, na lua anterior tinha passado por uma experiência muito marcante, literalmente, que carecia ainda ser processada. Meu pensamento cartesiano estava me corroendo. Apesar disso, motivada pelo desejo de realizar a pesquisa de forma satisfatória, fui para o segundo círculo, próximo aos indígenas que conduziam o ritual.

O caboclo que chegou para trabalhar no corpo do pajé Isaias nesse dia estava muito alegre, dançando muito, girava como um pião, levantando poeira e fazendo a saia de embira

voar. Segurava na mão esquerda um tacape, e na mão direita o cachimbo de sete cabos. Enquanto girava em torno do círculo menor, ele girava em torno de si mesmo. Em seguida, foi saudar e defumar os indígenas mais velhos. Feito isso, vira-se para a lua, saudando-a, figura 93.

Figura 93 - Saudação à lua



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Quando o pajé Isaias começou os atendimentos individuais, afastei-me. Confesso que estava com medo. Fiquei de costas para o ritual, olhando para a lua. Quando me virei, vi o caboclo correndo em minha direção. Meu coração acelerou. Em sua mão, trazia o cachimbo com que, no ritual passado, queimou meu ombro direito. A ferida se encontrava em processo de cicatrização. Hoje, carrego sua marca no meu corpo e na minha alma. Ele me abraçou e desta vez falou comigo. Orientou minha pesquisa e ordenou que eu parasse de querer entender o ocorrido, pois, caso contrário, eu iria me desequilibrar emocionalmente.

“No futuro, a espiritualidade vai te revelar”, disse ele. Em seguida, purificou-me com a fumaça do cachimbo temido. Posteriormente, rendi-me ao desejo de deitar-me e ficar olhando para a lua. No local onde estava, também podia contemplar a fogueira e escutar o ritual sendo realizado de forma corriqueira. Acalmei meus pensamentos e retornei ao círculo para acompanhar o final do ritual.

O caboclo pede para Leo Potiguara, o auxiliar desse ritual, convidar todos para descerem até a lagoa. Era necessário saudar a Mãe d'Água. Ele orientou que os condutores deveriam ir à frente do cortejo, figura 94.

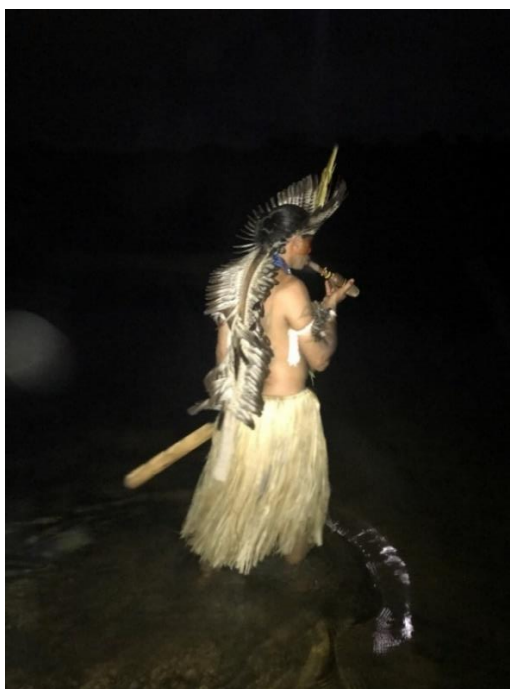
Figura 94 - Cortejo para a lagoa



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Ao chegar à lagoa, o caboclo entrou na água, acompanhado pelo olhar atento dos demais, figura 95.

Figura 95 - Indo acordar as águas



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Usou seu cachimbo para defumar a água, figura 96, e depois o entregou para Leo Potiguara, pois precisava ficar com as mãos livres para acordar as águas, figura 97.

Figura 96 - Defumando a lagoa



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

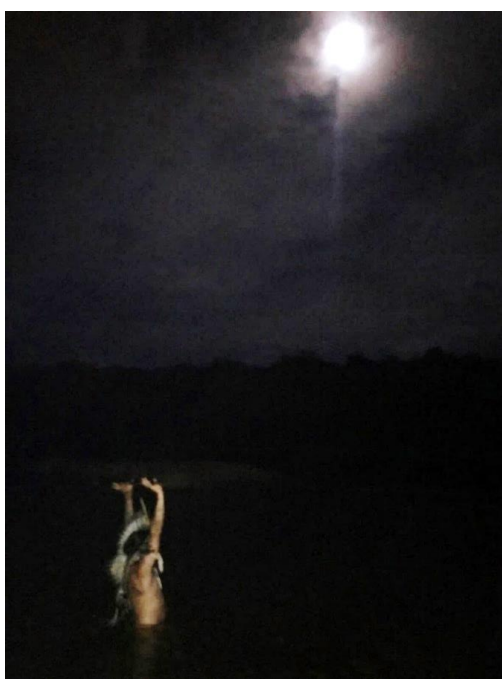
Figura 97 -Acordando as águas



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Ele girava os braços, com movimentos bruscos, criando pequenas ondas na água, fazendo-a respingar sobre nós. Saúda a lua, e mergulha na lagoa, figura 98.

Figura 98 - Saudando a lua



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

O pajé volta a sua consciência assim que emerge da água, com o peito entufado, olhando para o céu e com os braços estendidos para trás. Uma cena de muito impacto. Foi necessário um tempo para que ele conseguisse falar. Isaias, parecendo surpreso em se ver, agora desincorporado, dentro d'água, disse que se sentia maravilhado diante do que estava vendo e sentindo.

O terceiro Ritual da Lua Cheia na força das águas aconteceu em 20 de outubro de 2021 na Barra de Camaratuba. O lugar, de extrema beleza, é o estuário do Rio Camaratuba, localizado entre os municípios de Mataraca e de Baía da Traição (Aldeia Lagoa do Mato), no litoral norte da Paraíba. É um paraíso preservado, onde podemos tomar banho na água quente do rio, comprar artesanatos indígenas e se sentar debaixo de uma árvore para apreciar um saboroso peixe. Na figura 99 podemos observar as ocas, bares e lojas localizadas no lado do rio que pertence às terras indígenas. De lá é possível também fazer a travessia de carro, utilizando uma balsa, para ter acesso à praia no município de Mataraca. Na mesma imagem, vemos um banco de areia que se forma dentro do rio quando a maré baixa.

Figura 99- Barra de Camaratuba



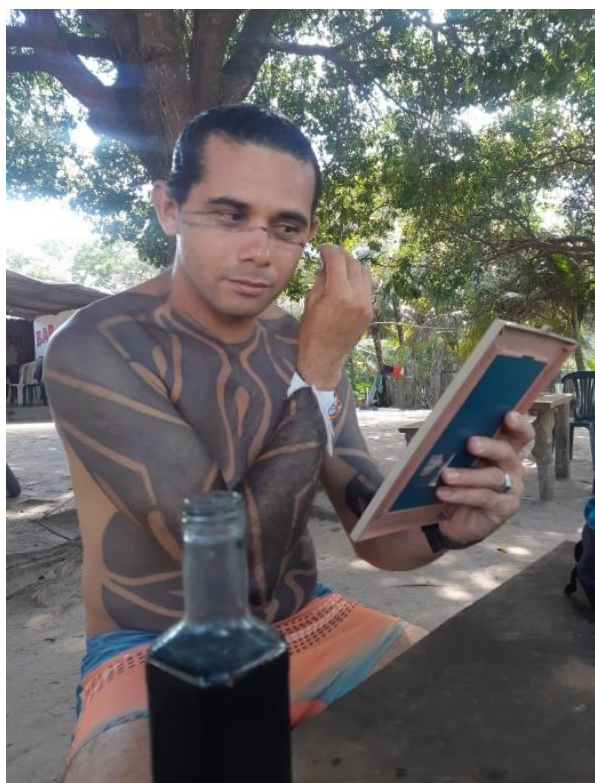
Fonte: Youtube (canal Tacio Adventures)

Nesse dia, cheguei na casa do pajé Isaias por volta das 9h da manhã. Não demorou muito para irmos para a “Boca da Barra” – como a área ao lado do rio Camaratuba nas terras indígenas é chamada. Partimos em dois carros. Eu, minha amiga Roberta Araújo, o pajé,

seus filhos e alguns participantes assíduos do ritual. Seguimos pelas estradas de barro da aldeia e, após aproximadamente cinco minutos, chegamos ao local onde se realizaria o primeiro Ritual da Lua Cheia na Barra de Camaratuba. Pretendíamos organizar o ritual com antecedência, mas, antes disso, foi irresistível tomar um banho de rio. Eu e o pajé preparamos o nosso almoço em um dos restaurantes locais, que havia cedido sua estrutura para a execução do ritual. A iguaria escolhida como prato principal foi peixe no coco acompanhado de pirão – caldo de peixe engrossado com farinha de mandioca – com uma jaca, extremamente doce, como sobremesa. A fruta foi aberta rusticamente com a mão, em duas partes, pelo pajé.

Depois de uma pequena sesta, o pajé começou a se aprontar para o ritual que se aproximava. A preparação espiritual já tinha começado bem antes, segundo ele, através da absorção da energia do local e das orientações recebidas dos Encantados nos dias anteriores. Mas, era necessário terminar a pintura facial, figura 100, com tinta de jenipapo e urucum, e colocar todos os seus adornos de proteção e de poder.

Figura 100- Pintura facial



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Concluída, a pintura do corpo do pajé representava a força dos quatro elementos. Em seus braços, exibia o símbolo do pássaro guarapirá, o ar; no seu peito, a jiboia, representando a terra e a água; e, em suas costas, o sol, simbolizando o fogo, como um filtro dos sonhos, com penas penduradas, figura 101.

Figura 101- Pintura corporal



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

O pajé vestiu sua saia de embira e colocou sua coroa de pena, o cocar. Depois de pronto, ele foi fumar seu cachimbo e recepcionar os demais participantes do ritual daquele dia, figura 102.

Figura 102 - Recepção dos participantes



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Nesse momento, Isaias teve uma conversa reveladora com o ancião Seu Tonh , que confirmou a necessidade de o ritual ocorrer naquele lugar, figura 103. Ele lembrou para o pajé do desejo existente de alguns setores da sociedade em implantar no município de Mataraca, localizado vizinho às terras indígenas Potiguara, um porto de águas profundas. Desta forma, a praia da Barra de Camaratuba e toda sua vizinhança estaria correndo grande risco de sofrer danos irreparáveis, recorrentes da poluição e do desequilíbrio ambiental que seriam inevitáveis.

Figura 103- A revelação



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

O ritual foi iniciado aproximadamente às 17h30, na área externa do restaurante, com a presença de muitas pessoas, que escutaram o pajé proclamar:

Hoje é um dia especial. Esse ritual tem sua especificidade. É um acontecimento diferenciado. Há quase dez anos, praticamos o Ritual da Lua Cheia com o objetivo de unir o povo. Um reencontro com você mesmo e com seus ancestrais, seja você indígena ou não. Este é um ritual espiritualizado, ancestral, e não um ritual turístico, então é um momento que merece todo o respeito, toda a fé. É um ritual que tem incorporação voltada apenas para os nossos ancestrais indígenas. É um ritual de força! Há alguns meses, eu estava sendo cobrado pelo mundo espiritual para fazer o ritual aqui na Boca da Barra, não só porque é um lugar bonito. O motivo principal não é a beleza. Hoje tive mais uma vez a confirmação que nossos ancestrais têm a força e o poder de ver e prever o futuro. Quando eu estava mais cedo, bem sossegado, animado para fazer o ritual nesse lugar especial, com a lua maravilhosa, eu tinha esquecido de um fato que pode acontecer, e Seu Tonhô, um dos nossos anciões, com 87 anos, me lembrou da possibilidade da construção de um porto de navio em Mataraca. E tudo fez

sentido! As coisas não são por acaso, nada acontece em vão. Eu estava sentindo esta necessidade, que foi fortalecida pelo pedido de Seu Toca, de eu fazer o ritual hoje aqui. Quando eu associei uma coisa com a outra, logo eu percebi que era uma cobrança, um pedido dos Encantados que a gente fizesse o ritual aqui para as pessoas saberem o respeito e o valor que nós indígenas damos ao nosso território, e que essa terra tem dono, e que vamos fazer de tudo para cuidá-la. Os nossos espíritos de luz nunca nos deixam, estão sempre com a gente. Em qualquer situação, eles fortalecem os nossos espíritos e a nossa matéria para enfrentarmos as batalhas. A sociedade não tá preocupada com o que pode acontecer com o território indígena, com as pessoas que moram vizinho, com a poluição dos mares. Muitas pessoas visam mais o capital do que a saúde das pessoas, do que a natureza. Então, eu peço que as pessoas aqui presentes comecem a se solidarizar com a causa, comecem a fazer movimentos de repúdio nas redes sociais, pois isso não é bom, que isso não vai fazer bem, isso vai acabar com a natureza através da poluição. Cabe a nós defender esse patrimônio, que não é só do povo Potiguara. Muita gente vem aproveitar desse paraíso natural que nós indígenas cuidamos e preservamos. Aqui é um berço marinho que sustentou nossos ancestrais e ainda sustenta nosso povo. Eu acredito que esse chamado para realizar o Ritual da Lua Cheia hoje aqui tem o sentido de preocupação e para alertar sobre o perigo que pode estar por vir. (Comunicação Oral, outubro de 2021).

A ritualística se desenvolvia como de costume. As músicas do Toré embalavam todos em um elo em defesa da natureza, figura 104.

Figura 104 - O Toré



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

A lua surgiu mais magnífica do que nunca, dando um toque de prata na água do rio, figura 105.

Figura 105 - A luz do luar



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Já eram 20h quando seu Tonhê também quis se pronunciar. Ele demonstrou toda a sua preocupação e a sua tristeza com a possível construção do porto. Na sua fala, manifestou a necessidade de deslocamento do ritual para o banco de areia no centro do rio, lugar onde seres encantados se encontravam presentes, conforme ele.

Meu povo que tá aqui, se a gente perder isso, essa mãe, esse pai que nós temos aqui, nós estamos derrotados. Vamos passar necessidade, vamos passar fome, porque é de onde a gente tira a nossa alimentação é daqui que tem caranguejo, tem siri, tem marisco, tem ostra e tem peixe. E se entrar esse serviço aqui acaba tudo. Até rua vão fazer, que não vão botar somente o posto de navio aqui, tem que fazer rua por todo canto, armazém, fazer pista aqui para dentro e acaba a natureza nossa. É um pedido que a natureza faz pra gente [ele se emociona e sua voz fica trêmula, chegando a chorar]. As nossas princesas que moram aqui, nós vamos fazer também o pedido para elas nos ajudar, as princesas das águas. O mundo precisa saber que os Potiguara pode ser derrotados pelos homi do poder, principalmente pelo presidente. E a gente vai ficar como? Vai viver de quê? Se é daqui que se tira uma comida, e tem um pessoal que mora aqui, que faz uma arrumação para vender, umas coisinhas, outros vendem um cumer, vende um artesanato. Então temos que fazer um pedido hoje aqui, lá no centro [se referindo ao banco de areia que se forma no rio quando a maré baixa] que é onde elas vão tá, as princesas têm que nos ajudar e Deus Tupã (SEU TONHÔ, Comunicação Oral, outubro de 2021).

Todos seguiram o cortejo liderado por ele, pelo pajé, por Jailson e por Nauê, e entraram na água em direção ao banco de areia, figuras 106 e 107.

Figura 106 - O cortejo



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Figura 107 - O encontro com as princesas



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

O ritual ficou ainda mais abrilhantado com a luz do luar refletido na água, figura 108. Foi o primeiro ato público de repúdio à construção do porto de águas profundas na região.

Figura 108 - Ritualizando



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Dois dias antes do ritual na Boca da Barra, em 18 de outubro de 2021, ocorreu uma reunião no Centro Cultural Fênix, na cidade de Mamanguape, no estado da Paraíba. Contou com a presença de autoridades políticas e representantes da UFPB, da Associação Nacional de Tecnologia do Ambiente Construído (Antac), da Federação das Associações de Municípios da Paraíba (Famup) e da Companhia de Desenvolvimento da Paraíba (Cinep), como também de empresários e cidadãos locais para discutir a logística necessária para implantar o porto no município de Mataraca, visto por eles como algo necessário para o desenvolvimento econômico da Paraíba. Vale destacar que o cacique geral dos Potiguara, Sandro Gomes, não foi convidado a participar.

A primeira vez que os Potiguara foram ouvidos foi numa live em forma de debate promovida pelo Cimi no canal do Youtube “TV Raízes da Cultura”, em 4 de novembro de 2021, mediada pela missionária Glória Santos. Esse evento foi motivado pela necessidade de se discutir os impactos do projeto de implantação do porto, e contou com a presença do cacique geral Potiguara, Sandro Gomes, do prefeito do município de Mataraca, Egberto Madruga, dos biólogos Claudeci Santana e Douglas Nascimento, dos indígenas Rute Anacé e Poran Potiguara, que é engenheiro florestal. O cacique geral Potiguara demonstrou toda a sua preocupação e o seu descontentamento de não ter sido ouvido anteriormente. O prefeito Egberto deixou claro que, até aquele momento, nenhum estudo havia sido realizado para analisar os possíveis impactos ambientais na região. Um estudo preliminar identificou apenas que existia no município de Mataraca uma área adequada tecnicamente para a implantação do porto. Poran Potiguara, com muita propriedade em sua fala, expressou sua visão sobre o que estava sendo debatido:

Para nós, a proposta de construção do porto soa como algo assustador. Essa seria a palavra. Vem com a ideia mascarada de gerar empregos. O prefeito [de Mataraca] fala que são 30 mil empregos [...]. Eu vejo o porto como uma ameaça a todo o nosso meio ambiente [...]. O Potiguara sempre foi um povo pescador, que morou no litoral; sempre foi um povo que viveu, que vive da pesca, dos crustáceos para se alimentar, principalmente do camarão, tá aí o nome dos Potiguara, das idas ao mangue, do caranguejo. O povo Potiguara, com a construção desse porto, será impactado diretamente, porque vai alterar, na medida que vai começar as escavações, na medida que vai fazer o quebra-mar, o nosso oceano, vai alterar as nossas praias, alterar a disponibilidade de peixes. [...] Toda a questão cultural do Povo Potiguara, com relação sagrada com o manguezal, com o sagrado das águas, será impactada diretamente. Então, para nós, ainda se torna também um impacto cultural, além do impacto social e do impacto ambiental. [...] Até que ponto o desenvolvimento é bom para nós que dependemos de todo esse meio ambiente para viver? Até que ponto a gente pensar que 30 mil empregos vão valer mais do que uma área, pelo menos se tratando dessa área norte nossa aqui, de quase 17 quilômetros de mar ainda com sua beleza natural? [...] Em nós, não há ambição do capitalismo desenfreado, que atropela valores, crenças, costumes. Em nós, ainda há essa essência Potiguara que é de preservar, por mais que a gente desmate. (Comunicação Oral, novembro de 2021).

Poran Potiguara levantou algo que nenhum estudo irá poder prever ou mensurar, o impacto cultural que a construção do porto poderia provocar, uma vez que espaços considerados morada dos Encantados seriam poluídos, como os manguezais.

6.4 DO QUE SE TRATA O RITUAL

Desde o neolítico, a lua despertou fascínio no homem, que “[...] reconheceu-se na ‘vida’ da Lua, não somente porque a sua própria vida tinha um fim, como a de todos os organismos, mas, sobretudo porque ela tornava válida, graças à lua nova, a sua sede de regeneração, as suas esperanças de renascimento.” (ELIADE, 2008, p. 130). De maneira intuitiva, nos tempos primitivos, o homem associou o ciclo da vida a esse astro, criando analogias de comportamento.

É um astro que cresce, decresce e desaparece, um astro cuja vida está submetida à lei universal do devir, do nascimento e da morte. [...] Este eterno retorno às suas formas iniciais, esta periodicidade sem fim fazem com que a Lua seja, por excelência, o astro dos ritmos da vida. Não é, pois, de surpreender que ela controle todos os planos cósmicos regidos pela lei do devir cíclico: águas, chuva, vegetação, fertilidade. (ELIADE, 2008, p. 127).

A ligação da lua com as águas e a fertilidade pode ser percebida pelas deidades que as associam. Ardisûra Anânitâ, deusa iraniana das águas, era também deusa lunar. Temos os deuses da fertilidade que são, ao mesmo tempo, divindades lunares: Hathor, Ishtar, divindades egípcias, e Anaitis, divindade iraniana. Sin, o deus lunar babilônico, é também considerado o criador das plantas. Dionísio é deus lunar e deus da vegetação. Osíris é da lua, das águas, da vegetação e da agricultura. Temos também uma associação mais ampla em algumas mitologias, onde a lua é a representação da Grande Deusa ou Grande Mãe, como Ártemis da antiga Grécia, ou Ísis do antigo Egito, ou Shakti da cosmologia hindu. Deusas mães ou divindades lunares que regiam o ciclo anual da vegetação e dos animais, além do ciclo humano do nascimento, da vida e da morte. A lua como imagem do arquétipo materno. Um fato interessante dessa simbologia lunar é a compreensão de que esse arquétipo, ou divindade, possui faces distintas. Além da proteção materna, ela também pode castigar. Dessa forma, a lua é igualmente associada ao sombrio, à loucura ou à magia.

Para os Potiguara, a lua controla a água, as plantações, a gestação e o parto das mulheres e pode exercer forte influência no psicológico do homem.

Junto ao Sol, a Lua, por alguns também conhecida como Jacira (de *Jaci*, que significa “lua” em tupi antigo), é a dona do tempo que

controla todo o ritmo da vida. É a Lua que dita o ritmo da maré, da menstruação das mulheres, da gestação e do nascimento, do crescimento das plantas, das horas boas de pescar, plantar, tirar óleo de coco, e até de cortar o cabelo. A Lua é a força feminina e antagonista do Sol. Os seus ciclos, o frio das noites iluminadas pelo pálido e tímido luar, interrompem e organizam a força bruta do Sol, ditam o ritmo, a ordem da vida, tanto terrestre quanto aquática. (BATISTA; CONCEIÇÃO; PEREIRA, 2021a, p. 27).

É relevante ressaltar que a lua é respeitada por eles como algo de força, não como um ente a ser adorado. Isso é percebido no Ritual da Lua Cheia, um rito de caráter religioso e político. Por religião, o pajé Isaias entende como algo inventado pelos homens para direcionar um segmento de fé. Ele diz: “Minha religião é a Jurema Sagrada. Minha religiosidade e espiritualidade estão voltadas à cultura, à natureza e aos seres Encantados. O Ritual da Lua Cheia faz parte da minha religiosidade. Ele pode ser visto como a própria religiosidade, porque ele é a fé, onde a gente cultua a força dos Encantados e sente a força da lua, esse símbolo físico e espiritual.” (Informação Verbal, maio de 2022).

A performance desse ritual, apresentado anteriormente, é ampliada em relação ao Toré ao promover “atendimentos” individuais aos presentes, como também a realização de ritos de passagem. Se nos Torés existe a “preocupação” de não ocorrer incorporações por parte da grande maioria dos Potiguara, no Ritual da Lua Cheia eles são imprescindíveis. Os atendimentos individuais são realizados de forma discreta, não existindo publicização das práticas e nem dos problemas que estão sendo tratados, diferentemente de outras práticas religiosas de cura, como as que acontecem nas igrejas neopentecostais.

Mesmo sendo pai juremeiro, Isaias faz questão de pontuar que: “O Ritual da Lua Cheia é voltado mais para a ancestralidade indígena, para os caboclos, para os índios, as índias, para a força da jurema sagrada”. Os mestres não são solicitados para trabalhar, nem as outras entidades do panteão da religião Jurema Sagrada. A performance do Ritual da Lua Cheia é diferente, como vimos, de uma performance de um Toque de Jurema, realizado nos terreiros da religião Jurema Sagrada. O pajé ressalta: “Pretendo voltar mais para a minha realidade. Por que eu saí da igreja católica? Porque a igreja católica não é a minha realidade. Então, com todo respeito ao negro, a África não é a minha realidade. Então, a minha realidade é a jurema, a pajelança do índio. Aqui, só caboclo vem trabalhar”. Por trabalho, ele se refere ao que Maluf (2013, p. 30) designa como:

[...] diversas atividades rituais e terapêuticas e as duas dimensões dos agenciamentos individuais e coletivos: os ligados à situação terapêutica e ritual propriamente dita, os procedimentos, técnicas e ações realizadas pelos participantes, não apenas das pessoas envolvidas, mas também dos demais “agentes” envolvidos no processo de cura ritual, entidades espirituais, forças e energias, objetos e substâncias que fazem parte do evento ou que por ele circulam.

Embora o discurso do pajé Isaias demonstre o desejo de afastamento dos elementos afro-brasileiros e da religião católica, ao frisar que “só caboclo vem trabalhar”, na tentativa de caracterizá-lo como um ritual predominantemente indígena, buscando uma pureza ilusória, sua formação religiosa híbrida – até a adolescência sendo católico e depois se tornando pai juremeiro –, é percebida no hibridismo religioso presente no Ritual da Lua Cheia vivenciado por muitos presentes. O cristianismo é fortemente percebido nas letras das músicas cantadas no ritual, pois falam de Jesus, de Maria e de santos católicos, mesmo havendo um discreto movimento de tentativa de afastamento do cristianismo com a troca de nomes nessas letras. Jesus Cristo, por exemplo, é substituído por Deus Tupã, como mostrado anteriormente. Também ocorrem ritos de passagem que são miméticos a ritos da igreja católica, como o batismo de crianças. A raiz afro-brasileira pode ser identificada pelo uso de elementos da umbanda que estão presentes na religião Jurema Sagrada como, por exemplo, a “presença” da falange do caboclo Oxóssi e da cabocla Jurema.

O pajé Isaias enfatiza sempre que: “O Ritual da Lua Cheia é uma pajelança, um ritual de cura, de autocura, de força, de proteção, de reencontro espiritual, de reencontro conosco e, acima de tudo, de revitalização cultural Potiguara”.

Ao definir o Ritual da Lua Cheia como ritual curativo, uma pergunta vem à tona: qual tipo de cura é realizado, a cura espiritual ou a cura médica? Esse pensamento replica “[...] um artefato de tendência cultural ocidental de compartimentar a experiência e reificar categorias como religião e medicina.” (CSORDAS, 2008, p. 30). Dessa forma, para evitar essa ambiguidade, a definição de cura como um processo existencial, dada por Csordas (2008, p. 29), é bastante adequada nesta tese:

A cura em sua acepção mais humana não é uma fuga para a irrealidade e a mistificação, mas uma intensificação do contato entre o sofrimento e a esperança no momento em que encontra uma voz, onde o choque angustiado da vida nua e da existência primeira emerge da mudez para a articulação.

O ser humano vive sofrimentos de ordens diversas que incluem “[...] tanto as aflições sociais da pobreza, opressão e desigualdade quanto o peso doloroso da doença.” (CSORDAS, 2008, p. 30).

Os tratamentos de cura no Ritual da Lua Cheia acontecem nos, e não só neles como veremos posteriormente, atendimentos individuais que tratam, segundo o pajé, as doenças do corpo, da mente e da alma. Inquietações; medos; sentimentos de exclusão, dor e solidão; dores de cabeça; dores articulares; encostos de mal espíritos; e desarmonia familiar são alguns exemplos de sofrimentos citados pelo pajé que são curados durante o ritual. A participante do ritual Lana Cesar em seu poema, apresentado neste trabalho, entende o Ritual da Lua Cheia como um alimento para o universo, o corpo, a mente e o espírito.

A busca pela cura no ritual, na maioria das vezes, é realizada pelo desejo do sujeito sofredor. Entretanto, existem aqueles que são levados a participar, ou convencidos, por um amigo ou familiar – a fé do outro é o encaminhador da participação.

Mas, quem são os curadores do Ritual da Lua Cheia? Na cosmovisão do pajé Isaias, a cura é decorrente primeiramente da fé, do ato de acreditar na possibilidade, e promovida por um conjunto de agentes. Ele relata: “A cura vem dos Encantados, dos nossos ancestrais que ali chegam e trazem suas essências e seus poderes. Quando usamos as práticas que eles dominavam no passado, o uso das ervas, a fumaça do cachimbo sagrado, a bebida da jurema sagrada, os cânticos, a dança, os rezos, ocorre a emanção de energia deles e das pessoas presentes, que se junta com a força da natureza”. O pajé também atribui “poderes” curativos à lua, como podemos observar pela sua fala, transcrita em sua totalidade anteriormente, no ritual de fevereiro de 2021: “Que a lua com seu sereno possa deixar nossa mente tranquila, limpa e curada”.

Vimos que essa transferência de energia relatada pelo pajé ocorre pelo abraço do caboclo, pela defumação, pelo toque de testas, ou pela imposição das mãos do pajé sobre o participante. Vale observar que essa última possibilidade se assemelha ao que ocorre no movimento carismático do cristianismo, que segundo Csordas (2008, p. 58) já “[...] é uma imitação do toque curador de Jesus descrito na Bíblia [...]”. Essa prática faz parte da doutrina kardecista, onde é chamada de “passe”, entendido como uma transmissão magnética de fluidos, e aplicado por qualquer pessoa que tenha estudado o método. A umbanda reproduz essa prática de forma modificada. Nessa religião, o passe é espiritual, sendo aplicado por um espírito, e associado a elementos e a técnicas variadas, como o uso da fumaça das ervas, considerada limpadora do campo eletromagnético. Dessa forma, o que ocorre no Ritual da

Lua Cheia é uma prática que se assemelha à encontrada na umbanda e na Jurema Sagrada. Tenho essa hipótese por não encontrar nos relatos dos missionários, capítulo 4, algo semelhante sendo realizado pela população indígena.

Analisando as narrativas do pajé, percebe-se que ele atribui sacralidade aos elementos da natureza: o fogo, a água, o ar e a terra; aos guerreiros ancestrais; aos Encantados; ao território; aos seres da mata; à fumaça que emana das ervas; à família; à bebida jurema. Para ele, sagrado “é tudo que tem relação com as forças sobrenaturais e com a força da natureza, e envolve amor, como cuidar do outro, respeitar o outro, compartilhar a alegria do outro e também viver a dor outro”. O discurso do condutor do ritual, alimentado pela hermenêutica da retórica cultural, de atribuir sacralidade a esses elementos, dando relevância para esses símbolos míticos, convence muitos presentes que as defumações e o ato de beber a jurema, por exemplo, são experiências corporificadas com o sagrado.

Relatarei o caso, registrado nas figuras 65, 66 e 67, da participante Terciana Pereira, que, em seu entendimento, vivenciou um “processo de cura” durante o Ritual da Lua Cheia. No começo de 2021, antes de se mudar para São Paulo, Terciana frequentou diversas vezes o ritual. Em outubro, ela foi para Recife, sua cidade natal, visitar sua família. Sua ideia era ficar no Nordeste poucos dias, e, nesse ínterim, tentar ir para o Ritual da Lua Cheia. Terciana já havia consultado o calendário lunar que confirmou a possibilidade. Antes de viajar a Pernambuco, ela fez um exame que identificou um tumor na tireoide. Em 20 de outubro de 2021, ela foi para a casa da pajé Sanderline e lhe relatou a sua situação de saúde. Pouco tempo depois, a pajé lhe falou que recebeu uma orientação da cabocla Jurema para cuidá-la durante o Ritual da Lua Cheia, que seria realizado na Barra de Camaratuba. Terciana relata:

Não conseguimos chegar antes de começar. Quando chegamos, ele havia acabado de começar, e já entramos no Toré. Eu estava num processo muito grande de conexão, de reencontro e de libertação. Estava saindo de um período muito difícil em São Paulo. Eu trabalho com terapias holísticas e atribuo todas as doenças às questões psicossomáticas. Foi um período que eu deixei de verbalizar muita coisa, então eu relaciono o problema na tireoide com isso. Em algum momento do Toré, eu resolvi dar uma parada e assistir um pouco. Foi quando a pajé Sanderline incorporou a cabocla Jurema e se aproximou de mim. Ela começou o processo de cura com a fumaça do cachimbo. Pediu que eu bebesse a jurema e jogou um pouco no meu pescoço. Em seguida, ela pegou no meu pescoço com uma das mãos e colocou a outra na minha testa. Depois, ela derramou a bebida na minha cabeça. Foi um processo muito intenso para mim. Eu não fiquei inconsciente, mas me sentia de uma forma como eu estivesse adormecida, percebendo tudo que estava acontecendo. Considero um momento sagrado o que aconteceu ali. Consideramos que foi uma cirurgia espiritual. Depois

disso, passei cerca de 10 a 15 dias sem sentir a região do pescoço e sem sentir o deglutir da água nem dos alimentos. Eu sentia muitas dores antes na garganta, o que me levou a fazer o exame. Depois do processo de cura no Ritual da Lua Cheia, depois de passar a dormência, eu não senti mais dores. Eu não posso te dizer que o tumor sumiu, se parou de crescer, porque eu ainda vou refazer os exames, mas posso afirmar que, depois do ritual, eu voltei a ser quem eu era. Estou bem psicologicamente e espiritualmente. O Ritual da Lua Cheia foi, e é, muito especial para mim. Um ritual sagrado, onde se reúne muita força espiritual, da ancestralidade, dos Encantados, que têm o dom de curar juntamente com a bebida sagrada da jurema. (Informação Verbal, dezembro de 2021).

Como percebido na narrativa da participante, não podemos afirmar que o ritual foi eficaz no sentido da cura física, mas podemos atestar a eficácia mediante a transformação, a cura do sofrimento.

Outro atendimento individual registrado neste trabalho foi o do participante Ivsson Melo, figura 60. Em sua fala, também já apresentada, ele diz acreditar que as orientações e a defumação poderiam proporcionar o merecimento da resolução de seu problema. Desta forma, constata-se que as orientações dos caboclos são recebidas e percebidas pelos participantes como possibilidades reais de direcionamento de suas ações perante os problemas apresentados às entidades – o que parece resultar num alívio de suas angústias.

Não posso afirmar, a partir dos exemplos apresentados, que a esperança de cura vivenciada nos rituais exerça efeitos duradouros, ou até mesmo permanentes, nos participantes. Independente disso, o ritual pode ser entendido como eficaz, pois, como considera Jean Langdon (2007), a eficácia do ritual está na sua dimensão de experiência corporificada, como também pensa Thomas Csordas (2008).

No capítulo três, tivemos um entendimento, não de forma plena, é claro, de como foram os processos de missionação aos quais os indígenas foram submetidos. Muitos foram induzidos, ou até mesmo forçados, direta ou indiretamente, a mudar seus costumes e, principalmente, a professar a fé do “outro”. Um drama social para os povos indígenas, no sentido de “desordem”, uma ruptura da normalidade, um impacto profundo que reverbera até hoje nas novas gerações de indígenas.

Ao associar os conceitos de drama social, rito e performance cultural, Victor Turner entende que os dramas sociais são ritualizados performaticamente, expressando as tensões e promovendo uma ação de cura, de restauração. O Ritual da Lua Cheia tem uma finalidade terapêutica de ordem social, à medida que tenta restituir uma subjetividade própria dos

sujeitos indígenas, que muitas vezes é negada, atuando no trauma sociológico coletivo vivenciado pelos Potiguara. O discurso inicial dos rituais, proferido pelo pajé Isaías, gera comoção no público indígena ao fazer surgir memórias esquecidas dos costumes passados e da história de luta e resistência de seu povo, dando significado à dinâmica.

O ritual é único e aglutina “símbolos unificadores basilares” (ANDRADE, 2002) da cosmologia Potiguara. Não se pode falar que o Ritual da Lua Cheia é uma revitalização de um rito Potiguara do passado por falta de registro histórico. Mas ele permite uma religação com os antepassados, na medida que aciona práticas de uma pajelança ancestral, a Pajelança Cabocla Juremeira. Uma “reprodução cultural”. O que Andrade (2002, p.83) fala sobre o Toré dos Tumbalalá, indígenas do sertão baiano, aplica-se ao Ritual da Lua Cheia:

Re-ligar e re-criar são ações conjuntas, indissociáveis, realizadas na re-produção simbólica do trabalho do toré; são atitudes que não ostentam sinais diversos e antagônicos (“religar”, como fator de positividade, retorno, volta à origem, e “re-criar” como fator de negatividade, arbítrio, postulação, degeneração), senão aos olhos de quem procura por alguma pureza ou originalidade imaculada. Porque a re-criação é um elemento tão próprio da cultura que não haveria re-ligare sem ela, já que é do presente que os homens pensam o passado para construir sua historicidade.

Os “símbolos de comunhão” (ANDRADADE, 2002) com o sobrenatural e o passado, com a Pajelança Cabocla Juremeira, percebidos na etnografia, figura 109, são: os tratamentos e curas medicinais, através da purificação com a fumaça e o uso de ervas; as músicas e as danças no decorrer dos rituais; a utilização da bebida jurema e do tabaco; a qualificação do maracá como “objeto de poder”; o papel de líder político e espiritual da figura do pajé, cuja fala tem poder de aconselhar e orientar, proferida pela sua própria consciência ou guiada pelas entidades do mundo metafísico, além de um poder profético.

Figura 109 - Etnografando



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Com a incorporação das entidades e das práticas por elas realizadas, ocorre uma quebra do tempo histórico. O passado invade o presente, o que possibilita a recriação do mundo e de seus sentidos, redefinindo a cultura Potiguara. O Ritual da Lua Cheia é uma performance cultural que faz parte de uma política de identidade⁵⁵, uma ação inicialmente individual do pajé Isaias, que hoje pode ser considerada como “[...] uma política pessoal de identidade coletiva, na qual atores individuais com comprometimento claros estão lutando para afirmar uma identidade compartilhada.” (CSORDAS, 2008, p. 257).

⁵⁵[...] a organização de representação e mobilização da comunidade no interior de sociedades plurais em gênero, orientação sexual, etnicidade, raça ou religião. (CSORDAS, 2008, p 224).

[...] dentro da própria estrutura da cultura, há momentos em que se vivenciam transformações de elementos culturais e de suas manifestações. Isso não desqualifica as transformações culturais e manifestações emergentes, ao contrário, permite evidenciar as soluções criativas para os problemas enfrentados pelos grupos sociais, revelando também que os modos de fazer e pensar dos sujeitos vão se transformando, bem como as constantes experimentações levam a estas mudanças. [...] Como em evidência acima o confronto entre o passado e o “novo” aciona um processo de tradução cultural que desloca o passado para um “entre-lugar”. A relação passado presente não aparece, agora, como um resgate nostálgico, mas como resposta às inquietações das novas gerações. [...] A performance cultural “is restored behavior” nas quais as chamadas dos significados são avivadas pela constante fricção entre as formas enrijecidas da tradição com a flexibilidade e novidade do presente[...] (COSTA, 2018, p. 368-369).

O Ritual da Lua Cheia também pode ser visto, de acordo com a classificação dada por Vilhena, como um rito na natureza. Os participantes desse tipo de ritual acreditam que a natureza abriga entidades e forças sobrenaturais, perceptíveis de forma sagrada.

Para algumas tradições religiosas, a natureza e sua espacialidade não se apresentam de maneira desordenada ou indiferenciada. Entre tais tradições estão aquelas para as quais o universo, a terra e tudo o que nela contém resultam da obra criadora de deus, deuses, de entidades que, ao criarem, ordenaram os fenômenos naturais, tal maneira que esses participam como receptáculos de suas forças sobrenaturais. [...] Para muitas pessoas que participam dessa compreensão do mundo, a presença de tais forças é perceptível porque manifesta-se de várias maneiras. Pode ser por meio de uma sensação física de bem-estar, de restauração de energias perdidas, da visão, no local, de uma sinalização de caráter sobrenatural, de um sonho, uma espécie de arrepio que percorre todo o corpo, uma sensação íntima de estar em contato com outros planos da existência. Quando alguns desses fenômenos acontecem, as pessoas vão formando a convicção de estarem na presença de algo maior que elas, que as ultrapassa, engloba, contém e atua poderosamente em suas vidas. Por sua grandeza e poder esse algo que se manifesta é considerado sagrado. (VILHENA, 2005, p. 107).

A fala do pajé Isaias no ritual de dezembro de 2020 fortalece esse olhar ao pontuar que o Ritual da Lua Cheia é um ritual na força da lua, na força da árvore jurema, na força dos quatro elementos: fogo, ar, água e terra.

Para mim, não existe algo tão lindo quanto a espiritualidade e a natureza. Quando você pode falar com alguém que você ama através de uma planta, das folhas, do tronco, da raiz, da terra. Seja na beira do mar, seja no rio, na lagoa, seja se curvando diante da terra. A natureza significa pureza, a

espiritualidade vem da natureza. Plante uma árvore, quem tiver espaço para isso. Se não tiver espaço para plantar uma árvore grande, plante uma flor. É por isso que eu amo esse meu lugar, não pelo bem material, mas pelo bem natural, pelas matas, pelas árvores, que posso contar com elas. Sintam a força das matas. Vocês chegam aqui e sentem a energia que vem delas e de seus protetores. É uma energia diferente de estar no meio de uma cidade. Quando você chega aqui, se acalma. Sente esse vento sereno que sopra frio, esse ar puro que chega a ser cheiroso. É um refúgio de paz, de sabedoria e de ciência. (Comunicação Oral).

Vimos que o ritual é eficaz para a cura dos sofrimentos, para aqueles, indígenas e não indígenas, que estão sugestionados a acreditar. Para os indígenas, é eficaz ao atuar no drama social vivenciado pelos Potiguara. A teatralização do ritual, não no sentido de criar ilusões, mas no sentido de uma ação que produz significados, apresenta uma beleza cênica tão impactante, com diversas expressões artísticas e poéticas, que, mesmo os participantes que vão apenas por curiosidade, são impactos.

6.5 O RITUAL DA LUA CHEIA COMO PRÁTICA EDUCATIVA

Nesse momento, busco destacar as práticas que ocorrem no Ritual da Lua Cheia como práticas educativas e de resistência. Para tanto, faz-se necessário entendermos que o conceito de práticas educativas é um conceito amplo, aplicado para além dos muros escolares. Para as historiadoras Paola Cunha e Thaís Fonseca, prática educativa é “[...] toda relação em que há transmissão de conhecimento de qualquer espécie, seja de caráter moral, religioso, técnico ou até mesmo escolar.” (CUNHA; FONSECA, 2007, p. 2).

O Pajé Isaias, que também é professor, como vimos, assume em suas falas e ações a postura de educador, principalmente com os jovens participantes do ritual, realizando uma pedagogia dialógica e cultural, construída a partir das relações dos sujeitos. A educação como um processo de humanização, uma pedagogia em movimento (ARROYO, 2014).

Para se compreender essa dinâmica, é preciso partir de uma outra ideia de pedagogia que não aquela circunscrita pela modernidade eurocêntrica, mas a partir de sujeitos que resistiram a ela e que mantêm vivas tradições milenares em sua forma de educar, de se reinventar. Uma educação em que o humano é apenas uma das formas de se conhecer e que a ancestralidade presente nas práticas de pajelança passa a ser considerada viés importante

na construção dessa outra pedagogia: dialógica e cultural. (NOGUEIRA, 2019, p. 101).

A prática educativa presente no Ritual da Lua Cheia envolve saberes culturais, políticos, ambientais, medicinais, espirituais e corporais. Os participantes aprendem sobre a história e a cultura do Povo Potiguar observando e vivenciando o rito.

Em toda abertura dos rituais da lua cheia, o pajé coloca em pauta os assuntos que estão sendo discutidos no movimento indígena e transmite conhecimentos sobre a cultura Potiguar, como aspectos históricos, cosmológicos e até mesmo linguísticos quando ensina algumas palavras em Tupi. Uma verdadeira aula para todos os presentes. “Trata-se de uma educação pautada na lógica do cotidiano, do aprender consigo mesmo, com o outro e com a magia dos seres não-humanos. É preciso pensá-la, portanto, a partir de sua lógica, envolta nos modos e olhares dos sujeitos que a vivenciam.” (NOGUEIRA, 2019, p. 102).

A indígena Potiguar Iranilza Felix, figura 110, encontrou no Ritual da Lua Cheia uma oportunidade de se autoconhecer e de se conectar ainda mais com a cultura Potiguar.

O Ritual da Lua Cheia tem um significado muito grande e forte para mim, no sentido da espiritualidade indígena, porque foi no Ritual da Lua Cheia que, pela primeira vez, eu senti algo de extraordinário, diferente das sensações que eu sentia quando dançava o Toré. Apesar de eu sentir uma energia forte nos rituais do Toré, de me arrepiar, no Ritual da Lua Cheia foi diferente. Senti que eu precisava beber muito mais da espiritualidade Potiguar. Quando eu fui pela primeira vez, confesso que eu estava com um pouco de medo, porque eu ouvia as pessoas falarem com preconceito, que Isaias era macumbeiro, que ali não era um ritual indígena. Na verdade, esse preconceito todo é devido ao cristianismo, de todo o processo de catequização. A imposição do cristianismo é muito forte dentro de nosso território até hoje. Assim como muitos parentes Potiguar, eu também era adepta do cristianismo. Sempre participei da igreja católica, me batizei, fiz primeira comunhão, fui da renovação carismática e de certa forma eu também tinha preconceito com a minha própria cultura. Em 2016, eu fui com Sanderline, e um casal de amigos nossos, para o Ritual da Lua Cheia. Quando eu cheguei e vi as entidades, os caboclos chegando, eu fiquei assustada. Um rapaz recebeu espírito de um pássaro e ficou dançando no círculo do Toré, de um lado para o outro, e pegando pessoas para levar para o centro do círculo. Nesse momento, tinha pessoas que incorporavam e eu tinha medo de que isso acontecesse comigo. Daí chegou a hora que ele se aproximou de mim, pegou as minhas mãos e me levou até o meio do círculo. Ele ficou dançando na minha frente, mandou eu abrir os braços, passou a mão nos meus braços, da parte dos ombros até as mãos e batia no chão, como se estivesse tirando realmente algo de ruim, algo de mal que pudesse estar me atingindo. Acendeu seu cachimbo e fez uma defumação em todo o meu corpo, de cima a baixo, na frente, atrás, de todos os lados.

Fez uma limpeza muito grande mesmo. Quando ele terminou, eu fiquei muito aliviada. O pajé, que não estava incorporado, viu tudo e me disse que eu estava muito carregada. Eu sorri, me sentindo renovada. Eu comparei esse processo com alguns processos da igreja católica, porque tem a questão de repousar no espírito, de alguns momentos da igreja católica. Eu percebi naquele dia, que não precisava mais ir para a igreja para me sentir aliviada e renovar minhas energias. Eu levei isso para a minha vida. Continuei indo para o ritual e, cada vez que eu ia, era algo novo que vivia. O caboclo do pajé Isaias, quando chegava e se aproximava de mim, sempre tinha uma palavra de consolo, algo que eu estava precisando. Durante 2016, eu passei na seleção de mestrado e continuei indo para os rituais, não para todos, mas para os que eu conseguia ir. Era muito impressionante porque às vezes eu queria ir e não tinha como ir, e, do nada, aparecia uma carona. No fim do mestrado, eu passei por uma grande dificuldade. No ritual, o pajé Isaias recebeu um espírito de luz que eu não sei dizer quem era o caboclo, que me disse para não me preocupar com a dificuldade que estava enfrentando, que eu iria superar e que daria tudo certo. Era tudo que eu precisava ouvir. Na verdade, foi um aviso da espiritualidade, da ancestralidade Potiguar, que veio me dizer que ia dar certo. Não só as mensagens fazem sentido para mim, o cachimbo, a jurema sagrada, tudo faz sentido. Eu digo isso com muita firmeza, com muita verdade, porque eu me sinto no lugar certo, fazendo a coisa certa, eu me sinto energizada bebendo muito mais da espiritualidade indígena. Eu sinto a presença dos ancestrais. Eu acho que o Ritual da Lua Cheia é algo que merece um reconhecimento maior por parte do nosso povo, que infelizmente tem ainda muito preconceito. (IRANILZA FELIX, Informação Verbal, dezembro de 2020)

Figura 110 - Iranilza Felix



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

O Ritual da Lua Cheia faz parte, desde 31 outubro de 2020, do PFGA, um projeto maior no âmbito do processo de ensino e aprendizagem da cultura indígena, que foi idealizado como forma de resistência, orientado pela espiritualidade. O projeto visa:

Revitalizar, incentivar e manter viva a ancestralidade e espiritualidade Potiguara a partir da formação de crianças e jovens indígenas. Busca realizar atividades de problematização, sistematização e disseminação dos processos formativos vigentes nos territórios indígenas Potiguara, mediante intervenções ancoradas nas ideias de ancestralidade e espiritualidade da formação humana, envolvendo crianças, jovens e adultos moradores desses territórios, estudantes e educadores e diversos setores da sociedade [...] Focaliza as memórias, a oralidade, os saberes e as trajetórias educativas de sujeitos e grupos localizados em territórios indígenas, problematizando suas dinâmicas de territorialização e desterritorialização, ou seja, seus processos de constituição dos modos de ser indígena face ao processo hegemônico de governamentalização biopolítica da vida comum imposta por uma cultura genocida de extermínio da vida indígena. Dessa ótica, pretende contribuir para superar, espiritualmente, epistemológica, política e eticamente a construção social das aldeias e dos indígenas como “povos perigosos, selvagens” e seus efeitos no controle e exclusão dos territórios simbólicos de atuação dos indígenas mapeando, intervindo e difundindo a produção de roteiros educativos-comunicacionais-político minoritários, ou seja, práticas formativas ancoradas na memória espiritual, afetiva e sentimento de pertencimento comunitário ancorado nos saberes ancestrais que tomam a Terra como uma grande mãe. (PAJÉ ISAIAS, PFGA, 2020, p. 7).

O pajé reconhece que a educação indígena é vital para a formação da identidade indígena das novas gerações, e pretende levar o projeto para dentro das escolas nas aldeias, pois seria uma forma de atingir um público maior.

Percebemos depois de ouvir e presenciar relatos que há rejeição às práticas relativas à ancestralidade e até mesmo da própria identidade. Isso vem de muitos anos, de muitas perseguições, massacres, exclusão e discriminação contra as gerações pertencentes a esses nativos [...] Por esses motivos, é importante começar a trabalhar tal projeto, formar guardiões da ancestralidade e depois levar este conhecimento para dentro das escolas indígenas do município, juntamente a professores, gestores, pais, mães, lideranças, todas as esferas de governo, instituições e outros parceiros(as) interessados(as), na causa do projeto de fortalecimento da cultura e educação de um povo histórico, guerreiro e herói. Não há como manter a história de um povo indígena sem revitalizar a ancestralidade, principalmente através do cultivo do Tupi, e viver a espiritualidade em comunhão com a natureza [...]. É importante que comecemos nas escolas levando em conta que o fluxo de crianças e jovens são mais presentes

dentro das unidades escolares das aldeias, mas podemos ampliar o projeto para fora das escolas também, fazendo com que o projeto trabalhado chame a maior atenção possível de todo público indígena, é urgente atender ao chamado de cultivo da ancestralidade. (PAJÉ ISAIAS, PFGA, 2020, p. 7).

As ações formativas a serem desenvolvidas abordam: Educação Indígena: Língua Tupi, informática e audiovisual, Introdução à Educação Indígena, História Indígena, Fundamentos do pensamento da educação indígena, Prática de Campo; Arte e Cultura: Pintura Corporal, Artesanato, Dança, Música; Cidadania: Direitos dos povos Indígenas; Ancestralidade: Dialogando com os “Troncos Velhos”: cantos, encantos, ervas medicinais e danças; Espiritualidade: Toré, Ritual da Lua Cheia. Além de ir para escolas, o projeto pretende “expandir-se numa ação formativa capaz de ampliar sua ação para outros territórios, assim como almeja manter o intercâmbio com outros povos indígenas e não indígenas na busca de construção de uma sociedade mais amorosa e digna para todos/as humanos e não-humanos.” (PAJÉ ISAIAS, PFGA, 2020, p. 10).

Depois de elaborar o projeto, o pajé Isaias começou a convidar os jovens para participar. Os jovens que aderiram ao PFGA foram consagrados no Ritual da Lua Cheia realizado em 31 de outubro de 2020, que marcou o início do projeto e a inauguração do terreiro da Matinha de Pau-ferro, figura 111.

Figura 111 - Imagem de divulgação



Fonte: Rede social do pajé Isaias (2020)

O terreiro recebeu os últimos retoques. As folhas foram varridas e uma imensa fogueira preparada. Os jovens vestiam o traje típico, que o momento pedia: saíote de embira e adornos, como cocares e colares. Eles estavam acompanhados pelas suas famílias e por muitas outras pessoas presentes, figura 112.

Figura 112 - Abertura do ritual



Fonte: Arquivo pessoal (2020)

O pajé Isaias abre o ritual, ainda sob a luz do sol, lendo a mensagem de agradecimento, que preparou previamente:

Quero agradecer a Deus, aos Encantados de luz, aos pássaros.

akugûápotar tupã, mba'e-endy-etá, gûyrá-etá abé.

Quero agradecer ainda aos animais, aos rios e às águas dos lagos.

akugûápotar be, so'o-etá, 'y-etá, upab-'y-etá abé.

Quero agradecer ainda às águas dos mares, às águas das cachoeiras, e às gotas de chuvas.

akugûápotar be, paranã-'y-etá, ytu-'y-etá, amand-ykyr-etá abé.

Agradeço ainda a Deus pela nação guerreira Potiguara, estando eu como guerreiro desta nação, e pela ancestralidade.

a-î-kugûáb bé tupã, anã-guarinĩ potiguara resé, guî-tékobo ikó anama

guarinĩ-namo, tui'ba'epaũama resé abé

Agradeço ainda a Deus por dar compromisso a mim, e o amor de viver, e fortalecer nossa cultura.

a-ĩ-kugûáb bé tupã, ixébe r-ekó me'enga resé, ixé r-ekó ausuba resé, oré r-ekó r-atã resé abé

Quero agradecer ainda às pessoas que acreditam em Deus, que nos apoiam nessa jornada.

akugûápotar bé, abá tupã ogûerobiar-y-ba'e guatá irũ

Minha eterna gratidão a toda a força da natureza.

a-ĩ-kugûáb iepi opab mba'e, abá abé 'ara pupé

E continua a falar:

Para mim, é uma satisfação imensa, tá aqui hoje com vocês. Preparamos o espaço para que todos se sintam seguros. Faço questão de dizer que nós não deixamos de viver o que é nosso, nós fomos obrigados a deixá-lo. Fomos obrigados a deixar de seguir a força da jurema sagrada, das matas e dos Encantados, para seguir um padrão internacional. As pessoas querem que a gente acredite no que eles acreditam. Isso pra gente foi um massacre da nossa cultura. Então eu chamei a juventude, alguns se perderam no caminho, mas só está aqui quem deve estar. O projeto vai crescer, a mãe natureza vai agradecer. Jovens e crianças vão se formar e vão ver que nossa cultura indígena, nossa ancestralidade é algo maravilhoso, sem explicação para decifrar o tamanho da beleza, da força e do respeito à natureza. Quero dizer para vocês que não há vitórias sem luta e a luta é muito grande. Eu comecei o Ritual da Lua Cheia há sete anos atrás, acreditando que muitas pessoas iriam acompanhar. É muito difícil você começar uma coisa e ser desacreditado. Então, eu digo uma coisa a vocês: insistam e acreditem na capacidade de vocês mesmos. Só quem pode evoluir, quem só pode mostrar o que somos capazes, somos nós mesmos, através de nossos esforços e da nossa fé e da nossa crença. Eu peço a esta juventude, peço a estas crianças, a meu filho Nauê, que está sempre me acompanhando, e ao meu filho Iarõ, que está sempre aqui, que vocês cresçam e sigam o exemplo de cultura viva, de força, de resistência dos Potiguara que estão aqui e dos que já tombaram. É questão de defesa e sobrevivência.

Segue agradecendo a presença de todos e principalmente de algumas lideranças, como a de seu Tonhô, figura 113. Pontua a grande admiração que tem para com ele, desde criança, e diz: “Ele é aquela pessoa que toca o bombo, que chama a força da ancestralidade, que diz nós somos Potiguara, nós estamos aqui e vamos ficar. Gratidão seu Tonhô pelo apoio que o senhor tá me dando, estou muito feliz em ver o senhor por aqui”. Agradece também aos outros anciões presentes: Dona Nazaré, Seu Djalma, Dona Glória, Dona Mariza, Comadre Guerreira e Dona Rosa.

Figura 113 - Pajé Isaías, Seu Tonhê e Seu Djalma



Fonte: Rede social do PFGA (2020)

O pajé também mostra gratidão e felicidade pela primeira participação de Jailson, tocando a gaita, no ritual. Ao lembrar desse dia, Jailson relata:

Meu pai, Seu Tonhê, conta uma história que, antigamente, tinha o ritual no dia da lua cheia, que nossos antepassados, nossos pajés, que já mudaram desse mundo para o outro, realizavam. Passou um tempo sem o pessoal praticar, depois o pajé Isaías, que é um grande guerreiro, que sempre teve com a gente, voltou a realizar e conversou comigo, e me perguntou se eu tinha como participar. Eu aceitei, com certeza. Eu estou aqui para unir as forças e a gente dar continuidade a uma tradição que antigamente os nossos antepassados faziam e deixaram essa missão para nós. Eu disse para o pajé que ele podia contar comigo, para o que precisar, que eu estava aqui para somar, e ao mesmo tempo multiplicar, porque um povo sem cultura deixa de ser povo. E a união faz a força do povo. Então precisamos tá mais unidos do que nunca. (Informação Verbal, outubro de 2021).

A essa altura do dia, a luz do sol tinha ido embora, dando lugar para o brilho da lua. Algumas luzes portáteis foram acesas. A fogueira, na lateral do terreiro, exibia uma alta chama laranja. Velas no centro, que eram usadas também para acender os cachimbos, completavam a iluminação do local.

O pajé Isaías pede que todos saúdem a Mãe Terra. Deveríamos ficar de joelhos, com as mãos no chão, figura 114.

Figura 114 - Saudando a Mãe Terra



Fonte: Arquivo pessoal (2020)

As músicas começaram a ser tocadas pelos instrumentos presentes, num número maior do que a média, e cantadas pelas vozes das 100 pessoas presentes, aproximadamente. Elas podiam ser escutadas a distância. Assim que o pajé incorporou um caboclo, pediu jurema para tomar e foi saudar os anciões presentes, figura 115. Serviu-lhes a jurema e, em seguida, derramou-a sobre os pés dos “trancos velhos”, enxugando-os depois.

Figura 115 - Saudando os anciões



Fonte: Arquivo pessoal (2020)

Chegou a hora da consagração dos participantes do projeto. O caboclo pediu que apenas os bombos e a flauta continuassem a tocar, e que os jovens e as crianças ficassem juntos, formando um meio círculo. Os pedidos eram feitos apenas com gestos. Serviu a bebida jurema para todos. Chamou individualmente cada participante ao centro, derramando a jurema sobre sua cabeça e passando mel sobre seu corpo. Fez a defumação com a fumaça de seu cachimbo, sussurrando aos seus ouvidos orientações necessárias. Feito isso, proclama: “Hoje vocês foram batizados e benzidos para serem guerreiros da jurema, guerreiros da lua cheia, guerreiros dos guardiões da ancestralidade”, figura 116.

Figura 116 - Consagrando a jurema para os jovens



Fonte: Arquivo pessoal (2020)

No decorrer do tempo, mais participantes passaram a fazer parte do projeto, e passaram pela consagração em outros rituais da lua cheia, de maneira semelhante, mas nunca igual, figuras 117 a 122.

Figura 117- Sequência ritualística da consagração



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Figura 118 - Sequência ritualística da consagração



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Figura 119 - Sequência ritualística da consagração



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Figura 120 - Sequência ritualística da consagração



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Figura 121 - Sequência ritualística da consagração



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Figura 122- Sequência ritualística da consagração



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

No ritual de janeiro de 2021, passei por algo semelhante à consagração dos jovens do PFGA. Nesse dia, cheguei na aldeia pela manhã. Depois de ajudar na limpeza do terreiro da Matinha do Pau-ferro, ficamos, lá mesmo, esperando a hora do ritual chegar. O pajé deitou-se na rede, pendurada na estrutura coberta do terreiro, e acendeu seu cachimbo, figura 123, enquanto eu fiquei sentada em uma esteira de palha. Conversamos muito sobre sua vida e sobre o que eu estava pesquisando. Foi muito produtiva a tarde. Fiquei satisfeita como pesquisadora, o que me fez decidir que iria participar, de forma mais efetiva, do ritual daquela noite.

Figura 123 - Momentos antes do ritual



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Consagrei a jurema e acendi o meu cachimbo. Estava muito serena. Fui para fora do círculo e sentei-me no chão. Comecei a fazer, com as pontas dos dedos, desenhos circulares na terra. De repente, noto uma movimentação diferente do habitual. O pajé tinha incorporado um caboclo que se comportava de maneira diferenciada. Ele se arrastava no chão e fazia os mesmos movimentos na terra que eu estava fazendo, só que de maneira

fervorosa, chegando a levantar poeira. Fiquei intrigada com a coincidência. Quando ele se levantou, mandou que Leo Potiguara, seu auxiliar, fosse me chamar. Deu-me um forte abraço, suspendendo-me muito alto do chão, como se eu fosse muito leve. Depois que me soltou, mandou-me abrir os braços para me purificar com a fumaça do cachimbo. Começou pelos meus pés e foi em direção à minha cabeça. Foi então que seu cachimbo pousou no meu ombro direito. Eu sentia queimando, mas não conseguia me mexer e muito menos falar. Ao terminar a purificação, ele me abraçou e me suspendeu novamente do chão. Segurou minha mão com muita força e me colocou para girar. Mandou-me tomar jurema. Pediu mais bebida, só que, dessa vez, ergueu a cuia de coco ao alto, derramando no chão um pouco da jurema, no meu lado direito e depois no lado esquerdo. Por fim, derramou a bebida na minha cabeça, abraçou-me e me suspendeu pela terceira vez.

Quando ele saiu de perto de mim, senti a necessidade de ficar de joelhos, com as mãos e a testa no chão. Meus olhos se inundaram de lágrimas. A racionalidade queria preponderar. Uma guerra interna dentro de mim se instaurou, fazendo-me querer sair da posição, mas eu não conseguia. Sentia um peso muito grande nos ombros, ao mesmo tempo que sentia a queimadura latejar. Demorei um pouco para conseguir me levantar, e muito tempo para voltar para um estado mais próximo da normalidade. Uma profunda sensação de estado paz interior, misturada com a sensação de embriaguez, perdurou até o dia posterior. Foi uma experiência inefável em sua plenitude. Nunca havia sentido algo semelhante. O que tudo isso significou? Não sei. O simbolismo pertence ao mundo do imaginário. O que vivenciei pode ter sido uma experiência mística, cuja fonte dos estímulos transcendentais não posso afirmar, ou pode ter sido fruto do meu inconsciente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese teve como foco central a produção de um registro histórico descritivo e a compressão do Ritual da Lua Cheia, um rito realizado no primeiro dia de lua cheia de cada mês na aldeia Potiguara Lagoa do Mato, no município de Baía da Traição, no estado da Paraíba, conduzido pelo líder espiritual e político pajé Isaías. A pesquisa se enquadra na subárea Ciências Empíricas da Religião, utiliza uma perspectiva antropológica em forte diálogo com a História Cultural e a Oral, tem uma abordagem qualitativa, por meio de um estudo etnográfico, e pontua o enfoque performático do objeto de estudo.

Este trabalho marcou o início da minha transição das Ciências Exatas para as Ciências Humanas. Adentrar em um mundo novo de saberes científicos é algo desafiador. Não tanto como vivenciar um tempo pandêmico, quando, além de se preocupar com sua saúde física e dos seus, manter a saúde mental era a meta principal a ser alcançada. Escrever uma tese nesse contexto foi ainda mais complexo. Entretanto, também foi uma válvula de escape para mim. Mergulhar na história do meu país, do meu estado e do povo indígena Potiguara foi um mecanismo de suspensão da realidade.

Contraí o Covid-19 no começo de maio de 2020, quando tive a honra de cuidar de minha mãe, vinda do interior, com o vírus, para se tratar na capital. Isso possibilitou a “quebra” do medo que me dominava até então, permitindo-me ter a coragem de retornar ao campo de pesquisa assim que o Ritual da Lua Cheia voltou a ser público, em 1º de outubro de 2020. Àquele tempo, não conhecíamos o poder de reinfecção do vírus. Pude continuar andando na trilha que havia proposto para pesquisar o ritual: Quem faz? Como faz? Onde faz? O que pensa quem faz? O que de fato é feito? Qual é a eficácia da ação realizada?

Acredito ter alcançado os meus objetivos. Apresentei, de forma resumida, a história de luta e resistência do povo Potiguara e o drama social das missionações vivenciadas por eles. Mostrei que os Potiguara sofreram muita opressão nos últimos 500 anos, iniciada com o processo de catequização, que gerou conflitos de cunho social e psicológico. Professar a fé do “outro” nos adoece. A nossa sempre tentará emergir, mesmo que de forma inconsciente. Por mais que pessoas arrebanhadas por um mundo paralelo ao mundo das ideias sensatas defendam que a catequização e a colonização foi algo bom e necessário para os indígenas – pois esses viviam em guerra, e eram “atrasados” em relação ao resto do mundo –, para mim, não resta dúvidas que esses processos representaram, de fato, um drama social, uma violência em plenitude. Se a prioridade dos colonizadores era ajudar os indígenas a

desenvolverem sua sociedade, teria sido necessária a escravidão, a matança, o estupro das mulheres?

Foi apresentado também como eram os rituais indígenas no século XVI e como eles foram afetados pelos colonizadores e por outros agentes. A colonização promoveu uma mistura de etnônimos. Os Tapuias, os indígenas do sertão, foram transferidos para os aldeamentos Potiguar e Tabajara, no litoral, no século XVIII, o que me leva a afirmar que os Potiguar contemporâneos não são apenas uma redução da etnia encontrada no século XVI. Esse “encontro” proporcionou fluxos culturais, gerando rituais híbridos, que eu chamei de Pajelança Cabocla Juremeira, que tinham a bebida jurema como elemento central da cosmovisão. Dessa forma, a jurema pode ser vista para além de um símbolo representativo do universo identitário indígena Potiguar, é um símbolo de tradição.

Foi visto que o campo cosmológico contemporâneo Potiguar tem apresentado conflitos que são percebidos, demasiadamente e de maneira concreta, quando o indígena tem que decidir se participa ou não do ritual Toré, mesmo sendo o ritual Potiguar de maior expressão de indianidade, segundo eles próprios. Muitos líderes religiosos proíbem seus fiéis de dançarem o Toré dentro das igrejas e mesmo fora delas, alegando a ocorrência de práticas diabólicas nesse ritual. Diante dessa realidade, podemos encontrar o Toré sendo praticado com variações dentro do território Potiguar. Com o passar dos anos, vem diminuindo a transmissão familiar de outras tradições indígenas, além da prática do Toré, o que representa uma possibilidade de etnocídio desse povo. Para combater essa ameaça a educação diferenciada indígena está sendo usada como uma “arma”, garantindo a manutenção da identidade Potiguar ao mesmo tempo que promove uma transformação social benéfica.

O registro histórico descritivo foi realizado. A performance do rito foi apresentada em detalhes, assim como o registro de dias históricos: os primeiros rituais na força das águas e o ritual que marcou o lançamento do projeto “Guardiões da Ancestralidade”. Também considero muito relevante a documentação do primeiro ritual em tempo pandêmico. O enfoque performativo permitiu examinar como a continuidade da memória/identidade Potiguar está sendo reforçada por meio do Ritual da Lua Cheia, um ritual que possibilita aos participantes vivenciarem suas espiritualidades, e que se configura como um ritual de tradição indígena, reinventando-a a partir da herança cultural acessada através dos mitos e dos sonhos, e dos fluxos culturais vivenciados pelos sujeitos *performers*, ao “recriar” um ritual do passado, confirmando minha hipótese. O ritual é um rito de cura dos sofrimentos mediante a esperança de transformação experienciada no corpo. A cura se dá pela energização

com a fumaça das ervas, pela ingestão da bebida jurema, e pela energia do corpo do pajé, que irradia o poder dos Encantados e dos caboclos. As orientações proferidas, as palavras, o discurso no pé do ouvido, também são proponentes do tratamento do indivíduo. E as falas, os acontecimentos, as mensagens transmitidas tanto pelo pajé, quanto pelas entidades que são incorporadas, mostram-se relevantes para a política identitária do povo Potiguara.

Com o passar dos anos, Isaias tende a ganhar mais credibilidade de sua comunidade, devido à forma como os indígenas enxergam os anciões – “troncos velhos”. Entretanto, isso não garante que o Ritual da Lua Cheia terá o público indígena ampliado e que o preconceito sobre ele diminua. Acredito que o ritual terá continuidade, perpetuando-se por novas gerações, uma vez que Isaias demonstra estar habilitado para preparar novas lideranças espirituais, com uma pedagogia do étnico e de valorização de sua cultura. Seus filhos e os membros do projeto “Guardiões da Ancestralidade” são candidatos a continuarem promovendo o ritual futuramente, não necessariamente como pajés, pois, como vimos, esse é um dom recebido por merecimento assim que o indígena nasce. Outros indígenas que participam do ritual também podem ser responsáveis pela liderança desse ritual no futuro. Por mais que toda a organização da logística do ritual seja de responsabilidade do pajé Isaias – desde preparar a bebida jurema e o local, comprar as ervas e os alimentos para a ceia final, providenciar transporte para algumas lideranças e alguns dos músicos participantes –, afirmar que a existência do ritual findaria com o seu “encantamento” é negar sua eficácia.

Espero que este trabalho possa ser um bebedouro histórico de conhecimentos para os Potiguara sobre as práticas e costumes de seu povo. Ao deixar registrado o Ritual da Lua Cheia, sua performance e seus momentos históricos, estou dando visibilidade às práticas indígenas atuais, que são legítimas mediante sua eficácia social ao atuar num trauma coletivo sociológico da colonização, quando reconta e restitui o passado, redefinindo a cultura Potiguara. Sei que é muita pretensão afirmar que essa pesquisa vai contribuir para diminuir o preconceito que recai sobre esse ritual, ampliando sua aceitação pela comunidade Potiguara. Mas esse é um dos meus desejos.

Este trabalho tem um caráter de ineditismo. O Ritual da Lua Cheia nunca havia sido estudado com profundidade. Entretanto, nenhuma pesquisa será suficiente para abarcar todos os aspectos de um objeto de estudo. Sempre existirá algo a mais para ser pesquisado, ou melhorado na pesquisa anterior. Sobre o Ritual da Lua Cheia, entendo que seria necessário realizar uma pesquisa quantitativa que servisse, dentre outras coisas, para traçar um perfil sociocultural de seus participantes e procurasse mostrar como o ritual é entendido, de forma

mais ampla, pela comunidade Potiguara. Uma outra possibilidade de pesquisa é um aprofundamento nos conflitos no campo cosmológico desse povo, trazendo as visões que os líderes religiosos presentes no território indígena têm a respeito do Ritual da Lua Cheia. Outro ponto que poderia ser explorado seria o posicionamento dos caciques diante do impedimento dos indígenas de participarem do Toré imposto por certas lideranças religiosas.

O que me resta a concluir é que essa tese foi uma grande experiência, no sentido mais literal possível – tentar, suportar, correr riscos, viver. Ela me mostrou que sou capaz de me desconstruir, de me reinventar.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**. Editora Companhia da Letras, 2019.
- AGNOLIN, A. Jesuítas e Tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII. **Revista de História - DOSSIÊ – "HISTÓRIA DOS ÍNDIOS"**, São Paulo, n. 154, 2006.
- ALMEIDA, M. R. C. de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- AMOROSO, M. R. Mudança de hábito, catequese e educação para índios nos ladeamentos capuchinhos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.13, n. 37, 1998.
- ANDRADE, U. M. Um grande atrator: toré e articulação (inter)étnica entre os Tumbalalá do sertão baiano. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [S. l.], v. 10, n. 10, p. 79-92, 2002.
- ARROYO, Miguel G. Outros sujeitos, outras pedagogias. Petrópolis: **Vozes**, 2014.
- ASSUNÇÃO, L. C. **O Reino dos Encantados – caminhos: tradição e religiosidade no Sertão Nordeste**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- BARBOTIN, Maria Angéluce Soares Perônico. UFPB. **Relatório de Gestão do CCAE 2015-2016**. Disponível em: www.ccae.ufpb.br. Acesso em: 07 jun. 2021.
- BARCELLOS, L. A. **Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba**. Natal: Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2005.
- BARCELLOS, L. **Programa de Educação Tutorial**. O acesso e a permanência do universitário indígena na academia. João Pessoa: 2010. (mimeo.).
- BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (org). **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000.
- BASTIDE, R. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BASTIDE, R. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: Empresa gráfica O Cruzeiro, 1945.
- BATISTA, M. N.; CONCEIÇÃO, F. M.; PEREIRA, P. E. **Cosmologia e espiritualidade Potiguara** [livro eletrônico], ed. Paulo Afonso, BA: Sociedade Brasileira de Ecologia Humana - SABEH, 2021a.
- BATISTA, M. N.; CONCEIÇÃO, F. M.; PEREIRA, P. E. **Medicina tradicional Potiguara** [livro eletrônico], ed. Paulo Afonso, BA: Sociedade Brasileira de Ecologia Humana - SABEH, 2021b.

BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica, 1980. Edição Ecumênica.

BOCCARA, G. Gênese e Estrutura dos Complexos Fronteiriços Euro-Indígenas. Repensando as margens americanas a partir (e além) do trabalho de Nathan Wachtel. **Memória Americana**, [v. l.], v. 13, p. 21-52, 2005.

BOSI, A. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRAGA, E. O. **Histórias Indígenas e Mitos Restauradores: Os Potiguara entre Santos, Festas e Ruínas**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, 2019.

BRANDÃO, M.; RIOS, L. F. O Catimbó-jurema do Recife, In: PRANDI, R. (org). **Encantaria brasileira, o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Palhas, 2001.

BRASIL. **Constituição (1988)**. **Constituição** da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRITO, S. B. R. **A Conquista do Rio Ruim: A Paraíba na Monarquia Hispânica (1570-1630)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Salamanca, Salamanca. 2020.

CACHADO, R. Diário de campo. Um primo diferente na família das ciências sociais. **Sociol. Antropol.** Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 551–572, 2021.

CALAINHO, D. B. Jesuítas e Medicina no Brasil Colonial. **Tempo**, Rio de Janeiro, n.19, p. 61-75, 2005.

CALVANI, E. B. Espiritualidade não-religiosas: desafios conceituais. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 658-687, 2014.

CANCLÍNI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad**. Buenos Aires: Sudamericana, 1992.

CANTERO, A. L. **A Educação Superior Indígena do Povo Potiguara sob uma Perspectiva Decolonial**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2020.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo**. 2. Ed. Brasília/São Paulo: Paralelo 15/EdUnesp, 2000.

CAMURÇA, M. Por uma perspectiva simétrica entre o saber religioso e o da Ciências da Religião. In: SILVEIRA, Emerson Sena de (org.). **Como estudar as religiões**. Rio de Janeiro: Vozes, p. 44-64, 2018.

CARVALHO, J. L. D. **Formação Territorial da Mata Paraibana, 1750 - 1808**. Dissertação (Mestrado em arquitetura e urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, 2008.

CARVALHO, Juliano Loureiro de. Do Império Marítimo ao proveito da terra, uma cultura territorial em mutação (Capitania da Paraíba, 1574 - 1654). **Cadernos PPGAU**, Salvador, UFBA, Ano VII, n. 1, 2009.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Meleagro** – Depoimentos e pesquisas sobre magia branca. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CASTRO, S. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Porto Alegre: L&M, 2009.

CAVALCANTI, A. F. **Aldeamentos e política indigenista no bispado de Pernambuco** – séculos XVII e XVIII. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

CAVALCANTI, M. V. C. Drama social: notas sobre um tema de Victor Turner. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 16, p. 1-304, 2007.

CAVALCANTI, M. V. C. Drama, Ritual e Performance em Victor Turner. **Sociologia&Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 03, 2013.

CHICANGANA BAYONA, Y. A. Os Tupis e os Tapuias de Eckhout: o declínio da imagem renascentista do índio. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 24, n. 40, Jul / Dez 2008.

CIMI. II Encontro da Juventude Indígena do Nordeste. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/02/ii-encontro-da-juventude-indigena-do-nordeste-tem-inicio-na-ti-potiguara-com-a-presenca-de-180-jovens/>. Acesso em: 20 de junho 2021.

CLASTRES, H. **Terra sem Mal**: o profetismo tupi-guarani. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

COQUEIJO, F. L. M. **Cota não é esmola**. Análise da eficácia social da Lei nº 12.711/2012 para estudantes indígenas na Universidade Federal da Paraíba. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas, Gestão e Avaliação da Educação Superior) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.

COSTA, J. C. L. Performances Culturais: o olho pelo qual enxergamos a nós mesmos. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 28, n. 3, p. 362-371, jul./set. 2018.

COSTA, S. I. **Caiçara...Caminhos de Almocreves...** . Paraíba. Micrográfica, 1990.

CRUZ, C. H. A. **Inquéritos nativos**: os pajés frente à Inquisição. Dissertação (Mestrado em história) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

CRUZ, C. H. A. **Tapuias e mestiços nas aldeias e sertões do Norte**: conflitos, contatos e práticas" religiosas" nas fronteiras coloniais (1680-1761). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, 2018.

CSORDAS, T. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

CUNHA, M. C. da. **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CUNHA, P. A.; FONSECA, T. N. L. **Educação e religiosidade: as práticas educativas nas irmandades leigas mineiras do século XVIII nos olhares de Debret e Rugendas**. Mimeo: Belo Horizonte: [s.n.], 2007.

DANTAS, B. G.; SAMPAIO, J. A. L.; CARVALHO, M. R. G. D. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um berço histórico. In: CUNHA, M. C. D. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

DELUMEAU, J. **História do Medo no Ocidente (1300-1800)**: Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DURIGAN, M.; GUERRA, V. M. L. Entre o "Estatuto do Índio" e a "I Conferência Regional": o processo identitário do indígena de Mato Grosso do Sul. In: POSSENTI, Sírio; BARONAS, Roberto Leiser (orgs.) **Contribuições de Dominique Maingueneau para a Análise do Discurso do Brasil**. São Carlos: Pedro & João, p. 133-158, 2008.

ELIADE, M. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, M. **Tratado de Histórias das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

FARIAS, E. S.; BARCELLOS, L. A.; **Memória Tabajara**: manifestações de fé e de identidade étnica. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

FARIAS, E. S. **Estudo sobre as práticas educativas do povo indígena Tabajara da Paraíba no século XXI**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidad Internacional Iberoamericana, México, 2021.

FELIX, I. C.G. **A alteridade e a espiritualidade dos universitários potiguara da Paraíba**. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

FERNANDES, G. **O Folclore mágico do Nordeste**: usos, costumes, crenças & ofícios mágicos das populações nordestinas. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1938.

FERNANDES, R. C. Religiões Populares: Uma visão Parcial da Literatura Recente. In: **Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais (BIB)**, Rio de Janeiro, n.18, 1984.

FONTELLA, L. G. O conceito de etnogênese: o dinamismo histórico das identidades coletiva. **História Debates e Tendências**, Passo Fundo, v. 20, n. 1, p. 19 - 35, JAN/ABR 2020.

FRANÇA NETO, J. I. **Vozes e performances das rezadeiras e rezadores da Paraíba: uma abordagem linguístico-antropológica de tradições orais**. Belo Horizonte: Editora Senso, 2021.

FUNAI. Educação Escolar Indígena. Disponível em: <http://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/cidadania/educacao-escolar-indigena>. Acesso em: 26 maio 2021. Publicado em 2020.

GALVÃO, M. N. S. **Tradição de conhecimento, xamanismo e práticas de cura nas terras potiguara**. Monografia (Bacharel em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba, Rio Tinto, 2017.

GAUJAC, Alain. **Estudos sobre o psicoativo N,N-dimetiltriptamina (DMT) em Mimosa tenuiflora (Willd.) Poiret e em bebidas consumidas em contexto religioso**. Tese (Doutorado em Química) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

GEERTZ, C. A interpretações das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIDDENS, A. **A constituição da sociedade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

GIUCCI, G. **Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo**. Trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

GONÇALVES, A. F. G. Mapas Sociais: Subsídios para a elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental Potiguara. **Revista Brasileira de História e Ciências Sociais**, v. 12, n. 23, 2020.

GONÇALVES, R. C. **Guerras e açucars: política e economia na Capitania da Parayba – 1580-1630**. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

GRESCHAT, H. J. **O que é religião?** (coleção Repensando a Religião), São Paulo: Paulinas, p. 5-28, 2005.

GRUNEWALD, R. A. **Jurema**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2020.

GRÜNEWALD, R. A. Toré e Jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 60, n. 4, p. 43 - 45, 2008.

GUERRIERO, Silas. **Antropologia da Religião** In: PASSOS, João Décio. USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p.243-256.

HARTMANN, L.; LANGDON, E. J. Tem um corpo nessa alma: encruzilhadas da antropologia da performance no Brasil. **BIB**, São Paulo, n. 91, p. 1-31, 2020.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HERCKMANS, Elias. **Descrição Geral da Capitania da Paraíba**. Apresentação e atualização ortográfica: Welington Aguiar. Notas: Marcus Ribeiro Coutinho. A União Cia. Ed., 1982.

HILLMAN, J. **Re-Vendo a Psicologia**. Ed. Vozes, Petrópolis, 2010.

IBGE. Censo Demográfico 2010. Características gerais dos indígenas. Resultados do universo. IBGE. Rio de Janeiro. 2012.

LAMBERT, Y. **O nascimento das religiões** – da pré-história às religiões universalistas. São Paulo, Edições Loyola, 2011.

LANGDON, E. J. The symbolic efficacy of rituals: from ritual to performance. **Antropologia em Primeira Mão**, Florianópolis: PPGAS/UFSC, n. 94, p. 5-40, 2007.

LANGDON, E. J. A Fixação da Narrativa: do mito para a Poética de literatura oral. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 13-36, dez. 1999.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. São Paulo: Anhembi, 1957.
Machado). São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MALUF, S. W. Eficácia simbólica-Dilemas teóricos e desafios etnográficos
In: TAVARES, F.; BASSI, F. (org.). **Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde**. Salvador: EDUFBA, 2012.

MARQUES, A. C. N. **Fronteira étnica: Tabajara e comunidades negras no processo de territorialização do Litoral Sul paraibano**. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe, Aracajú, 2015.

MARQUES, R. P. **Cachimbos Guarani- uma interpretação etnoarqueológica**. Monografia (Licenciatura em História), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, p. 11-58, 2011.

MEDEIROS, R.P. Contatos, Conflitos e Redução: Trajetórias de Povos Indígenas e Índios Aldeados na Capitania da Paraíba Durante o Século XVIII. Anais do II Encontro Internacional de História Colonial. **Mneme – Revista de Humanidades. UFRN**. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008.

MENARDI, A. P. S. **A educação na literatura de viagem e na literatura jesuítica – séculos XVI e XVII**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

MENDONÇA, J. B. S. **Entre o tronco e o monte: convergências e divergências nas espiritualidades dos Indígenas Potiguara e do Carmelo Monástico da Paraíba**. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa-PB, 2014.

- MENDONÇA, J. B. S. **Mitos, Ritos, Memórias e Imaginário dos Indígenas Potiguara da Paraíba**. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa-PB, 2022.
- MENEZES, A. B. de. *As Portas do Sonho*. São Paulo: **Ateliê Editorial**, 2002
- MENGET, P. A política do espírito. In: NOVAES, Adauto (org.). **A Outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- MEUWESE, M. P. **“For the peace and well-being of the country”**: intercultural mediators and dutch-indian relations in New Netherland and Dutch Brazil, 1600 – 1664. Tese (Doutorado em Filosofia), University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 2003.
- MIRANDA, C. **E a Jurema se abriu toda em Flor...** A Luta por Reconhecimento do Povo de Jurema como Povo Tradicional de Matriz Afro-indígena. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, Brasília, 2018
- MONTAL, A. **O xamanismo**, Editora Martins Fontes, 1986.
- MONTEIRO, J. M. **Negros da terra** – Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- MONTEIRO, L. M. **A inquisição não está aqui?** A presença do Tribunal do Santo Ofício no extremo sul da América Portuguesa. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.
- MONTERO, P. (org.). **Deus na aldeia** – Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Ed. Globo, 2006.
- MONT’MOR, L. F. P. **Os planos encantados da Jurema: Acais, Tambaba, outras cidades e reinos em uma análise antropológica**. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.
- MOONEN, F.; MAIA, L. M. **História dos Índios Potiguara: 1500 - 1983**. Recife. 2008.
- NASCIMENTO, M. T. **O Tronco da Jurema** – ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – O caso Kiriri. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.
- NASCIMENTO, J. B. V. Ritos e Espiritualidade Indígena: interfaces com os Potiguara e Tabajara do Estado da Paraíba. **Fragmentos de Cultura**, v. 30, n. 2, 2020.
- NOGUEIRA, T. T. **Práticas educativas da pajelança na ilha de Colares (PA): resistência, saberes e ancestralidade**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2019.
- OLIVEIRA, V. M. S.; MESQUITA, I. M. O projeto assimilacionista português: o diretório pombalino sob um olhar *decolonial*. **Roteiro**, Joaçaba, v. 44, n. 1, p. 1-18, jan./abr. 2019.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Uma Etnologia Dos 'Índios Misturados'? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 47–77, abr. 1998.

PALITOT, E. M. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mor: história, etnicidade e cultura**. João Pessoa: Dissertação (Mestrado de Pós-graduação em Sociologia), 2005.

PALITOT, E.M. **Retomada Indígenas no Nordeste**. Youtube, 16 de setembro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1WMP2xTOPRM&t=13s>. 2020a

PALITOT, E.M. A Territorialidade dos Potiguara de Monte-Mór: Regimes de Memória, Cosmologia e Tradições de Conhecimento. **Revista Mundaú**, n. 8, 2020b.

PALITOT, E.; GRÜNEWALD, R. A. O país da jurema: revisitando as fontes históricas a partir do ritual atikum. **Acervo**, v. 34, n. 2, p. 1-21, 9 ago. 2021.

PEIRANO, M. **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1995.

PEIRANO, M. O dito e o feito: Ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: **Relume Dumará**, 2001.

PEIRANO, M. Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. **Campos - Revista de Antropologia**, [S.l.], p. 9-16, dez. 2006.

PIEDADE, A. **O Canto Do Kawoká: Música, Cosmologia e Filosofia entre Os Wauja do Alto Xingu**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.

POMPA, C. “História de um desaparecimento anunciado”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

POMPA, C. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. Bauru, SP:EDUSC, 2003.

PORTELLI, A. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

RAMOS, A. M. **Padres e pajés: o xamanismo tupinambá no encontro religioso colonial**. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

RESENDE, M. L.; FURTADO, J. F. **Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no Império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

RIBAS, M. A. B. **O leme espiritual do navio mercante: A missionação calvinista no Brasil Holandês (1630 – 1645)**. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói – RJ, 2007.

RIBEIRO, A. R. A.; BERETTA, R. S. Interculturalidade, Descolonização e a Educação

Superior Indígena no Brasil. **Revista Internacional Educon**, Volume I, n. 1, e20011002, set./dez. 2020.

ROHDE, B. F. **A umbanda tem fundamento, e é preciso preparar**: abertura e movimento no universo umbandista. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

ROMÃO, T. L. C. Sincretismo Religioso como Estratégia de Sobrevivência Transnacional e Translacional: Divindades Africanas e Santos Católicos em Tradução. **Trab. Ling. Aplic.**, Campinas, n (57.1): 353-381, jan./abr. 2018.

SALLES, S. G. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 8, v.15, p. 99-122, 2004.

SALLES, S. G. **À sombra da Jurema**: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SAMPAIO, D. S. **“De fora do terreiro”**: o discurso católico e kardecista sobre a Umbanda entre 1940 e 1965. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal da Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.

SAMPAIO, D. S. Catimbó e Jurema: uma recuperação e análise dos olhares pioneiros. **Debates do NER**, 17 (30), Porto Alegre, 2016.

SAMPAIO, D. S. Catimbó-Jurema: narrativas encantadas que contam histórias. In: SAMPAIO, D. S. e SILVEIRA, E. S. (org.). **Narrativas míticas**: Análise das histórias que as religiões contam. Rio de Janeiro: Vozes, p.265, 2018.

SANTIAGO, I. F.L., A Jurema Sagrada da Paraíba. **Qualit@ Revista Eletrônica**, 7(1), Campina Grande, 2008.

SANTOS, C. F. M; BRACHT, F.; CONCEIÇÃO, G. C. Esta que “é uma das delícias, e mimos desta terra...”: o uso indígena do tabaco (*N. rustica* e *N. tabacum*) nos relatos de cronistas, viajantes e filósofos naturais dos séculos XVI e XVII. **Topoi**, v. 14, n. 26, p.119-131, 2013.

SANTOS, F. L. Os Jesuítas, a Catequese e a Questão da Administração das Aldeias no Período Colonial. **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História**, Natal, 2013.

SANTOS, J. S. As Fazendas de Gado dos Jesuítas na Paraíba Colonial. **SÉRIE: Arqueologia/Paleontologia**. Campina Grande, Paraíba. 2015.

SANTOS, M. I. P. **Religiões afro-brasileiras no terreiro da política paraibana**: uma análise histórico-antropológica acerca dessas religiões em pleitos eleitorais. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

SANTOS, P. L.; SILVA, E. D. A Educação Escolar Indígena como Fortalecimento da Identidade Cultural dos Potiguara da Paraíba/Brasil – Considerações Iniciais. **Trab. Ling. Aplic.**, Campinas, n.60, p. 105-113, jan./abr. 2021.

SANTOS, P. L. **Morombo'esara Nhebo'e: O Aprender e o Ensinar do Professor Indígena Potiguara na Baía da Traição.** Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2021.

SANTOS, S. R. **As Entidades Míticas Femininas, seus Encantamentos e Coexistências nos Lugares Sagrados Potiguara da Paraíba.** Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2021.

SEGATO, R. Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da Antropologia frente ao sagrado. **Religião e Sociedade**, n. 16/1-2, p.114-135, 1992.

SCHECHNER, R. Introdução. In: LIGIÉRO, Zeca (Org.). **Performance e antropologia de Richard Schechner.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

SILVA, R. A. Entre artes e ciências: a noção de performance e drama no campo das ciências sociais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 35-65, 2005.

SILVA JR., L. F. da. **A Jurema, o culto e a missa: disputas pela identidade religiosa em Alhandra-PB (1980-2010).** Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

SILVA, E. Povos Indígenas no Nordeste: Uma Contribuição a Reflexão Histórica sobre os Processos de Resistência, Afirmação e Emergência Étnica. Texto para o Seminário Temático 52 / História indígena no Brasil: perspectivas interdisciplinares. **ANPUH – XXII Simpósio Nacional De História** – João Pessoa, 2003.

SILVA, C. S. **O Sagrado e o Profano na autonomia do homem moderno.** Dissertação (Mestrado em Teologia) – Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

SILVA, E. V. **Educação indígena diferenciada na Escola Estadual Pedro Poti - Aldeia São Francisco:** revitalizando a Cultura Potiguara a partir das práticas educativas. Monografia, Universidade Federal da Paraíba-CCAE, 2016.

SILVA, E. H. Índios no Nordeste: Por uma História Socioambiental Regional. **Cadernos do CEAS: Revista crítica de humanidades**, [S.l.], n. 240, p. 117-136, jul., 2017.

SILVA, J. N. Critérios de “indianidade” e propriedade: um breve balanço da história dos Guarani Kaiowá. **Redes: R. Eletr. Dir. Soc., Canoas**, v.5, n. 1, p. 55-78, maio, 2017.

SILVA, V. G. **O antropólogo e sua magia:** trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras, São Paulo, Edusp, 2015.

SILVA, S. F. **Geografia Escolar nas Aldeias Indígenas Potiguara de Jaraguá e Monte-Mór de Rio Tinto-Pb.** Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2020.

SILVA; ZAMPIER; GOMES *et al.* Apropriação da cultura universitária nos 10 anos do

CCAE: contribuições do PET indígena e cursinho pré-vestibular junto ao povo potiguara In: Aline Cleide Batista *et al.* (org.). **Uma década de expansão universitária**: estudos sobre o Vale de Mamanguape: v. I. João Pessoa: Editora do CCTA, 2017.

SILVEIRA, E.S; SILVEIRA, D. D S. Entre a bricolagem moderna e o hibridismo pós-colonial: Um caso de religiosidade amazônica. **PLURA**, Revista de Estudos de Religião, vol. 6, nº 2, p. 69-99. 2015.

SILVEIRA, E.S. O antropólogo e o sagrado: trajetos etnográficos em contextos religiosos diferenciados. In: SILVEIRA, E.S. (org.). **Como estudar as religiões**. Rio de Janeiro: Vozes, p.98-125, 2018.

SIMÕES, J. M S. Espaço, História E Memória: Os Potiguara Na Paraíba. **SÆCULUM** - Revista de História [35]; João Pessoa, jul./dez. 2016.

SOLER, J.; BARCELLOS, L. **Paraíba Potiguara**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.

SOUZA, A. L.N. de. A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

TURNER, V. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, V. From Ritual to Theatre. New York: **PAJ Press**, 1982.

TURNER, V. The Anthropology of Performance. Nova York: **P. A. J. Publications**, 1988.

TURNER, V. Schism and continuity in an African society. Manchester: **Manchester University Press**, 1996.

URIARTE, U.M. Podemos todos ser etnógrafos? Etnografia e narrativas etnográficas urbanas. In Revista **Redobra**. Número 10. PPG-AU/FAUFBA. 2012.

VAINFAS, R. **A heresia dos índios** – Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, R. O Plano para o bom governo dos índios: um jesuíta a serviço da evangelização calvinista no Brasil holandês. **Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica**, v. 27, n. 2, p. 145 - 162, 2009.

VAN DER LEEUW, G. A Religião em sua Essência e suas Manifestações. Fenomenologia da Religião – Epílogo. **Revista da Abordagem Gestáltica**, v. 15, n. 2, p. 179-183, 2009.

VANDEZANDE, R. **Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1975.

VIEIRA, J. G. Índios Misturados: A Concepção de História, Sangue e Terra entre os Potiguara da Paraíba. **Raízes**, Campina Grande, v. 21, n. 01, p. 81-90, 2002.

VIEIRA, J.G. **Amigos e competidores**: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. Tese (Doutorado em Antropologia Social), São Paulo: USP, 2010.

VIEIRA, J.G. Catimbó e Toré: Práticas Rituais e Xamanismo do Povo Potiguara da Paraíba. **Revista de Antropologia** Vivência, n. 54, p. 41-64, 2019.

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos**: expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005.

VIRAÇÃO, F.J. S. **Igreja Reformada Potiguara (1625 1692)**: a primeira igreja protestante do Brasil. Dissertação (Mestrado em Religião), Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Imagens do pensamento selvagem. **Metafísicas canabis**. São Paulo: Cosac Naify, p.71-96, 2015.