



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

JOSELMA BIANCA SILVA DE SOUZA MENDONÇA

**MITOS, RITOS, MEMÓRIAS E IMAGINÁRIO DOS INDÍGENAS
POTIGUARA DA PARAÍBA**

JOÃO PESSOA
2022

JOSELMA BIANCA SILVA DE SOUZA MENDONÇA

**MITOS, RITOS, MEMÓRIAS E IMAGINÁRIO DOS INDÍGENAS
POTIGUARA DA PARAÍBA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento às exigências curriculares para fins de defesa em Ciências das Religiões.

Orientador: Prof. Dr. Lusival Antonio Barcellos

Coorientador: Prof. Dr. José Mateus do Nascimento

JOÃO PESSOA
2022

Catálogo na publicação Seção de Catalogação e Classificação

M539m Mendonça, Joselma Bianca Silva de Souza.

Mitos, ritos, memórias e imaginário dos indígenas Potiguara da Paraíba /
Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça. - João Pessoa, 2022.
293 f. : il.

Orientação: Lusival Antônio Barcellos. Coorientação: José
Mateus do Nascimento. Tese (Doutorado) - UFPB/CE.

1. Indígenas - Memória. 2. Indígenas Potiguara - Imaginário. 3. Indígenas -
Mitos. 4. Indígenas - Ritos.
5. Troncos Velhos - Potiguara. I. Barcellos, Lusival Antônio. II. Nascimento, José
Mateus do. III. Título.

UFPB/BC

CDU 39(=1-82)(043)

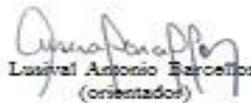


UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

"MITOS, RITOS, MEMÓRIAS E IMAGINÁRIO DOS INDÍGENAS POTIGUARA DA PARAIBA"

Josefina Bianca Silva de Souza Mendonça

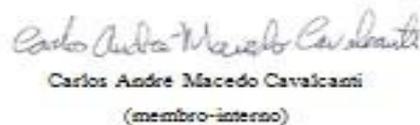
Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.


Lusival Antonio Barcellos
(orientador)


José Mateus do Nascimento
(Coorientador - membro-externo IFRN)


Bernardina Maria Juvenal F. de Oliveira
(membro-externo UFPE)


Marilcia Menezes de Paiva
(membro-externo UFRN)


Carlos André Macedo Cavalcanti
(membro-interno)

Aprovada em 31 de março de 2022

AGRADECIMENTOS

Dedico este trabalho ao Deus Tupã, que me impulsionou abrir veredas, inspirando e motivando novas formas de conhecimento no espaço acadêmico. Por meio dele, sou testemunha de quanto valeu a pena as batalhas diárias que a vida me reservou desde o início e nos últimos anos de realização deste estudo.

Depois de tantos obstáculos vivenciados pela Pandemia de Coronavírus que mudou a rotina diária de milhares de indivíduos, encerrando-lhes em suas residências e até mesmo em túmulos, não deixaria de registrar aqui em primeiro momento, as condolências pelas perdas que afetaram a humanidade, sobretudo, núcleos familiares indígenas. Confesso que imaginava que aqueles que ajudaram a tecer as laudas desta tese com as suas narrativas, hoje estariam cruzando a linha de chegada comigo. Mas, como dizem os anciãos, estes já se encontram em outro plano e com certeza, promovem novas interlocuções com o universo dos encantados.

Gratidão à minha família, em especial à Maria da Penha Silva, minha mãe, pelas lutas e exemplo de educação. Ao meu filho Rafel de Agnus de Souza Mendonça, pelo apoio e carinho ofertados a mim, como mãe e como pesquisadora, por compreender os desafios da vida acadêmica. Às minhas amadas irmãs, Joyce Betyvegna Marinho Gaspar, Joalicy Betânia Silva Marinho, Jordânia Borgidarck Moreno e Joelma Benigna, pelo apoio e pela admiração em compreender que a universidade é porta aberta para libertação e para o resgate de histórias.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação, pelo calor humano e atenção que me deram nesta caminhada, em especial, aos meus professores orientadores: Lusival Antonio Barcellos e José Mateus do Nascimento. Os seus ensinamentos me servirão de base para trilhar novos horizontes. Às memórias dos Conceição da Mata do Arrepia, minha raiz, bem como aos troncos velhos Potiguara do núcleo familiar: Inocência Maria da Conceição, Vicência Maria da Conceição Cícero Zacarias (in memoriam), Joana Vicência de Azevedo (in memoriam) e Manoel de Oliveira (Titio Paizinho). Suas histórias de vida, bem como os seus trabalhos exaustivos durante mais de cinquenta anos na Companhia de Tecidos de Rio Tinto, tornaram-se legados que ajudaram a (re)construir trajetórias de luta nos primeiros tempos de ocupação da nossa raiz ancestral em terra Potiguara.

Ao Povo Potiguara, em geral ao Cacique Geral Sandro Gomes Barbosa, pela bravura e sabedoria ao conduzir a sociedade indígena, pelo apoio que me foi dado para viabilizar a pesquisa em terra indígena do município de Baía da Traição. A esta nobre liderança indígena, a minha admiração. Aos troncos Potiguara, dentre eles os velhos e os novos representados aqui por ilustres personagens: João Batista Faustino (in memoriam), Maria Nilda Batista Faustino,

Joana Artur Damasceno, Antonio Aureliano dos Santos, Maria José Soares Gomes, Francisco Aureliano dos Santos, Antonio Pessoa Gomes, Tia Neves, Isaias Marcolino da Silva, Cleiton de Azevedo e Silva, Jailson Aureliano dos Santos, Tanielson Rodrigues, Daniel Santa Neto, Jefferson de Oliveira, Ivson Antonio, Mirian Gomes Barbosa, Jefferson Luiz Leôncio Ventura, pela continuidade das lutas frente ao movimento indígena Potiguara e por ressignificarem a cada dia nas suas práticas educativas as memórias e o legado dos troncos velhos Potiguara.

RESUMO

A presente tese trata-se sobre mitos, ritos, memórias e imaginário dos indígenas Potiguara da Paraíba, e tem por base as memórias perpetuadas nas narrativas dos troncos velhos residentes das Aldeias São Francisco, Lagoa do Mato e do Alto do Tambá, localizadas no município de Baía da Traição-PB. O objetivo do estudo é investigar os mitos, os ritos, as memórias e os imaginários dos indígenas Potiguara da Paraíba, bem como os princípios norteadores da tradição, visões e cosmovisões. A pesquisa traz o propósito de recuperar essa reflexão no sentido de explicar as formas de cultivo dos mitos dos ritos, memórias e imaginário Potiguara e a quem a eles estão atrelados os esforços de consciência e preservação. Para fundamentar a análise sobre os Potiguara, utilizamos alguns aportes teóricos como: Barcellos (2012), Nascimento (2017), Mendonça (2014), Palitot (2005), Vieira (2012) Bosi (1983) (1990), Eliade (2010; 2007), Straus (1978), Durand (2007), Pitta (2005) e outras obras complementares que ampliam a presente discussão situadas nas Ciências das Religiões. Adotamos a abordagem qualitativa e como método a pesquisa etnográfica e a netnografia para compreender o mito o rito e a memória enquanto fundamentos dos imaginários na realidade indígena Potiguara. No decorrer do exame foram utilizados diário de campo na observação participante e entrevista semiestruturada estratégias e instrumentos de investigação que nos permitiu estar presente nas atividades cotidianas e festividades que envolvem os indígenas para compreender a manifestação dos mitos no imaginário dos Troncos Potiguara. A tese defendida explicita que os Troncos Velhos se encarregam 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. Registra-se aqui os troncos novos que revalidam suas recordações ao refleti-las no seio da vida comunitária. Nessa perspectiva, se fortalece um movimento social de resistência que tem por fundamento o capital instrutivo de sábios denominados de guardiões da memória cultural porque amparam tanto na ciência de mitos e de ritos como no (com)partilhar de memórias e imaginários ancorados nos seus ancestrais indígenas. Os mitos existem para criar expectativas nos indivíduos acenar-lhes o tempo da finitude e sobretudo da imortalidade. Ao perpassar gerações os ritos e as memórias tornam-se veículos de comunicação de mundos imaginários que alimentam histórias e atos heroicos. No meio Potiguara os mitos assumem essas verdades e ganham estruturas nas suas composições ao mover-se por linhas imaginárias em que os santos e as devoções conectam-se aos encantados, que por sua vez associam-se aos fenômenos naturais anunciam presságios por meio do ciclo das chuvas que se perpetuam nas colheitas, nos rituais de renovação e nas memórias locais. Esses elementos contribuem efetivamente na resistência e na luta da preservação das conquistas sagradas em torno da territorialidade, da identidade e da espiritualidade dos indígenas que habitam o Litoral Norte do Estado da Paraíba.

Palavras-chave: Indígenas. Mitos. Ritos. Memória. Imaginário. Troncos Velhos Potiguara

ABSTRACT

This thesis deals with myths, rites, memories and imaginary of the Potiguara of Paraíba indigenous people, and is based on the memories perpetuated in the narratives of the old resident trunks of Aldeias São Francisco, Lagoa do Mato and Alto do Tambá, located in the municipality of Baía da Traição-PB. The objective of the study is to investigate the myths, rites, memories and imaginaries of the Potiguara Indians of Paraíba, as well as the guiding principles of tradition, visions and cosmovisions. The research brings the purpose of recovering this reflection in the sense of explaining the ways of cultivating the myths of the Potiguara rites, memories and imaginary and to whom the efforts of conscience and preservation are linked to them. To support the analysis of the Potiguara, we used some theoretical contributions such as: Barcellos (2012), Nascimento (2017), Mendonça (2014), Palitot (2005), Vieira (2012) Bosi (1983) (1990), Eliade (2010; 2007), Straus (1978), Durand (2007), Pitta (2005) and other complementary works that expand the present discussion situated in the Sciences of Religions. We adopted a qualitative approach and ethnographic research and netnography as a method to understand the myth, the rite and the memory as foundations of the imaginaries in the Potiguara indigenous reality. During the examination, a field diary was used in participant observation and a semi-structured interview, strategies and investigation instruments that allowed us to be present in the daily activities and festivities that involve the indigenous people to understand the manifestation of myths in the imagination of the Potiguara Trunks. The thesis defended explains that the Troncos Velhos are responsible for leading indigenous society in a constant pedagogy that is based on existence, basing the dynamics of living according to the values of the Potiguara culture. The new trunks are registered here that validate their memories by reflecting them in the heart of community life. From this perspective, a social movement of resistance is strengthened, based on the instructive capital of wise men called guardians of cultural memory because they support both the science of myths and rites and the (sharing) of memories and imaginaries anchored in their indigenous ancestors. Myths exist to create expectations in individuals, to show them the time of finitude and, above all, of immortality. As they pass through generations, rites and memories become vehicles of communication of imaginary worlds that feed stories and heroic acts. In the Potiguara environment, myths assume these truths and gain structures in their compositions by moving along imaginary lines in which saints and devotions connect to the enchanted, which in turn are associated with natural phenomena, announcing omens through the cycle of the rains that are perpetuated in the harvests, in the rituals of renewal and in the local memories. These elements effectively contribute to the resistance and struggle for the preservation of sacred conquests around the territoriality, identity and spirituality of the indigenous people who inhabit the North Coast of the State of Paraíba.

Keywords: Indigenous. Myths. Rites. Memory. Imaginary. Old Trunks Potiguara

ASTRATTO

Questa tesi si occupa di miti, riti, ricordi e immaginari degli indigeni Potiguara di Paraíba, e si basa sui ricordi perpetuati nelle narrazioni degli antichi tronchi residenti di Aldeias São Francisco, Lagoa do Mato e Alto do Tambá, situati nel comune di Baía da Traição-PB. L'obiettivo dello studio è indagare i miti, i riti, i ricordi e gli immaginari degli indiani Potiguara di Paraíba, nonché i principi guida della tradizione, delle visioni e delle cosmovisioni. La ricerca si pone lo scopo di recuperare questa riflessione nel senso di spiegare i modi di coltivare i miti dei riti, delle memorie e dell'immaginario Potiguara e chi ad essi sono legati gli sforzi di coscienza e di conservazione. A supporto dell'analisi del Potiguara, abbiamo utilizzato alcuni contributi teorici quali: Barcellos (2012), Nascimento (2017), Mendonça (2014), Palitot (2005), Vieira (2012) Bosi (1983) (1990), Eliade (2010; 2007), Straus (1978), Durand (2007), Pitta (2005) e altri lavori complementari che ampliano la presente discussione situata nelle Scienze delle Religioni. Abbiamo adottato un approccio qualitativo e la ricerca etnografica e la netnografia come metodo per comprendere il mito, il rito e la memoria come fondamenti degli immaginari nella realtà indigena Potiguara. Durante l'esame è stato utilizzato un diario di campo nell'osservazione partecipante e un'intervista semistrutturata, strategie e strumenti di indagine che ci hanno permesso di essere presenti nelle attività quotidiane e nelle feste che coinvolgono gli indigeni per comprendere la manifestazione dei miti nell'immaginario di i tronchi di Potiguara. La tesi difesa spiega che i Troncos Velhos sono responsabili di guidare la società indigena in una pedagogia costante che si basa sull'esistenza, basando le dinamiche del vivere secondo i valori della cultura Potiguara. Qui vengono registrati i nuovi bauli che convalidano i loro ricordi riflettendoli nel cuore della vita comunitaria. In questa prospettiva si rafforza un movimento sociale di resistenza, basato sul capitale istruttivo dei saggi chiamati guardiani della memoria culturale perché sostengono sia la scienza dei miti e dei riti sia la (condivisione) di memorie e immaginari ancorati ai loro antenati indigeni. . I miti esistono per creare aspettative negli individui, per mostrare loro il tempo della finitezza e, soprattutto, dell'immortalità. Con il passare delle generazioni, riti e ricordi diventano veicoli di comunicazione di mondi immaginari che alimentano storie e atti eroici. Nell'ambiente di Potiguara, i miti assumono queste verità e acquistano strutture nelle loro composizioni muovendosi lungo linee immaginarie in cui santi e devozioni si collegano agli incantati, che a loro volta sono associati a fenomeni naturali, annunciando presagi attraverso il ciclo delle piogge che si perpetuano nelle vendemmie, nei riti di rinnovamento e nelle memorie locali. Questi elementi contribuiscono efficacemente alla resistenza e alla lotta per la conservazione delle sacre conquiste intorno alla territorialità, identità e spiritualità delle popolazioni indigene che abitano la costa settentrionale dello Stato di Paraíba.

Parole chiave: Popoli Indigeni. Miti. Riti. Memoria. Immaginario. Tronchi Antichi di Potiguara

LISTA DE FOTOGRAFIAS

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Foto 1: Alunos do Projeto Bato-Lata em oficina temática sobre a Pintura Potiguara | 99 |
| Foto 2: Recadastramento e Atualização de Cadastro dos indígenas que residem em contexto urbano | 106 |
| Foto 3: Marcha Cultural da escola Municipal Paulo Eufrásio. | 118 |
| Foto 4: Oficina e competição de arco e flecha | 120 |
| Foto 5: Ritual de colação de grau do ensino fundamental da escola Maria das Dores Borges..... | 121 |
| Foto 6: Rito de iniciação dos Guardiões da Ancestralidade | 123 |
| Foto7: Planejamento Pedagógico da escola de ensino fundamental Celina Freire Rodrigues..... | 125 |
| Foto 8: Ritual Toré no Dia 19 de abril..... | 143 |
| Foto 9: Catação de mariscos na Aldeia Coqueirinho. | 146 |
| Foto 10: Ritual Toré na igreja evangélica do Tambá | 147 |
| Foto 11: Novenário de São Miguel..... | 150 |
| Foto 12: Imagem de São Miguel Arcanjo da Aldeia São Francisco. | 152 |
| Foto 13: Oficina de produção de garrafada na escola Municipal Antonio Azevedo | 162 |
| Foto 14: A jurema na arte Potiguara | 168 |
| Foto 15: Ritual da Gira da jurema | 171 |
| Foto 16: Ícone da pedra solteira | 174 |
| Foto 17: A lagoa encantada | 176 |
| Foto 18: proeza do mito Potiguara | 181 |
| Foto 19: Produção de beiju no espaço familiar | 193 |
| Foto 20: Ritual do Ano Novo | 200 |
| Foto 21: Ritual da Lua Cheia realizado na Mata do Pau Ferro | 206 |
| Foto 22: O Toré Potiguara | 213 |
| Foto 23: A Semana Cultural Indígena da escola Maria das Dores Borges | 229 |
| Foto 24: A oca Potiguara..... | 234 |
| Foto 25: O terreiro | 236 |
| Foto 26: Localização do Covão da aldeia Alto do Tambá | 239 |
| Foto 27: Cachoeira do Correntino | 241 |
| Foto 28: Registro da Mata Escura | 245 |

| | |
|----------------------------------------------------------|-----|
| Foto 29: Croa da Barra do Camaratuba | 247 |
| Foto 30: Registro da Furna Potiguara..... | 248 |
| Foto 31: Crianças Potiguara no Ritual da Lua Cheia | 270 |
| Foto 32: Imagem de Tronco Velho em ritual Potiguara..... | 271 |

LISTA DE FIGURAS

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| Banner 1: Live sobre: Educação Escolar Indígena: Planejamento e a BNCC..... | 114 |
| Banner 2: Live sobre O Abril Indígena Potiguara 2021..... | 263 |

SUMÁRIO

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 1 INTRODUÇÃO | 16 |
| 1.1 ADENTRANDO NA PESQUISA..... | 17 |
| 1.2 CAMINHOS E POSSIBILIDADES..... | 19 |
| 1.3 A CONSTRUÇÃO DA PESQUISA | 31 |
| 1.4 GARIMPO ACADÊMICO POTIGUARA..... | 56 |
| 1.4.1 Objetivo Geral..... | 58 |
| 1.4.2 Objetivos Específicos | 58 |
| 1.5 DESENHO TEÓRICO METODOLÓGICO DA PESQUISA | 58 |
| 1.5.1 A Natureza da Pesquisa | 59 |
| 1.5.2 Procedimentos da Pesquisa | 64 |
| | |
| 2 OS INDÍGENAS DO NORDESTE E OS POTIGUARA DA PARAÍBA | 70 |
| 2.1 OS POTIGUARA NO CONTEXTO DAS INCURSÕES COLONIAIS: HISTÓRIA e TRAJETÓRIA..... | 80 |
| 2.1.1 O Padroado Régio: igreja e estado no plano da expansão colonial | 84 |
| 2.1.2 O Diretório Pombalino | 87 |
| 2.2 OS POTIGUARA NA ATUALIDADE: DIÁSPORAS E ETNOGÊNESE | 90 |
| 2.3 A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA POTIGUARA | 107 |
| 2.3.1 A BNNC, a PCPB e a Educação Escolar Indígena Diferenciada..... | 113 |
| 2.3.2 A Etnoeducação Potiguara e seus movimentos | 115 |
| 2.3.2.1 A Marcha Cultural | 116 |
| 2.3.2.2 A Semana Cultural Indígena | 118 |
| 2.3.2.3 O rito de colação de grau do Ensino Fundamental | 120 |
| 2.3.2.4 Projeto Guardiões da Ancestralidade | 122 |
| | |
| 3 MITOS E RITOS POTIGUARA | 127 |
| 3.1 CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES E O OBJETO DE ESTUDO | 127 |
| 3.2 ASPECTOS SOBRE MITO | 131 |
| 3.3 MITOS INDÍGENAS POTIGUARA | 136 |
| 3.3.1 Cosmogonia e Cosmovisões | 136 |
| 3.3.2 As relações interpessoais entre os parentes indígenas sobre religião e cultura..... | 141 |
| 3.3.3 O Mito de São Miguel Arcanjo..... | 148 |
| 3.4 O SAGRADO FEMININO E OS MITOS DOS ECOSISTEMAS | 154 |
| 3.4.1 A medicina ancestral Potiguara e a produção de fitoterápicos | 160 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.4.2 A Jurema..... | 164 |
| 3.4.3 O mito da Pedra Solteira..... | 172 |
| 3.4.4 A Lagoa Encantada..... | 174 |
| 3.4.5 A Ascendência Lunar..... | 177 |
| 3.4.6 O mito da Cumadre Fulorzinha..... | 179 |
| 3.4.7 A O Pai do Mangue..... | 182 |
| 3.4.8 A Mãe D'água e a Sereia..... | 182 |
| 3.4.9 O Bode do Mato..... | 184 |
| 3.4.10 As bruxas de Coqueirinho: superstições e crendices..... | 185 |
| 3.5 RITOS POTIGUARA: EXPECTATIVAS E RETORNO..... | 188 |
| 3.5.1 A Partilha do Beiju..... | 192 |
| 3.5.2 Rito do Parto..... | 195 |
| 3.5.3 O Ritual do Ano Novo..... | 198 |
| 3.5.4 O Ritual da Lua Cheia..... | 200 |
| 3.5.5 O Ritual Toré..... | 207 |
| 4 MEMÓRIAS POTIGUARA..... | 216 |
| 4.1 AS MEMÓRIAS A PARTIR DOS TRONCOS POTIGUARA..... | 222 |
| 4.2 LUGARES DA MEMÓRIA POTIGUARA..... | 231 |
| 4.2.1 A Oca..... | 232 |
| 4.2.2 O Terreiro..... | 235 |
| 4.2.3 O Covão..... | 237 |
| 4.2.4 As Cachoeiras..... | 239 |
| 4.2.5 As Matas..... | 242 |
| 4.2.6 A Croa..... | 245 |
| 4.2.7 A Furna..... | 247 |
| 5 ESTRUTURAS E CONTEXTO DO IMAGINÁRIO POTIGUARA..... | 250 |
| 5.1 O IMAGINÁRIO NA PERSPECTIVA DE GILBERT DURAND..... | 252 |
| 5.2 IMAGINÁRIO INDIVIDUAL E IMAGINÁRIO COLETIVO..... | 256 |
| 5.3 IMAGINÁRIO DA TERRA-MÃE POTIGUARA..... | 258 |
| 5.4 TRONCOS VELHOS E TRONCOS NOVOS POTIGUARA: SABERES EXISTENCIAIS..... | 264 |
| 6 CONTORNOS FINAIS SOBRE MITOS, RITOS, MEMÓRIAS E IMAGINÁRIO DOS INDÍGENAS POTIGUARA DA PARAÍBA..... | 273 |
| REFERÊNCIAS..... | 278 |
| APÊNDICE A PARECER DE MÉRITO DO CNPQ..... | 288 |
| APÊNDICE B QUESTIONÁRIO APLICADO COM OS POTIGUARA..... | 289 |

| | |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| APÊNDICE C TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO | 291 |
| APÊNDICE D CARTA DE ANUÊNCIA..... | 295 |

1 INTRODUÇÃO

A presente tese de doutoramento traz um estudo ancorado nos mitos, nos ritos nas memórias e nos imaginários do Povo Potiguara da Paraíba. A partir destas categorias, a análise foi construída considerando narrativas de grupos sociais indígenas Potiguara de diferentes idades e segmentos religiosos que residem nas aldeias locais do município da Baía da Traição, PB, dentre eles, estão indígenas que cultuam a tradição que alimentam imaginários cristãos e de outras matrizes religiosas, a saber, as de origem Afro.

No decorrer do trabalho sobre os mitos, ritos, memórias e imaginário Potiguara, percebemos entre os indígenas do Litoral Norte diversas memórias que despertam ao combater silenciamentos provocados pelo processo histórico que porventura tenha negado aos autóctones para evidenciar a trajetória histórica da sociedade Potiguara. É certo, que as imposições de grupos econômicos que estiveram na região no início do século XX, muito influenciaram na opressão dessa gente. No entanto, a história dos Potiguara da Paraíba evidencia não apenas um mito ao longo do percurso, mas assume conotações de vários mitos fundadores que se complementam e que, no decorrer de acontecimentos cujo encadeamento que envolve a região se fortaleceram no meio desses indígenas, e criaram vínculos afetivos, políticos, morais, espirituais e religiosos, influenciando, sobretudo, nas ações cotidianas e nas relações interpessoais entre os parentes indígenas. Nesse campo de moções interiores, onde os mitos e imaginários ganham força, estão os ritos e os lugares da memória coletiva Potiguara, recordações que ao unirem os Potiguara e a história local, fortalecem os movimentos de resistência e de identidade étnica.

Complementando essa dimensão de sentido, as memórias atuam como legados dos troncos velhos, que repassam ensinamentos aos jovens configurados em troncos novos, para manter uma história de lutas e de resistências, em meio a diversas cosmogonias que se fundem para justificar a sua existência no território em que habitam.

Os estudos sobre os mitos, ritos, memórias e imaginários dos indígenas Potiguara da Paraíba, trazem a ideia de que há uma relação de interdependência entre essas categorias descritas e propostas neste trabalho, de modo que os mitos atuam no cotidiano e assumem condição de verdade, nos ritos, nas lembranças e nos imaginários do lugar. Nesta bacia semântica onde ocorre a difusão de sentidos, a memória vive enquanto estatuto para edificar valores que se movem em torno da tradição e, ao se conectarem a elementos naturais e a outras

raízes culturais e religiosas, os Potiguara produzem novas identidades e imaginários perenes, e (re)criam uma dinâmica peculiar para intensificar seus legados e seus movimentos na história.

O estudo é instigante, por que, além de dar voz aos sujeitos perpetuadores de uma tradição milenar, traz o cultivo das memórias desses troncos e dos imaginários que ainda movem os movimentos e o posicionamento ético dos Potiguara com o seu passado, com a sociedade de hoje e com a própria história.

1.1 ADENTRANDO NA PESQUISA

Vivemos a era contemporânea em que múltiplas transformações e mitos mobilizadores do progresso afloram gerações de indivíduos. Amalgamadas de outras concepções e modos distintos de ser e de viver, diferentes sociedades buscam o seu lugar no mundo, num campo de múltiplas ingerências que ofuscam muitas vezes o elo com o passado imaginário. Afinal, são tantos mitos e imaginários que circulam e interagem dentro da sociedade de hoje que não sabemos onde iniciam ou terminam suas jornadas. Baseados na concepção de que as crenças estão cada vez mais emergentes no meio de diferentes grupos e/ou culturas que buscam as origens nos movimentos de (re)significação e de (r) existência, estão os mitos, os ritos, assim como os recursos das memórias e do imaginário que ganham capítulo no meio da etnia Potiguara.

Os estudos sobre os mitos, ritos, memórias e imaginário Potiguara, não só trazem a importância de discutir e gerar implicações pertinentes dentro do espaço acadêmico, mas, sobretudo, abrem atmosferas para a manifestação das memórias silenciadas dos habitantes do Litoral Norte da Paraíba que foram encobertas ao logo do processo histórico. Compreendendo, que os mitos e imaginários têm grande importância sobre a vida dos seres humanos e a eles direcionam ações que oportunizam a (re)construção de suas trajetórias e de suas espiritualidades, o estudo pretende trazer em evidência as histórias presentes nas memórias e no imaginário, e como eles atuam para edificar valores e visões de mundo entre a sociedade Potiguara da Baía da Traição.

As motivações e interesses que impulsionaram a realização deste trabalho nascem dessas nuances e inquietações que tomaram a autora desta pesquisa ao longo dos últimos quinze anos de convívio em terra Potiguara. Associado a este imaginário, outros imaginários, porém, conduziram a autora a uma investigação mais apurada sobre as origens dessa gente, dentre elas, estão as aspirações profissionais, de ter lecionando em uma aldeia indígena prestando serviço na Escola Estadual Indígena Pedro Poti há oito anos, não poderia ter outros resultados a não ser

estes que ela apresenta neste estudo. Destacamos aqui as aspirações pessoais com o objeto pesquisado, a saber, dos laços de parentesco que tem: bisneta de indígena Potiguara, com raiz na mata do Arrepia, área que no passado pertencia ao antigo município de Mamanguape e que atualmente pertence à Aldeia Monte-Mór, município de Rio Tinto.

Aqui, referimos às memórias da sua família, a qual durante muito tempo, residiu na antiga rua da Gameleira (área que pertence atualmente à aldeia Jaraguá), ao lado do casarão dos Lundgren antes mesmo da sua construção, e que por sua vez compôs o corpo de tecelões e chefes de turma na antiga fábrica de tecidos do grupo econômico Lundgren durante mais de cinquenta anos, sendo mais tarde, por questões fundiárias, deslocada para o centro da cidade de Rio Tinto, ao residir atualmente na rua do Aristides e no sítio Patrício, reserva próxima a uma mata atlântica, localizada no mesmo município. Apesar de não tratar aqui sobre a sua trajetória familiar em maior profundidade, os mais velhos lhe inspiraram um movimento de luta em busca da árvore genealógica da família no mesmo momento em que ocorria a pesquisa sobre os Potiguara, ao relatar-lhe dos silenciamentos sob os quais foram da mesma forma condicionados naquela região.

A simetria entre a vida da autora e o tema investigado, declaram que os mitos, ritos, memórias e imaginário dos Indígenas Potiguara, estampam bem a riqueza de legados reprimida na história, de sorte que as comunidades tradicionais sofrem repercussões da historiografia, que por vezes tentou diluir os fios da memória. Esta, por sua vez reanima a etnia e ao longo das três últimas décadas dá visibilidade a uma sociedade que marcou os primeiros registros da História do Brasil, sobretudo, da Paraíba.

Por isto, este trabalho se orienta para apresentar o movimento dos Potiguara enquanto sujeitos perpetuadores que buscam por meio das memórias e expressões (re) construir e compartilhar conhecimentos e trajetórias de vida, além de mostrar que os mitos e imaginários se escancaram para as situações do cotidiano, e que sobrevivem em meio aos atrativos do mundo moderno, de maneira que eles interagem nas relações cotidianas entre os indígenas.

Apesar de existirem pesquisas e publicações sobre os Potiguara, nenhuma delas enfatiza sobre a temática discutida neste estudo. Portanto, o seu ineditismo trará ao leitor motivação para se debruçar sobre os mitos e o imaginário e compreender o mundo subjetivo e afetivo das memórias perenes no contexto desta sociedade indígena tradicional. O estudo é relevante, porque ao revelar o universo no qual está imerso os Potiguara, traz com reverência o seu lugar da fala e estampa a forma de ser e de pensar a origem das suas tradições.

Acreditamos, que os resultados desta pesquisa produzirão impactos sociais na vida dos sujeitos, ao mesmo tempo que trará à sociedade compreensão de que não só para atender a um propósito cultural ou a demanda turística, os indígenas do Litoral Norte da Paraíba existem para edificar seu universo de valores pautados também nas diferentes concepções de reverenciar o sagrado em variadas cosmogonias.

Ao rever esta lógica de compreensão, estaremos convencidos de ter instigado inquietações ao leitor e à comunidade de pesquisadores, a fim de incitar decorrentes pesquisas sobre a temática discutida neste estudo.

1.2 CAMINHOS E POSSIBILIDADES

Desde a antiguidade, a mitologia se tornou um caminho de buscas e de inspiração para que o homem pudesse encontrar o seu lugar no cosmo e compreender melhor a própria história. A busca para entender o que passou, faz parte da realidade humana. No entanto, a necessidade de conhecer os legados, torna-se por vezes inquietações que interagem no campo da subjetividade humana, produzindo questões filosóficas: para onde iremos? que fim teremos? Estas também geram discussões polêmicas, porque não temos uma resposta acertada para a verdade, para a cosmogonia, para o fim de todas as coisas e, na vida, para determinarmos destinos.

Mitos e imaginários, são caminhos e possibilidades para conectar o homem à dimensão sagrada e dar respostas à essas inquietações do tempo presente, e atuam como forças que movem os acontecimentos no tempo, ao se apresentarem como elementos eficazes nessa dimensão de sentido nas variadas culturas. Mas que uma história, o mito e o imaginário são ciências que se constroem não só para explicar o passado, mas para dar sentido ao presente a projetar o futuro.

O mito, enquanto história e o imaginário como projeção subjetiva que reverberam nos espaços, nos símbolos e, sobretudo, na consciência humana, resgatam faculdades e conteúdos presentes nas lembranças e em ritos perenes para dar direcionamentos ao homem religioso. Por mais que os acontecimentos se movam no tempo, essas representações não se anulam: elas se ressignificam a cada passo, reconectam destinos e servem como alimento de expectativas em meio à sociedade e sua evolução.

Os Potiguara da Paraíba, carregam consigo uma sequência de acontecimentos que data de um passado colonial brasileiro e que, atualmente, se dão em torno de movimentos constantes

na busca por direitos e ressignificações das suas raízes ancestrais. Esses mecanismos, produzem um campo rico de simbolismos, que se configuram no espírito de resistência e de identidade étnica. Adentrar no terreno da etnografia composto de um universo marcado pelas experiências subjetivas que envolve a realidade neste estudo, representou grande aprendizado para nós, como também trouxe contribuições para as Ciências das Religiões.

Na realidade desses indígenas, os espaços da natureza são reverenciados e considerados sagrados, porque revelam as forças sobrenaturais do cosmo e dos antepassados. Os rituais complementam toda essa dimensão de sacralidade porque a cada momento em que são executados, refazem o caminho de retorno às origens, por conduzir o grupo à uma dimensão metafísica. São muitas histórias e diferentes interpretações acerca da vida, reconstruindo de maneira extraordinária, a história e os valores da tradição Potiguara.

No caminho percorrido em busca do passado, um imaginário que traz como sustentáculo a memória e a tradição oral dos troncos velhos¹. O compartilhamento das memórias dos anciãos se torna um legado, pois abre uma nova fonte de conhecimento e de explicação sobre o passado Potiguara e reintegra a sociedade indígena aos seus mitos e lendas. Essa nova maneira de reinventar a tradição, faz dos próprios anciãos sujeitos perpetuadores da tradição do seu povo. É, pois, na cadência dos rituais, na preservação dos lugares sagrados e na estirpe dos guardiões da memória, que os indígenas Potiguara constroem uma lógica de argumentação para manter as suas raízes e fortalecer suas heranças históricas. As visões de mundo e cosmovisões dos mais velhos das aldeias Potiguara, são referenciais na trajetória de retorno, porque congregam ensinamentos, verdades e motivações para a vida cotidiana e instruem esforços para o tempo presente (MENDONÇA; NASCIMENTO; BARCELLOS, 2020).

A memória se organiza enquanto dimensão histórica, por ser um recurso que traz para o presente, elementos do mito e o imaginário nela contido. Os mitos Potiguara, se manifestam nas matas, nos rituais e, sobretudo, na arte de contar a trajetória de luta dos antepassados indígenas, e se organizam enquanto forças que movem não só a cultura, mas também os próprios movimentos político, religioso e espiritual dos parentes indígenas.

Além de que, os Potiguara trazem consigo práticas e devoções que movem o universo cristão por meio de cultos religiosos, celebrações e novenas. São essas, uma das razões que

¹ Pessoas idosas que guardam os ensinamentos da tradição indígena. Por serem conhecedoras dos segredos da cultura, são consideradas por todos como guardiãs da ancestralidade Potiguara. Mais que uma representação da idade, os troncos velhos preservam as memórias enquanto riquezas milenares que se perpetuam por meio da oralidade.

evidenciam elementos da diversidade cultural que inquieta e fomenta discussões sobre a realidade dessa gente enquanto objeto deste estudo.

Essas, representam uma das alegações que impulsionaram a pesquisadora a desenvolver esta pesquisa sobre a etnia Potiguara da Paraíba, uma inquietação que por vezes lhe tomou antes e depois de ter cursado mestrado. O interesse pelo objeto de estudo, nasceu dessas nuances que, por sua vez, deram contorno e direcionamento quanto aos métodos e caminhos a serem percorridos no trabalho de campo. Somados a esses requisitos, estava a preocupação e o compromisso de obter resultados para o grupo e, conseqüentemente para a sociedade de maneira geral.

A pesquisadora conheceu o município da Baía da Traição desde criança, quando os moradores da rua em que residia, no município de Mamanguape, combinavam duas vezes no mês para passeio e tomar banho de mar. O município sempre foi palco de visitas. Não é incomum despertar interesse por parte de pesquisadores que desejam aprofundar conhecimentos sobre os seus habitantes. Muito, embora, ela e a família sempre participassem de lotações que ocorriam de forma habitual e quinzenalmente para tomar banho de mar naquele lugar, o contato com objeto de estudo se deu a partir do ano de 2006, quando contraiu matrimônio com um indígena Potiguara. A partir daí, passou a conviver com os ressurgentes e assim, a pedido da comunidade indígena, foi lecionar na Escola Estadual Indígena Pedro Poti, localizada na aldeia São Francisco, no ano de 2009, permanecendo lotada naquela escola até o final do ano de 2017.

É comum que, antes da proposta de trabalhar em uma aldeia Potiguara, havia ministrado aulas de inglês e de ensino religioso na rede estadual na Escola Umbelina Garcez, localizada no município de Mamanguape. Porém, a Escola Indígena Pedro Poti, dava-lhe ensejo para conhecer mais de perto a cultura de uma etnia de tradição milenar. Ao ministrar aulas de história naquele estabelecimento de ensino, ela ficou mais próxima à comunidade, marcando presença nas atividades culturais e religiosas. Isto porque, por se tratar de uma escola diferenciada, todas as atividades propostas pela instituição de ensino priorizam a identidade e a cultura dos Potiguara, de modo que as ações pedagógicas não só envolvem os alunos em torno das atividades, mas toda a comunidade participa e olha com respeito.

A Semana Cultural, a Semana Ambiental e a Semana da Conscientização Indígenas, são atividades que acontecem anualmente na escola Pedro Poti e que servem de modelo para as demais escolas Indígenas Potiguara, pois tais projetos se convertem em ações, com o intuito

de manter vivo o desejo de etnicidade daquela gente. Além de apresentar esse diferencial, existem rituais de colação de grau, realizados de acordo com os costumes tradicionais.

Através da escola Pedro Poti, a pesquisadora passou a conhecer as demais aldeias Potiguara, tendo em vista que muitos estudantes que residiam nas proximidades de São Francisco buscavam como referência para seus estudos aquela instituição. A partir do convívio com os indígenas de São Francisco, rendeu um projeto sobre Espiritualidade Potiguara que serviu de passaporte para o curso de mestrado em Ciências das Religiões. O projeto abarcava um estudo comparativo entre dois universos distintos. Eram eles: o Carmelo, pela experiência que anteriormente a pesquisadora havia tido na vida monástica²; e o universo Potiguara, uma realidade à qual ela se debruçava no momento. Acrescentamos ainda, que a pesquisa ocorreu entre os anos dois mil e doze e dois mil e catorze.

É importante destacar, que o interesse pela pesquisa em território indígena Potiguara também se deu a partir de relatos que ouvia dos mais velhos da sua família, de que possuía descendência Potiguara. Tais narrativas, contadas a partir da sua avó Joana Vicência de Azevedo, e dos tios avôs Manoel de Oliveira que ainda hoje é domiciliado à rua Aristides Lobo, no município de Rio Tinto, e Cícero Vicente Zacarias que faleceu aos cento e dois anos de idade no ano de 2019, na mesma cidade, sempre lhe motivaram a conhecer um pouco mais sobre os indígenas, sobretudo, aqueles que habitam no Litoral Norte do Estado da Paraíba. Complementando esta realidade, quando criança, ela e a família se deslocavam para o sítio do Tio Zacarias próximo à cidade de Rio Tinto, para passar finais de semana.

A granja do seu tio avô tem uma grande área, cujo limite de terras está localizado próximos de uma mata atlântica (conhecida popularmente como Mata do Burro) com uma densa vegetação. Nessas terras, oito famílias lá ainda residem. Recordo a autora que, para não passar pela estrada asfaltada, sempre ao se deslocarem para a cidade de Rio Tinto, os membros da família preferiam o percurso da mata como caminho. E que, durante o trajeto, ao se depararem com algumas edificações localizadas no entorno da mata, ouviam do tio histórias sobre a ocupação das terras Potiguara pelo grupo econômico dos Lundgren que se instalou na cidade na década de 1920, dos açoites em escravos que ocorriam no pelourinho da Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, construída na Regina, antiga Aldeia Preguiça, e de como foi a sua história de vida ao trabalhar desde menino na fábrica de tecidos.

² A experiência no Carmelo se deu no ano de 2002, quando fui aprovada no Capítulo para poder ingressar na vida monástica. O Carmelo Santa Maria Mãe de Deus, fica localizado no município do Conde conta com aproximadamente 18 monjas que vivem na clausura, como forma de obediência à Regra do Carmo (para aprofundamento no estudo, citamos (MENDONÇA, 2014).

Era naquele lugar mágico que inspirava tantas perguntas sobre a permanência da família em terra Potiguara e por habitar por muito tempo ao lado do antigo casarão dos Lundgren.

As memórias declaradas em palavras na pessoa do sr. Cícero Zacarias (saudoso tio avô), serviram como motivações para lhe aproximar cada vez mais dos indígenas, pois bem sabia que compreender a história Potiguara, dava-lhe o desfrute de também conhecer as suas origens.

Ainda, sobre a autora, como a pouco havia afirmado, a aproximação com os Potiguara se fortaleceu ainda mais ao defender a dissertação de mestrado. Agora, conhecida entre os membros da comunidade, por vezes era convidada a participar de reuniões coletivas e eventos, como: celebrações religiosas, novenas, cultos evangélicos, ou até mesmo de atos cotidianos, como: produção de beiju e de assembleias gerais que eram realizadas a cada ano.

No movimento de ida e vinda dos rituais indígenas, conheceu lideranças locais e a partir de então, onde chegava, recebia saudações de boas-vindas. Destaca aqui, a Potiguara Maria Nilda Faustino Batista, Antonio Aureliano dos Santos (Tonhô), além do Sr. Batista Faustino (falecido em novembro do ano 2021) e Sr. Francisco José dos Santos (Chico Urubu), indígenas moradores da Aldeia São Francisco e bastante conhecedores dos princípios da tradição Potiguara. Na busca da espiritualidade indígena, ouviu muitos relatos e entre as diferentes perspectivas, a preocupação em manter viva a história dos ancestrais e de seus costumes. Através da cultura oral e de uma pedagogia ancorada nos antepassados, os anciãos Potiguara e a juventude, surgem como novos atores sociais na promoção da identidade indígena e na preservação de mitos e do imaginário.

Na oportunidade, passou a ter contato com a aldeia Lagoa do Mato, que assim como São Francisco, se organiza na promoção dos valores culturais da tradição Potiguara, onde elementos significativos da cultura nativa rememoram uma prática herdada dos primeiros ancestrais indígenas que habitaram o litoral Norte da Paraíba.

Ademais, complementa ela que o interesse em desenvolver uma pesquisa em território indígena, especialmente nas Aldeias de São Francisco, Lagoa do Mato e Alto do Tambá, se deu pelo fato de que São Francisco é considerada a Aldeia onde as manifestações culturais da tradição indígena são evidentes, além de constituir uma das aldeias com maior número de indígenas. É também lá, onde as decisões políticas dos Potiguara são tomadas, além de apresentar um conjunto de valores que se dão em torno da cultura, da espiritualidade e da religiosidade. Este peso político e, sobretudo cultural, se deve pela importância de que os moradores de outras aldeias locais possuem raízes biológicas originárias de São Francisco, de modo que os antepassados partiram de lá para ocupar outras áreas, formando assim, novos

núcleos de povoamento. Por conta dessas prerrogativas, São Francisco é considerada pela etnia, a Aldeia-Mãe.

No que concerne à Aldeia Lagoa do Mato, esta, nos últimos anos promove rituais que valorizam a cultura e a espiritualidade indígena. Assim como São Francisco, Lagoa do Mato é uma aldeia pequena localizada logo após a aldeia Alto do Tambá (antiga aldeia Galego), e que com base na vida rural, vive do cultivo da pesca, da prática agrícola e da caça. Mas, o seu encanto se dá por possuir lindas lagoas com suas histórias encantadoras que os moradores locais sempre ousam apresentá-las a quem chega para conhecer o local. Apesar das riquezas naturais, é lá onde se promovem ritos tradicionais, como o ritual da lua cheia e o ritual Toré. A aldeia possui uma diversidade cultural que envolve os moradores locais. Como evidência, encontramos edificações de templos católicos e templos evangélicos. Além das construções de origem cristã aqui mencionadas, há forte indícios de cultos de matriz Afro e da religião espírita.

E, para a sua surpresa, diferente da aldeia São Francisco, são ritos ministrados por um jovem Pajé, que educa a família e a comunidade local sob as raízes da cultura indígena. Ao falar fluentemente a língua tupi, o jovem Isaías ministra rituais com maestria, (re) afirmando a força dos antepassados Potiguara. Ao percebemos nessas aldeias, uma sintonia de riquezas culturais, notamos ambientes ricos para desenvolver um estudo. Sob a autora, pelo fato de estar próxima daquela gente, acreditou que seria uma oportunidade para dialogar com uma população mantenedora de saberes por trazer consigo sujeitos conhecedores da cultura local.

Na ocasião, a autora também conheceu a aldeia Alto do Tambá, quando no ano de dois mil e vinte e um por solicitação da Secretaria de Educação da prefeitura municipal de Baía da Traição, foi prestar apoio pedagógico à escola Maria das Dores Borges. Na referida aldeia, encontrou jovens lideranças indígenas que lecionam na escola, e com estudantes universitários indígenas que atuam no movimento indígena que fortalecem por meio de práticas e oficinas etnoeducativas as memórias locais. Aqui, faz jus à família Tambá, representada por Jefferson Luiz Antonio Ventura e Tanielson Rodrigues, Cristina de Lima Bernardo e Daniel Santana Neto, membro da tradicional família Santana, jovens indígenas cuja militância reporta ao mundo mítico e imaginário da Aldeia pelo domínio de artefatos, e por assegurarem por meio de etnoeducação as suas reminiscências. Além destas prerrogativas que envolve as aldeias em estudo, a ocasião de estar com os Potiguara, lhe deu o ensejo de percorrer lugares que os mais velhos consideram espaços de conexões espirituais.

A convivência entre os indígenas da Aldeia São Francisco, da Aldeia Tambá e de Lagoa do Mato, ocorreu em meio às atividades culturais da escola Pedro Poti, nas atividades

pedagógicas da escola Maria das Dores Borges, nas assembleias Potiguara, tal como nas celebrações, nos passeios e trilhas pela mata, sobretudo nas conversas com os mais velhos e com lideranças, na produção de beiju e garrafadas, no terreiro sagrado, nas furnas, sobretudo, nos rituais. Com muito zelo, revela a autora que inclinava o ouvido para escutar algumas conversas. Em cada situação, permanecia atenta a algum movimento que em gesto simples, o ciclo de amizade foi crescendo e amadurecendo novas descobertas.

Apesar de a aldeia São Francisco ter sido palco da pesquisa de mestrado que ocorrera entre os anos dois mil e doze e dois mil e catorze, e após o estudo realizado havia sempre necessidade de estar presente em eventos culturais, a autora confessa que a pesquisa de doutorado traria novas possibilidades de exploração e também novos desafios em terra Potiguara. Isto porque, passaria novamente a conviver com situações do cotidiano, tomaria parte da realidade e dos problemas enfrentados pelos moradores locais. Esta, constituiu fase de um novo capítulo de uma história de aproximação com os indígenas.

Ainda, sobre a Aldeia Lago do Mato, antes de conhecer a comunidade, a pesquisadora há muito anos atrás já havia criado um ciclo de amizades com o Jovem Pajé Isaías Marculino da Silva e Maria Soares Gomes, a conhecida Comadre. A Comadre, é militante da causa das mulheres indígenas guerreiras, e está sempre participando do movimento indígena nos eventos que são realizados em terra Potiguara e fora do Estado. A liderança indígena, sempre a acolhia com muita gentileza, convidando para o ritual na casa do Jovem-Pajé.

Outrossim, os eventos culturais ministrados pelo Isaías Marculino na Aldeia lagoa do Mato ocorrem no quintal³ da sua residência, e trazem com muita precisão uma certeza de que é preciso repetir tudo o que ouvirem dos mais velhos da sua gente. Ao cultivar o seu legado, o Jovem amplia o movimento da espiritualidade ao considerar elementos simbólicos de outras matrizes culturais. Foram esses detalhes que chamaram a atenção de voltar um olhar para esse público, cujos eixos norteadores envolvem cultura indígena, religião e diversidade.

A partir daquelas duas personalidades Potiguara, foi possível compreender os encantos da comunidade de Lagoa do Mato. Mas, o contato se fortaleceu com a Maria Soares Gomes na escola Matias Freire, situada no município de Baía da Traição, quando entre os anos letivos de dois mil e dezoito e dois mil e dezenove, a autora lecionou os componentes curriculares de filosofia e sociologia nas turmas da Educação de Jovens e Adultos (EJA), no turno noturno. Entretanto, a autora já a conhecia desde o ano de 2010, pois na mesma escola, aquela indígena

³ O quintal da casa do Isaías apresenta elementos da pluralidade religiosa, em que é possível perceber a presença da religião de matriz africana, fato que veremos no decorrer deste estudo.

Potiguara passara a estudar. Porém, devido a muitas demandas que permitiam a sua presença no movimento indígena, e por estar sempre viajando à Brasília, a mesma interrompeu os estudos e só retomou no ano de 2018.

Maria Soares Gomes era uma das alunas do curso e, ao se reencontrarem no ambiente escolar, ela e autora criaram laços de amizade. Como prova da aproximação, ao término do ano letivo, no dia da colação de grau da sua turma, lhe apresentou com um lindo quadro. Lembra a autora que, naquela noite de homenagens, a mesma organizou uma mesa com os estudantes da sua turma, os membros da família e o jovem Pajé, em torno da qual havia fartura de salgados, frutos do mar e refrigerante e, na oportunidade, nos fez convite para partilhar e degustar o que havia preparado para a festa dos concluintes.

Como profissional da rede estadual de ensino do município de Baía de Traição, a pesquisadora sentia-se feliz em estar junto aos parentes, tendo em vista que a amizade com os indígenas das aldeias Potiguara, era fundamental para desenvolver a pesquisa, especialmente quando na sua prática educativa, o professor envolve conteúdos que contemplem a realidade dos estudantes.

Ao discutir assuntos de filosofia e de sociologia, eles traziam-lhe a certeza de que os mitos, as memórias e o imaginário Potiguara ali se tornavam evidentes com as suas energias, não somente no entorno das aldeias indígenas, porém no meio de cada um, no cotidiano das aulas que eram ministradas. Era uma dinâmica que examinava minuciosamente em sala de aula, ao observar aspectos característicos da sua gente, sua performance, sua cultura. Os momentos prazerosos cheios de satisfação e dinamismo, sinalizaram o passaporte para desbravar a terra Potiguara e assim, mais uma vez, compreender as suas riquezas naturais e os mistérios que movem aquela sociedade indígena.

Sobre a aldeia São Francisco, foram muitas as oportunidades de estar juntos aos seus moradores, tornando-se seus confidentes, conhecendo ambientes muito ricos. Nessa nova empreitada, a pesquisadora acompanhou o grupo de indígenas na catação de mariscos na aldeia Coqueirinho, nos momentos de lazer que promoviam às margens de rios, conheceu a nascente do rio Sinibú, percorreu lugares, como as Cardosas, bem próxima ao rio Camaratuba para conhecer os ecossistemas e os lugares de encanto que despertam na etnia desejo de luta, de resistência e espiritualidade. Nestes percursos, se encantou com as nascentes de rios, se banhou nas águas geladas do riacho da aldeia Tracoeira, lugar onde habita uma nascente⁴ rica em

⁴ Na aldeia Tracoeira, está situada uma nascente. De acordo com os moradores locais, é considerada a segunda nascente do rio Sinibú.

vegetação nativa, e notou entre os indígenas uma forte afetividade que emana da terra, não só pelo alimento que produz, mas sobretudo como força viva que sustenta as histórias e imaginários daquela etnia.

Das experiências com os moradores da Aldeia-Mãe, a autora traz como recordação o dia em que a Maria Nilda lhe convidou para ir à mata, conhecer um lugar que, segundo ela, era importante para a sua família. O lugar que visitaram, era um ambiente fechado com muitos arbustos que dificultavam o acesso. Neste dia, andaram aproximadamente quarenta minutos a pé, até que se depararam com uma árvore frondosa, uma mangueira antiga isolada no meio da mata. Ao chegar no local, de súbito a Potiguara abraçou a árvore e começou a chorar. Preocupada, a autora perguntou-lhe o motivo daquela reação inesperada. Ela reportou ao seu pai ao revelar que o realizar em casa o parto dos filhos, o ancião enterrava naquele lugar o cordão umbilical de cada um deles. Segundo a interlocutora, aquele foi o primeiro lugar que serviu de moradia da família.

Ainda que, tal reação tenha causado estranhamento, a autora comenta que resolveu não partilhar o que pensou ou sentiu sobre o fato. Prosseguiu caminhando em direção à sua residência em silêncio, observando apenas os ruídos dos besouros e dos pássaros que deixavam transparecer lentamente o que era a espiritualidade Potiguara. Aquele movimento que lhe tomou de surpresa, anunciava novas icógnitas que surgiriam como enigmas cujos desafios seriam decifrá-los. Por essa razão, evitou fazer perguntas exageradas sobre suas confidências espirituais, sua história de vida, ou outro tema que porventura viesse a lhe interessar.

Quanto a nós, a curiosidade, muitas vezes nos tomava e, em algumas situações, ficávamos ansiosos para querer saber das coisas do lugar. Mas, foi preciso andarmos com muita discrição, tendo em vista de que em dado momento bons frutos iríamos colher. Ademais, embora já confiante entre os Potiguara, não cabia a nós credibilidade de invadir a sua privacidade e lhes pedir para contar alguma novidade que gostaríamos de saber acerca das categorias e temática em estudo. Para a nossa surpresa, quando permanecíamos em silêncio, as oportunidades nos presenteavam com algumas histórias que, sem nenhuma intenção de quem as contava, anunciavam algumas pistas, possíveis caminhos para compreender o mundo subjetivo daquela gente.

Uma atitude bastante comum entre os Potiguara é a ‘desconfiança’, leia-se sabedoria de pessoas que não residem nas aldeias. Para eles, essas pessoas podem ser consideradas intrusas, porque, segundo moradores, na maioria das vezes, vêm para importunar e tirar o sossego da vida comunitária. Uma das queixas que entre uma conversa e outra deixavam escapar, era o

ponto de vista de incentivarem namoros e uniões matrimoniais entre os próprios parentes indígenas. Isto porque, sobretudo os mais antigos alegam que nos últimos anos indígenas se envolveram com pessoas não indígenas e estas, mesmo após a separação conjugal, permaneceram na terra Potiguara, usufruindo dos bens que, porventura, não lhes eram de direito.

Além de que, a curiosidade é uma reação comum entre os indígenas locais em relação a quem vem de fora visitar a aldeia, e não é conhecido entre eles. Ao perceber as pegadas de alguém não indígena, resolvem se unir para saber a sua intenção de estar no local. Este tipo de reação vale mais para quem não chega acompanhado de uma liderança ou de um morador residente da aldeia. Por essa razão, mesmo já próximos dos Potiguara, para realizar a pesquisa, solicitamos uma autorização por escrito de lideranças locais.

A Terra Indígena Potiguara, (TI), especialmente a da Baía da Traição, está no contexto de terra indígena demarcada, e exige protocolos para submissão e aprovação pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), que regulamenta normas de pesquisas que envolvem seres humanos. Além do mais, a Fundação de Assistência ao Índio (FUNAI), só emite carta de registro de pesquisas quando apresentados documentos que permitam a permanência de pesquisadores em território indígena. Para isso, elaboramos uma carta de anuência, solicitando dos caciques de ambas as aldeias (São Francisco, Alto do Tambá e Lagoa do Mato) e do cacique geral, autorização legal por meio de assinaturas.

Salientamos que, além da carta de anuência, existe também outro documento que se trata do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, destinado aos colaboradores para autorização das entrevistas, com uso de filmagens, gravação e registros iconográficos. Além dessas exigências, foi solicitado ao Conselho Nacional de Pesquisas (CNPQ), o Parecer de Mérito de Pesquisa, documento emitido em consonância com o órgão FUNAI para iniciar a pesquisa sobre os Potiguara. E assim, nos foi concedido para dar início às atividades de campo.

É importante frisar aqui, que durante o período em que a sociedade Potiguara se manteve resguardada nas aldeias para evitar a contaminação do Coronavírus, resolvemos buscar outras formas de como conversar com os anciões, já que as medidas sanitárias propostas pelo

Ministério da Saúde nos advertiam sobre os cuidados que deveríamos ter para com os participantes da pesquisa, no caso, a população indígena.

Bem sabíamos que as pesquisas etnográficas tendo em vista o trabalho de campo não seriam permitidas durante a pandemia. Por isto, resolvemos contatar interlocutores apenas por telefone, reuniões online e outros recursos tecnológicos dentre os quais citaremos adiante nesta

pesquisa, para viabilizar o presente estudo e assim coletar dados relevantes sobre a temática que objetivamos construir. Por esta razão, as contribuições da parte de interlocutores que seguem a partir deste estudo, foram pautadas na ética e, sobretudo, no resguardo da saúde de seus participantes.

Apesar de estar no ambiente há mais de dezesseis anos, sabíamos que deveríamos preservar a privacidade das famílias, as queixas que faziam, ora de uma liderança; outra de um vizinho, se ele era ou não indígena, as questões políticas, as fugas de casa das indígenas adolescentes para morar com algum rapaz da aldeia, eram discussões comuns do cotidiano que ainda hoje fervilham nas aldeias Potiguara. É cabal, que quando ocorria um acontecimento que repercutia na vida da comunidade local, percebíamos que os parentes indígenas recuavam e silenciavam, ao dar a impressão de que nada estava acontecendo na aldeia.

A questão de grupos é algo bastante visível no meio Potiguara, tendo em vista que, segundo os moradores locais, as divisões são comuns em período de eleições municipais e estaduais, momento em que as famílias tomam partido, ao defender candidatos em campanhas eleitorais. Embora permanecendo na trincheira de situações aparentemente conflituosas, para conquistá-los a cada dia, havia entendimento de que deveríamos manter distanciamento em relação a essas questões, pois, ao caminhar a passos lentos, tínhamos a certeza de que assim, poderíamos alcançar o ritmo dos Potiguara e descobrir algumas de suas confidências, que porventura, ainda não tinham sido reveladas.

É absoluto, que o povo indígena do Litoral Norte é bastante hospitaleiro e, quando o assunto gira em torno de amizade e gratidão, é incomparável. Prova disso, é que sempre quando nos aproximávamos do grupo para uma visita, era comum sermos presenteados com um beiju, um frango de capoeira, um jenipapo, uma garrafa de óleo de coco, uns quilos de macaxeira e tantos outros mimos que moviam a nossa sensibilidade. Para nós, sempre foi uma satisfação fazer parte daquela realidade.

Um fato que sempre chamava a nossa atenção, era das vezes que chegávamos nas aldeias e, ao passar pela rua principal, nos deparávamos com crianças nuas penduradas de cabeça para baixo nos pés de mangaba, a fazer estrepolias com famílias inteiras sentadas próximas à sombra de árvores ou em frente às ocas, que se davam a conversar. Com a tranquilidade de quem não vê o tempo passar, se moviam às conversas sabe-se lá do que se tratava, contudo se tinha a certeza de que a tranquilidade ali repousara. Por vezes, os risos moviam os colóquios, mas quando nos aproximávamos, silenciavam e com um olhar baixo, timidamente sorriam para nós.

Entretanto, apesar de estarmos residindo no município que escolhemos para a pesquisa, sentimos o peso da fadiga que o trabalho de campo por alguns momentos nos proporcionou. Uma vez, sem poder contar com as palavras, restava-nos apenas o silêncio, esperando uma reação que por vezes nos pegavam de sobressalto. Por este motivo, não seguimos um roteiro definido nos encontros com os Potiguara. Às vezes, não portávamos lápis ou caderno para registro de informações. Em vista disso, adotamos outras estratégias, conforme indicamos na metodologia deste estudo para não intimidar o grupo de colaboradores e seguir o percurso do trabalho de campo com naturalidade e discrição.

Quando éramos tomados por suas histórias que se apresentavam de surpresa, era o momento em que pegávamos um pedaço de papel para fazer um rabisco de alguma conversa. Mesmo assim, pedíamos permissão para dar-se. Apesar do cansaço causado pelas idas e vindas da pesquisa, algumas vezes, sem encontrar o que buscávamos, de mãos vazias e inquietos pensávamos em retornar. Porém, ficávamos satisfeitos com poucas descobertas que fazíamos durante os dias de labor. Afinal, estar em terra Potiguara, para nós, significava beber de uma fonte inesgotável de riquezas culturais e espirituais, pois sabíamos que a cada momento proporcionado, representava oportunidade ímpar que a pesquisa nos concedia de permanecer junto àquela gente.

Foi observando essa realidade encontrada nas aldeias indígenas, que surge um novo enfoque de estudo sobre os Potiguara, que oportunizava e abria caminho para uma nova Pós-Graduação. Desta vez, é o doutorado, com a motivação de investigar os mitos, ritos, memórias e imaginário dos indígenas Potiguara, e compreender como mitos, imaginários e memórias fortalecem ainda hoje as suas ações cotidianas, presentes no contato com a terra, nos rituais, na devoção e nas lutas constantes para a reafirmação de suas tradições.

Trata-se de um estudo pertinente e uma temática ainda não explorada em profundidade sobre os Potiguara da Paraíba. O estudo é importante para que se possa compreender as mobilizações no atual contexto que envolvem as populações indígenas no Brasil, além de contribuir para o fortalecimento, consolidação e disseminação da cultura e da identidade dos indígenas Potiguara que habitam o Litoral Norte do Estado da Paraíba.

Entretanto, por conta de questões que envolvem o cenário atual, em decorrência da Pandemia de Coronavírus, a partir de março do ano de 2020, a pesquisa com os Potiguara tomou um novo curso, mediante a necessidade de obedecer às medidas restritivas para conter o avanço da doença. Amparados pela lei federal, que defende que os povos indígenas fazem parte do grupo indivíduos vulneráveis a doenças causadas por vírus, decidimos assim, seguir as

orientações da Organização Mundial da Saúde e do próprio Ministério da Saúde, cumprindo o isolamento social. Complementamos ainda, que a continuidade do estudo se fez à medida em que a situação sobre medidas restritivas e isolamento social por conta da Covid-19 dava o seu contorno e a situação assim fosse normalizada.

Neste contexto, a pesquisa seguiu dois momentos distintos: um, anterior à pandemia de Coronavírus, quando pudemos nos aproximar dos rituais dos Potiguara, visitando as aldeias e observando o seu cotidiano, bem como suas manifestações culturais; outro momento, ocorreu, durante a pandemia, quando fomos surpreendidos pela manifestação da doença e as determinações solicitadas pela Organização Mundial da Saúde que ocasionou um período de quarentena rigorosa e de isolamento social. Nesses momentos críticos marcados por protocolos de segurança e de medidas sanitárias, seguimos com cautela e zelo os cuidados necessários, visando que a situação tão logo normalizasse para poder dar continuidade ao nosso estudo.

Observamos, porém que, apesar de estar bastante densa e fundamentada a construção teórica deste estudo, como também seus capítulos delineados, outros métodos foram considerados como essenciais para a finalização do trabalho. Nos referimos a utilização de recursos tecnológicos e ambientes virtuais para a prática da Netnografia, o que nos proporcionou uma nova maneira de construir pesquisa de campo, sem comprometer a população indígena no que se refere às questões de saúde.

1.3 A CONSTRUÇÃO DA PESQUISA

No garimpo de informações no campo de Ciências das Religiões, área recente nos estudos acadêmicos, há uma multiplicidade de temas que envolvem diferentes visões de mundo, religiões, espiritualidades, mitologias, entre outros. No entanto, sobre o conteúdo proposto, ainda são exíguos os estudos sobre mitos de origem, memória e imaginário indígena, tendo em vista que, ao examar referências sobre essa temática, trazemos para análise as obras de Agostinho (1974); Cunha (1986), Métraux (1979) e Strauss (1978). Sobre memória, estendemo-nos sobre Halbwachs (2003), Le Goff (1990), Bosi (1983). E, para discutir imaginário, Durand (2010), Durand (2001), Durand (2007), Durand (1993), Durand (1996), Mafesoli (2001) e Wunenburger (2007) servem de base para recolher informações complementares neste estudo.

Outras produções que discorrem sobre o objeto de estudo indígena Potiguara foram consideradas para análise, a saber: Albuquerque (2002), Barcellos (2012), Barcellos; Soler (2012), Grunewald (2004), Mendonça (2014), Moonem e Maia (1992), Palitot (2005) e Vieira

(2012), os quais elaboram resultados de estudos etnográficos sobre a etnia, cujas investigações se assentam nos campos da antropologia, da sociologia, das ciências das religiões e da educação. As produções aqui apontadas, envolvem categorias, como: território, práticas educativas, espiritualidade acerca dos indígenas Potiguara, entre outros temas de relevância que compõem a pesquisa aqui não citados, e que, por sua vez, em primeiro momento, trazem com precisão o conhecimento sobre a realidade dos indígenas Potiguara da Paraíba.

No portal CAPES, entre os trabalhos que versam sobre **mitos** indígenas, encontramos a dissertação de Mestrado de Cavalcanti, em Estudos Literários do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Rondônia (2014), cujo tema discorre sobre Mitos tradicionais e pós-modernos em Órfãos do Eldorado. A Dissertação traz em evidência o processo de ocupação da Amazônia, bem como a colonização e as missões jesuíticas que se deram com a chegada dos europeus naquela região. No cenário de ocupação europeia e de incursões religiosas, o autor focaliza a imposição cultural, o processo de mistura e o genocídio causados aos povos indígenas, como também as políticas públicas destinadas ao grupo, que surgiram posteriormente nos governos republicanos.

Com o intuito de recuperar as histórias da população indígena daquela localidade, Cavalcanti (2014) elabora o conceito de mito partindo de duas perspectivas: a Tradicional e a Pós-Moderna, defendendo a ideia de que há diferentes conceitos sobre a categoria do mito porque subsistem diferentes sociedades, e que apenas nas sociedades tradicionais, o mito é concebido enquanto sentido e existência. A sociedade Pós-Moderna, segundo o autor, incorpora outros heróis e personagens míticos, a maioria deles amalgamados pelo progresso do consumismo e outros mitos da modernidade.

Para explicar a importância do mito e suas configurações ao longo do tempo, Cavalcanti (2014) prioriza as narrativas de moradores locais que, segundo ele, se tornam ameaçadas frente aos mitos emergentes da era contemporânea. No texto, há uma problemática que se move no campo das narrativas, enquanto instrumentos de legitimidade da cultura local, uma vez que o que é revelado da parte dos caboclos da Amazônia, se apresentam como conhecimentos fragmentados.

Com o propósito de obter uma ideia mais acertada sobre o quesito narrativas, Cavalcanti (2014) se debruça sobre um estudo comparativo de conteúdos de textos literários, (alguns deles utilizados nas escolas da comunidade) para analisar os diversos tipos de relatos existentes, e assim perceber dentre as quais, aquelas que se aproximam e ou se distanciam dos mitos tradicionais. No final, o autor traz o fundamento de que as descrições dos caboclos do Eldorado,

nada mais são do que a representação de uma cultura local ameaçada em extinção, e vivem enquanto elementos de sobrevivência, em meio às transformações causadas pelo sistema econômico da modernidade. E embora se apresentem como conhecimento fragmentado, essas narrativas se configuram em memórias vivas de uma história que não se perdeu no tempo.

Outra produção bibliográfica acerca dos mitos indígenas que encontramos no portal Capes, é a tese de doutorado de Redel, defendida no ano de 2019. Trata-se de uma revisão historiográfica da obra mitos indígenas na trilogia sul americana Amazonas, publicada por Alfred Döblin.

Os estudos de Redel (2019), trazem uma análise de diferentes composições de narrativas míticas presentes em produções científicas datadas do século XX na França, e que por sua vez estão ancoradas no conjunto de obras literárias produzidas por Döblin. As compilações de Döblin nascem durante a Segunda Guerra Mundial, período em que o autor permaneceu exilado em Paris. A partir da expatriação, Döblin teve acesso aos trabalhos etnológicos que destacavam a mitologia latino americana. Com base em estudos, o ensaio do autor se torna objeto de apreciação para a construção da tese de Redel, que ao considerar o método de análise de observação, traz à tona a exploração dessas narrativas míticas escolhidas e percebe como elas se organizam e quais inferências emergem consigo ao serem incorporadas à trilogia.

As três composições literárias presentes na trilogia de Döblin para estudo de Redel (2019), são: viagem à terra sem morte, cujo foco de discussão é a Amazônia, os nativos do lugar e suas perspectivas de alcançar uma terra sem morte, onde o protagonismo feminino se dá através das mulheres guerreiras Amazonas. A obra está mais direcionada à perspectiva mítica dos povos ameríndios do século XVI e destaca os indígenas da região Norte, ao expor de maneira clara a apropriação e a violação de culturas nativas pelos colonizadores durante a invasão da América no século XVI. No conjunto da produção, os etnólogos os quais o autor tomou para estudo, se valem de narrativas míticas conduzidas pelos aborígenes, ao transportar um ineditismo historiográfico acerca dos mitos e da memória dos habitantes do lugar.

A segunda obra cujo nome é “o reino de Cundinamarca”, o tigre azul, descreve a presença de ações missionárias de padres da Companhia de Jesus e focaliza as disputas entre as monarquias europeias ibéricas, envolvendo questões religiosas do ocidente cristão católico, com destaque às informações sobre destruição em massa das sociedades tradicionais e a expulsão dos jesuítas.

Já a produção intitulada Nova Selva narra o momento em que o autor se desloca para a sociedade europeia configurada na visão do próprio Döblin de a nova selva, momento em que

ele estampa uma Europa dominante cujos pilares reportam à revolução tecnológica e as consequências que estes impõem sobre o meio natural. É a partir daí que o autor sublinha os acontecimentos do século XX, enfatizados nas guerras mundiais. É seguindo uma lógica de compreensão que cada volume da obra: Trilogia de autoria de Döblin desloca uma ideia de mitos, sendo estes amalgamados de romances históricos, reduções pelo território americano e registros de relatos indígenas, missionários e/ou colonizadores, apresentados por etnólogos até então desconhecidos pela historiografia.

Sobre as considerações a respeito da trilogia de Döblin, Redel (2019) percebe que tais descrições assumem novas configurações quando interpretadas por etnólogos e romancistas ao discutirem sobre mitos indígenas nas suas produções, de sorte que as explicações míticas presentes na trilogia se ampliam entre personagens desbravadores do ocidente que distaram em solo americano. Com base nas explicações, Redel oferece conceituações sobre a memória coletiva, a partir da interpretação de Halbwachs, para justificar a importância do consciente coletivo na reconstrução das biografias de indivíduos.

Dando sequência à sua interpretação, Redel analisa o conjunto das produções escritas por Döblin e chega ao entendimento de que os fatos narrados pelo autor não tomam especificamente como lugar de destaque a Amazônia. Embora, ao retratar produções de narrativas míticas específicas tendo como cenário a região Norte do Brasil, a trilogia aprecia diferentes momentos históricos e personagens, em que os escritos pontuam algumas evidências que podemos tomar para nossa reflexão. Uma dessas comprovações pretexta o comportamento do narrador e sua percepção sobre os indígenas e seus mitos, tal como os nativos enquanto protagonistas de suas perspectivas míticas, e a maneira como esses mitos são vistos e narrados por eles. Nisto, a linha de interpretação defendida por Döblin oferece-nos explicações para que possamos compreender o papel do mito na história dos indivíduos, pois sejam eles arcaicos ou modernos, os mitos oferecem testemunhos para que os indivíduos possam compreender a sua realidade presente.

Ao perceber a apropriação entre a sociedade primitiva, o autor dá ênfase aos nativos como seres não reduzidos à condição de selvageria e de barbárie, mas os apresenta como indivíduos que se auto definem e se apropriam de suas culturas, ao promoverem estratégias de sobrevivência e de resistência, não sendo, portanto, inferiores ao homem branco. Segundo Redel, a escolha pelos escritos de Döblin, se justifica pelo fato de que o autor move em seu estudo diferentes temporalidades apresentando ao mesmo tempo entre elas uma corroboração entre sociedades notadamente civilizadas e amalgamadas de guerras, violência e apropriação.

A outra hipótese, se define pela compreensão de que segundo Döblin, embora as gerações tenham alcançado o ápice da evolução, ainda permanecem recopiladas a raízes mitológicas, de sorte que sobrevivem sob a orientação da selva, assim como os indígenas pré-colombianos. A mesma indicação é compartilhada por Redel, ao perceber que entre as narrativas míticas e os discursos presentes na trilogia, há um elemento comum que integra todas as diferentes sociedades e temporalidades: é o discurso mítico que se projeta para o tempo presente e garante um movimento cíclico entre diferentes sociedades proeminentes na Trilogia de Döblin, garantindo dessa forma, a eficácia da força da natureza humana sobre a própria existência.

No portal Scielo, ainda encontramos o trabalho de Mindlin. Trata-se de um artigo científico publicado no ano de 2002, onde a autora vai perceber que nas estruturas das narrativas de origem dos diferentes povos autóctones, o fogo é parte integrante de um dos mitos mais presentes na história das sociedades tradicionais do Brasil. Para compreender a metamorfose dos mitos e como eles se enraízam nas histórias dos povos originários, Mindlin considerou em seus estudos várias memórias e narrativas indígenas, porém, em um dos momentos da sua produção, localiza os povos Suruí do estado de Rondônia, Durante um período de convívio de quase dois anos com a etnia, a autora percebeu uma concepção sobre a origem da evolução humana preservada nas narrativas mitológicas daquela sociedade, julgamento semelhante à teoria evolucionista elaborada por Charles Drawin, apresentando porém algumas contradições (MIDLIN, 2002).

Ao confrontar a tese científica com a teoria preservada pela etnia em estudo, Mindlin notou uma elaboração de conceitos de evolução em que os indígenas do Suruí afirmaram que “[...] na sua história diziam, os bichos antigamente, no início do mundo, eram gente, e foram se transformando em animais, segundo narrativas que contam.” (MINDLIN, 2002, p. 150). Com efeito, a autora descortina um aspecto dinâmico entre os indígenas na maneira de reportar ao passado das origens, e levanta hipótese ao reforçar a importância de perceber os mitos nas suas peculiaridades, e de que eles são parte de contextos sociais em que estão imersos (MINDLIN, 2002). Assim, ao constituir manifestações específicas de uma realidade, os mitos apresentam variadas interpretações e conceitos, de sorte que o conceito de mito se amplia para além de regras gerais, contrapondo-se de alguma forma a estas.

Com base em resultados de narrativas coletadas entre os autóctones, a autora vai trazer duas perspectivas para compreender os mitos: uma que parte de descrições de uma sociedade; outra, de uma realidade particular, ancorada na história do próprio indivíduo. Ao percorrer essa

lógica de compreensão, no mesmo momento em que faz uma conexão entre mitos, datas e momentos históricos, Mindlin constata uma problemática que gira em torno da época em que ocorreram os mitos,

Deste modo, a autora assevera que os mitos, uma vez sendo remotos, seria impossível situá-los no tempo cronológico, pois as narrativas não se apresentam enquanto dados documentais passíveis de registro como no Carbono 14, que é destinado para datar o tempo de vida dos materiais orgânicos. Elas (as narrativas) são imateriais, pois os mitos tanto podem estar presentes nas memórias como em forma de registros nos fenômenos naturais que acarretam mudanças no meio ambiente. Esses, seriam um dos caminhos para se ter uma compreensão de como os mitos se arraigam na história humana (MINDLIN, 2002).

Compartilhando da primazia da história do fogo nas sociedades primitivas, a autora tenta justificar a possibilidade de existir confluências entre o elemento natural e os fenômenos comuns, por considerar que nos fenômenos naturais, a criação de climas, queimadas e outras formas de relevo são gestadas a partir de altas temperaturas. Partindo das considerações apresentadas, Mindlin apresenta no seu trabalho diversos povos e mitos e sua relação com o fogo. No entanto, a autora compreende a complexidade sobre conceitos e definições de mitos, e traz para embasar suas ideias três estudiosos que para ela servem de destaque nessa discussão. São eles: Campbell, Strauss e Eliade.

Ao deslocar o conceito de Eliade sobre a importância do mito, Mindlin vislumbra que o autor julga o mito enquanto razão da vida humana e verdade absoluta, não aquela verdade ancorada nos antigos estudos filosóficos gregos, que ao relacionar-se ao homem, retratavam o mito como algo da imaginação, algo da aventura amorosa (MIDLIN, 2002). A afirmação de Eliade, segundo ela, abre novas abordagens sobre a categoria ao ser comparada aos estudos de Strauss e de Campbell.

E é partindo dessa convicção, que ao embasar a obra sobre os mitos do fogo, a autora apresenta Levi Strauss e a obra *O Cru e o Cozido*, onde o autor argumenta um elemento comum que dinamiza a evidência do mito, ao afirmar que “[...] todo mito é constituído de uma linguagem, um arcabouço, uma ordem de elementos significativos que nas suas composições, se enraíza no intelecto humano e o torna válido.” (STRAUSS, 1991 *apud* BETTY, 2002, p. 150-151).

Ao expor Levi Strauss, Midlin, traz o pensamento do autor com a ideia de que, como a mente humana, os mitos seriam um cristal composto de diferentes partes que deveriam ser considerados no todo desse elemento, suas lapidações, alterações, contradições, de modo a

perceber no seu interior a sociedade e seus movimentos no meio natural (STRAUS, 1991 *apud* BETTY, 2002, p. 150-151). É sob a lógica de compreensão de Straus, que Betty destina a narrativa do mito do fogo presente entre os indígenas caiapó, cujas descrições se associam aos mitos do fogo dos Bororó, para elaborar explicações sobre as origens, de modo a compreender que nos bastidores dessa ação que ocorre entre os indígenas Bororó, simultaneamente acontece uma dinâmica composta de diversos paradigmas como marco de distinção entre natureza e cultura, simbologia, sociedade, homem e natureza. Por meio dessa discussão, a autora fundamenta o mito na história dos povos indígenas brasileiros⁵ como verdade que se move no tempo através de explicações, ressignificadas por meio de memórias de grupos.

Complementando estudos sobre mitos indígenas, encontramos no Portal Scielo, a tese de doutorado de Emanuel Oliveira Braga, intitulada *Histórias Indígenas e Mitos Restauradores: os Potiguara entre santos, festas e ruínas* (2019). No argumento, o autor discute sobre a origem do povo Potiguara e a ocupação do território de Baía da Traição através das ações missionárias, bem como as fugas e perseguições que levaram os indígenas a se deslocarem para outras áreas mais recuadas e distantes do domínio europeu para viverem do cultivo de culturas. O conhecimento dessas histórias se move em torno das memórias locais de famílias antigas, especialmente moradores da aldeia São Francisco, uma das primeiras áreas ocupadas pelos indígenas durante as perseguições.

O foco do estudo proposto por Braga (2019), envolve uma problemática que se dá em torno de tombamentos e, sobretudo, do reconhecimento da Igreja de São Miguel Arcanjo enquanto patrimônio histórico nacional. A Igreja, está localizada na aldeia São Miguel e é uma das construções em ruínas mais antigas do município da Baía da Traição. No texto da tese, encontramos a origem da devoção ao santo e dos novenários que acontecem simultaneamente a cada ano nas aldeias de São Francisco e de São Miguel. Entretanto, no corpo do tema, não se percebe no conjunto das narrativas e de memórias locais, elementos que focalizam outros mitos tradicionais em evidência. Por esta razão, resolvemos discorrer e aprofundar mais os estudos sobre a categoria.

Outra referência bibliográfica encontrada em periódico sobre mito e memória, é a de Silva e Sousa (2017), e que se projeta em revisões bibliográficas pertinentes à temática, tendo em vista um estudo de aproximações entre as duas etnias da Paraíba: Potiguara e Tabajara. O artigo fala do mito e do rito, mas não apresenta em profundidade elementos de sobrevivência

⁵ Para desenvolver o estudo, a autora considerou um número significativo de interlocutores indígenas, onde aproximadamente 200 povos percebem o mito como elemento de ressignificação através da cultura oral.

entre esses povos. Seus autores apenas defendem alguns traços comuns entre as duas etnias, e afirmam que em relação aos indígenas do Litoral Norte, a preservação dos mitos Potiguara se dá por meio da oralidade, das fábulas e das histórias que perpassam as diferentes gerações no meio do grupo.

Ainda, sobre mitos indígenas, encontramos uma publicação de artigo de Dantas; Barbosa; Santos sobre Lendas e/ou Mitos Potiguara!?! tradição, sacralidade, mulheres míticas e riqueza cultural, publicado no ano de 2017. A produção é capítulo de um livro intitulado: Uma década de expansão universitária: estudos sobre o Vale de Mamanguape. O artigo é de autoria de três estudantes do curso de letras do Centro de Ciências Aplicadas e Educação (CCAEE) da Universidade Federal da Paraíba, Campus IV, localizada no município de Rio Tinto, do qual dentre as autoras duas pertencem à etnia Potiguara.

Dantas; Barbosa; Santos (2017) percebem a ausência de publicações sobre mitos indígenas enquanto categorias descritas e propostas no trabalho e trazem um olhar a partir de suas vivências com os próprios parentes indígenas, ao respeitar as narrativas míticas experienciadas na vida comunitária.

O foco da discussão do artigo se dá com base na análise de uma Cartilha publicada no ano de 2002 na área de educação e “[...] organizada por Lianete L. M. Braga Bakke.” (DANTAS; BARBOSA; SANTOS, 2017, p. 164), sobre mitos indígenas Potiguara. Julgando haver controvérsias sobre os conceitos de mito e lenda apresentados no conteúdo da produção, suas autoras reputam como material didático para serem trabalhados nas escolas, e levantam a abstração como uma das preocupações que se inserem no campo da educação e da literatura indígena, de sorte que percebem que alguns mitos Potiguara descritos na cartilha concebem como categoria de lenda, ou seja, algo fantasioso, apresentando assim, uma problemática quando o assunto se dá em torno do universo das crenças indígenas Potiguara.

O conteúdo proposto, segundo as autoras, contradiz à realidade dos próprios parentes indígenas, que destacam o mito como algo real que se projeta para além da ficção, diferente como insistem as lendas. Sem contrapor aos mitos descritos no Compêndio, as autoras trazem para si uma linha de interpretação e retiram fragmentos de narrativas de duas figuras mitológicas que atuam no meio Potiguara, as quais são representadas pela Comadre Fulorzinha e pelas Bruxas de Coqueirinho.

Ao narrar esses seres mitológicos dos Potiguara, Dantas, Barbosa e Santos (2017) pontuam a importância que se dá aos mitos constituídos pelos indígenas que habitam o Litoral Norte da Paraíba, e quão são importantes no plano da espiritualidade indígena. As autoras,

fundamentam expectativas de que os mitos seguem uma sequência de acontecimentos históricos que envolvem magia, espiritualidade, identidade e indianidade (DANTAS; BARBOSA; SANTOS, 2017), e apresentam outros mitos femininos que incorporam a vida e o cotidiano das aldeias Potiguara, para sublinhar a força feminina nas práticas que envolvem rituais de renovação e plantas sagradas. Com essa constatação, os mitos desvelam-se a agentes dinâmicos que incorporados no universo indígena, operam como seres vivos que impactam a realidade dos moradores locais.

Para discorrer sobre **Ritos**, encontramos a obra de Riviére, denominada de: Os ritos profanos, publicada no ano de 1997. No trabalho, o autor vai ater-se a discutir sobre diversos ritos que envolvem o cotidiano e que, segundo ele, passamos despercebidos sem que o identifiquemos como expressões da vida. São os ritos da infância, ritos de conduta, ritos que exprimem ordem e ritos de ações didáticas, de lazer e de aprendizagem. Segundo o autor, todos os ritos determinam processos de identificação nos indivíduos que datam desde a infância à maturidade (RIVIÉRE, 1997).

A importância dos ritos, no entendimento de Riviére (1997), se dá por localizações e zonas de influência que estes exercem na constituição de novos ciclos e no fechamento de outros, dada a importância de suas periodicidades, pois em quaisquer momentos da história dos acontecimentos dos sujeitos, eles são frequentes e vivem interpolados a estágios da vida. O autor ainda salienta que, em cada ciclo da vida humana, novas identidades vão sendo construídas ao passo que novos atores sociais e novas atribuições vão dando contornos à história de grupos sociais, e independentemente do modelo em que se apresentem, os ritos são marcas comuns que pressupõem variados propósitos no interior das sociedades (RIVIÉRE, 1997).

Durkheim (1978), também movimentou discussões sobre ritos, no que concerne às sociedades tradicionais. O autor, de modo especial, considera os ritos mais grosseiros como aqueles que produzem com maior clareza identificação sobre as exigências humanas, e reitera ao afirmar que os rituais estão presentes na vida, pois as expressões são oriundas de contextos sociais que têm a função de restabelecer conexões, rememorar atos mágicos, convicções e muitos deles associados às questões religiosas. E complementa, ao dizer que os ritos separam o profano do sagrado, ao expor a grandeza de deuses mitológicos, heróis nacionais, “[...] expressões de sacrifícios, solenidades e formalidades.” (DURKHEIM, 1978, p. 221), daí, a importância do seu papel mantenedor na elaboração de culturas.

Associada à obra de Durkheim, uma produção bibliográfica que merece atenção é a obra de Terrin, intitulada O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade, publicada no ano de

2004. Professor de Antropologia e de História das Religiões, o autor se destaca por elaborar estudos sobre os ritos, suas exibições e interpretações. Ele compreende que, embora sejam expressos, os ritos são vias de difícil acesso e compreensão que exprimem de modo particular a natureza humana, suas convicções e moções interiores. Ao mirar essa reflexão, o autor esboça o rito como portador de sentido, antes mesmo deste ser instituído nos contextos sociais.

Para discorrer sobre o tema em estudo, Terrin divide a obra em dois momentos. A primeira parte, destaca um olhar antropológico tendo em vista a categorização das diferentes expressões de ritos. Em segundo momento, ele dá ênfase ao rito e suas significações. Para o autor, quer seja nas artes cênicas, nas artes plásticas em entretenimentos, sobretudo, no universo religioso do homem, os ritos assumem nomenclaturas e diferentes configurações (TERRIN, 2004).

Na concepção de Terrin (2004), o rito assume representação nas sociedades ditas como tradicionais e nas sociedades pós-modernas. Entretanto, por configurar-se em performance, o rito cai no desuso de ser considerado apenas como expressão sem valor e /ou fantasiosa. Por esta razão, a preocupação de Terrin é de apresentar o conjunto de procedimentos habituais como universo de conhecimento que interfere nos diversos campos das sociedades.

Seja como fenômeno histórico ou religioso, o rito possui graus de elevações e de simbolismos perenes (TERRIN, 2004), para garantir aos indivíduos por meio de ciclos uma espécie de continuidade da vida espiritual, biológica e cosmológica. Para Terrin, é o rito que perpassa todas as áreas de conhecimento humano e despeja no universo da subjetividade, elementos indissociáveis da vida em todos as suas esferas, por incitar uma ordem cósmica (TERRIN, 2004), uma espécie de aura sagrada, que reverbera nas expressões da vida o inalcançável aos olhos humanos, o que está no íntimo do ser.

Desta reflexão, o autor chega à convicção de que há uma interrelação entre a vida orgânica dos indivíduos, o universo espiritual e as circunstâncias em que vivem os seres, de sorte que os compostos vegetais estruturam a sobrevivência humana (TERRIN, 2004), que por sua vez se alinha ao mundo dos sentidos. Assim, o subjetivo e o objetivo se entrelaçam, numa comunhão de forças que coadunam das mesmas projeções. O autor, ainda ressalta que o rito é inerente ao homem, expressão que existe antes da oralidade, dada a sua existência mesmo que inaudível (TERRIN, 2004).

Na segunda parte da obra, Terrin (2004) afirma que o rito possui a força de unir e reunir diferentes ciclos, visto que os seus movimentos mantêm a ordem cósmica e que por meio de

repetições interagem tanto com o subjetivo quanto com o tempo e o espaço. Deste feito, o rito prefigura no tempo e no espaço para assegurar aos indivíduos a sua reminiscência e eternidade.

Outra publicação que trata sobre ritos é a de Silva e Ramos, publicada no ano de 2018, artigo que faz referência ao ritual do Toré Potiguara. Trabalho intitulado “[...] o Toré e o ensino de Geografia - as músicas indígenas na etnoeducação Potiguara da Paraíba”, os autores destacam a musicalidade como componente do cotidiano indígena. Para Silva e Ramos, além de expressar arte, o Toré é parte da espiritualidade, comunhão de saberes que reverberam em atos cotidianos.

Os autores defendem não somente a prática do ritual, mas como conteúdo curricular no ensino da geografia, ao justificar a sua importância dada aos conceitos significativos que envolvem nas letras, tais como: a questão do território indígena, sua dinâmica cultural, sobretudo, questões religiosas. Deste modo, o ritual é apresentado como conteúdo didático-pedagógico para dinamizar e mover com a sua performance a educação escolar indígena das aldeias Potiguara.

Por consideramos neste estudo o pensamento de Eliade, (2010) e de Vilhena, (2005), que afirmam que os ritos estão interrelacionados à manifestação do mito, uma vez que os primeiros denunciam a evidência do segundo, salientamos ao leitor que a categoria em estudo será discutida em maior profundidade no capítulo III deste trabalho.

No garimpo de informações sobre **Memória**, encontramos a tese de doutorado de Giacomolli, intitulada “Literatura indígena e narrativa da memória: Elaine Potiguara, Daniel Munduruku e Kaka Werá Jecupé”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Letras, pela Universidade Federal do Rio Grande, no ano de 2020. O trabalho de tese da autora movimenta uma discussão sobre os resquícios da memória que se eternizam na oralidade e a apropriação da escrita pelos próprios indígenas, quando estes, se utilizam das suas produções acadêmicas para dar visibilidade às histórias da sua gente.

Giacomolli (2020) destaca a importância dos povos originários que habitaram a costa brasileira e defende o pensamento de que seria impossível retomar ao passado e conhecer com detalhes as experiências vividas pelos ancestrais antes do contato com os brancos colonizadores, porque assevera ao dizer que a literatura dos nativos sofreu grandes impactos a partir dos contatos interétnicos. Entretanto, ressalta ela, que o veículo da memória pode trazer a ideia do que foram os primeiros registros da trajetória indígena, para que possamos resgatar a literatura nas ocorrências dos fatos que se deram na história. Por isto, ao ponderar os registros escritos e perceber as referências de recordações como instrumentos de repercussão da

oralidade, Giacomolli elenca as categorias como fundamentação para a elaboração do seu trabalho.

A autora segue um método de percepção para dá validade à escrita fundamentada a partir de três escritores indígenas de etnias diferentes, a considerar que nas produções dos autores há registros de suas experiências e memórias locais. Dentre os escritores selecionados, destaca Eliane Potiguara (da região nordeste) com a obra *Metade Cara, Metade Máscara*, Daniel Munduruku (da região norte) com a obra *o karaíba: uma história do Pré-Brasil*, *Meu avo Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória e memórias de índio*, e *Kaká Werá Jecupé* (da região norte), com a obra *Oré awé roiru'a ma: Todas às vezes que dissemos adeus, A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio e Tupã Tenondé: a criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani* (GIACOMOLLI, 2020).

Por meio de descrições feitas a partir desses indígenas, Giacomolli (2020) traz como prognóstico elementos em derredor de narrativas, e de modo especial, dá enfoque às memórias e às literaturas indígenas, uma vez que tais composições revelam conceitos e, quando expressadas, não só denunciam o conhecimento do narrador, mas os resquícios de lembranças e da própria identidade do sujeito. Esta afirmação, faz-se pertinente para se pensar a revalorização da literatura indígena, ao destacar os mais experientes como perpetuadores de uma visão e de uma história coletiva para uma posteridade com base nas raízes da sua prole.

Para Giacomolli (2020), os escritores atuam enquanto sujeitos desta construção, de sorte que tentam apresentar em seus escritos as experiências vividas no interior de suas comunidades com os parentes. Ao passo que, as literaturas analisadas fomentam quebrar visões monolíticas excludentes, com base em estereótipos fundados na sociedade em relação aos povos indígenas, elas trazem a intencionalidade de apresentar os autóctones como sujeitos munidos de autonomia e de alteridade em meio à sociedade global de modo que, ao exercer o seu lugar da fala em produções literárias, os escritores indígenas trazem o julgamento e atribuições de revalidar às raízes ancestrais com suas memórias peculiares (GIACOMOLLI, 2020).

Ao suplementar a tese de Giacomolli (2020), a obra de Nora, cujo título é: *Entre Memória e História: a problemática dos lugares*, publicada no ano de 1993, traz a compreensão de memórias a partir dos lugares de memória. Na produção, o autor expõe uma preocupação que circula em torno da história, e certifica que os objetos com os quais nos deparamos em museus, são frutos da história coletados por ela mesma ao longo dos séculos. Para Giacomolli (2020), a memória passou por uma ruptura, em decorrência dos avanços ocasionados pelo processo de expansão econômica, política e cultural.

Outrossim, ele confirma que ao seguir uma trilha distinta da memória, o embasar da ciência serviu para validar ainda mais a existência de uma memória coletiva que a impele e reprime, sem descartar, porém, a ideia de que nos lugares em que as memórias estão localizadas, assenta-se igualmente a consciência dos indivíduos.

Firmado na concepção a despeito de que, nas individualidades da experiência dos sujeitos, a capacidade de perceber entre si e o meio natural faz com que as lembranças tenham provocado rupturas entre estes e os fatos passados, dada ligeira impressão de que a memória se esvaiu, para o autor, ao sofrer degradação, os fragmentos da memória revigoram e atingem força necessária para se encorpar (NORA, 1993).

Com base neste conceito, ele apresenta a diferença entre memória e história. Diferente da história, a memória para Nora (1993), vem enriquecida de composições mágicas que pressupõem sentimentos, recordações e desmemórias, sofrendo alterações e progressos todos eles estruturados a partir do desejo coletivo pois, a memória traz especificidades de um grupo que ela mesma reuniu, tornando por si só fruto das relações de diferentes sociedades. Pois, enquanto a história traz na sua composição os fatos passados, a memória movimenta-se no tempo presente e não perde a sua força (NORA, 1993). Ao mesmo tempo em que tem essa percepção, Nora afirma que o passado não se torna mais um lugar seguro para o homem respaldar a sua procedência, de sorte que as memórias individuais estão alinhadas à concepção de prelúdio, ou seja, de instauração, em que o obsoleto assume afastamento.

Mas, segundo ele, a memória tem um lugar de pertencimento, e diferente da história se enraíza e assume dimensões subjetivas na história dos grupos sociais. O autor traz o julgamento de que a história está ligada a temporalidades e a acontecimentos, cuja função é de apenas registrar e localizar os fatos e sua evolução. E que, embora, as memórias possuam como suporte a experiência coletiva, elas se estruturam em particularidades, indivíduos que carregam consigo arcabouços de memória inerente, considerados pelo autor de “[...] homens-memória. São esses sujeitos que ressignificam lugares da memória como essência e totalidade.” (NORA, 1993, p. 18).

O autor, ainda apresenta uma preocupação em relação à memória e ao tempo presente, onde confirma que o corrente possui força de coersão que age e altera a transparência do passado, pois segundo ele, isso acontece a partir do momento em que o indivíduo resume o antigo aos artefatos ancorados em museus. A partir desse pressuposto, ele percebe que a memória coletiva e a história se diluem em movimentos síncronos interrelacionados, e nos traz

a concepção de que o desmemorar revogou o obsoleto, dada a impressão de sua inexistência e mutilação (SILVA, 2009).

Contudo, para Nora (1993), há uma constância da memória quanto ao seu funcionamento, visto que mesmo sofrendo abstração e falta de consciência, ela (a memória) se converte ao tempo presente. Em contraposição a este padrão de recordação, ele confere uma memória que distancia o passado quando este é posto no bojo das lembranças como algo apenas que ficou para trás e não nos pertence mais. Tais distinções, provocam distorções sobre a validade da lembrança (NORA, 1993), já que o funcionamento de memória abre cratera entre os acontecimentos vividos das origens e o tempo presente, em que os mitos se tornam imaginações aparentes, sem força e sem destino.

Com efeito, a dialética apresentada por Nora (1993) não faz distinção entre os dois conceitos de memórias remetidos em estudo, pois ao compará-las à história, ele defende a ideia de que ambas transmutaram em rastros limitados, confinados a um espaço físico, e reitera dizendo que, se vivêssemos as memórias dos fatos passados, não seria necessário manter os lugares da memória. Para o autor, os museus onde são observados lugares de lembranças, não se desenham a ilustrações puramente orgânicas, de sorte que só os preservamos porque nossas lembranças não são consistentes. Esses mecanismos só se tornam lugares da memória graças à história que gera movimento e se apropria dos mesmos para os consolidar, enquanto repercussões de um passado que, embora inerte, apresenta-se mesmo que ofuscado, como lugares de recordação (NORA, 1993).

Para ampliar explicações sobre memória, trazemos as ideias de Candau, professor pela Universidade de Nice-Sophia, na França, e coordenador do Laboratório de Antropologia e Sociologia, Memória, Identidade e Cognição Social (LASMIC). O autor orienta seus estudos com base na antropologia e discute temas voltados ao contexto das memórias. Dentre suas obras, a mais conhecida é: Memória e Identidade, publicada no ano de 2018. Na obra, Candau (2018) argumenta que as identidades se articulam muito mais pelo jogo de estratégias do que pela validação do desejo coletivo, agrupado. E pondera que, entre diferentes grupos há efervescências e dinamismos sobre os recursos simbólicos, reais, ideais e imaginários que, encadeados continuamente, apropriam-se uns dos outros, por vezes incorporando-se; por outras, dissipando-se, de modo que alguns desses mecanismos vivem de longa duração; outros, porém se desfazem, gerando entre si assimetrias, e que o autor denomina fronteiras sociais (CANDAU, 2018).

Segundo Candau, são os extremos que delimitam os indivíduos e geram noções de identidade cultural e de identidade coletiva. E que o compartilhamento de hábitos culturais que irão se modificar em algum momento no decorrer das relações sociais, geram impactações às características identitárias, não conferindo a um grupo de indivíduos uma combinação de traços característicos notadamente genuína. Por isto, ele considera equívoco atribuir a ideia de convergência recíproca para designar todos os membros de uma sociedade quando apenas a maioria, nunca todos, chegam a compartilhar dos mesmos referenciais culturais (CANDAU, 2018, p. 27).

Doravante, ao rematar a compreensão de que os parâmetros identitários de membros de uma sociedade tendem a apresentar passivamente hábitos incorporados, o autor toma como argumentos alguns dispositivos dos quais considera referenciais para a ilustração de memórias individuais e /ou memórias coletivas. Para isto, apresenta três níveis de memória.

A primeira categoria de memória apresentada por Candau (2018), é a memória enquanto lembrança que está fundada no conhecimento, nos mitos e em sentimentos. Esta qualidade de memória aponta para sensações mais pessoais. A protomemória torna-se a memória partilhada, ancorada na vida social, em que representações do passado se fazem presentes sem o uso da consciência. Trata-se de um grau de memória que aciona dispositivos que por sua vez, se convertem em hábitos e predisposições dos indivíduos, em que os princípios se assentam diretamente à vida social, ocasionando assim, a memória social. Contudo, segundo Candau, este modelo de memória não pode ser atribuído ao conceito de memória coletiva.

O terceiro conjunto de memória descrita por Candau (2018) é a metamemória e que diz respeito ao conhecimento que temos da nossa própria memória e de como ela opera, é, pois, a memória se debruçando sobre si mesma num campo de cognição que vai além da percepção material, e que transpõe no indivíduo uma lembrança cujo bojo está voltado para a construção identitária. Candau (2018, p. 50), considera este tipo de memória como “[...] memória planejada na vida partilhada coletivamente, porque dá suporte para a edificação da identidade de grupos.”

Em hipótese, o autor defende, que somente as camadas sociais que possuem conceitos difusos compartilhados entre os indivíduos que nela interagem, podem adquirir uma consciência fundamentada com base na memória coletiva, o que justifica esse compartilhamento de conhecimentos que opera por meio de lembranças que marcaram uma história comum.

Candau, examina a narrativa como efeito da rememoração, de sorte que as recordações aparecem reagrupadas no conjunto das lembranças, histórias vividas no coletivo, mas de acordo com o momento, sofrem alterações, de jeito que são apenas resgates do passado para o tempo presente e por isso se adaptam a realidade social no momento em que são redefinidas. Porém, se as lembranças de quem narra possuem indicações sólidas estruturadas, podem revigorar elementos motivadores do passado para asseverar a existência de uma história corrente aos indivíduos (CANDAU, 2018, p. 77). Para o autor, a memória e a identidade estão estreitamente interrelacionadas, de jeito que, no processo de reconstrução da identidade, a memória aparece como base articulada entre formas, anamneses e abstrações, estruturadas a partir de um conhecimento mútuo entre os indivíduos que simultaneamente instituem os bojos sólidos de identidades, singulares e/ou comunitárias.

Seguindo uma dialética, cuja finalidade é justificar que a memória e a protomemória são categorias distintas e que não podem ser compartilhadas, Candau (2018) considera dois tipos de memória que podem influenciar os diferentes grupos sociais: a memória forte e a memória fraca. A memória forte age como uma categoria de recordação abundante que apura outros significados, vivendo refinada, porém, a pequenos grupos sociais. Este conceito de memória entra em contradição em meio à definição de memória fraca utilizada pelo autor, uma vez que esta não possui uma fronteira deliberada, tornando-se apenas superficial de quem o propósito é diluir as lembranças de grupos.

Ao finalizar as considerações sobre memória e identidade, Candau (2018) defende que a metamemória se enquadra no conceito de memória coletiva, porque possui caracteres mais aproximados de representações comuns, daí o seu poder de compartilhamento. Todavia, há de antever aos argumentos da linguagem falada, quando o autor considera dois elementos que para ele tornam-se referências fiéis e suportes do passado: a origem e o acontecimento enquanto condutores de padrões se apresentam como cernes operantes e fazem com que membros de uma sociedade não sejam marcados por múltiplas transformações e não percam a sua autenticidade identitária.

Para Candau (2018), a ancestralidade, bem como as ocorrências, ambas estão interrelacionadas e são molas que se ajustam, arcabouços sob os quais se torna possível desenhar a identidade. Não obstante, as configurações da memória não têm validade enquanto objeto de uma coletividade, sem que o grupo que a reconheça na sua postura uma competência.

Compondo estudos sobre memória, encontramos a obra de Bosi (1994) intitulada Memória e Sociedade: lembrança de velhos. A obra discorre sobre componentes da memória,

a saber: a oralidade, a memória e a velhice. A autora tenta desconstruir estereótipos que por muito tempo marcaram o papel dos velhos na sociedade, sendo estes considerados meros personagens confinados aos recantos dos asilos ou das salas silenciosas. Os fragmentos da produção de Bosi, dão visibilidade a pessoas, cujas experiências consagram-nas guardiões de legados sob os quais se organizam os fios da memória coletiva. Para Bosi (1994), os idosos trazem prerrogativas para validar histórias locais, pois o fundamento está contido na própria história de vida e na essência dos fios da memória. Por este motivo, a autora se utiliza de narrativas com o intuito de compreender a história da cidade de São Paulo que tem como aporte teórico os moradores e profissionais que auxiliaram na edificação dos monumentos e, sobretudo da vida paulistana.

Ao referendar ao conceito de memória, Bosi (1994) nos apresenta dois referenciais denominados por ela como memória-hábito e as lembranças. Segundo ela, no campo de explicações em que se destrincha o modelo de memória-hábito, o passado atua sobre o presente, porém não de maneira completa, pois são por meio de comportamentos reproduzidos, mesmo que de forma inconsciente que alguns de seus movimentos se refazem.

Entretanto, as recordações que atuam do outro lado da margem, segundo a autora, são apartadas dos costumes e por isto, trazem à tona traços fidedignos do passado, bem como sua renovação (BOSI, 1994). Por isto, ao reiterar este pensamento, a autora se debruça sobre a teoria de Halbwachs (2003), por afirmar que as lembranças são motivadas a partir do presente, com base em pessoas ligadas a laços biológicos que imprimem em nós a predisposição de lembrar. Para ela, as nossas lembranças são fundamentadas nas memórias de outros, ou seja, nos mais experientes da prole (1994), e quando socializadas, elas se solidificam e encontram raízes para estruturar valores e conceitos sob os quais passamos a adotar.

Bosi também nos apresenta uma preocupação, ao dizer que a narrativa está perdendo a sua força porque a troca de experiências está ameaçada em decorrência de mídias tecnológicas que maquam a forma sensata e equilibrada de os indivíduos enxergarem a própria realidade. Para a autora, a memória “[...] se organiza a partir do convívio entre o indivíduo e determinados grupos que podem ser: a família, a instituição, a religião.” (BOSI, 1994, p. 17).

A autora ainda discute sobre história e memória, e afirma que ambas possuem similaridades por compactuarem de acontecimentos de gerações, mas há entre elas fronteiras demarcadas, e uma das razões se dá pela casualidade que ocupa os fios da memória, que se desdobra em esquecimento e em silêncio. Daí, o esforço da autora para reafirmar a interrelação que há entre lembrança e esquecimento. Em resumo, Bosi pontua que a memória de velhos tem

a função social, de maneira que a velhice não se torna uma barreira para o homem que na sua maturidade, aparentemente deixa de ser um ser ativo em meio a um núcleo familiar, já que diante de escombros, “[...] resta-lhe a função de lembrar, uma memória que irá tornar sólida as bases da família, do grupo, da instituição, da sociedade.” (BOSI, 1994, p. 63).

No exame de informações sobre **Imaginário** indígena, encontramos o trabalho de Folle que traz como tema: *Histórias que nos contam: o imaginário indígena em narrativas de Daniel Munduruku*, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras na área de concentração em Literatura Comparada, pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, e defendido no ano de 2017. Aqui, Folle (2017), utiliza como justificativa para seus estudos, as narrativas indígenas registradas nas obras de Daniel Munduruku. Segundo ela, as descrições elaboradas pelo indígena, são partes de um corpo literário que acionam dispositivos do imaginário sobretudo, de como ele se fundamenta no contexto das memórias mediante as sociedades tradicionais. Entretanto, de acordo com o entendimento de Folle, sobre as literaturas indígenas no que se refere às modalidades de ensino na área de linguagem, há uma escassez nas produções, constituindo uma problemática que interfere no campo dos estudos da memória social e nos pressupostos da cultura.

Com base nessa justificação, Folle (2017), traça um mapeamento de trabalhos já elaborados entre os anos de 2015 e 2016, dos quais dissertam sobre a cultura indígena. Recorrendo a uma seleção criteriosa, ela demonstra que nas produções acadêmicas que versam sobre literatura e artes visuais indígenas, afirma avistar apenas uma publicação na área de linguagem. E complementa ao dizer que, com relação aos estudos literários⁶, a maioria das produções são procedentes de autores não-indígenas. Tal inquietação exposta pela autora, se dá pelo fato de que, apesar de que as produções de Manuel Munduruku componham uma lista de trabalhos publicados na área de educação, ela insiste ao afirmar não haver encontrado em livros didáticos nenhum referencial ou plano de elaboração de material que valorize elementos da cultura nativa no conjunto das narrativas. Por isto, a autora preza por uma cultura democrática que protagonize os saberes indígenas sobretudo, a empiria.

Em linhas gerais, o texto dissertativo de Folle (2017) sobre *Histórias que nos contam: o imaginário indígena em narrativas de Daniel Munduruk*, traz um caminho metodológico cujo embasar se dá por meio de pesquisas bibliográficas com probabilidades fundadas na autobiografia, compondo em compilações, impressões de vivências, experiências locais, e

⁶ Os estudos dentre os quais aqui fazemos referência, são publicações oriundas de programas de Pós-Graduação em Letras, recorrentes de diferentes universidades brasileiras, realizados entre os anos 2010 a 2015 (FOLLE, 2017)

acima de tudo, da vida do próprio autor que assume lugar de narrador. Por esta razão, desperta no leitor noções do imaginário e um fluxo dinâmico de diálogo entre o passado e o presente indígena.

Aquecido pelo movimento de interlocução entre o rural e o urbano, entre a aldeia e a cidade, o conjunto de informações contido nos trabalhos de Daniel Munduruku segue um itinerário ligado ao cenário da infância, propondo nas entrelinhas o despertar de um tempo em que o autor traz à tona elementos do passado para tecer o curso das memórias locais. Por vezes, lembranças o fazem delirar, e sob a ótica da vida real, o levam a imprimir o vivido e o lembrado, não esquecendo, porém, de perder de vista a propriedade de quem vive à margem do contexto urbano, mas que de vez em quando intervém sob a realidade presente. Ademais, Folle (2017) considera um número vasto de publicações acerca da vida e da obra de Daniel Munduruku, mas se debruça em apenas três delas, cujos aportes abarcam conceitos de memória sócio-cultural, de literatura e de narrativa evidenciados a partir do imaginário indígena. São elas: *Meu Avô Apolinário um Mergulho no Rio da (Minha) Memória* (2001), *Crônicas de São Paulo um olhar indígena* (2010) e *Karu Taru – O Pequeno Pajé* (2019).

No centro da discussão, a autora apresenta as descrições elaboradas por Munduruku, e destaca o protagonismo indígena a partir do lugar da fala, e pressupõe que entre a sociedade indígena há interrelação entre constituintes que desvelam atributos transmitidos oralmente, conectados a unidades armazenadas na memória coletiva. As obras de Daniel Munduruku descritas por Folle, deslocam gêneros textuais com base nos aspectos da vida cotidiana, em que o autor aborda questões comuns e trazem reflexões sobre a importância de ser indígena e o que ele representa para sociedade do seu tempo, de maneira que as partículas das narrativas, buscam não somente dá visibilidade à realidade do nativo, de sobremaneira que, na fala, existe uma intencionalidade de fortalecer as inferências da cultura.

A exposição do belo e do atraente presente na arte da alocação, fomentam assim, proposições objetivadas para resguardar os valores da ancestralidade, uma projeção tripla que dá forma a mitos, memórias e imaginários de uma sociedade, sobretudo, da sociedade indígena. Para Folle, essa performance torna-se pouco conhecida na literatura nacional brasileira.

Podemos perceber que na obra de Munduruku (2001), intitulada: *O meu Avô Apolinário*, o texto traz recordações de um passado que a cada momento é rememorado. A crônica, discute sobre o sentimento retraído do autor durante a infância, quando em convívio com outras crianças que compartilhavam de imaginários amalgamados pelas sombras da cidade grande. É neste momento, que Daniel Munduruku transporta para o centro da discussão

inquietações e até mesmo intolerância pela imagem desvelada em torno de visões pré-concebidas que se formaram acerca do indígena e da sua identidade. Apesar de estar inclinado aos ensinamentos do avô Apolinário, nessas locuções, Munduruku (2001) denota a importância de apresentar o indígena na sociedade de hoje, com seus conceitos da vida rural e sobre o que pensa a respeito da cultura da aldeia.

Já o livro *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena*, de Munduruku (2010) estampa bem as impressões do autor fora do espaço da aldeia ao tentar refazer-se no centro da vida urbana. No conto, ele narra a sua relação com os estudantes e como era reproduzido o imaginário da discriminação no ambiente escolar. Na esperança de reencontrar o passado na cidade, o autor se lança no garimpo de informações sobre nomes indígenas e suas influências na nomeação a lugares que deram origem a pequenos bairros paulistanos e, a partir daí, elabora novas produções.

No composto da sua obra, Munduruku (2010), empodera-se de um imaginário em que a memória se assenta sob o encaixo do legado ancestral para não perder de vista elementos da cultura da sua gente. É o nativo, que não obstante, esteja a viver em contexto urbano, mantém com ele equilíbrio entre o tradicional e o moderno, para oferecer aos ancestrais, novas formas de sobrevivência no tempo corrente.

Outra publicação a respeito do imaginário indígena concebida por Munduruku (2019), e presente na obra de Folle, é a produção literária nomeada por ele de *Karu Taru*. Nela, o autor indica a imagem do Pajé como personagem que detém poderes e prerrogativas no meio da sociedade indígena e discute prováveis escolhas de um membro quando este é exposto pelas representações mais experientes da aldeia. A obra traz ineditismo enquanto construção literária por revelar caminhos de segredos que, com base na sabedoria dos antigos, denota a realização e condução dos rituais mágicos de cura e o itinerário como caminhos da espiritualidade indígena.

Nas descrições elaboradas pelo autor indígena, percebe-se grupamentos de imagens que se formam a partir do palpável e daquelas memórias circuladas no subjetivo. Sem ter em conta a degradação de cenário, imagens e imaginários são pensados e tecidos ao perfazerem um trajeto que compactua com contingências e possibilidades. Para Folle (2017), os ensinamentos e a experiência são coerentes, tal como a força com que eles geram para demandar conhecimento sobre a memória social e sobre a cultura.

No avigorar do espaço múltiplo em que formam os aspectos da cultura brasileira, Folle recorta a filosofia indígena a um arcabouço de saberes, e enseja três conceitos sobre imaginário:

um deles é o imaginário indígena a respeito do próprio parente indígena; o outro versa sobre o imaginário do indígena acerca do não-indígena; e, por fim, o que discorre sobre o imaginário do não-indígena sobre o indígena. Da interrelação mediante as três apreensões de imaginário, a autora anuncia posicionamentos éticos que vigoram quanto o ser indígena e/ou de não pertencer à comunidade nativa, e afirma que choques culturais tendem a exaurir as representações de uma cultura em detrimento da outra. Para justificar a afirmação, Folle (2017) conduz ao entendimento acerca de imagens que criamos durante a nossa formação social que nos é indicada e de como elas afetam na elaboração de conceitos e de valores sobre aquele que se encontra do outro lado da margem, gerando desta forma, estereótipos de uma sociedade que só vem a segregar.

Deste feito, as narrativas são representações do mundo imaginário que dão visão aos mitos, para elaborar compreensão e conceitos sobre a estirpe de uma civilização. Ao fazer uso da linguagem verbal, o indígena transfere um arcabouço de imagens compiladas elaboradas a partir do seu funcionamento, da sua história. Assim, no texto de Folle (2017), há uma preocupação em estabelecer concepções de memória, de identidade e de narrativas. Tais categorias, podem servir como atributos para dá ênfase à história por meio dos sujeitos e a partir deles e de suas peculiaridades.

Na sequência dos estudos do imaginário, encontramos a obra literária de Maffesoli. Publicada na França no ano de 2004, a obra intitulada: *O Ritmo da Vida: variações sobre o imaginário pós-moderno* contém quatro capítulos e em todos eles chama a atenção do leitor sobre conceitos de verdades comprovados nas relações do homem que predominam nos campos científico, religioso e em outras esferas da vida. Para o autor, tais julgamentos agem como mecanismos de manobras na nossa estrutura social, interferindo assim, na emancipação de novas projeções.

Maffesoli (2007), traz uma concepção de que os costumes ocidentais se enraizaram na história e permanecem conjugados por meio de novos padrões de comportamento em nosso cotidiano, mesmo que de forma involuntária. Segundo ele, nós somos constituídos enquanto seres sociais por reincidências. E nessas interações com o meio, há adaptações a mudanças e evoluções que interferem na nossa maneira de agir e de discutir valores. Pois, ao deslocarmos para o sistema global, reiteramos conceitos, tal como ideologias que a todo momento estão agindo mutuamente entre diferentes grupos sociais.

Em primeiro momento, Maffesoli (2007) nos orienta a pensar sobre as inclinações do mundo e da sociedade e a forma como estes impõem princípios que não condizem com a

satisfação pessoal, quando somos preparados para atender a uma demanda capitalista que impera padrões de comportamento, cujo modelo se configura na aquisição de bens materiais e na promoção do indivíduo. Em outras palavras: os sujeitos são conduzidos por movimentos síncronos que tendem a intimar, legitimar e a corromper.

Ao dar seguimento à ideia de imaginário, o autor compara os indivíduos a artes decorativas que vivem especificamente modeladas por uma organização econômica e publicitada que a todo momento, sob o feitiço da sociedade industrial, manipula e dilui aspectos da cultura local transformando-a em cultura midiática. Para Maffesolli (2007), o conjunto dos meios de comunicação de massa são condutores de imaginários que transgridem a nossa essência, pois à medida em que nos tornamos adeptos e consumidores de padrões ocidentais, não conseguimos projetar perspectivas, permanecendo na inércia, fragmentados e sem projeção.

Esta, consiste em uma das provocações que Maffesolli (2007) traz ao longo da obra, quando afirma que o nosso núcleo de inteligência não impera sobre as formas de vida no contexto social, pois ao executarmos inconscientemente atos adequados à nossa sobrevivência, o corpo reage e nos torna mero reprodutores desses valores, gerando em nós insígnias da barbárie ou da ignorância no tocante às origens.

O autor convida para a necessidade de nos abster de certos referenciais análogos, tal qual suas prescrições, e nos alerta para o exercício da racionalidade, sobretudo, das inquietações que devemos ter em relação ao presente, pois no corrente, há incidência de uma ética não verbal, em que o visível e o palpável se apresentam enquanto axiomas (verdades) que inspiram os indivíduos, de sorte que o belo, o trágico, a perfeição coincidem com às regras morais a serem seguidas no seio das sociedades.

Porém, Maffesolli (2007) reforça a ideia de que, desde que sejam respeitados por um grupo social, outros cânones transitam sob uma zona de convergência entre o que constituímos enquanto seres e o que estampamos na prática, de forma que assumem legitimidade por meio de outros meios comunicativos. É nesse percurso que, segundo ele, há efervescências de revalidações, ressignificações, tanto dos espaços quanto das memórias locais que prevalecem como âncoras intercaladas nas relações sociais dos sujeitos, na busca de representações que vão além de aspectos geográficos, ao afigurarem ao lugar de pertencimento.

Ao considerar este tipo de retorno na pós-modernidade, do mesmo jeito o autor apresenta uma problemática, alegando que o mundo de efervescências aparentes possui validade e subjuga o pensamento humano e que, embora ele se apresente munido de representações coletivas, tais ebulições ocupam lugar de destaque nas reproduções sociais. Isto

impede que o imaginário do “eu” se desloque para o passado, já que o contemporâneo o afasta daquilo que antes lhe era considerado autêntico, original.

No inescrutável universo das relações sociais distintas, os indivíduos atentam para um imaginário em que as memórias privadas de uma consciência construída coletivamente são gestadas pela semicultura midiática, sob o modelo de uma sociedade automática onde diversos caracteres se cruzam e os distanciam cada vez mais do ponto inicial das origens. Entretanto, Maffesolli (2007) aponta para uma compatibilidade, quando alguns fragmentos de elementos e /ou desejos comuns afloram neste campo da realidade social e, por vezes permitem a autoidentificação e o reconhecimento dos indivíduos. Contudo, em decorrência das apreensões advindas da esfera social, percebe-se que os indivíduos não se desvelam protagonistas de uma consciência emancipada, haja vista que para se reconhecerem, necessitam de dispositivos que os conectem ao sentimento comunitário, pois sem ele não há autorreconhecimento, como da mesma forma, não há como viver em grupo. Neste tipo de relação social, o autor denominou de Osmose com o outro.

Maffesolli (2007, p. 114), insiste na ideia de que “[...] a consciência individual só existe em função de uma herança sociocultural que de sua parte, é transindividual.” A partir deste princípio, o autor nos leva ao entendimento de que o pensamento individual tem raízes na aspiração coletiva, e transpassa a marca que pressupõe um campo específico para fomentar a ideia de grupo, pois o pensamento e as lembranças individuais também se tornam conexões seguras, dada a sua importância e animosidade com que estabelecem interações coesas nas relações sociais ou nos hábitos.

O autor, concebe o lugar de pertencimento como espaço de reafirmação de valores, no qual os indivíduos estão ligados por meio de uma dinâmica cultural que os define e os ampara enquanto comunidade coletiva (MAFFESOLLI, 2007). Esta coletividade está enraizada em imaginários e nas memórias ancestrais. À vista disso, no campo de pertencimento, os fragmentos da cultura se consolidam no homem por meio de práxis e pela forma de conceber o mundo. Para Maffesolli (2007), todas essas projeções estão relacionadas à psique objetiva. Maffesolli, ainda supõe que nas relações sociais há contradições entre o ser e o agir, visto que aquilo que nos sustenta enquanto seres inerentes a um acontecimento primordial, se adapta ao usual entre combinações e reconhecimento. Independentemente de ser verdade comum, o intercurso tem validade para seguir na sociedade, enquanto abstração de grupos que por vezes sofrem influências de outros campos de experiência.

Sobre os níveis de interação entre os indivíduos, Maffesolli (2007) destaca que estes são alimentados pelo imaginário social, que por sua vez é amparado em simbolismos que destinam valores a determinados ajuntamentos. Este domínio de múltiplas combinações, contribui para que as pessoas atendam às exigências de uma esfera social marcada pelas regras e jogo que ela tende a alimentar e defender. Trata-se de um raciocínio coerente concebido por Maffesolli, estampado sob a lógica da sombra.

Ao concluir a argumentação, Maffesolli (2007) reitera a lógica de uma sociedade cujas estruturas estão submersas na visão conservadora ocidental, que desnuda seu aspecto exterior e tem como coordenadas o meio social e a sua realidade. Tal dispositivo, desvela-se em alicerce arranjado de lentes e visões monolíticas, que ofuscam resquícios da memória e do imaginário, e coloca os indivíduos sob seu encaço, sua imposição. Nisto, há um percurso de imagens em que os personagens estão imersos, prefigura-se apenas ilusões que não condizem com a sua realidade, pondo em risco o protagonismo dos indivíduos na história. Todavia, é no deslocamento que as experiências aparecem para gerar movimentos, com a finalidade de transportar os seres humanos a um contexto imaginário não palpável, um mundo fantástico, fabuloso, que negligencia as manifestações do presente e as considera apenas ficcional.

Igualmente a Maffesolli (2007), os estudos das imagens e do imaginário contam com as contribuições de Wunenburger (2003) e trazem um caráter interdisciplinar, isto porque o autor elege um grupo de autores de distintos campos da ciência. Publicada no ano de 2003, pela Universidade Francesa, a obra *L'imaginaire* exhibe variações do termo imaginário, bem como aoresenta uma correspondência entre o homem e a sua cultura. O autor defende a ideia de que as produções imagéticas circulam tanto o nível subjetivo quanto o plano da materialidade, e não se projetam apenas nas construções humanas, mas percorrem veredas e encruzilhadas, sendo elas figuradas na política, na ciência, e na ficção do próprio indivíduo.

Para Wunenburger (2003), o conceito de imaginário alcança evolução aos olhos da ciência apenas a partir do século XIX, quando este é concebido como faculdade movida pela racionalização humana. Daí, a sua emancipação de conceitos que o categorizava na forma de conteúdo entalhado notadamente abstraído pela imaginação reconhecida enquanto produto de utopia.

Para dar uma melhor explicação do que seja o imaginário e suas inferências na psique humana, Wunenburger dialoga com Bachelard, Durand, Ricoeur e Corbin que, segundo ele, trazem contributos de diferentes campos de conhecimento. Ao citar Bachelard (2001), Wunenburger pondera que este percebe que as imagens e suas representações são sobrepostas,

e que, por sua vez, se agrupam no ramo abstrato favorecendo ao homem e ao meio natural uma relação harmoniosa e poética. Na condição apresentada por Bachelard (2001), segundo Wunenbuger (2003), existem dois caminhos a serem percorridos pelos indivíduos, que compreendem a racionalização do pensamento e/ou a apreensão do homem por esta sensação que, ao desvincular-se do campo da razão, o conduz a uma relação cuja vertente se dá pela experiência espiritual, ou seja, experiência poética.

Para o autor, o imaginário torna-se composto de imagens e de linguagens, em que a narrativa encontra fundamento para se recompor pois, ao permitir conexão com o mundo exterior, o universo sensorial desloca-se para horizontes utópicos e se entrelaça ao abrigo de paisagens, ao gerir novas constelações de imagens amalgamadas de perspectivas simbólicas. Deste modo, “[...] o imaginário só acontece quando as composições de imagens se encontram e convergem em direção semelhante produzindo um significado, formando em si uma completude.” (WUNENBUGER, 2003, p. 10-11).

Isto significa dizer que, no conjunto de ajustamentos e formas do imaginário, existem dicotomias, zonas convergentes entre o bem e o mal, de sorte que a apreensão do imaginário é algo pessoal e depende de cada pessoa, mas que se compraz de caminhos e possibilidades, tornando deste feito veredas de muitas encruzilhadas. Sua eficácia, porém, depende da pré-disposição de cada um, de como criamos e nos relacionamos com o conjunto de imagens.

Sobre o imaginário proposto por Gilbert Durand, Wunenburger (2003) percebe que há diferentes acessos para se compreender o imaginário e suas matizes, dada a importância à predisposição às atitudes imaginativas e criadoras do homem. Neste sentido, o romantismo, a fantasia parecem bem representá-lo.

No entanto, nomeadamente a memória aponta elementos de recriação de sentidos que tecem histórias, composições que ampliam explicações mais profundas do que seja o extraordinário (WUNENBURGER, 2003), o fabuloso pois, quando pela via do discurso o pensamento racional não encontra mais aportes para se sustentar, o imaginário logo é acionado para fundamentar a elocução. É nesse campo de magnetismo e de fricção entre corpos, que mitos e histórias épicas sobre o não dito e o excluído aparecem e se equilibram.

Nisto, entendemos que o imaginário não é apenas condutor da sociedade, muito embora seja nela que ele opere as suas forças, pois direciona a vida em todos os seus aspectos, de sobremaneira que sem composições imagéticas, a sociedade não seria possível, estaria ela em perigo se o imaginário fosse colocado à margem do interesse coletivo (WUNENBURGER, 2003). Nesta lógica de compreensão, o imaginário torna-se dinâmico e compõe-se de estruturas

lógicas, amanhos e percepções, sensações do mundo subjetivo que transparecem nas ações, na cultura e na vida dos indivíduos, ao oferecer-lhes direcionamentos sobre a sua história, sobre o ser no mundo e o seu destino.

Wunenburger (2003) descreve o objeto de interesse do imaginário, ao apresentar o imaginário social enquanto lugar em que as perspectivas fantasiosas acontecem. Para ele, o imaginário social define o pensamento de grupos, pois é nele que a sociedade encontra arrimo. A partir do seu modelo, outras formas de imaginários cambiantes são gestadas, capazes de conduzir a sociedade e suas mudanças. É por este caminho, que o autor referenda o termo imaginação política que, segundo ele, produz movimentos ao apontar imagens e imaginários que, ao serem legitimados ou não, trazem como fundamento valores e visões que aquecem o espírito de uma coletividade, tornando-se assim caminho que permite ao homem percepção do mundo e de todo o seu entorno. Para Wunenburger (2003), seja qual forem os caminhos a percorrer, o imaginário tem caráter libertador, tornando assim inseparável da vida humana. Independentemente de vias e de bacias em que estão alocadas, as imagens se movem num terreno que vai além da esfera do pensar: elas são congruentes, fundadas e amparadas de distintas maneiras no campo das abstrações humanas, e se eternizam em diversas expressões da vida, sejam como imagem e/ou imaginação.

Além destes autores acima mencionados, buscamos outras fontes de informação necessárias acerca das categorias eleitas para dialogar com os indígenas Potiguara da Paraíba, dentre as quais no decorrer deste estudo o leitor tomará conhecimento.

1.4 GARIMPO ACADÊMICO POTIGUARA

O objeto de estudo são: Mitos, Ritos, Memórias e Imaginário dos Indígenas Potiguara da Paraíba. Os aportes teóricos eleitos neste trabalho de tese, nos indicaram caminhos possíveis para discutir as categorias e compreender as estruturas das imagens, suas degradações, como elas se formam e recriam nos indivíduos veredas, trilhas que por dado momento imaginavam-se terem sido estirpadas da história. Com base em diferentes conceitos apresentados neste estudo, ampliamos a ideia para dialogar com o universo Indígena Potiguara.

Os Potiguara trazem consigo elementos da pluralidade religiosa, tornando evidentes nas aldeias indígenas dos municípios paraibanos de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, matrizes religiosas de origem católica, de princípio protestante e de origem afro, ambas, convivendo imbricadas com a matriz tradicional de espiritualidade indígena. Entretanto, os

mais velhos das aldeias Potiguara e jovens por estes direcionados, são responsáveis pelo cultivo e perpetuação dos bens culturais e espirituais.

Diante do cenário histórico e de questões atuais que envolvem essa gente, surge a seguinte **problemática**: os mitos e os ritos do povo Potiguara, contribuem para o processo e fortalecimento das memórias e dos imaginários dos indígenas habitantes do Litoral Norte da Paraíba?

Os mitos, ritos, memórias e imaginários Potiguara tornam-se uma necessidade dos troncos velhos e partem das suas prerrogativas. Vivendo em contato com a natureza, esses protagonistas não possuem regras preestabelecidas na produção de saberes da ancestralidade Potiguara, e reafirmam em suas narrativas as histórias dos ancestrais e os valores da tradição indígena. Durante este estudo, identificamos os mitos de origem como formas operantes desse imaginário, presentes nos rituais e nas memórias desses anciãos que herdaram um conjunto de costumes dos antepassados indígenas, e que se apresentam como guardiões de um legado, patrimônio cultural para os movimentos étnicos de luta. São eles que interagem com os mais novos da sua prole, pois carregam consigo uma ciência milenar, que se perpetua em correntes espirituais com entidades, nos elos com os encantados e na erudição contida na terra.

A proposição da tese atendeu a ação de investigar os mitos e os ritos e em que constituem as memórias e o imaginário e como eles se alinham à história e à cultura dos Potiguara da Paraíba, se são vários mitos que se complementam e se os mitos fortalecem ou ofuscam os valores da tradição. O nosso intuito foi não apenas entender, mas de analisar para saber como acontecem as manifestações, sobretudo a lógica que emana desses protagonistas, seja na vida cotidiana ou na busca da espiritualidade, ao considerar a questão orientadora da tese que se fundamentou em mostrar de que maneira os mitos, os ritos, as memórias e o imaginário contribuem para o fortalecimento das histórias, sobretudo, do movimento indígena Potiguara no Estado da Paraíba.

Mediante exame efetivado sobre as diferentes realidades evidentes das aldeias São Francisco, Alto do Tambá e Lagoa do Mato, ambas localizadas no município da Baía da Traição, decidimos elaborar um estudo sobre: Mitos, Ritos, Memórias e Imaginário dos Indígenas Potiguara da Paraíba. Observamos, nesta esfera, uma unidade compartilhada entre as entidades espirituais, alinhadas à origem das devoções cristãs e com os antepassados Potiguara, de maneira que eles se encontram no campo energético da cosmogonia, personificados nos próprios parentes que são cultuados e perpetuados nos ensinamentos, nas memórias e nos rituais.

1.4.1 O Objetivo Geral:

Investigar os mitos, os ritos, as memórias e o imaginário existentes no universo dos indígenas Potiguara da Paraíba, bem como os princípios norteadores da tradição, visões e cosmovisões Potiguara.

1.4.2 Objetivos Específicos:

- a) identificar o perfil espiritual dos troncos velhos, bem como suas crenças e experiências, considerando as visões e cosmovisões para a reconstrução da identidade indígena;
- b) analisar os fenômenos imaginários que acontecem na vida cotidiana Indígena Potiguara, sobretudo, aqueles que estão relacionados aos mitos de origem e à memória coletiva;
- c) pesquisar os mitos Potiguara e as junções de cosmogonias que se entrecruzam entre eles, para justificar a reafirmação da própria identidade étnica;
- d) preceber os pressupostos da memória e da oralidade dos Potiguara e sua importância para a reafirmação da etnicidade no contexto das tradições.
- e) compreender o conhecimento empírico e o capital cultural da oralidade presente nos troncos velhos Potiguara, bem como a relação existente entre os mitos Potiguara e os estudos da memória coletiva e do imaginário;
- f) localizar os elementos simbólicos que compõe o imaginário Potiguara, assim como os lugares da memória, a terra, a fumaça e a oca.

1.5 DESENHO TEÓRICO METODOLÓGICO DA PESQUISA

A abordagem da pesquisa é qualitativa uma vez que a perspectiva do mito, da memória e do imaginário é explicado pelo vivido porque está no plano da experiência religiosa e se constitui horizonte da presente pesquisa. O campo de análise, é comumente denominado “[...] cenário natural.” (DENZIN, 2006, p. 19). É no *locus* que o pesquisador se debruça com o objetivo de capturar informações que no decorrer do trabalho trarão novas implicações.

Deste modo, pensamos o campo de investigação como uma fonte que nunca se esgota e que está em movimento constante. No panorama de informações, existe a experiência humana e suas subjetivas que, de acordo com o olhar de cada pesquisador, torna-se objeto de discussões e de interpretações díspares. Por isto, o trabalho de quem observa não é apenas extrair informações, mas se completa através de um envolvimento maior com o cenário e com a realidade presente nele (DENZIN, 2006). Nesse pressuposto, torna-se importante ao observador, flexibilidade, interação e cumplicidade em relação ao objeto, uma vez que os métodos são elaborados e adequados à medida em que as situações da realidade observada vão dando o seu relevo.

Hé Hernández (2013), afirma que a abordagem qualitativa está primeiramente em não seguir modelos, ao contrário, se adapta e procura novas possibilidades oferecidas pelo ambiente pesquisado e consiste em uma análise contínua, seguida de sequência lógica, desenrolamento que parte de uma problemática deduzida, de modo que as primeiras impressões são apenas dados iniciais, verdades provisórias que fomentarão outras novas observações para que se possa construir um trabalho de coleta de dados com maior objetividade. Isto porque, o que se coleta durante o trabalho de investigação, pode ser confirmado ou refutado no decorrer dos estudos, de modo que “[...] a competência da pesquisa qualitativa é, portanto, o mundo da experiência vivida, pois é nele que a crença individual, a ação e a cultura entrecruzam-se.” (DENZIN, 2006, p. 22).

Ao levar em conta a visão dos autores sobre o tema em discussão, podemos considerar que a abordagem qualitativa não se encerra apenas em modelos já reproduzidos: ela se compõe do novo, o permanente, presente nos dados coletados sobre o ambiente natural, na exposição de realidades subjetivas que denunciam práticas, memórias e visões de mundo. Pois, ao manifestar-se, a hipótese levantada provoca inquietações, rupturas que levam o pesquisador a mergulhar em um universo de enredamentos e a mobilizar o propósito, para dele reunir detalhes que poderão contribuir para a construção de uma teoria.

1.5.1 A natureza da pesquisa

O método que se pretendeu adotar no campo desta pesquisa é a etnografia, cuja conjectura se dá pela análise de peculiaridades raciais, costumes e crenças. O estudo descritivo das categorias antropológicas está amparado pelas ciências sociais, e busca interagir com a cultura e com o comportamento humano, cujo bojo se complementa em produzir informações iniciais com ênfase em detalhes acerca do sujeito pesquisado, com destaque às relações de

grupos sociais e/ou culturais. Aqui, deixamos ressalva de que utilizamos a transcrição literal das falas por meio de citações longas, com evidência de que o próprio método etnográfico trabalha com a grafia linguística, obedecendo fielmente ao modo de falar dos sujeitos, pois lá estão as marcas da cultura.

No pensamento de Denzin (2006), no âmago da pesquisa etnográfica qualitativa, estão um conjunto de fatores que indicarão o eixo teórico a ser adotado em primeiro momento, uma vez que os indicadores são flexíveis, podendo abrir outras possibilidades de estudos sobre a realidade observada. Para Hernández (2013), buscar teóricos que discutem o tema de interesse do pesquisador, como também o que a pesquisa traz de novo e relevante para a área e para o conhecimento na atualidade, pode gerar reflexões e mover inferências relevantes. Para isto, diz o autor, que é preciso estabelecer escolhas daquilo que se pretende pesquisar, delimitando assim, o campo de pesquisa e o objeto.

É importante salientar, que nenhuma dessas observações deverão ocorrer sem a união de instrumentos de pesquisa, ferramentas que auxiliarão o pesquisador em seu ofício de busca e de percepção do fenômeno, já que os caminhos percorridos que movem o presente estudo permitem descrever os procedimentos metodológicos e se alinham às exigências da pesquisa qualitativa, porque demandam o caráter exploratório.

A pesquisa etnográfica, bem como outros métodos e instrumentos utilizados pelo pesquisador, compõem o conjunto da obra no sentido de reunir detalhes da experiência religiosa e do fenômeno para compreender ritos e comportamentos, peculiaridades existentes nas diferentes culturas. É, pois, a etnografia, um caminho de possibilidades para recuperar a discussão sobre o mito, o rito, a memória e o imaginário indígena, e assim poder explicar a que esses quatro universos estão atrelados e como se instituem na realidade Potiguara.

A opção pelo estudo etnográfico se explica pela aproximação direta entre o pesquisador e o fenômeno por ele observado, e que consiste em estar conectado diretamente aos contextos nos quais os atores sociais estão diretamente envolvidos (Cruz Neto, 2003). Seguindo a mesma lógica do pensamento de Cruz Neto (2003), Angrosino (2009) orienta o etnógrafo como lidar com um número significativo de informações que partem do campo de exploração. São os dados coletados que, segundo ele, fundamentam a elaboração de categorias no decorrer da produção do trabalho.

De acordo com o pensamento de Angrosino (2009), a coleta de dados deverá ser seguida de análise cuidadosa para se chegar a uma ideia aproximada do que se percebe no plano. Sobre a análise de dados, ele orienta que pode ser: descritiva ou teórica. Na Análise descritiva, o

pesquisador pode perceber quais temas podem indicar noções e/ou conceitos do objeto em investigação; em conformidade à análise descritiva, o exame teórico determina explicações de padrões existentes nas bases coletadas. Mais do que sentido, a reunião de elementos deve trazer encadeamentos que poderão delimitar o curso da investigação.

Angrosino (2009), define como padrão, o modelo que um grupo social traz como legítimo e que se percebe no campo de estudo como algo inerente àquela realidade. Para ele, uma ideia sistematizada sobre o objeto no domínio da etnografia, poderá ser indício de uma pista que se une ao pensamento coletivo, pois os testemunhos e os gestos executados em determinados grupos, são ações que ocorrem espontaneamente e voluntariamente. Por este motivo, devem ser analisados com muita diligência e atenção por parte do etnógrafo (ANGROSINO, 2009).

No processo de coleta de dados, o autor vai apresentar dois tipos de perspectivas: a *ênica*, que se explica pelas impressões verificadas na esfera de estudo, e a *ética*, que se aplica a discernimento de sons configurados em códigos que permitem a compreensão comparativa de significados (2009). Em outras palavras: a partir do embasamento teórico e da percepção que o pesquisador possui de outros cenários, ele estabelece analogias sobre o contexto que está a examinar.

O autor, aponta alguns caminhos possíveis para a compreensão do nível de pesquisa no sentido de realizar a coleta de dados com maior segurança e cuidado, ao alegar que no cenário de investigação podem ocorrer controvérsias de interlocuções, o que favorece ao pesquisador por fazer comparações entre os diferentes discursos apreendidos. Conforme Angrosino, o mais importante desta etapa seria não se prender a uma única perspectiva e nem ao interlocutor, mas relativamente, criar novas possibilidades de descobertas. Por esta razão, Angrosino (2009) conduz ao entendimento de que a análise de dados não deve ser automática, ou seja, a primeira impressão que se tem no campo deverá ser tomada como achado para adequar a um projeto específico, de forma que, ao eleger o rigor de análise, este deverá ser compatível com o método estabelecido pelo viés de cientificidade.

O mesmo itinerário deve percorrer a coleta de dados, cuja finalidade é proporcionar uma leitura com base em análise descritiva ao fornecer novas ideias para o campo de erudição, universo apoiado em informações perscrutadas dos sujeitos. Entretanto, apesar dos achados, algumas etapas do processo de pesquisa poderão ser repetidas e/ou refeitas, como: gerenciamento de dados, uso do diário de campo e exposição de leitura para se chegar a uma

análise formal, momento em que o etnógrafo possui uma ideia relevante no conjunto de informações concebidas do cenário em observação (ANGROSINO, 2009).

Angrosino (2009), destaca que em algumas situações pode-se apontar temas com base em revisão da literatura que discorre sobre o objeto em investigação. Porém, a questão deve surgir a partir da leitura de dados e que essas categorias temáticas da mesma forma podem ser refeitas a qualquer momento, pois o campo vai traçando caminhos que o etnógrafo deverá seguir. E nesse trajeto, algum indicativo que porventura estiver encoberto, poderá emergir como categoria, desde que se depreenda objetos ou fenômenos em cinesia no intento pesquisado.

No tocante sobre como conhecer e identificar elementos importantes que podem ser traduzidos como padrões, Angrosino (2009) chama a atenção para algumas metáforas capazes de produzir sentidos para a compreensão de subjetividades dos grupos estudados, o que poderá contribuir para a construção de descobertas e de temas relevantes. Contudo, sobre esta realidade, no decorrer das discussões acerca do papel do antropólogo, Amaral (2004) levanta questões pertinentes no que se refere às dificuldades de interpretações que pairam sobre a experiência do trabalho de campo. Para a autora, o olhar que se debruça sobre o cenário natural pode ser movido, muitas vezes, por um monopólio antropológico.

Geertz (1979), segue a mesma lógica de compreensão, ao admitir que a análise antropológica pode cair no desuso de ser apenas uma reconstrução, cujos interesses pessoais de quem observa diluem e impedem de entrever a realidade do objeto observado, de maneira que não há uma única interpretação, há diferentes modos de percepção sobre uma existência. O objeto de estudo, cujo universo apreende o pesquisador, concede informações relevantes tornando-se um colaborador da pesquisa etnográfica, por garantir uma comunicação recíproca de correspondências análogas de conhecimentos (ERNANDEZ, 2013).

Ao referendar pesquisadores cujos campos de estudo são a etnografia e a antropologia, Amaral defende a possibilidade de se construir uma ideia precisa do objeto que prese por uma antropologia interpretativa. A autora defende que a via hermenêutica é o caminho possível para se ter uma visão conjunta de qualquer dispositivo para atingir uma compreensão do fenômeno não somente em si mesmo, mas perceber outros caminhos que se refazem sobre ele, tendo em vista que a descrição do objeto não é exclusiva do antropólogo (AMARAL, 2004). Já Gadamer (1977), reforça essa ideia ao dizer que no processo de compreender as realidades, toda autoridade amalgamada de uma cultura ocidental pode exercer violência. Neste sentido, não existe um saber absoluto, mas várias concepções de saberes que se interpelam no campo de estudo.

No discurso de Amaral (2004), em Gadamer (1977), o fazer antropológico se constrói a partir do choque entre realidades distintas e não por um distanciamento alienante. É o estranhamento movido pelo impacto de universos de representações e explicações de sentir, que permitirá o etnógrafo confrontar com as realidades existentes e assim chegar à clareza e autenticidade no garimpo de informações.

Observando as proposições de Angrosino (2009), Amaral (2004) e Denzin (2006), sobre as percepções do campo da pesquisa etnográfica, é possível entrever que a coleta de dados se torna método importante na busca de elucidações no cenário que se pretende conhecer. O embasamento teórico mobiliza um campo de conhecimentos que aborda diversos temas de interesse de cada pesquisador. Por esta razão, não se pode construir uma ideia preconcebida acerca da realidade observada. É, pois, a coleta de dados, associada a uma análise cuidadosa de

um campo que dará condições para a escolha de categorias temáticas que por sua vez, contribuirão para a realização da pesquisa cujo enfoque decorra mediante evidências científicas.

Dentre outros métodos que movem este estudo, contamos como recurso as plataformas digitais. Por esta razão, com base na realidade à qual nos deparamos em tempo de pandemia, optamos também pela Netnografia, que se constitui de uma pesquisa etnográfica mediada por recursos tecnológicos em que o pesquisador utiliza critérios de observação, interações tendo em vista a compreensão de um fenômeno (KOZINETES, 2014). A Netnografia consiste em método complementar às outras abordagens de pesquisa, de modo que se faz uso de plataformas virtuais dentre as quais servem como mecanismos para a produção de dados.

No pensamento de Soares e Stengel (2021), ao ser realizada em campo virtual, a etnografia amplia para além da antropologia e reúne outras interpelações, ao compor em seu campo de compreensão variadas nomenclaturas, a saber: netnografia, etnografia virtual, webnografia e etnografia digital.

De acordo com Kozinetes (2014, p. 10),

A Netnografia foi desenvolvida na área da pesquisa de marketing e consumo, um campo interdisciplinar aplicado que está aberto ao rápido desenvolvimento e à adoção de novas técnicas. A pesquisa de marketing e consumo, incorpora visões de diversos campos, tais como: antropologia, sociologia e estudos culturais, aplicando seletivamente suas teorias e métodos básicos, analogamente como pesquisadores farmacêuticos poderiam aplicar química básica.

O ambiente virtual cada vez mais se insere no contexto das mudanças globais, e a rede de internet apresenta-se como caminho de possibilidades que auxilia o pesquisador na

compreensão de fenômenos para assim poder interagir com os sujeitos da pesquisa e os diferentes contextos em que eles estão imersos.

Assim, afirma Boyd (2017) que, ao considerar a praticidade com que os ambientes virtuais propiciam na coleta de informações sobre o objeto pesquisado, dessas interlocuções podem emergir algumas problemáticas, tendo em vista que os dados em análise podem perder a pureza. Entretanto, no entendimento de Soares; Stengel (2021), utilizar recursos tecnológicos não significa descartar outros métodos já adotados, considerando que hipóteses são resultados de interação entre diferentes métodos de pesquisa. Neste sentido, os caminhos para realização de pesquisa etnográfica devem ser repensados e construídos à luz de revoluções, atentando para métodos convencionais que possam garantir uma aproximação do pesquisador com o objeto de análise.

O ambiente virtual propõe uma nova perspectiva de pesquisa, ao considerar que,

Os cientistas sociais chegam cada vez mais à conclusão de que não podem mais compreender adequadamente muitas das facetas mais importantes da vida social e cultural sem incorporar a internet e as comunicações mediadas por computador em seus estudos (KOZINETES, 2014, p. 10-11).

A Netnografia apresenta-se enquanto campo de inovações para elucidar fatos e contextos, ao constituir-se em método cujo estudo embasa-se em encadeamentos antropológicos que concedem um levantamento comedido de conjunturas sociais. Ao analisar de modo observativo, aspectos contidos em dada civilização, aparelha um conjunto de informações culturais peculiares que orienta e define esta coletividade.

1.5.2 Procedimentos da pesquisa

Destacamos aqui, que parte da construção deste trabalho deu-se através da Observação Participante no campo de pesquisa. Com o intuito de obter informações sobre a realidade espiritual dos indígenas, estivemos presentes⁷ nas atividades culturais e religiosas que movem as aldeias Potiguara, e acima de tudo, as aldeias São Francisco, Alto do Tambá e Lagoa do Mato, locais da nossa pesquisa.

⁷ Reiteramos, que o Método de Observação participante foi adotado antes da pandemia. Visando atender às determinações do Ministério da Saúde, por conta do isolamento social, outros métodos dos quais estão expostos neste estudo foram considerados e nos permitiram continuar a pesquisa sem comprometer a saúde da sociedade indígena Potiguara.

A Observação Participante, se explica pela investigação criteriosa sobre uma dada realidade, com a intenção de compreender e estabelecer comparações entre diferentes perspectivas de relatos (STRAUS; CLAUDE LEVI, 1978), o que nos permitiu estar presentes em todas as festividades e rituais da tradição indígena e celebrações religiosas, como também nas ações comunitárias, especialmente na produção de remédios caseiros, catação de mariscos, na pesca, na produção de beiju, com o intuito de compreender o mundo imaginário dos Potiguara.

Além da Observação Participante, um instrumento de pesquisa importante que utilizamos foi o Diário de Campo. Trata-se de uma aparelhagem prática para realizamos as anotações pertinentes à temática, as conversas e os pontos de vista. Por meio dele fizemos registro sobre as diferentes experiências religiosas dos Potiguara e sobre os relatos acerca das narrativas míticas de origem e dos rituais preservados na memória e no imaginário, constituintes que movimentam a vida cotidiana das aldeias Potiguara.

Para aprofundarmos o estudo, foi necessário adotarmos a entrevista como outro instrumento de pesquisa para a realização do nosso trabalho, que ofereceu uma abordagem qualitativa para a pesquisa, É importante frisar aqui que, neste estudo, consideramos as contradições que vieram a existir entre os colaboradores, o que, segundo Richardson (2008, p. 90), a entrevista “[...] pode ser caracterizada como a tentativa de uma compreensão detalhada dos significados e características situacionais apresentadas pelos entrevistados, em lugar da produção de medidas quantitativas de características ou comportamentos.” Ainda segundo o autor, “[...] essa preocupação por revelar as convicções dos entrevistados é comum da etnografia, observação participante, pesquisa-ação, e os vários outros tipos de pesquisa qualitativa.” (RICHARDSON, 2008, p. 90).

A nossa opção foi por entrevistas semiestruturadas (ZALUAR, 1985), a fim de realizarmos a coleta de dados sobre a cultura, as festividades, os rituais, as celebrações e as experiências místicas dos anciãos e das lideranças residentes nas aldeias Potiguara localizadas no município da Baía da Traição-PB.

Para as entrevistas realizadas com os Potiguara utilizamos o gravador, com o propósito de reunir as narrativas orais dos anciãos sobre os rituais, os cantos, as danças e as histórias imaginárias que movem os moradores locais. No que concerne aos instrumentos de pesquisa, em outras situações, fizemos o uso do celular e da câmera fotográfica com a finalidade de catalogar as ações individuais e coletivas dos Potiguara.

Sobre as possibilidades do registro iconográfico, Ramos (2004, p. 225), afirma que:

O filme vem captar, desvendar essa outra linguagem, a linguagem corporal, a memória do corpo, as técnicas do corpo, a comunicação não verbal, vem facilitar a compreensão da relação entre as representações e as práticas e colocar em relevo a comunicação nas suas diferentes dimensões.

Os registros iconográficos, assim como os filmes serviram de análise para a compreensão das formas, dos gestos, das posturas, na busca dos mitos e imaginários presentes na tradição e na vida habitual das aldeias Potiguara em estudo e citadas nesta pesquisa.

No âmbito da pesquisa, utilizamos pressupostos da história oral na busca de narrativas míticas e imaginárias para perceber os mitos Potiguara, considerando a memória como um elemento fundamental que comunica a permanência de um passado que está sempre presente na vida e no cotidiano das gerações (HALBWACHS, 2003). O método de investigação e os instrumentos utilizados no trabalho de campo, contribuíram para aprofundar as categorias sobre os mitos de origem, os ritos, as memórias e o imaginário dos indígenas Potiguara que habitam o Litoral Norte do estado da Paraíba.

Para entender a dinâmica que se constrói a partir do mito e do imaginário, fez-se necessário interagir com lideranças e indígenas das aldeias Potiguara anteriormente já mencionadas, sobretudo, aqueles que promovem em suas práticas rotineiras os ensinamentos da tradição. Acreditamos que, a partir dos interlocutores, foi possível compreender o universo de subjetividades que se dão em torno das categorias eleitas para o presente estudo. A análise foi firmada na premissa de que, assim como o imaginário e o mito tem por base uma lógica, como afirma Eliade (2007), realidade que emana da etnia e que move a história de suas raízes ancestrais.

O trabalho de construção da Tese vem dividido em seis capítulos, em que os subtemas contemplam os mitos, os ritos, as memórias e o imaginário Potiguara:

No capítulo I acham-se registros da trajetória de vida da pesquisadora, dada a importância do estudo sobre os Potiguara. Nele também discorremos sobre as razões que levaram à escolha das aldeias selecionadas para análise como celeiros culturais, a aproximação com o campo de pesquisa e os problemas encontrados no decorrer desta pesquisa.

Da mesma forma, no capítulo estão assentados os objetivos, o objeto de pesquisa, tal qual o desenho teórico metodológico, a apresentação de revisão bibliográfica e a construção do todo o trabalho que foi de observação participante nos rituais e nas ações comunitárias, assim como os métodos de estudo etnográfico, netnografia e da pesquisa qualitativa, tal como os instrumentos para a análise de dados e entrevistas.

Ainda, neste parágrafo, estão registrados os desafios encontrados no tocante à busca de informações sobre os mitos, ritos, memórias e imaginário indígena, seja por meio de conversas com os moradores locais, dos lugares percorridos, quer em torno das nascentes de rios que cortam as aldeias Potiguara, ou nas matas, na fuma e nos ecossistemas. Da mesma forma, se faz aqui registro do estado da arte onde apresentamos um panorama de estudos mais recentes sobre as categorias escolhidas, eixos teóricos que indicaram os rumos da investigação.

No capítulo II, estaremos realizando a discussão sobre a noção central da pesquisa que fará jus à trajetória dos Potiguara, tal qual a justificativa da sua permanência nas áreas do Litoral Norte do Estado da Paraíba. Nele, estão os dados históricos conceitual e contextual sobre a etnia. Releva-se da mesma forma, o imaginário ocidental que se formou acerca dos povos ameríndios, a política de expansão, bem como o hibridismo e a imposição cultural. Ainda, neste capítulo, discorreremos sobre o Padroado Régio e o Diretório Pombalino e seus impactos em meio à sociedade indígena Potiguara do Litoral Norte da Paraíba, as incursões europeias nos primeiros momentos da conquista, como também a imposição da língua latina, a origem da etnia e a dispersão do grupo para áreas isoladas.

Apresentamos ainda, os Potiguara na atualidade, a vida profissional e seus movimentos, sobretudo dos indígenas aldeados e aqueles que residem em contexto urbano, representados pelo grupo TABUSU'ABA⁸, cujos posicionamentos se dão em torno de políticas públicas que atendam às suas demandas.

Complementando a discussão, nesta parte registramos o processo de resistência e de etnogênese que ocorreu nas últimas décadas, a partir das investidas de grupos econômicos que se instalaram na região do Litoral Norte do Estado; discorreremos ainda sobre a educação escolar indígena e o perfil das escolas indígenas a partir de práticas Etnoeducativas Potiguara e seus dinamismos com base em metodologias diferenciadas, que se definem nos movimentos de resistência em meio à sociedade global.

Da mesma forma, discutimos sobre a Base Nacional Comum Curricular (2021) e no tocante a proposta Curricular do Estado da Paraíba (2019) para a garantia e o fortalecimento do diferencial da cultura Potiguara. Destacamos ainda, o perfil dos troncos velhos e sua importância como mantenedores da cultura indígena dos Potiguara. No contexto da Etnoeducação Potiguara, ilustramos a marcha cultural, a semana cultural indígena Potiguara, o

⁸ O vocábulo exposto está escrito na língua tupi e concerne a seguinte tradução:

Tabusu= cidade, aldeia grande

Abá= índio, homem

Tabusu abá= indígena da cidade

rito de colação de grau do ensino fundamental a partir de práticas educativas diferenciadas verificadas na escola Maria das Dores Borges na Aldeia Tambá, e no Projeto Guardiões da Ancestralidade, na Aldeia Lagoa do Mato.

No capítulo III, apresentamos toda a dimensão teórica dos mitos e dos ritos Potiguara. Nele, fazemos registro da importância da área das Ciências das Religiões e sua aproximação com o tema deste estudo. Do mesmo jeito, discorremos sobre as relações interpessoais entre parentes indígenas e suas indagações sobre religião e cultura. O eixo de análise desta sessão centra-se na teoria eliadiana (1992; 2007; 2010), estabelecendo uma discussão aprofundada sobre as categorias, em diálogo com os autores Campbell (1990), Greco (2009), Straus (1978; 2004). Na sequência, trazemos a materialização desses conceitos a partir das falas, o fruto escatológico por meio do sagrado feminino a partir dos mitos dos ecossistemas, crenças que os Potiguara consideram como parte da vida cotidiana, tais como: a jurema, a pedra solteira, a cumadre Fulorzinha, bem como junções de cosmogonias que se alinham à história local dentre outros que o leitor tomará conhecimento neste estudo.

Ao abordarmos os anciãos das aldeias, teorizamos sobre cosmogonia e cosmovisões em torno de diferentes visões de mundo, espiritualidades e narrativas, com fundamento nas raízes ancestrais, na produção de fitoterápicos e nos encantados que atuam como força no imaginário Potiguara.

No capítulo, estão os resultados das entrevistas e nelas as narrativas de troncos novos, como uma nova categoria emergente entre os Potiguara, em conexão a tempos e contextos ocidentais, sobretudo, ao tempo primordial dos mitos Potiguara. A partir dos dados coletados, discutimos sobre a presença de mitos e o que eles explicam sobre a história dos indígenas. Do mesmo modo, apresentamos os ritos Potiguara e expectativas de retorno por meio de ritos coletivos, como: a partilha do beiju, o rito do parto, o ritual do Ano Novo, o ritual da Lua Cheia e o ritual Toré.

No capítulo IV, dissertamos sobre Memória, trazemos os conceitos de memória a partir de Straus (1978), Halbwachs (2003), Bosi (1983;1993b), Le Goff (1992) e Alves (2005). Reportamos às memórias dos troncos Potiguara que complementam a abordagem dos espaços sagrados, ambientes naturais e espaços de ressignificações a partir da oca, do terreiro, do covão e das cachoeiras, seja nas matas, nas águas e nos lugares de encanto, a exemplo da furna e da croa Potiguara, sendo estes elementos de sobrevivência que operam o novo e o renovo no meio dos parentes indígenas.

No capítulo V, damos sequência a efetivação de conteúdos registrados, considerando aspectos do imaginário Potiguara. Nele, conduzimos a discussão sobre o contexto histórico do imaginário e o Imaginário na perspectiva de Gilbert Durand (1996) e de outras obras complementares escritas por Bachelard (2001) e Maffesoli (2001). Ainda neste capítulo, propomos discussão sobre imaginário individual e imaginário coletivo, e por fim, apresentamos o imaginário a partir do Povo Potiguara, momento em que discorremos sobre o imaginário da Terra Mãe, configurada no universo fabuloso da indígena Ibirapitanga, que reverbera enquanto elemento de sobrevivência e de resistência indígena. Nesta seção, expomos os troncos velhos e os troncos novos e o cultivo de uma sabedoria milenar cujo conhecimento se assenta como natureza existencial.

O capítulo VI compreende a última parte do trabalho; nele está o arremate da tese. No conteúdo, deslocamos um estudo sobre as diferentes perspectivas que se entrecruzam para dar relevo ao conjunto dos mitos, dos ritos, das memórias e do imaginário dos indígenas Potiguara da Paraíba, e apresentamos as considerações finais, reflexões sobre as categorias apresentadas, na perspectiva de novos estudos sobre o tema em questão.

2 OS INDÍGENAS DO NORDESTE E OS POTIGUARA DA PARAÍBA

Uma das questões que ordena em torno de estudos sobre os indígenas Potiguara da Paraíba está em considerar o espaço regional em que os mesmos estão localizados, levando em conta o panorama de acontecimentos, efervescências políticas e econômicas que mobilizaram a era moderna, e que, de certa forma, estão relacionados diretamente ao território brasileiro e às áreas de ocupação habitadas pelos próprios nativos. Para sistematização de conhecimento sobre essa gente, consideramos aqui os estudos de Oliveira (1998) e de outros autores que propuseram compreender as nuances e interpretações sobre a população da região Nordeste.

Na obra Atlas das terras indígenas do Nordeste (MUSEU NACIONAL, 1999), em A Viagem de Volta, ao observar os indígenas da região, Oliveira discorre sobre o processo de ocupação das terras brasileiras ocasionado no século XVI, o autor comenta sobre a presença de colonizadores e imposições sobre o sistema de crenças e culturas cultivadas pelos povos indígenas das referidas áreas coloniais litorâneas. O autor propõe assim, uma investigação da conjuntura histórica para compreender a atual situação dos aborígenes, e para isto pontua quatro elementos importantes que servem como categorias de análise para seus estudos. Oliveira (1998), leva em conta alguns fatores que obrigaram à expansão do território brasileiro habitado pelos nativos, a saber: a imposição colonial a qual estavam submetidos esses povos, tal como dispersão de grupos indígenas para o interior das áreas de domínio, ocasionando o processo de mistura com outros grupos étnicos.

De acordo com o autor, em meio aos estigmas oriundos de ações colonizadoras sob os quais os indígenas foram compulsoriamente inseridos, move-se a dinâmica que pressupõe a viagem do retorno às origens, que consiste na busca do passado refutado que durante séculos estivera presente no meio dessa gente. Sobre os povos autóctones da região Nordeste, a procura da ascendência pode mover-se tanto por questões relacionadas a raízes biológicas, como pela reivindicação e retomada das terras ocupadas que envolveram vários ciclos de dominação que se dera no decorrer do processo histórico por posseiros ou fazendeiros, e que os indígenas consideram como suas. Através dessas questões, Oliveira (1998) acredita ser possível chegar a uma compreensão histórica sobre os aborígenes do Nordeste e sobre a atual conjuntura em que eles estão inseridos.

Outro trabalho de Oliveira que faz referência aos indígenas do Nordeste é intitulado A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória, obra publicada no ano de 2011. O estudo é elaborado pelo próprio autor

e contém quatro capítulos que descrevem encadeamentos específicos existentes entre os nativos, e entre eles e o homem branco, além de outros artigos complementares. Os registros datam do século XVI e meantes do século XVIII, processo de violência e de guerras que afetaram a população aborígine. O livro contém duas partes em que a segunda apresenta os impactos das reformas pombalinas⁹ que através do Diretório dos Índios, teve aplicabilidade nas sociedades nativas, considerando os locais e grupos autóctones que ali viviam. Na obra, ainda encontramos registro sobre os principais dirigentes indígenas Potiguara, bem como a divisão étnica, provocada por disputas hegemônicas, além de registros históricos que datam dos anos de 1633 a 1695.

Além de que, na obra, Oliveira (2011) discute o processo de amálgama, eleva o fim dos antigos aldeamentos, problemáticas que envolvem as questões territoriais, o fim da pureza de raça como fundamento para elaboração de discursos articulados sob pena de exclusão e de extinção dos nativos na história. Ao mesmo tempo, a obra envolve o movimento indígena como agente na história com sua marca peculiar, em contraponto aos conceitos que se formaram e que por sua vez, serviram de justificativa para a sua extinção.

É neste estudo, que o autor percebe os indígenas como agentes da história do Brasil e "[...] longe de serem portadores de características constantes e imutáveis são sempre descritos por qualificativos variáveis [...] pois se mantêm sempre referidos a um regime de memória específico." (OLIVEIRA, 2011, p.13). E alerta ao afirmar que, por sofrerem variações e gerências de memórias, os vários registros de recordações sobre os indígenas devem, pois, ser analisados e problematizados nos respectivos contextos nos quais foram elaborados.

Entretanto, na obra Atlas das Terras Indígenas do Nordeste (MUSEU NACIONAL, 1999), ao discorrer sobre A Viagem de Volta (OLIVEIRA, 1998), o autor salienta que os indígenas brasileiros, sobretudo, aqueles que estão localizados na região Nordeste, não são contemplados nos estudos etnológicos, de modo que, segundo ele, há resquícios de visões monolíticas ocidentais dominantes que por influenciarem a história dos povos conquistados, imprimiram concepções racionalistas à antropologia. Isto ocorre, porque segundo Silva (2015), durante décadas e até em meados do século XIX, os povos indígenas do Nordeste foram imaginados nos estudos acadêmicos como sociedades destituídas dos antigos aldeamentos e

⁹ As reformas pombalinas e suas inferências sobre os nativos, estão registradas em seis capítulos da segunda parte da obra *Demônios e cativos, ou limites da transformação em vassallos*, obras que fazem parte da coletânea *A viagem de Volta*, publicada no ano de 1999. A obra imprime uma população nativa regional marcada pela aculturação e mestiçagem com padrões culturais distintos.

consideradas extintas. E por isto, tecia-se um imaginário de que os aspectos da cultura assim como o conhecimento das raízes ancestrais já haviam se esvaído no meio dessa gente.

A partir de pesquisadores que se debruçaram sobre os povos da região, teorias até então fundadas em informações sobre os indígenas passam a ser refutadas, ao evidenciar nos estudos de John Monteiro (SILVA, 2015), novas disposições e ajustes nos campos étnico, social e político que se levantam para dar visibilidade à sociedade nativa. (SILVA, 2015). Daí, o autor enfatiza a trajetória das diferentes sociedades que ocuparam não somente os espaços regionais, mas constituíram os processos históricos da região ao longo dos séculos. Segundo Silva (2015), os estudos de Monteiro, apontam uma nova figuração dos povos autóctones e desta vez apresentam o conceito de civilidade corrente no processo de mistura, para comprovar distorções edificadas na sociedade sobre uma possível extinção do nativo que, uma vez já amalgamado por uniões com os brancos, já não seria possível perceber caracteres que o identificassem como sujeito oriundo de uma população originária.

O enunciado a seguir, deixa inequívoco que o indígena nordestino se assemelhava ao alegórico sertanejo, tendo em vista que:

A imagem do caboclo aparece em obras literárias sobre fatos pitorescos, recordações, “estórias” contadas nas regiões do interior nordestino. Como personagens típicos e curiosos que buscavam se adaptar às novas situações de sem-terra, vagando em busca de trabalho para sobrevivência (SILVA, 2015, p. 52).

Porém, além destes, existem conceitos que lhes são atribuídos, cujos termos: autóctones, originários ou primeiros habitantes, tornam-se atributos para pensar acerca dos povos indígenas, tendo em mente que entre os estudos etnográficos e a historiografia existem desafios a serem superados, pois ao passo que a ciência produziu tais construções, ainda não conseguiu resolvê-las nem as torná-las claras nem para os autóctones nem para a sociedade de maneira geral.

Mesmo assim, Oliveira destaca ainda que nos anos 1990 tem crescido uma demanda de comunidades reconhecidas ou se autodefinindo como ressurgentes indígenas. Porém, as referências acerca das civilizações da América levantam hipóteses e até mesmo conceituações contraditórias, e põem em pauta uma discussão para definir quem são os povos ameríndios¹⁰, sua história e suas raízes (OLIVEIRA, 1998).

Oliveira (1998), menciona estudiosos que se dedicam sobre etnias indígenas no Brasil e referenda Galvão (1979), ao notar nas discussões do autor o simples fato de que, por viverem

¹⁰ Para Oliveira (1998), referência aos termos origem ou povos originários, colocam em evidência problemas de interpretação e compreensão sobre os indígenas do Brasil.

um processo de mistura, algumas etnias sofreram também perda da língua. Por isto, quando Oliveira reporta aos indígenas do Nordeste, afirma que há uma escassez de informações sobre essa gente, realidade decorrente de autores e cronistas viajantes que datam do período colonial da história do Brasil. E que, nos registros dos primeiros contatos, há apenas relatos de missionários que pensavam ser os indígenas a partir da exposição do próprio comportamento ameríndio. Estes, supunham em seus escritos algumas impressões sobre os mesmos. O autor, ainda complementa ao dizer que, embora os povos autóctones sejam historicamente conhecidos, as informações que se tem sobre essa gente no espaço acadêmico, despertam pouco ou nenhum interesse no presente (OLIVEIRA, 1998).

Ainda, com fundamento na análise sobre a formação do povo brasileiro, focalizando os indígenas do Nordeste, Oliveira faz referência aos estudos de Darcy Ribeiro, que afirma encontrar em seus escritos conotações reducionistas sobre os nativos "[...] acreditando serem tipicamente tribais." (RIBEIRO, 1970, p. 53). Tais assertivas, levantam hipótese de que as terras dantes ocupadas pelos indígenas na região, já estavam todas elas sob o controle nacional e que os mesmos se confundiam com a realidade local (RIBEIRO, 1970).

Contudo, a obra *Os índios e a Civilização* de Darcy Ribeiro (1982) não estão voltados diretamente aos povos do nordeste, mas aos indígenas em contexto nacional. Tal posicionamento da parte do autor, traz-nos uma compreensão ampla do que foi o processo colonizatório, ao afirmar que o etnocídio e o genocídio perduraram durante décadas sobre as populações indígenas que estavam localizadas nas antigas áreas coloniais. Além do processo integracionista sob o qual foram impostos os ressurgentes, por ser cenário de encontros interétnicos e de conquistas coloniais, a região nordeste merece destaque para dispor compreensão sobre a realidade vigente numa determinada ordem.

Além do mais, é importante salientar que Ribeiro conviveu com as ideias impostas pelo positivismo, corrente cujo caráter reducionista foi o de incorporar o indígena a uma cadeia mais ampla sob a qual se organizara a sociedade nacional. O estudo sobre os índios e a civilização nasce dessas nuances, conflitos percebidos pelo autor no campo do nativo, vítima das armadilhas que a própria história de imposições o reservou. Em decorrência das ações governamentais que negligenciavam a promoção de uma política voltada aos interesses da etnia, da cultura e das vivências tradicionais, elementos das origens também eram ofuscados até pelo órgão representativo, embasado na política indigenista (OLIVEIRA, 1998).

Essas informações confirmam a ideia de que, ao reportar à região Nordeste, é possível perceber a cultura indígena resumida a simples artefatos inertes, confinados em monumentos e

em museus, amalgamadas por trabalhos etnográficos e representações culturais dos indígenas localizados em outras regiões, como: Norte e Centro-Oeste do Brasil (OLIVEIRA,1998).

Entretanto, é através do movimento indígena que reivindica a posse da terra e de políticas públicas aos órgãos representativos, que os ressurgentes do Nordeste tomaram espaço para alcançar visibilidade a nível nacional. A partir dessa premissa, foi que tornou possível chamar a atenção de olhares antropológicos que se debruçaram sobre estudos acadêmicos acerca das etnias que habitam o litoral da região.

A obra intitulada Indígenas do Nordeste, vai nascer dessas prerrogativas, através da Reunião Brasileira de Antropologia, em parceria com a FUNAI e a Universidade Federal da Bahia (UFBA). Por meio das referidas instituições, surgem não só grupos de trabalho, mas iniciativas de estudos e de assistência aos povos indígenas do Estado da Bahia, em conjunto com outras produções que discutem sobre as etnias Pataxó e Kikiri (OLIVEIRA, 1998). A construção do termo Indígenas do Nordeste, segue, portanto, um itinerário de interpretação, onde ilustra uma população nativa sincretizada por outros grupos étnicos e culturais, com uma forma de vida definida pelo espaço regional e amalgamada pela influência do processo evangelizador do período colonial (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992).

Para Arruti (1995), desde meados do século XIX existe uma política negacionista que submete os povos indígenas do Nordeste, de modo que, por conferir regime excludente, ao mesmo tempo o autor dá ênfase ao processo de emergência étnica ao apresentar mobilizações articuladas pelos indígenas da região.

A dissertação de mestrado de Arruti (1995) está voltada especificamente aos Povos Pankararu, mas amplia uma discussão sobre as populações indígenas nordestinas, tendo em vista que os movimentos dos referidos grupos étnicos se alinham aos processos históricos tanto a nível local, regional como nacional, e põe em evidência populações de nativos que durante décadas foram negligenciadas pelos discursos oponentes elaborados e estruturados pela sociedade ao longo dos séculos.

Como há pouco havia afirmado, Oliveira (1998) assevera que, além da questão da mistura, um dos pontos históricos que envolve os indígenas do Nordeste e que suscita discussão é a problemática da terra. O projeto de organização de órgãos indigenistas criado para atender às demandas que envolvem as populações nativas, sempre encontrou embates entre aqueles que exerciam domínios sobre os latifúndios, e aqueles que tencionavam manter uma cultura diferenciada dos que não possuíam remanescência indígena. De certa forma, havia uma população marcada por resquícios coloniais que se definiam na questão fundiária e na promoção

do capital em curso. Trata-se de uma realidade histórica, sob a qual esta coletividade estava imersa e ainda hoje convive em redor dessas questões.

Por esta razão, para compreender em que ponto os indígenas da região estão localizados e quais as suas implicações históricas, Oliveira (1998) traz um olhar diferenciado que se inclina sob estudo de uma etnia que vive em espaço regional distinto sobretudo, da região norte do país. A investigação de método comparativo se faz com nativos da Amazônia, e pretende relacionar estes aos povos autóctones do Nordeste. Por vias análogas, o autor defende a ideia de que, em termos de território e de territorialidade, os povos da Amazônia se apresentam bem mais definidos, seja na promoção de uma política de preservação ambiental, ou na questão territorial.

Isto se dá, porque no espaço regional nordestino, as invasões históricas definiram a posse do território, e que no presente o processo de luta se organiza em torno de políticas públicas e de outras reivindicações, a exemplo de questões que convergem para a conquista e demarcação do território, tal qual há necessidade de “intervenção assistencial¹¹”, sobretudo, de expulsar os não indígenas da terra e retomar o espaço, negando todo o processo de mistura em benefício da promoção de etnicidade da própria natureza indígena.

É no contexto que envolve os Potiguara, que o autor justifica o processo de etnogênese e de emergência étnica, ao dizer que nas últimas décadas, o movimento vem tomando fôlego e alcançando visibilidade no nordeste do Brasil. Para Oliveira (1998, p. 23), “[...] os indígenas mansos que viviam sob a tutela do estado português, constituíam uma primeira versão dos indígenas misturados”, de modo que as missões se organizavam em torno de interesses, muitas vezes distantes do espírito religioso. Sobre as missões, quando as questões se moviam ao redor da posse da terra e da produção em larga escala, tendo em vista a exploração da colônia e a educação dos nativos, estas assumiam posição de destaque, a quem cabiam tais prerrogativas, cuja intenção era “[...] promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho.” (OLIVEIRA, 1998, p. 23).

Os aldeamentos possuíam um modelo de civilização imposto pela mistura e pela apropriação da cultura nativa. Em consonância com um mercado colonial que emergia sob a égide do capitalismo europeu, tornava-se ao mesmo tempo, necessária essa imersão do indígena no contexto das políticas econômicas e sociais do período.

¹¹ O Serviço de proteção ao Indígena, criado pelo Marechal Cândido Rondon, tinha como proposta apenas dar aos povos indígenas assistência e protegê-los dos brancos contra possíveis moléstias, porém não dispunha ou oferecia aos nativos uma proposta que visasse a demarcação e proteção de seus territórios.

De certa forma, se de um lado, os trabalhos missionários garantiam a preservação dos valores culturais dos povos autóctones, por outro, abriam leques de possibilidades para outras formas de domínio, ancorado no regalismo do Diretório Pombalino, que com suas políticas de reformas, reaproximava dos antigos aldeamentos e dos próprios nativos, colonos, com a intenção de promover entre os indígenas uniões matrimoniais e sobrenomes, o que evidenciava uma população nativa marcadamente movida pelo processo de assimilação e, por assim dizer, segunda mistura (OLIVEIRA, 1998).

De acordo com Oliveira, o período imperial da história do Brasil deixa marcas profundas no que se refere aos aldeamentos indígenas, de sorte que a política fundiária, proposta pela Lei de Terras em 1850, gerou um abismo de desigualdades entre aqueles que usufruíam do latifúndio [os colonos], e aqueles que habitavam séculos atrás o território [no caso, os indígenas]. A partir desse período, todas as áreas que compunham o império do Brasil, deveriam passar por regulamentações (1998), tendo em vista o aumento populacional em torno dos antigos povoados, sendo estes posteriormente elevados à categoria de vilas. Por conseguinte, as antigas vilas [já urbanizadas], foram incorporadas às terras emancipadas e elevadas à escala de municípios.

Fazendo referência à região nordeste, vale dizer que o processo de urbanização condicionou a formação de grupos de famílias, notadamente conhecidas como fazendeiros, os quais se apropriaram de terras e, nas imediações, passaram a produzir gêneros agrícolas. Essas pessoas, identificadas como produtoras rurais, passaram a ter direitos legais sobre o território, ora regulamentando as terras como patrimônio, por outra se apropriando por arrendamentos.

Essas ações, desconsideraram os antigos moradores indígenas que se viram prejudicados pela política de expansão. Desta vez, por grupos identificados como não- indígenas. Assim, a terceira fase de mistura se torna a mais problemática para os autóctones da região, em decorrência dos enfrentamentos relacionados a redução e a perda do domínio da propriedade (OLIVEIRA, 1998).

Em decorrência de episódios como estes, a ideia de amálgama fomentava conceitos que se resumiam na extinção dos grupos indígenas do Nordeste, pois ao destituí-los do processo de vida comunitária tribal, sobre os mesmos foram consideradas apenas construções, como: remanescência ou descendência. Atribuídos etnologicamente ao padrão de indígenas misturados, reduziam-se da mesma forma as impressões da sociedade sobre suas espiritualidades e maneiras de enxergar a dimensão sagrada, tornando-se estas apenas religiosidades e tradições populares (OLIVEIRA, 1998).

Fragilizados pelas ações impostas do passado colonial e por políticas fundiárias que ocorreram nas fases da história do Brasil, e que por sua vez, impuseram domínio sobre o seu território, os remanescentes indígenas passaram a ser representados por ações governamentais indigenistas que, posteriormente, reconheceriam as terras que seriam desses habitantes e ali os órgãos de assistência às comunidades locais seriam construídos para atender às suas solicitações.

Decerto, o processo de territorialidade que se deu na região Nordeste contribuiu também para demarcar uma identidade peculiar dos grupos étnicos indígenas que residiam nas reservas até então protegidas. Entre esses elementos de ressignificação, segundo (OLIVEIRA, 1998), estão os rituais e o movimento político. Pois, com a finalidade de proteger os ressurgentes dentro do quadro de estrutura política em que se debruçava a nova organização dos territórios indígenas, foram criadas instituições ou categorias humanas distintas para melhor responder pelo grupo e atender às necessidades coletivas.

Citamos aqui, a função do cacique, responsável pelas decisões que se dão no entorno das aldeias, por sua vez reconhecidas como áreas indígenas. Outras pessoas importantes são citadas, como o(a) pajé e o(a) conselheiro, ambos considerados pelo grupo como conhecedores da história local. Estes, ligados por laços biológicos e tradicionais, são pessoas experientes e deliberadas para direcionar espiritualmente a comunidade indígena e a ela oferecer o conhecimento da natureza presente nas ervas medicinais e/ou auxiliar na cura de alguma enfermidade. A divisão desses papéis ficava a cargo do chefe do posto indígena, quem tinha prerrogativas na distribuição de tarefas, sobretudo de empregos, atendendo igualmente a outras necessidades que porventura poderiam existir (OLIVEIRA, 1998).

Por mais que a imposição sobre a localização indígena oriunda do século XVI, tenha ocasionado amálgamas e ofuscado culturalmente os povos do nordeste, (confinando-os a um espaço tipicamente regional), é mister notar que ela influenciou da mesma forma a história emanada pelo desejo de (re) construção das raízes ancestrais e biológicas dessa gente, e que teve por base movimentos de luta e de reivindicação na (re) tomada do próprio espaço, ações coletivas que ainda hoje se tornam evidentes em todo território nacional.

Mesmo influenciada por outras culturas, a tradição da etnia serviu para identificar os grupos indígenas, não mais nos moldes coloniais no período das missões religiosas, tendo em mente que a terra entre os indígenas está como fundamento das lutas constantes, seja pelo reconhecimento da etnicidade, em outras palavras, pela reivindicação de um bem cultural e/ou religioso que eles consideram seu por direito. Como expressão de distintividade entre os

ressurgentes da região que compartilham suas identidades, o ritual Toré se afigura enquanto símbolo que traz consigo ao mesmo tempo caráter regional, de modo que o processo de territorialidade e o próprio ritual, remetem uma (re)significação e dão visibilidade a esses atores que por muito tempo viveram nos bastidores dos discursos e no silêncio das falas.

Para Mendonça (2014), o Toré entre indígenas do Nordeste presume a áurea sagrada e reverbera enquanto movimento político, cujas construções se dão em torno de diversos paradigmas. Pois, no percurso em que se move a cultura e as tradições dos povos da região, “[...] cada grupo étnico repensa a mistura e afirma-se como uma coletividade precisamente quando se apropria dela segundo os interesses e crenças priorizados.” (OLIVEIRA, 1998, p. 12, [grifo do autor]).

Além de questões territoriais, outra realidade que move os indígenas do Nordeste, se dá em torno de construções sobre ser ou não ser indígena, ser misturado ou pertencer ao grupo, de sorte que cada sociedade possui suas especificidades quando o assunto é reconhecimento de famílias. Desse modo, ao passo que emerge um conjunto de características próprias e exclusivas marcadas pelo processo de territorialidade, há evidência de uma identidade étnica movida pela política de grupos, cujas explicações se dão em torno de núcleos familiares instituídos reconhecidos enquanto raízes genealógicas antigas dentro daquele espaço em que seus membros estão localizados. Entretanto, apesar de viverem em espaços distintos compartilham das mesmas ideias e valores, tendo em vista a valorização da cultura, da espiritualidade e do próprio movimento indígena. Sempre quando possível, ou sentem-se inquietados pelas autoridades locais e/ou governamentais, os indígenas se organizam, recorrem e repelem com movimentos políticos que mobilizem as suas reivindicações no espaço social.

Como prova dessas efervescências, nos períodos que seguiram as décadas de 1970 e 1980, ocorreu na região nordeste um processo de territorialização a partir de movimentos de outros grupos étnicos até então não registrados pelo órgão indigenista nem na literatura etnológica (OLIVEIRA, 1998). Foi o período denominado de emergência étnica, momento em que se tornou-se possível perceber uma população emergindo etnicamente no espaço regional, porém amalgamada por traços culturais ocidentalistas e de intercursos, sobretudo, de remanescentes indígenas convivendo com outros grupos étnicos migratórios e com os atrativos de uma sociedade notadamente globalizada (OLIVEIRA, 1998).

Não se pode negar aqui, que a assimilação com outras culturas representou um dos fatores que contribuiu para que os indígenas do Nordeste pudessem ser notáveis em seus movimentos, pois nesse contexto, ao se valerem de peregrinações patenteavam movimentos de

reconhecimento, buscas por histórias que se voltavam para os interesses culturais, religiosos e da própria tradição indígena, sobretudo, para os interesses coletivos, cujo fundamento teria como base uma unidade nacional distinta das demais etnias que ocupavam o território brasileiro (RIBEIRO, 1970).

O propósito das viagens itinerantes, era fortalecer a cada passo o reconhecimento dos atores sociais e de suas demandas. Com base em deslocamentos contínuos, as novas experiências davam contorno e suporte para a ressignificação de novas identidades étnicas, desta vez, aquelas movidas pelos valores e pelo fortalecimento dos costumes e das tradições.

Contudo, ao referendar os indígenas do Nordeste, Oliveira (1998) justifica que a propositura do termo *indígenas misturados*, geralmente se torna uma marca entre estudiosos por razões históricas. O intercuro e o hibridismo entre culturas, perpassou o espaço do território disseminando outras regiões da América impostas pelo caráter colonizatório. Essas populações não receberam, entretanto, um olhar diferenciado para os estudos etnológicos e para a antropologia que buscassem uma apreciação analítica e comparativa das culturas de uma maneira geral.

Além de que, é notável que composições e diferentes paradigmas produzidos pelos autóctones ao longo dos séculos transmudam-se em fundamentos para garantir a própria existência e definir os indígenas em seu espaço regional. Em vista disso, os amálgamas e simbioses culturais convertem-se em viés de análise para apreender os processos históricos e registros deixados por eles. De acordo com Darcy Ribeiro, são esses múltiplos significados, que funcionam como ferramentas de trabalho de estudo para a compreensão de uma cultura em sua totalidade (RIBEIRO, 1970).

Ao repensar a conjuntura dos povos indígenas do Nordeste, considera-se nos objetivos desses autores apresentar o caráter puramente regional dessas populações, cujos impactos coloniais justificam a condição de mistura. Porém, ao mesmo tempo os estudos evidenciam os demais grupos que estão inseridos nesse contexto, além de desconstruir a visão distorcida de estudiosos que se debruçam sobre essa gente.

Para Oliveira (1998), muito mais que discutir teorias sobre os povos indígenas, é dá espaço para determinados sujeitos que contribuíram e ainda hoje amparam o movimento de (re) significação e (re) apropriação de culturas, sejam elas nativas ou amalgamadas por elementos de outras matrizes culturais e religiosas, dentre as quais se organizaram nos primeiros registros da história do Brasil entre os diversos grupos indígenas que aqui viviam. São essas instituições que fazem dos mitos, dos ritos e das memórias vias latentes do mundo imaginal para organizar

as sociedades indígenas da região e a estas oferecer caminhos de renovação para comprovar os seus legados.

Os Potiguara da Paraíba situam-se no contexto das imposições coloniais e no espaço regional em que se inserem os indígenas do nordeste. É necessário, pois, considerar as temporalidades e os contextos sociais conforme essa gente vivenciou no passado, sobretudo, a nível regional. Caso contrário, teríamos uma ideia equivocada e fragmentada dos fatos e de seus movimentos na história.

2.1 OS POTIGUARA DA PARAÍBA NO CONTEXTO DAS INCURSÕES COLONIAIS: HISTÓRIA E TRAJETÓRIA

O mundo ocidental sempre negligenciou as diferentes visões de mundo percebidas na história dos contatos com as populações nativas no início das incursões coloniais, de modo que o olhar eurocêntrico sob visão unilateral muito contribuiu para produzir um imaginário marcado pela intolerância aos povos conquistados. Este paradigma perpassou o tempo, vivendo como sombra que de certa forma, tentou diluir as raízes tradicionais. De certo, durante séculos a historiografia passou despercebida, ao considerar os nativos incapazes e necessitados de uma evangelização que os direcionasse ao controle do estado e os tornasse de fato, cidadãos.

Dirthey, na obra *O Momento da Emergência por uma Antropologia Interpretativa*, citado por Amaral (2004), vai afirmar que as controvérsias e nuances decorrentes das interpretações, vão ser permanentes no pensamento humano. Isto porque, a nossa escrita é marcada por opções ideológicas. Viveiros de Castro (2002), confirma esta ideia com a premissa de que há uma eliminação de formas de conhecimentos ditos como não-ocidentais, ocasionando o que conviemos chamar de epistemocídio, pois “[...] como ocorreu desde os primeiros encontros coloniais, os discursos sobre os indígenas revelam mais acerca dos enunciadores europeus ou europeizados do que sobre os próprios indígenas [...]” (NOVAES, 1999, p. 348). Foi sob essa ótica que se formou um imaginário na sociedade moderna acerca dos aborígenes, de percebê-los como sinônimo de selvageria e de barbárie.

A chegada de europeus no litoral brasileiro no século XVI, confirma o cenário de disputas já bastante visível no velho mundo¹². Em decorrência dessas divergências entre nações ibéricas, somavam-se os atos de pirataria que intentavam encontrar riquezas em terras

¹² Aqui, nos referimos às nações ibéricas Portugal e Espanha, pioneiras na expansão marítima e comercial europeia do século XVI, as quais se debruçaram sobre políticas econômicas para garantir a conquista de territórios além-mar.

americanas. A pilhagem na costa brasileira, visava a exploração de recursos naturais. Nesta perspectiva, franceses e holandeses se engajaram na campanha de disputas, ora explorando o pau-brasil, madeira de valor econômico na Europa, por vezes firmando alianças com os nativos e congregando com eles as suas crenças. A trajetória dos Potiguara da Paraíba, situa-se no conjunto de circunstâncias que envolveu os povos indígenas do Brasil, de maneira que sofreram os impactos civilizatórios ocasionados pela presença de colonizadores na localização do atual estado.

Sobre a presença holandesa em território paraibano, vale dizer que aproximadamente em 1630, os holandeses retomam o Litoral Norte da Paraíba. É nessa circunstância, que alguns indígenas Potiguara de renome, como Pedro Poti, se aliam aos batavos e convertem-se à religião calvinista. Sobre Pedro Poti, este, ao partir mais tarde para a Holanda, lá permaneceu por mais de quatro anos, adquirindo domínio da vida cotidiana e da cultura europeia. De acordo com os cronistas da época, os holandeses mostravam-se amigáveis nos relacionamentos com os donos da terra, de modo que não deixavam transparecer algumas de suas intenções que porventura poderiam se manifestar como negativas no espaço Potiguara.

Entretanto, é no decurso do processo de ocupação do Brasil no século XVI, que algumas práticas culturais e religiosas dos grupos indígenas que povoaram a costa foram vistas com certo estranhamento por parte de missionários e de emissários que viviam a serviço da coroa lusitana. Em decorrência dos impactos coloniais, os Potiguara da Paraíba passaram por vários ciclos de dominação e, no decorrer do processo histórico, firmaram alianças com alguns povos. Ainda assim, a violência extrema provocada pelos encontros com civilizações distintas, ofuscaram ao longo de décadas, as suas raízes.

O termo Potiguara possui muitos significados, a saber: comedor de camarão ou mascadores de fumo. Da mesa forma, em documentos podem ser encontradas expressões, como: potigoar, potiuara, pitiguara, pitigoar e petigoar, como afirma Moonem (1989). As indicações que lhes são atribuídas, revelam bem as proezas e a trajetória sobre as quais se debruçaram esses ressurgentes indígenas.

Versam nos dados antropológicos dos estudos de (PALITOT; ALBUQUERQUE, 2002, p. 137), que desde o ano de 1501, os Potiguara são conhecidos na Paraíba, cuja área de ocupação deu-se no Litoral Norte do Estado,

Ocupando um território que se estendia pela costa nordestina entre as atuais cidades de João Pessoa (capital da Paraíba) e Fortaleza, no Ceará. Na Paraíba, ocupavam [...] principalmente no Vale do rio Mamanguape, da Baía da

Traição até a serra da Cupaoba (atual Serra da Raiz), onde possuíam de acordo com os cronistas portugueses, 50 aldeias.

Estas referências, dão uma posição privilegiada aos autóctones, por constituírem uma das maiores populações indígenas do Nordeste, considerando os dados etnográficos, pois, segundo Mendonça (2014), Albuquerque (2002), Moonem e Maia (1992), Vieira (2012) e Barcellos (2012), a trajetória histórica dos Potiguara torna-se evidente e ao mesmo tempo resistente, de modo que dos inúmeros grupos de nativos que ocupavam a faixa litorânea, essa gente ainda permanece no mesmo lugar.

Atualmente, os Potiguara ocupam um território de 34.756 hectares, com uma população de aproximadamente 20 mil indígenas, residindo em 33 aldeias, localizadas entre os municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto (BARCELLOS; SOLLER, 2013; MENDONÇA, 2014). No entanto, o nosso foco de estudos aponta as aldeias São Francisco¹³, Alto do Tambá e Lagoa do Mato, ambas localizadas na Baía da Traição. Sobre a primeira, segundo os mais velhos do local, é referida como área de primazia, por ser constituído como um dos principais núcleos de povoamento dos indígenas. A posição privilegiada se deu em decorrência dos deslocamentos de seus moradores para outras áreas de ocupação, dando origem às demais aldeias Potiguara. Tendo em vista o peso político na tomada de decisões, é considerada pelos seus moradores como Aldeia-Mãe (BARCELLOS, 2012).

Ainda, sobre São Francisco, existem indicações de que ali as missões evangelizadoras, de ordens religiosas franciscanas se fizeram presentes operando no plano de catequese, onde atuaram com grande evidência, sobretudo “[...] na construção de uma igreja no aldeamento.” (MENDONÇA, 2014, p. 44). Além dessas prerrogativas, é na Aldeia-Mãe lugar em que a sociedade Potiguara se reúne anualmente para prestigiar o ritual Toré no tradicional Dia do Indígena, comemorado no Dia 19 de Abril¹⁴.

A respeito da Aldeia lagoa do Mato, percebe-se a manifestação da cultura nativa através do ritual da Lua Cheia, e, como complementação, rituais que fazem alusão à religião de matriz africana que nos últimos anos vem tomando fôlego entre os parentes indígenas. Acrescentamos

¹³ O nome remete à presença religiosa dos franciscanos, quando estes, em meados do século XVI, impuseram o plano de catequese no antigo aldeamento, alterando o nome de origem da antiga aldeia *Coan*, para Aldeia São Francisco.

¹⁴ O tradicional Dia do Indígena é referência para reivindicações da etnia junto ao poder público, seja ele a nível municipal ou estadual. Ainda que, o lugar da manifestação do ritual no dia 19 de abril seja a Aldeia São Francisco, frisamos aqui, que atualmente outras aldeias indígenas localizadas entre os municípios de Rio Tinto e Marcação organizam o seu próprio ritual, sem necessariamente ter que recorrer à Aldeia Mãe. Acrescentamos também, que assim como o ritual Toré é um elemento de ressignificação da cultura indígena, existem da mesma forma crenças e rituais de outras matrizes religiosas, a saber, de origem afro, católica e evangélica, que atuam com grande força nas aldeias Potiguara.

da mesma forma, o movimento indígena feminino¹⁵ que congrega outras aldeias e representações femininas para a promoção da identidade Potiguara. Além de que, na aldeia Alto do Tambá, encontramos lideranças jovens atuando no movimento indígena, na produção de artefatos e ressignificando as memórias dos antigos da sua reminiscência.

Apesar da soberania, e de ser portadora de referenciais que se fundamentam em dados históricos sobre a sua gente, a população Potiguara foi vítima “[...] das más intenções de brancos colonizadores” (MENDONÇA, 2014, p. 44), a contar com a escravidão e com imposições culturais e religiosas que atuaram sobre o seu território.

Independentemente das intenções, as investidas europeias por diversas vezes trouxeram agravantes às populações nativas que aqui se encontravam, haja vista que dividiam opiniões entre grupos de famílias indígenas, o que contribuiu para arrefecer suas estratégias de resistências ao longo das últimas décadas que precederam o ano de 1585, marco histórico do acordo entre Tabajara e Potiguara¹⁶.

Sobre a presença europeia na Paraíba, contam as memórias dos antigos moradores do lugar, que as investidas portuguesas foram mais impactantes, de sorte que os portugueses adquiriram domínio sobre as terras localizadas ao leste do território colonial, firmado por meio de expedições exploradoras e colonizadoras e, mais tarde, formalizado através de Tratados de limites¹⁷ em face de disputas com a Espanha. Porém, era de se esperar que os portugueses não eram tão amigáveis e, por este motivo, os indígenas não se apresentavam hospitaleiros com aquela gente. Fato provável, foi que após o acordo firmado entre as tribos indígenas aqui na Paraíba, a influência lusitana não se restringiu apenas à ocupação do território Potiguara, mas atentou-se da administração colonial por intermédio da apropriação de riquezas naturais que tencionavam explorar, sobretudo, de bens imateriais que moviam o universo espiritual dos próprios nativos.

Entre o mundo do capital, religião e política assumiam um arranjo, de maneira que os assuntos do reino e a expansão colonial, alinhavam-se aos negócios da fé. Assim, o Padroado

¹⁵ Aqui, fazemos referência ao grupo feminino das mulheres guerreiras, tendo como protagonista a Comadre Guerreira, conhecida como Maria Soares Gomes.

¹⁶ Potiguara e Tabajara são duas etnias que, desde o período colonial ocupam o litoral da Paraíba. A primeira, está localizada no Litoral Norte, e a segunda, no Litoral Sul, nas imediações do município do Conde, envolvendo a Barra de Gramame. Assim como os Potiguara, os Tabajara foram alvo das missões colonizadoras, sendo dispersados pelo território paraibano, se engajando nos últimos dez anos, na busca pelo reconhecimento. O processo de conquista e de ocupação da capitania envolve as divergências entre as duas etnias, as quais foram unidas na formalização de um acordo de paz promovido pelos europeus no ano de 1585.

¹⁷ Durante a expansão marítima e comercial europeia, foram assinados entres as coroas ibéricas Portugal e Espanha diversos tratados, com a finalidade de dividir as áreas de ocupação entre as duas potências europeias. Porém, o Tratado de Madri, assinado em 13 de janeiro de 1750, entre os reis: D. João V de Portugal e Fernão VI da Espanha, definia os limites das colônias sul-americanas, encerrando assim o fim das disputas territoriais entre as duas coroas.

Régio comprova ajustes e concentração de interesses comuns entre as partes, porque diligenciava entre elas privilégios em detrimento dos povos originários que habitavam o seu território.

2.1.1 o Padroado Régio: igreja e estado no plano da expansão colonial

É corrente, que a posse do continente americano, envolvia uma gama de interesses que se firmaram em torno da cultura cristã até então dominante. Dentre eles, havia um imaginário excludente que se perpetuou nas terras do Novo Mundo, com a premissa de que em meio às acusações procedentes de colonizadores de que atos de selvageria ou crimes hediondos se espalharam pelo continente, seria necessária ingerência dos princípios religiosos na América dos gentios. Deste modo, por meio dos trabalhos missionários ocorriam a construção de reduções e de aldeamentos, em proveito da cultura ocidental.

O pensamento europeu é externado nos escritos de Claude Abbeville (1975, p. 251), quando este ao passar a conviver com as tribos tupinambás, no ano de 1614, deixa a seguinte consideração sobre essa gente, afirmando que:

Não há, penso eu, nenhuma nação no mundo que não tenha uma religião. Todas adoram um deus, salvo a dos tupinambás que não adora nenhum, nem celeste, nem terrestre, que não idolatra nem o ouro, nem a prata, nem as madeiras, nem pedras preciosas, nem outra coisa. Não tinha, até nossa chegada, religião; portanto não tinha sacrifícios nem sacerdotes, nem ministros, nem altar, nem templos ou igrejas. Nunca souberam os índios tupinambás o que fosse nem prece, nem ofício divino, nem oração pública ou particular. Contam as luas, mas não distinguem as semanas, nem os dias de festa, nem os domingos. Os dias são todos iguais para eles e tão solenes uns quanto os outros. Não têm culto algum, nem interior, nem exterior.

Ao obter uma visão pré-concebida sobre a dimensão religiosa entre as aldeias do grupo tupi, os cronistas e missionários da época acreditavam que o processo de catequese seria possível, pois imaginava-se que entre os povos autóctones não existiam objetos ou lugares sagrados.

Em meio a controvérsias que se firmavam em torno da realidade em curso, havia uma problemática que desassossegava as mentes religiosas do ocidente: afinal, quem eram os indígenas? Ao repensar sobre a questão nativa no período, a Igreja resolveu tomar um posicionamento. No ano de 1537, ao julgar a inclusão e aceitação das populações nativas ao esquema religioso ocidental europeu, por determinação da Bula *Sublimis Deus*, Roma afirma

ser os aborígenes seres humanos dotados de inteligência e capazes de uma evangelização que os direcionasse à fé católica.

Confirmando essa lógica acerca da população que em terras da América estava localizada, se reafirmava a apropriação da cultura, de modo que seria necessário enquadrá-la no contexto da tradição europeia. Admitidos como seres humanos, porventura seria mais fácil reconhecer alguns de seus costumes tribais e fenômenos religiosos e assim, associá-los aos paradigmas da religiosidade do ocidente para justificar tal inserção.

A proximidade com os povos ameríndios, ocorreu no século XVI, quando a Igreja Católica, estabeleceu aliança com a coroa lusitana, sobretudo, através do Padroado Régio. O Padroado Régio assumiu prerrogativas no plano da expansão colonial, tendo em vista que nos acordos firmados entre as partes, estava a incumbência da vinda de religiosos para o Brasil, cujo propósito era promover ações missionárias no interior da colônia (MENDONÇA, 2014).

A esse respeito, Mello (2004, p. 29), faz a seguinte consideração:

[...] o próprio rei de Portugal obteve do papa as prerrogativas necessárias para administrá-las diretamente em lugar da autoridade romana [...] até os padres consideravam o Rei autoridade suprema em assuntos religiosos, numa tácita aquiescência ao regalismo [...] A realeza foi acentuando que todas as Irmandades e Confrarias do estado do Brasil eram de sua Régia Jurisdição.

No engendrar da dilatação colonial, a Igreja gozou de prestígio e influência, ao transferir privilégios para a coroa portuguesa que, ao promover o processo de expansão de viagens marítimas, destacou-se na promoção de cargos eclesiásticos, podendo demitir e nomear religiosos. Essas iniciativas, ilustravam bem que as decisões se confundiam e os interesses econômicos se encaixavam quando o seu conteúdo era disciplina e domínio dos nativos pois, em meio a tais circunstâncias, os povos aborígenes foram conduzidos pela tutela de missionários que atuaram com grande força nas terras brasileiras.

Os religiosos que vieram com destino ao Brasil, eram integrados às expedições coloniais e atendiam às exigências da coroa lusitana e que, de acordo com Mendonça (2014), dos missionários que desembarcaram em território paraibano, havia ordens religiosas instituídas.

A autora, complementa ao dizer que, sobre a vinda à Paraíba,

Foram confirmados para a viagem os congregados da Antiga Observância oriundos de Portugal, sendo eles autorizados desde o ano de 1579, estão as carmelitas: Frei Alberto de Santa Maria, Frei Bernarndo Pimentel e Frei Antonio Pinheiro. Dentre os quais compunham a frota de Frutuoso Barbosa,

havia também religiosos das Ordens Franciscanas e Beneditinas que, juntamente com os Carmelitas, objetivavam fundar núcleos de povoamento na capitania (MENDONÇA, 2014, p. 74).

Durante décadas, a atuação do clérigo limitou-se ao litoral da Paraíba, ora ensinando aos nativos as letras; em outro momento, doutrinando-os à prática de cantos religiosos. Como consequência da influência das ordens religiosas ergueram-se inúmeras capelas e distritos paroquiais. No que concerne às terras em que estão localizados os Potiguara, com a colonização foram edificadas vários aldeamentos, dentre eles: o aldeamento de São Miguel, localizado na Baía da Traição, e o aldeamento da Preguiça, elevando à categoria de Vila de Monte- Mór, localizado no município de Rio Tinto.

De acordo com Gonçalves; Cardoso; Pereira (2009), essas freguesias serviam como áreas de atuação de novas catequeses. Mais tarde, outras subdivisões administrativas de nível municipal transformaram-se em paróquias e passaram a ser administradas por religiosos sob a devoção dos santos padroeiros. Ao passo que ocorria a edificação de igrejas, organizava-se também a apropriação de terras com a intenção de erguer em todos os lugares colonizados a cruz da cultura cristã.

Na sequência, Mendonça (2014, p. 75) complementa 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 houvesse necessidade. Essas prerrogativas deveriam ser cumpridas, tornando-se lei no interior da colônia para atender às determinações reais do período.

Observa-se aqui, uma política de expansão que propunha o recrutamento dos nativos, considerando-os objetos de interesses políticos e econômicos. Assim, durante séculos, a imposição se compôs de forma estrutural, ao perpassar as gerações de domínios que se deram em torno de mudanças globais que moveu a era moderna, pois no território ávido de riquezas e de espaços para dominar, as propostas evangelizadoras tornaram-se mais que um negócio lucrativo, de modo que uniam o espírito burguês em consonância com uma doutrina, cujos interesses missionários se ordenavam por meio da economia de mercado.

Ademais, não era incomum encontrar religiosos servirem-se do trabalho escravo indígena nas ditas construções de capelas e engenhos, pois, não obstante, os castigos que por ora eram impostos aos nativos configuravam-se, muitas vezes, em ações purificadoras com a

intenção de conduzi-los à conversão, de modo que seus ritos e crenças não eram vistos com bons olhos pelos homens da fé.

Apesar do cenário obscuro, alguns religiosos¹⁸ tornaram-se comunidades instituídas, de sorte que, longe da tutela da coroa, contraíram amizade como os nativos, considerando-os de forma humanizada, e opondo-se à escravização dos mesmos. Porém, essa realidade constituía uma exceção em face dos projetos de evangelização que se expandiam na Paraíba no período, tendo em vista que, agora irmanados na fé católica, seria possível conduzir os nativos ao amparo dos santos padroeiros das vilas posteriormente fundadas.

As investidas coloniais no território brasileiro, de certa maneira, contribuíram para justificar as especulações de olhares curiosos sobre as populações nativas, tornando-as alvo de visões preconceituosas sobre a sua maneira de crer e de agir. Foram construções como essas que se ergueram durante um longo tempo a respeito dos povos indígenas do nordeste brasileiro, em especial aos Potiguara da Paraíba. Os indígenas do Litoral Norte do Estado, de alguma maneira sofreram imposições por mais de quatro ciclos de dominação que influenciou nas maneiras de interlocução cultural com a dimensão sagrada.

Os Potiguara carregam consigo uma história de luta que iniciou no século XVI, e que se perpetuou até final do século XXI, onde focos da escravidão também se fizeram presentes, de forma que a política de ocupação promovida pelo estado português, ao limitá-los aos aldeamentos, sujeitaram-lhes a um rígido controle de catequese, sobretudo, de imposição da língua latina. Tal determinação, ficaria sobre o controle do Diretório dos Índios, sistema rigoroso de organização estatal que tinha como proposta reformas administrativas na colônia.

2.1.2 O Diretório Pombalino

No complexo das investidas coloniais, a política do Marquês de Pombal vem com um projeto inovador e regalista, cujas prerrogativas dariam aos reis o direito de interferir nos assuntos eclesiásticos. Este, representa um novo desfecho acerca dos povos indígenas da Paraíba, os quais foram inseridos no plano da política em expansão. Sobre a religião cristã católica estabelecida na colônia, a instituição foi inclusa no projeto de mudanças, de sorte que casas conventuais e outras construções religiosas ficaram sob o poder da coroa lusitana, podendo esta decidir sobre a forma de organização da própria instituição.

¹⁸ Aqui, faço referência aos jesuítas e carmelitas “[...] que se tornaram comunidades instituídas, com condições de se auto sustentarem. Independentemente economicamente, eles sofrerem perseguições por conta dos desentendimentos da Igreja com o estado português.” (MENDONÇA, 2014, p. 79).

Nesta perspectiva, no ano de 1762, foram impostas políticas rígidas que proibiram a movimentação de ordens religiosas na colônia paraibana, bem como a construção de igrejas e capelas. Com o Diretório Pombalino, “[...] a política imposta pelo Estado português agiu de forma arbitrária sobre os diversos segmentos da vida social e política da colônia brasileira” (MENDONÇA, 2014, p. 80), afetando da mesma forma os povos tradicionais.

A presença e a atuação do Diretório dos Índios na região Nordeste, deixou marcas entre os antigos moradores locais, os quais advindos como colonos assumiram novas configurações que se davam em torno das missões, da devoção e do caráter regional de suas populações. A mesma sorte ocorreu com os indígenas da Paraíba: igualados à cultura do homem branco, os ressurgentes viam-se na encruzilhada de civilizações em constantes disputas. A exemplo desta realidade, citamos a atuação do Diretório no ensino da língua latina aos nativos e a legitimação de interlocutores, os chamados línguas, ao considerar-lhes intérpretes junto aos indígenas.

As informações a seguir, ilustram bem as visões de Câmara (2000, p. 108):

Na Paraíba, no ano de 1776, o Marquês de Pombal criou a cadeira de latim, proibindo assim o uso da língua materna. O processo de mestiçagem foi imposto, alterando a vida e a cultura tradicional das populações nativas. Ser ou pertencer ao estado era falar o português, era ter devoção um santo católico. Isso representou para os nativos uma sentença, de modo que passaram a ser monitorados por diretores, cujo propósito era integrá-los à vida da colônia.

A introdução da língua latina, tornava-se necessário não só por reafirmar a cidadania portuguesa na colônia, mas por converter-se em estratégia de imposição para dar aos nativos sobrenomes e uniões matrimoniais, considerando a mestiçagem um dos elementos de integração do indígena à sociedade do homem branco.

Para Moretti e Adams (2011, p. 449) tal prerrogativa,

Trata-se de um colonialismo de violência, em que a civilização moderna se julga superior, o que lhe autoriza a desenvolver os mais primitivos e bárbaros castigos e a impor processos educativos que assume a Europa como referência. A violência colonial procurou dizimar homens e mulheres.

Entre os indígenas do litoral norte da Paraíba, esta é uma verdade que se conecta à ideia de que o processo de silenciamento e invisibilidade e de massacre na história, compõem uma trajetória de mais de 500 anos de opressão. Porém os ressurgentes não ficaram no esquecimento porque buscaram meios de sobrevivência que serviram de enfrentamentos no decorrer da sua trajetória.

Sobre as ordens religiosas que atuavam no período, conforme havíamos afirmado anteriormente, algumas delas fizeram-se alvo de perseguição por conta do Diretório dos Índios. Ademais, a sequência dos acontecimentos que tomava fôlego na sociedade colonial anunciava um tempo de divisões entre as duas instituições [estado e Igreja] provocadas por desentendimentos, dentre eles crises religiosa e econômica. Como consequência, na Paraíba casas conventuais foram fechadas e proibido acolhimento de vocações, ao passo que as antigas construções conventuais ficam no período, sob o poder do estado.

As divergências chegam ao fim apenas no final do século XIX, quando “[...] o papa leão XIII faz um grande apelo às ordens religiosas que atuaram no Brasil, para que retornem e retomem os trabalhos missionários, momento da história da Igreja Romana denominado Restauração.” (MENDONÇA, 2014, p. 80). No panorama de acontecimentos e de mudanças, as investidas foram impactantes, especialmente para os Potiguara da Paraíba, tendo em vista que repercutia tanto na cultura como nas questões de emprego e domínio de áreas coloniais, o que fomentava a ideia de extinção do nativo, havendo apenas caboclos¹⁹ a ocupar as terras brasileiras e por este motivo, os territórios seriam de posse do estado lusitano.

A respeito dos Potiguara, a partir do domínio europeu, seguiram-se mais quatro ciclos de dominação, onde vários grupos mantiveram-se presentes nas áreas indígenas, ora pelo uso da força política, por vezes pela força do braço. Fato provável, é que já no século XIX não se admitia que existiam mais indígenas no litoral norte, uma vez que o processo de mestiçagem era bastante forte, descartando a ideia de pureza racial na Paraíba.

Essa construção que se formou de indígenas misturados, mais tarde dividiu opiniões entre vários segmentos da sociedade, especialmente no que se refere às suas práticas ritualísticas, as quais não eram bem compreendidas. Com essas visões edificadas e movidas por um imaginário excludente e simplista, a trajetória dos Potiguara da Paraíba foi negada e por isto levada a silenciamentos e imposições, com base em interesses políticos e econômicos em detrimento de suas populações nativas que aqui viviam e que ainda hoje estão localizadas. Por consequência, ao elaborar estratégias de sobrevivência e de resistência, os mitos, ritos e imaginários ganham formas e dinamismo para amparar os Potiguara na sociedade de hoje e assegurar suas necessidades e escolhas.

¹⁹ Termo usado pelos europeus para forjar a ideia de indígenas misturados. A partir do processo de mistura, fomentou o imaginário de que não existiam mais nativos marcados pela pureza de raça, e sim cidadãos portugueses que falavam a língua lusitana.

2.2 OS POTIGUARA NA ATUALIDADE: DIÁSPORAS E ETNOGÊNESE

Ante às novas formas de domínio impostas sobre o território Potiguara, estão a de empresas que atuaram de forma coordenada e se instalaram em suas terras para investirem no capital estrangeiro e renderem lucratividade no negócio do açúcar e na confecção de tecidos. Esta fase, consiste em uma das mais cruciais para os indígenas da Paraíba, isto porque, com a permanência desses elementos ativos que atuara por meio de contratos de trabalho e pela exploração do trabalho infantil, acirravam-se ainda mais as disputas e insatisfações direcionadas à questão da posse e demarcação das terras indígenas no litoral norte do estado. Ademais, haviam embates e pressões da etnia para implementação de políticas públicas que segundo eles deveriam ser efetivadas pelo estado. Apesar dessas investidas, algumas comunidades indígenas se mantiveram resistentes, engajando-se mais tarde em diversos movimentos.

As mobilizações tornam-se mais fortes, especialmente nos períodos entre 1970 e 1980, momento em que os Potiguara alcançaram visibilidade por conta das manifestações que promoveram na busca de direitos e garantias de vida coletiva, cujo propósito era organizar politicamente a sua gente. Para recuperar as origens, no mesmo ciclo, iniciam o processo de autodemarcação de suas terras, ao reivindicar do poder público um posicionamento quanto à legalização desses territórios. A motivação pela autodemarcação da terra Potiguara, dava sinais de fortalecimento do movimento de etnogênese e de emergência étnica, pois conduzia o grupo a envolver-se em outras mobilizações e exigências, desta vez, em defesa e reafirmação das suas tradições.

Ao considerar tais necessidades, algumas lideranças indígenas passaram a ter contato com etnias distintas que residiam em outras regiões do país, com a finalidade de obter conhecimento sobre a cultura nativa e assim, poder ressignificá-la em seu próprio território. Como movimento de luta e de resistência, o ritual Toré, revela-se no período como referencial emblemático, em meio às justificativas da sociedade indígena Potiguara enquanto ressurgente de um espaço regional sob o qual sublevam os indígenas do nordeste. O sinal de distintividade convertue-se em prerrogativa determinante para que essa gente pudesse se envolver cada vez mais em movimentos políticos na busca de garantias sociais. Estes feitos, representaram um avanço na trajetória da sociedade Potiguara, o que fomentou novas linhas de investigação sobre o seu passado.

Atualmente, aqui no Brasil, as populações indígenas são amparadas pela Lei Federal (BRASIL, 1988) que assegura aos povos indígenas permanência em seus territórios e preservação de suas memórias. Contudo, segundo eles, há muito ainda o que se discutir sobre os direitos que certifiquem a sua gente. Como evidência dessa problemática, algumas questões que giram em torno do quesito: políticas públicas em território Potiguara, ainda não foram efetivadas e os movimentos de reivindicação continuam.

Entre embates e resistências, há negociações que para a sociedade indígena, ainda deixam grandes lacunas, especialmente no que concerne à demarcação do território Potiguara pelo poder público que, segundo os parentes mais antigos, não condizem com a proporção de terras que a história lhes reserva por direito. As ações e assembleias que são organizadas sempre no coletivo, focalizam essa problemática e representam um dos movimentos de resistência em torno de uma luta constante para não perder de vista o legado da tradição. É nesse campo onde se diluem todas as diferenças de mistura no meio dessa gente, com o intuito de descolonizar o pensamento herdado pelo homem do ocidente.

A existência de hibridações culturais e factuais entre os Potiguara, constitui uma verdade que, por vezes, oculta alguns elementos da tradição. Porém, não se pode negar o fato de que a readaptação a outras culturas representou de alguma maneira, uma das formas de resistências de uma sociedade nativa que, vivendo na encruzilhada de civilizações durante séculos, e sob os enalços de interesses econômicos, buscava nos mitos um alento frente aos novos conceitos de sociedade e de identidade que se insurgiam na era do capital e nas mudanças provocadas por esse sistema.

No universo de disputas em que move a sociedade global do século XXI, os indígenas do litoral norte vivem um movimento de resistência e ao mesmo tempo caracterizam-se por uma postura política de organização para uma militância a favor da causa indígena (MENDONÇA, 2014). Entre entre as estratégias de dominação impostas ao grupo nos primeiros séculos da conquista e as políticas públicas implementadas nos dias atuais, percebe-se no meio dessa gente ressentimentos amalgamados pela incompreensão de alguns setores da sociedade sobre o seu modo de vida, tornando algumas vezes, suas mobilizações, para quem observa, sinônimos de incivilidade.

Todavia, levando uma vida pacata no interior das aldeias Potiguara, os indígenas cultivam histórias e práticas herdadas dos antepassados ao viverem do cultivo de culturas, como: mangaba, macaxeira, batata doce. Como complemento, está a criação de animais, como: carneiro, porco, galinha e bois, além da pesca artesanal. Efetuamos ainda que ações solidárias

e oficinas de artefatos são bastantes visíveis, assim como laboratório de extração de mel²⁰. Por, estarem localizados em zona litorânea, sendo área bastante preservada de manguezais por todos os lados, é comum a criação de camarão e catação de caranguejo e de mariscos na região.

Uma das grandes problemáticas que envolve a questão da economia nas aldeias Potiguara, é o arrendamento de terras para o plantio da cana-de-açúcar. Bem sabemos que esses fatores replicam na questão ambiental das aldeias Potiguara. De acordo com os moradores locais, algumas famílias abandonam a prática de cultivo de subsistência por conta de acordos que são feitos entre elas, fazendeiros e usineiros. Alegando de que não dispõem de recursos técnicos para poder plantar, acabam afeiçoando-se a esse tipo de negócio.

É fato também que, ao nos deparar com os Potiguara da Paraíba, percebemos que nas últimas décadas a população indígena do litoral norte passou por muitas mudanças. Aqui, referimo-nos a algumas conquistas que se deram em torno da educação superior, momento oportuno em que estudantes Potiguara passaram a exercer protagonismo na academia. Todavia, a vida universitária, deixa claro que estigmas de preconceito ainda estão presentes, o que aviva a ideia entre os próprios indígenas universitários, de que há necessidade de reconhecimento de princípios de inhomogeneidade que transitam no espaço acadêmico e que se torna “[...] perceptível no próprio despreparo do corpo docente em lidar com turmas multiculturais, para que possam, efetivamente, auxiliar na promoção de uma inclusão, [...] que respeita as diferenças[...].” (COQUEIJO, 2020, p. 20).

Atualmente, é grande o número de jovens indígenas que frequenta universidades, apresentando as suas escolhas em cursos que julgam poder contribuir para o fortalecimento da sua identidade (SOUSA, 2017). Uma prova dessa realidade, está o curso de antropologia, oferecido pela Universidade Federal da Paraíba, no Campus IV²¹, localizado no município de Rio Tinto e Mamanguape, em que muitos Potiguara se deslocam para as localidades com o objetivo de adquirir formação superior para contribuir com a sua gente. Além da graduação, existem indígenas que já cursaram mestrado e estão no doutorado.

Porém, em relação aos direitos por eles nomeados na Constituição (BRASIL, 1988), fomenta a concepção de que há necessidade de se pensar uma política onde preze por um princípio de civilidade com base na interculturalidade que norteie o espaço da universidade envolvendo todos os atores sociais que nele transitam, de sorte que esta faz-se necessidade

²⁰ O projeto de extração de mel, faz parte de uma ação comunitária representada pelos indígenas residentes na aldeia São Miguel, trata-se de uma ação coletiva, em que o trabalho cooperativo leva à comunidade a dedicar-se à criação de abelhas e à comercialização do produto.

²¹ O campus IV, chega ao Litoral Norte da Paraíba no ano de 2006, construído nas cidades de Mamanguape e de Rio Tinto.

primeira. Isto se dá porque a inevitabilidade de autoafirmação em meio à realidade vigente, coloca em xeque muitas discussões em derredor do conceito de identidade vivida e pensada pelos próprios sujeitos da história do Brasil, que percebem ser desafiador conviver em meio ao caos de discriminação que o próprio espaço universitário os agrava (SANTOS, 2020).

A permanência dos Potiguara na carreira universitária, encontra justificativa na concessão de bolsas de estudo. Através de políticas públicas, as ações afirmativas funcionam como medidas criadas pelo governo que destinam recursos em benefício de pessoas vitimadas pela exclusão social. Tais prerrogativas, juntamente com a lei de cotas, garantem que instituições federais, como: universidades e institutos reservem anualmente em seus processos seletivos, um percentual de vagas destinado a candidatos remanescentes: pretos, pardos e indígenas.

As ações afirmativas, bem como o sistema de cotas, estão amparadas em lei federal, pois, de acordo com:

A decisão do STF76, confirmando que as cotas étnico-raciais nas universidades estavam em conformidade com a CF de 1988, impulsionou a votação do PL nº 73/1999, e após treze anos de debates, a então presidenta Dilma Rousseff converte o projeto em Lei Ordinária, sob o nº 12.711/2012, a famosa Lei de Cotas do ensino superior público. Em 2015, o então Senador Cassio Rodrigues da Cunha Lima (PSDB/PB) apresenta a PL nº 46/2015, para incluir, na reserva de vagas prevista pela Lei de Cotas, estudantes com deficiência, o que foi acatado, em 2016, pelo então presidente Michel Temer. A lei foi aprovada associando critérios raciais e sociais, com reserva de vagas aos estudantes oriundos de ensino médio em escolas públicas, aos que tem renda familiar igual ou inferior a 1,5 salários-mínimos (um salário-mínimo e meio), e ainda, aos autodeclarados pretos, pardos e indígenas, seguindo o percentual dessa população indicado pelo IBGE. Posteriormente, a lei foi alterada para incluir nessas frações as pessoas com deficiência (COQUEIJO, 2020, p. 100).

O sistema de cotas universitário é uma parceria entre o Ministério da Educação (MEC) e Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE), em colaboração com Institutos Federais de Educação Superior (IFES). Estes, asseguram aos indígenas reconhecidos pela comunidade a qual fazem parte prioridade para receber o benefício. Para que tenha direito ao auxílio, o estudante deve apresentar documentação de baixa renda, documento de autodeclaração, validar a condição de pertencimento étnico junto à comunidade a qual ele pertence, bem como apresentar comprovação pelo órgão FUNAI de que esteja a residir em aldeia. De acordo com interlocutores universitários, o auxílio financeiro dá possibilidades para custear os gastos provindos da vida acadêmica, especialmente quando necessitam estar mais na cidade de Rio Tinto ou Mamanguape, chegam a dividir apartamentos com outros parentes.

O Potiguara Daniel Santana²², concluiu bacharel em antropologia com habilitação em antropologia social, e contou-nos sobre a importância da bolsa permanência, ao dá a seguinte informação:

Eu fiz antropologia no Campus IV e recebi a bolsa permanência. Eu recebi durante toda a graduação até o dia da defesa. Eu entrei pela ampla concorrência, mas eu defendo as cotas e as ações afirmativas porque é uma forma de você ter acesso aos cursos da universidade. A bolsa permanência, ela é importantíssima, principalmente para quem não tem nenhuma renda, porque tem que se manter lá, porque assim: você tem que comprar um livro, você tem que se alimentar, porque chega na universidade, lá não oferece alimentação para todo mundo, e com essa bolsa você deve se alimentar também (DANIEL SANTANA NETO, Informação Verbal, Aldeia Tambá, nov. 2021).

A inserção do indivíduo no campus universitário, vem a ser mais que uma necessidade que coaduna aos mitos, aos ritos como bases e heranças da parentela. Ao adquirir processos formativos e exercer princípios de cidadania, a sua participação se afigura no plano de direito à justiça social, à igualdade e reconhecimento como comunidade histórica fundada e pertencente a um território emanado por raízes biológicas com suas memórias. Esta, converte-se em uma das justificativas que se insere no exame de (re) conexões e tem como fundamento as raízes que alimentam e organizam o imaginário da sociedade Potiguara.

No meio Potiguara, há ainda aqueles indígenas que frequentam instituições de ensino superior privadas, ao deslocarem-se aos sábados para o município de Mamanguape com a finalidade de cursar uma graduação ou especialização²³. Ao concluir o curso, os universitários recém-formados passam a lecionar nas aldeias como professores contratados nas redes municipal ou estadual de ensino. Entre o espaço familiar e os recursos adquiridos da vida profissional, eles garantem tornar viva a carreira do magistério superior.

Ainda, existem professores indígenas que além de dar contribuição na área de educação, resolvem considerar outros ofícios e buscam em períodos de folga socializar suas habilidades promovendo shows musicais em municípios vizinhos. Como comprovação da realidade

²² Daniel Santana Neto, reside na Aldeia Alto do Tambá, e é professor do ensino fundamental no município de Mataraca. Atualmente, é coordenador geral da secretaria de educação do município de Baía da Traição e mantém com muito zelo a formação e capacitação das escolas indígenas Potiguara localizadas nas treze aldeias que compõem o município.

²³ A Universidade do Vale do Acaraú (UVA), oferece cursos de Pedagogia, com habilitação em áreas específicas de humanas e ciências da saúde. A instituição foi criada no ano de 1968, por meio da lei municipal nº 214, na cidade de Sobral, localizada no estado do Ceará. A universidade está no vale do Mamanguape como extensão há mais de 27 anos, e funciona nos finais de semana (sábado), no prédio do Instituto Moderno, unindo estudantes dos municípios do Litoral Norte, inclusive os próprios indígenas das aldeias Potiguara.

presente entre os indígenas do Litoral Norte da Paraíba, encontramos o professor Victor Rodrigues, cantor e compositor que nos deu informação sobre a sua carreira profissional:

Eu, jovem, me informei em Educação Física dentro da área da docência. Após terminar o curso, já estava trabalhando na área como professor na rede estadual, e procurei conciliar como cantor e compositor nos finais de semana, atuando nas noites com shows em bares, em Mamanguape, Sapé, Rio Tinto e Guarabira. Estou numa fase de descoberta e de transformação. Estou evoluindo nesse hobby que é a música, a composição e os shows, e também como professor, estou seguindo as duas partes. Mas, o que eu almejo mesmo é a carreira musical. Eu vejo a cultura muito interessante que deve ser explorada por outras pessoas, e que eu acho tudo muito interessante e gosto da parte da cultura, mas que não vivo tanto pelas adversidades pelo tempo que eu passo fora trabalhando na carreira musical (MANUEL VICTOR DO NASCIMENTO RODRIGUES, Informação Verbal, Baía da Traição, jan. 2021).

No complexo de atrativos e oportunidades que o mercado de trabalho oferece, a sociedade Potiguara manifesta sua maneira de ser indígena e abre uma nova perspectiva no espaço social para unir valores com base em projetos que estão relacionados a aspirações futuras. Esses valores, estão relacionados tanto a vida profissional, quanto pessoal. Para Halbwachs, em cada grupo social, existe uma exposição que ordena a albergar e conciliar todas as percepções que lhe chegam do universo de representações visíveis existentes nos aspectos geográficos. São essas conexões que quando incorporadas por um grupo o qual estamos inseridos, esboçam uma performance (2003), cuja interpretação dos elementos da atmosfera indicam outras significações sociais e culturais.

Ao levar em conta a vida das aldeias Potiguara, em quase todas elas, facilmente descobrimos alguns costumes que a vida urbana praticamente tenha abstraído do espaço familiar. Para isto, estão as rodas de conversa que acontecem entre as famílias e os vizinhos, os passeios de motocicleta para tomar banho de rio, os novenários e as festas que são organizadas em pavilhões em tempo de festa em homenagem aos santos padroeiros. Por isto, algumas atividades esportivas, como o futebol e o surf tornaram-se práticas importantes entre os indígenas.

As atividades esportivas, animam as manhãs e tardes dos finais de semana de diversas aldeias da Baía da Traição, e contam com competições que conjugam esforços consagrados nos costumes da etnia. Os jogos indígenas, espelham uma construção específica da cultura Potiguara, pois envolvem liames relativos a um tempo anterior às sociedades primitivas, quando era necessário promover a arte das guerras ocasionadas por tribos rivais ou quando se dava em conformidade às práticas de lazer.

A primeira edição dos jogos indígenas na Paraíba, aconteceu no ano de 2011, momento em que reuniu um número significativo de indígenas, e “[...] foram idealizados pelas lideranças da etnia Potiguara e a Secretaria de Esporte e Juventude do governo da Paraíba, com a proposta de reunir 33 aldeias [...]” (SANTOS; SILVA; CABRAL; ARAÚJO, 2015, p. 01). Os jogos em terra Potiguara, ocorrem a cada ano, e tem repercussão nas redes sociais e em telejornais como canais de divulgação e de promoção da cultura dos ressurgentes.

No fomento e organização das competições, o cacique geral une as demais lideranças locais para juntos traçarem regras, bem como logística para atender às necessidades dos parentes, seja na alimentação, ou na premiação. Dentre as principais modalidades oferecidas nas competições, estão: corrida de tora, cabo de guerra, arco e flecha, canoagem, maratona e futebol. As competições exigem o espírito de disputa, porém o propósito está em integrar a sociedade em momentos de lazer e de união, além de perpetuar as práticas dos antigos. Os jogos indígenas, também contam com a participação de anciãos, de forma que a sua cooperação depende da condição de saúde daqueles que desejam participar.

Jefferosn Luiz, é estudante do curso de Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (Campus IV), e militante do movimento jovem indígena, além de ser professor da rede municipal de ensino. Como defensor da cultura Potiguara, ele ministra oficina de arco e flecha para estudantes do ensino fundamental na escola Maria das Dores Borges, localizada na aldeia Alto do Tambá.

Sobre os Jogos Indígenas Regionais, ele alegou que:

Partiu de influências de relações culturais entre o nosso povo com outros povos. Isso, influenciou aqui pra gente, prá que a gente pudesse fazer aqui. Isso é uma sociabilidade e ao mesmo tempo é uma diversão. Mas, tem coisas que devem ser dadas mais atenção, tipo: as modalidades de arco e flecha e arremesso de lança, porém levam mais em consideração as modalidades de premiação asiática e europeia. Porém, isso é uma inquietação minha, pois as atividades não-indígenas estão sendo valorizadas mais do que as atividades tradicionais. É ainda, uma imposição de colonização dentro do território da gente, até às vezes, as pessoas que estão dentro da organização dos jogos, são pessoas não-indígenas (JEFFERSON LUIZ LEÔNICIO VENTURA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, nov. 2021).

A necessidade de perpetuar o legado de origem Potiguara, impulsiona novos arquétipos fundados no espírito de renovação e de retorno. Nestas localizações, mitos de origem assumem o seu papel, por assinalarem nas realações entre parentes que “[...] os indígenas são portadores da memória tradicional, da memória sagrada, vivida, testemunhas do extraordinário, donos e portadores de sua história cultural, donos de seus saberes constituídos” (GIACOMOLLI, 2020,

p. 02), que se concretizam em horas de lazer, práticas esportivas e resistência. Para Barcellos (2012), esta constitui uma marca peculiar dos povos indígenas do Nordeste.

Ainda, a respeito dos campeonatos que ocorrem em terra Potiguara, verifica-se uma interação entre os parentes que residem nos sítios com os indígenas que residem em contexto urbano. Neste sentido, sempre quando ocorrem disputas, muitos jovens se dirigem à cidade para participar ou para assistir as competições, pois o município da Baía da Traição oferece aos ressurgentes mais opções esportivas e outras ações coletivas por meio do projeto Bato Lata.

O grupo Bato Lata, que atua na cidade ao longo dos últimos dez anos, foi gestado no dia 20 de março de dois mil e onze e vem com o projeto de inserção da criança e do jovem adolescente em práticas de esporte e de aprimoramento de suas habilidades. O projeto, fundado pelo músico e ex-vereador José Roberto da Silva²⁴, o popular Beto Bass, conta com aulas de violão, aulas de karatê, de Jiu jitsu, de capoeira, de surf e acima de tudo, com ações de promoção humana, que se concretizam em atos solidários na distribuição de cestas básicas, desde a comemorações alusivas ao dia da criança, festa das mães e o próprio aniversário do grupo. Segundo o interlocutor, por meio do propósito, foi lançado um plano de ação inovador em que a cada ano deve-se escolher uma aldeia para levar a sua mensagem, seja ela esportiva, musical ou solidária.

Embora tenha uma casa própria para funcionamento das atividades, o projeto opera como plano de ação itinerante, pois está em constante movimento e em sintonia com jovens e crianças residentes nas aldeias. Além de que, há participação em eventos dentro do espaço das escolas do município e fora dele, interações que elevam os membros do grupo ao serem condecorados e/ou receberem medalhas de honra ao mérito em competições culturais e esportivas. Para isto, a residência onde o projeto atua, funciona no centro da cidade da Baía da Traição nos horários matutino e vespertino, e com o apoio da comunidade local, sobretudo, das famílias indígenas residentes nas aldeias Potiguara.

Ao discutir sobre o Plano, Beto afirmou que:

²⁴ Além de ter ocupado nos últimos quatro anos a cadeira de parlamentar, Beto Bass é músico e coordenador do programa Bolsa-Atleta, compondo o grupo de profissionais da secretaria de Educação do município de Baía da Traição.

É um projeto com crianças, adolescentes e adultos. Trabalhamos também com a melhor idade, que começou em dois mil e dezessete, é um trabalho com dinâmicas, com auto-estima, com palestras, com visitas, com viagens, tipo assim: prá visitar monumentos históricos e festas tradicionais. Cada oficina tem o seu representante, no caso, as mulheres da melhor idade, tem a coordenadora Luzia Brandão. A maioria das pessoas que participam são voluntários, são todos indígenas. A gente trabalha também com aulas de percussão. O Bato Lata é o início de tudo, que dá nome ao Projeto. A partir dele se criam outros projetos, como: Festival de Música, Show de Talentos e Natal Sem Fome. Todo ano, a gente faz numa aldeia diferente. E também outro projeto muito importante que é a Arte Nossa, que trabalhamos o artesanato indígena, a dança do Toré, o coco de roda, a culinária. A gente convida os artesãos para expor e vender os seus trabalhos, todos os sábados do mês de janeiro, na Praça Central José Barbosa (JOSÉ ROBERTO DA SILVA, Informação Verbal, Baía da Traição, abr. 2021).

De acordo com o interlocutor, o projeto conta com voluntários que sempre estão à disposição para auxiliá-lo nas demandas, dentre eles estão: um grupo de professores, pais de alunos e os próprios estudantes que se revezam cotidianamente para auxiliar nas atividades. Apesar de ser inovador, os Potiguara consideram o propósito uma conquista pois, ao acolher jovens e crianças com ações educativas e multiculturais, contribui para reduzir o número de indígenas desocupados e afeiçoados ao mundo das drogas.

Esta nova forma de ser que move o indígena Potiguara localizado em contexto urbano, dialoga com o pensamento de Silva (2012, p. 31) que traz a ideia de que “[...] existe, em suma, na vida moderna, uma diversidade de posições que nos estão disponíveis [...] Parece difícil separar algumas dessas identidades e estabelecer fronteiras entre elas”, de sorte que, nas composições e formas sob as quais se ordena o projeto Bato Lata, evidencia assim, novos aspectos de manifestações culturais entre os Potiguara da Baía da Traição.

Apresentamos a seguir na Foto 01, registro de oficina de pintura sobre a cultura Potiguara, composta pelos alunos do Projeto:

FOTO 01- Alunos do Projeto Bato-Lata em oficina temática sobre a Pintura Potiguara



Fonte: Arquivo Pessoal, José Roberto da Silva, Baía da Traição, 27 abr. 2021.

No ambiente, onde há espaço para socialização de ideias e conhecimentos relevantes a outras matrizes culturais, os indígenas assimilam paradigmas de heterogeneidade. Precisamente, a identidade étnica do nativo é uma manifestação resultante de correspondências, intercursos, em que mitos, memórias e imaginários engendram-se na relação entre o eu e o outro. Para Hall, se no intercurso não há fronteiras radicalizadas, logo, a cultura étnica não é uma ocorrência de aspectos singulares e de essência permanente, mas instauração discursiva que atua em múltiplas tendências e discrepância (HALL, 1998).

Com as novas tecnologias e os atrativos das grandes cidades, descortina-se um movimento contínuo de fluxos migratórios de indígenas Potiguara em direção às regiões centrais do país. De acordo com interlocutores que nos concederam entrevistas, as regiões sudeste e sul, especialmente os estados de Rio de Janeiro e de São Paulo são os principais centros de deslocamentos de parentes indígenas, os quais alegam que viajam sempre em busca de melhores condições de vida e de trabalho. O objetivo é passar nesses lugares o tempo necessário para alcançar estabilidade.

Ao concretizar objetivos, resolvem retornar às suas famílias para poder reconstruir o que deixaram para trás. Entre esse grupo de indígenas, a cultura se mantém distante e da tradição parecem apenas recordar, pois, segundo eles, a sobrevivência nos centros urbanos depende do trabalho exaustivo, seja ele advindo do comércio informal, da indústria ou da pesca artesanal que os estados oferecem. Alguns, buscam a possibilidade de emprego em restaurantes e lanchonetes no interior do Estado de Santa Catarina.

A respeito das migrações, a indígena Potiguara Verônica nos contou que:

Eles viajam para Santa Catarina em busca de trabalho. Assim, um irmão meu foi com a mulher e o outro foi só, depois manda pegar. Hoje eu tenho cinco pessoas da família em Santa Catarina, na cidade de Navegantes. Muitas pessoas que vão prá lá é prá isso, não é? Porque aqui já sabe como é. O meu filho Jackson vai viajar agora dia 28 de novembro prá lá (VERÔNICA BARBOSA DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Santa Rita, nov. 2021).

O imaginário social, expressa-se por concepções e em símbolos, padrões moderados ou intransponíveis que por vezes operam por meio de deslocamentos permanentes e até infrequentes. São convicções que orientam ações com vista a perpetuar valores fixos e convertê-los em composições imagéticas que, amalgamadas por metáforas, tendem a mover-se no campo das relações sociais. Para Saberna (2003, p. 10) “[...] a ideologia, enquanto visão de mundo e a representação social atuam na sociedade moderna como elementos que substituem os mitos e a religião das sociedades homogêneas.”

Além desses atores indígenas que se organizam em movimentos migratórios, existem aqueles que se destinam à prestação de serviço terceirizado em navios de cruzeiro e/ou rebocadores, cuja finalidade é dá persistência à carreira profissional. Sobre estes profissionais, o período de embarque pode durar até seis meses ou mais, se o indígena optar por embarcação de grande porte, a depender da empresa que contrata para este tipo de serviço. Porém, os embarques realizados em rebocadores duram entre vinte e oito a trinta e cinco dias. Entre fluxos contínuos, alguns constroem horizontes e perspectivas de vida, e pensam apenas em visitar a terra natal e os parentes que ficaram a esperar; outros, porém, decidem continuar residindo distante do seio familiar, tomando apenas como instrumento de comunicação entre si e membros da família, as redes sociais para dá notícias.

Complementando o quadro de indígenas que buscam em outras áreas do país melhores condições de trabalho, há vários deles que, dentro do município julgam buscar outras chances para ficar mais próximos da família. Estes, durante a estação do verão dirigem-se à cidade, onde o momento lhes reserva a prestação de serviço em pousadas, barracas e restaurantes. Alguns, por meio do comércio informal, chegam a administrar seus negócios, abrem casas de lan house, constroem mercadinhos, restaurantes, barracas de comércio de venda de cereais, frutas, verduras e frios como: peixe, frango e marisco.

Ainda sobre o quadro de profissionais acima mencionado, estão aqueles que buscam outras opções de subsistência: são os carpinteiros, pedreiros, marceneiros, cabelereiros e manicures, que montam comércio na própria residência visando atender à clientela. Anatile Venâncio, é uma evidência do trabalho autônomo e que vive do comércio informal. Para esclarecer sobre a sua escolha, nos deu a seguinte informação:

Está com cinco anos ou mais. Lá na barraca eu vendo salgado e vendo hamburger, cachorro-quente, refrigerante. Era melhor, mas depois da pandemia, melhorou um pouco. É importante porque é dali que eu tiro o meu pão de cada dia. Eu fico na barraca e com o serviço de casa. Tem dia que eu fico em casa fazendo salgado e ele (esposo) vai. Eu acho que se não fosse ele (o comércio informal) eu nem sei nem o que estava fazendo. A gente alugou e foi daí que o meu menino comprou. Nunca trabalhei de carteira assinada. Os produtos que eu vendo eu compro aqui mesmo na Baía, bombom, pipoca e refrigerante eu compro em seu Rosinaldo, lá em Sandrinha, outras coisas eu compro na cidade de Mamanguape (ANATILDE VENÂNCIO NERI, Informação Verbal, Baía da Traição, nov. 2021).

As articulações com o mercado cada vez mais globalizado e o hibridismo cultural, evidenciam elementos constitutivos de uma relação de trocas comerciais entre diferentes etnias (OLIVEIRA,1998), cujo valor monetário se distancia do antigo escambo e dão uma nova roupagem e maneira de ser aos Potiguara da Paraíba, e desta vez, dentro do território indígena, especificamente à parentela que reside em contexto urbano. Trata-se de encadeamentos que dão sequência a aspectos característicos do cotidiano das aldeias e da cidade.

Esta realidade, enfatiza que nos dias atuais encontramos conexões de diversidade perceptíveis numa geração de indígenas diretamente em correspondência com atrativos, cujas aspirações são provenientes dos centros urbanos e de pessoas que visitam e escolhem o município para morar, de sorte que há uma interação de unidades culturais distintas que estão a todo momento em confluências com os valores culturais nativos.

A diferença é uma marca peculiar do Brasil e dos indígenas do nordeste, sobretudo, dos Potiguara da Paraíba, e se explica porque o litoral norte está localizado em uma área composta de reservas naturais que encanta banhistas e turistas e serve como atrativo para outros grupos de pessoas e profissionais, dentre eles, os comerciantes que buscam o lugar para erguer casas de comércio. O município da Baía da Traição, recebe um número significativo desse público, na maioria deles oriundos das várias regiões do país e até de outras nacionalidades. Muitos, acabam afeiçoando-se ao lugar e chegam até a construir casas de veraneio a terminam por escolher a cidade para morar e viver. Em contato com a diversidade cultural e com as festividades carnavalescas que são promovidas pela administração municipal, os indígenas acabam por adquirir costumes e hábitos culturais distintos daqueles com os quais estão relacionados cotidianamente.

Porém, diante do exposto que envolve os Potiguara, é preciso perceber que os percalços no decurso da história muito influenciaram o modo de vida dessa gente. Em decorrência da trajetória de imposições culturais, algumas marcas foram deixadas, e se ergueram estereótipos acerca dos ressurgentes, e que se movem em torno da construção do termo “ser indígena”, de

modo que alguns visitantes que se deparam com a realidade que se encerra no entorno das aldeias Potiguara, deslocam imaginários de que vislumbram encontrar nas comunidades indígenas, selvagens, isolados da sociedade e das novas tecnologias e/ou autóctones amparados a elementos oriundos especificamente da cultura nativa. Daí, aflora a ideia colonialista que se concretiza sobre a sociedade do litoral norte acerca dos indígenas misturados²⁵, pelo fato de que há evidência de parentes indígenas com biótipos distintos que em algumas ocasiões levantam interpretações adversas entre quem está a observá-los.

No entanto, “[...] muitas vezes são pessoas que, quanto ao seu comportamento e em sua aparência, em nada diferem dos outros brasileiros da região, mas que nem por isso deixaram de ser indígenas.” (MOONEM; MAIA, 1992, p. 13), considerando, porém, alguns costumes e heranças preservados na arte, na culinária e nos ritos tradicionais. A questão da diversidade encontrada entre os indígenas, justifica-se pelo processo de mistura. Mas, é preciso lembrar que “[...] nenhuma identidade é fixa no tempo e, nessa perspectiva, os indígenas são conhecidos pelas suas histórias e não pelo visual focado no Brasil colonial.” (HISTORIEN, 2012, p. 33).

Além de que, outras efervescências aquecem a sociedade indígena de Baía da Traição, trazem para o cenário de discussões sobre categorias que se levantam entre indígenas aldeados e indígenas desaldeados, e que fervilham argumentações de garantias por direito no meio do grupo que mora na cidade. Sobre os indígenas que residem nos centros urbanos, sobretudo, na área do município da Baía da Traição, grande parte deles alega não ter assistência devida dos órgãos FUNAI e da SESAI, comparada aos parentes que residem nas aldeias Potiguara.

Esta, é uma das problemáticas que distingue e divide opiniões sobre o assunto, de tal maneira que, ao afirmar viver sem garantias de vida enquanto comunidade étnica fora do contexto das aldeias, os desaldeados questionam as políticas públicas em favor de suas demandas, reforçando o pensamento de autoridades e de órgãos competentes, de que não deixaram de ser indígenas por estarem fora do convívio dos parentes que residem na zona rural.

Nesse contexto, ocorreu na cidade a criação do grupo TABUSU'ABA, que na língua tupi significa “indígena da cidade”. Sua representação é constituída em média por doze pessoas. A origem da organização deu-se no ano de dois mil e dezesseis, e contou com a militância dos indígenas Potiguara Genival Silva dos Santos, Criselba Ferreira Padilha, Maria das Graças dos Santos e Maria do Socorro Conceição, além de outros parentes que mais tarde integraram o

²⁵ O termo indígena misturado, é uma construção entendida por pesquisadores como (OLIVEIRA, 1998) que se justifica pelo processo de mistura ocasionado pela imposição colonial, período da história do Brasil em que os indígenas foram integrados compulsoriamente à sociedade colonial do período, intensificando o processo de união entre raças (negra e europeia) com o intuito de fomentar a ideia e princípio de civilidade e de cidadania.

grupo. A princípio, foi criada uma comissão que, além dos pioneiros, contou com a participação de outras lideranças indígenas, como: Nelimei Galdino, Marilene Arthur e Joelma Félix Barbosa, dentre outros. Vale complementar que no início da fundação, a organização TABUSU'ABA possuía nomenclatura conhecida por todos, como: Comissão dos Indígenas Desaldeados da Baía da Traição. O objetivo é lutar pelos direitos das pessoas que residem em contexto urbano, suas necessidades, sejam elas, no campo da educação, da saúde e/ou em outras situações quanto à precisão de declarações, quando o Potiguara necessita apresentar documentos em instituições públicas federais, cuja finalidade é adquirir o benefício de bolsas de estudo no ensino superior.

A coordenação funciona por meio de reuniões coletivas que se dão entre os membros do grupo e, havendo necessidade, as reuniões são ampliadas para o grupo maior. Quanto à composição, vale dizer que atualmente a associação é representada pela Potiguara Joelma Félix Barbosa, a qual foi eleita por um grupo de pessoas, no ano de 2015 para ser liderança indígena, e que, juntamente com jovens Potiguara, como: Aeberton Macêdo, Rodolfo Santana, Wermany Mendonça e demais pessoas (somando um total de 12 membros), compõem a equipe. De acordo com participantes, a organização dos indígenas da cidade possui estatuto próprio e funciona dentro da legalidade.

Enquanto sociedade que habita um mesmo território, os parentes que compõem a população urbana afirmam estar ancorados em raízes ancestrais interligadas diretamente aos congêneres que habitam nas aldeias. Por esta razão, das reuniões virtuais que aconteciam no ano de dois mil e vinte e um, um dos problemas em discussão estava a propagação do Coronavírus, pandemia que afetou a população mundial, e que colocou em xeque muitas discussões no meio Potiguara, pois o contexto tornou-se uma preocupação entre os indígenas, especialmente aqueles que residem na cidade.

De acordo com interlocutores, havia necessidade urgente de vacinação contra o COVID-19, pois, como referendam, nenhum parente que mora na cidade teve direito à imunização, e apenas os indígenas que se encontravam aldeados, foram contemplados com a oportunidade de receber a vacina logo no início de janeiro do ano em curso.

Haja vista que, em decorrência de permanecerem em situações como estas, algumas lideranças indígenas, como: Joelma Félix Barbosa, Aebson Macedo e demais integrantes residentes no município, no dia 24 do mês de abril de 2021, (uma semana anterior ao cadastro de reconhecimento que visava rever a situação de famílias indígenas que residem em contexto urbano, para assim reivindicarem seus direitos enquanto indígenas), organizaram uma reunião

virtual via google meet, para informar à população local sobre os seus direitos e deveres enquanto coletividade que ocupa o mesmo território étnico auferido e declarado constitucionalmente sob o qual habitam os parentes aldeados.

Por isto, em reunião, os Potiguara residentes na cidade de Baía da Traição, questionam afirmações da parentela localizada em aldeias, de que esta alega desfrutar de direitos por estar diretamente ligada ao espaço situado em zona rural, e por acreditar estar mais próxima da cultura. Em vista de inquietações provocadas em meio a desconforto de categorias que se criam sobre os indígenas da cidade, na semana subsequente (ao mês de abril) entre os dias vinte seis a trinta do ano de 2021 em reunião virtual, lideranças indígenas residentes na cidade envolveram-se em um movimento com a finalidade de atualizar cadastro e examinar algumas famílias indígenas que ficaram fora do último censo, realizado no ano de 2010.

Em vista disso, a comissão elaborou um cronograma especial de atendimento à população que se deu na casa de show, popularmente conhecida por Tubarão. O (re)cadastro, foi efetuado por divisões de ruas, onde a cada dia, três delas eram selecionadas e atendidas. Em decorrência da pandemia, exigiu-se que protocolos de atendimento de biossegurança propostos pelo Ministério da Saúde e Vigilância Sanitária fossem seguidos para evitar aglomeração e contaminação entre os participantes.

Quanto às famílias que anteriormente não haviam sido reconhecidas, para efetuar o (re)cadastro tiveram que recorrer aos anciãos Potiguara que, juntamente com lideranças locais residentes nas aldeias, possuíam prerrogativas para tornar válida a documentação. Para tal finalidade, grupos de famílias que desejavam aprovação étnica, recebiam uma folha de autodeclaração e enviavam às lideranças para coletar assinaturas. Na carta, constava a autodeclaração de identidade da descendência, bem como campos para preenchimento do nome da pessoa a ser reconhecida, Cadastro de Pessoa Física (CPF), e assinaturas de cacique local, testemunhas e cacique geral dos Potiguara. Após realizado todo o procedimento, o documento foi entregue para a comissão que, juntamente com a liderança dos indígenas que residem na cidade, encaminharam para o órgão FUNAI, para fins de análise e validação de registros.

Para conhecermos um pouco mais a realidade dos indígenas sobre reconhecimento étnico que residem no contexto urbano, um dos membros da comissão nos concedeu o seguinte relato e alegou que:

A realização do cadastramento/recadastramento dos indígenas em contexto urbano do município de Baía da Traição tem como objetivo permitir que as famílias indígenas que não possuem cadastro possam se cadastrar. E as que já possuem cadastro, possam atualizar seus dados. Além disso, dar a oportunidade para aqueles que buscam o reconhecimento étnico de irem em busca de suas origens na comunidade Potiguara. Considerando que muitas famílias mudaram de local, se modificaram em sua composição, faz-se necessário atualizar os dados existentes e construir novos dados a partir dos novos cadastramentos. A partir disso, será possível obter um quantitativo real dos indígenas residentes no município na atualidade e subsidiar os órgãos públicos na tomada de decisões sobre políticas públicas voltadas a esse público. Por fim, é importante destacar que o processo de cadastro/recadastro tem como base o Censo Indígena realizado em 2005. Atualmente, a principal reivindicação é o direito a vacinação contra a Covid-19, conforme foi garantido para os indígenas aldeados que são da mesma etnia e território. No mais, é importante frisar que o acesso aos serviços de saúde é uma reivindicação histórica dos indígenas da cidade, considerando que o acesso a SESAI é restrito aos indígenas residentes nas aldeias. Por fim, podem-se destacar outras necessidades atreladas à assistência social, educação, habitação, entre outras (OZIVAN MENDONÇA BEZERRA, Informação Verbal, Baía da Traição, maio 2021).

No processo de reafirmação de novas identidades étnicas, a evidência de dados empíricos é viável para validar e/ou reconhecer os laços biológicos que foram feitos e desfeitos na história das diferentes sociedades. A busca das raízes históricas na revalidação das novas identidades, nada mais é que a memória dando explicações do passado, enquanto força de renovação da própria narrativa mítica. Deste modo, os mitos apresentam-se dinâmicos e não se encaixam apenas em um modelo paradigmático pautado na origem de um ser ou herói ancestral (ELIADE, 2010), eles perfazem os caminhos das memórias, suplementando novas formas de identidades, sejam elas políticas, culturais ou étnicas.

Apresentamos a seguir, Foto 02, registro do cadastramento e atualização de cadastro no município da Baía da Traição:

FOTO 2- Recadastramento e atualização de cadastro dos indígenas que residem em contexto urbano



Fonte: Arquivo pessoal, Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, Baía da Traição, abr. 2021.

Os capitais individuais, os sonhos de infância, transportam sentimento de que a crença subjetiva numa origem une distintos indivíduos. Por meio dele, é possível partilhar valores e identificar peculiaridades nos diferentes grupos sociais. Porém, é a identidade que define o sujeito dentro de um espaço regional, já que no convívio e no (com)partilhar de ações coletivas, estão fincadas as raízes da cultura e dos direitos garantidos a esta coletividade. Mirando tais projeções imagéticas dentre as quais se organizam diferentes sociedades, seguimos o pensamento de Silva (2012), quando este afirma que o pertencimento se organiza em torno da ideia que se firma entre nós e os outros, para estruturar e comprovar culturalmente grupos humanos no interior de uma aldeia global.

Todavia, ao depender de fenótipos sob os quais os sujeitos se apresentem, o autor alerta para o entendimento de que:

O processo de urbanização, dentre outras consequências, pode ser responsável por desencadear no imaginário das pessoas a ideia de que os indígenas urbanizados ou que não vivem completamente isolados não são mais considerados indígenas (SILVA, 2020, p. 26).

Tais abstrações, faz-nos compreender que nos caminhos oriundos da história houve entre essa gente uma readaptação à aldeia global. Antenada às novas tecnologias, onde os valores da tradição e modernidade se confundem, a sociedade indígena, segue trilhando a sua história, com a premissa de que não pode mudar o seu passado, mas pode ressignificá-lo no tempo presente, rompendo com todas as formas de opressão ocasionada pela presença do branco colonizador.

No pensamento de Vieira (2015, p. 299),

É precisamente nos contextos de ampliação das redes de parentes e da dispersão e/ou circulação de pessoas e famílias que podemos perceber a heterogeneidade e o agenciamento da mistura na formação das localidades potiguara no tempo de hoje.

Somada à estas operações, estão as incansáveis lutas e reivindicações para manter a tradição indígena e perpetuar a cada dia a herança que foi deixada como legado para ser cultuada. Assim, os mitos e os ritos encadeiam-se e trazem como propositura outras fontes de conhecimento para nutrir os Potiguara e gerir movimentos na sociedade.

O fato, deixa evidente que a educação escolar indígena apresenta-se como forma de resistência, cujo objetivo é manter os princípios norteadores da tradição. A luta constante pela tentativa de definir uma educação que contemple os valores da tradição Potiguara, fez gerar ao longo do tempo estratégias de como incluir todos os elementos da tradição indígena em torno da educação diferenciada, que leve em conta a voz e a vez desses protagonistas e suas experiências significativas. O Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas (PROLIND)²⁶, a OPIP e as Assembleias Gerais Potiguara, representam uma dessas iniciativas que contribuem para a edificação de uma educação movida pelo desejo de etnicidade e de preservação da identidade Indígena Potiguara (MENDONÇA, 2014).

2.3 A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA POTIGUARA

Dentro do cenário histórico que envolve educação brasileira, como havíamos afirmado anteriormente, é importante compreender que os povos indígenas possuem um modelo de civilidade proposto como diferenciado, porque próprio da cultura nativa, integra temas da vida cotidiana, de visão de mundo, dos valores e da identidade como requisitos importantes, cujos alicerces se estruturam em torno de uma educação que defenda os princípios da tradição.

Percebendo essa forma lógica de conduzir saberes, é fundamental compreender que no interior das aldeias Potiguara existem escolas que possuem distintivos, em que as principais atividades desenvolvidas em algumas delas contemplam os seguintes eventos: a Semana Cultural, Semana Ambiental e a Semana da Conscientização Indígena. Complementando os

²⁶ “O Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas - PROLIND é uma iniciativa deste Ministério [Educação], por intermédio da SECAD, SESU e FNDE, tem cumprimento às suas atribuições de responder pela formulação e desenvolvimento de programas específicos para apoiar a formação de professores para o exercício da docência aos indígenas, em nível superior. O PROLIND apoiará projetos de Cursos de Licenciaturas específicas para a formação de professores para o exercício da docência aos indígenas, que integrem ensino, pesquisa e extensão, promovam a valorização do estudo de temas indígenas relevantes, tais como línguas maternas, gestão e sustentabilidade das terras e culturas dos povos indígenas, e possibilitem a oferta da educação básica intercultural nas escolas indígenas.” (BRASIL, 2008). O programa foi criado em 2008.

componentes curriculares oferecidos pelas instituições de caráter regular, indicamos também como destaque o ensino da língua Tupi Antigo²⁷, bem como de outras disciplinas, como a Etno-história, EtnoGeografia, Arte-Cultura e Antropologia (MENDONÇA, 2014).

Sobre o curso de língua tupi, os professores indígenas encontraram na secretaria municipal de educação do município uma parceria para fortalecer o ensino da língua por meio de curso de capacitação e de formação continuada. O curso, funciona sempre nas quintas e sextas, e conta com um número significativo de professores que lecionam nas redes municipal e estadual.

Em tempo de pandemia, com o intuito de fortalecer os valores da cultura Indígena Potiguara, a coordenação da secretaria municipal de educação ofertou novos cursos que contavam com participação de palestrantes da empresa FOCO Consultoria, assim como deu oportunidade aos professores indígenas, para que os mesmos organizassem temáticas específicas relacionadas aos valores e costumes ancestrais. As capacitações ocorreram durante os anos de dois mil e dois mil e vinte e um, e os encontros virtuais diferenciados articularam a participação de lideranças indígenas, jovens militantes do movimento estudantil universitário, que na oportunidade dialogaram sobre os aspectos dos costumes da sua gente, a espiritualidade, os ritos e os mitos Potiguara. Nas lives, participaram membros do Sistema de Saúde Indígena (SESAI), antropólogos, professores pesquisadores de instituições federais, tal qual lideranças indígenas residentes em outros estados brasileiros.

Além de que, nos espaços das aldeias Potiguara, as escolas em que funcionam os cursos de nível fundamental e médio adotam nas propostas pedagógicas o ensino bilíngue. Isto significa dizer que o uso da língua tupi antigo é referência e ao mesmo tempo, faz com que o indígena esteja ligado às suas memórias históricas.

Para Mendonça (2014, p. 52-53),

Todo esse complexo vem munido de valores em torno da ressignificação da identidade Potiguara. São ações em que oportunizam não somente os estudantes inseridos no cotidiano escolar, como também a própria comunidade participa e trata com muito respeito às atividades propostas pela instituição de ensino.

A educação escolar indígena possui uma dinâmica diferenciada, frente aos modelos e práticas educativas ofertados nas escolas convencionais, que se define a partir da Lei 9394/96,

²⁷ Nos últimos cinco anos, o ensino da língua tupi vem tomando espaço também nas escolas convencionais e urbanas, a saber, citamos aqui a Escola Municipal de Ensino Fundamental Antonio Azevedo e a Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Matias Freire, ambas localizadas no município de Baía da Traição.

Lei de Diretrizes de Base da Educação Nacional, e considera os princípios e maneiras de viver das comunidades tradicionais, de maneira a “[...] proporcionar aos indígenas, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências.” (BRASIL, 1996, Art. 78, inciso I).

De certo modo, o documento reforça a determinação de que não existe educação indígena sem as experiências dos anciões. Seguindo essa lógica, Freire (2020) explica a importância do conhecimento empírico e defende que é preciso promover uma relação dialética com as diferentes identidades e maneiras de viver do homem; e não só conhecer, mas sobretudo, reconhecer diferentes atores sociais e suas práticas pedagógicas.

Neste sentido, os Troncos Velhos existem enquanto riquezas culturais, identitárias e espirituais, e dos conteúdos de uma memória que não se perdeu no tempo. Longe dos espaços institucionalizados e de apresentar conteúdos, eles desenvolvem as suas práticas educativas no cotidiano, e ensinam os mais jovens a refletir e a agir com sabedoria sobre os valores da cultura, na certeza de que sua prática deve ser pautada pela ética e reconhecimento da própria identidade cultural. Nisto, se constitui a etnoeducação, um modelo de práticas e ações educativas que possuem como base as experiências de vida e os ensinamentos da tradição indígena. Uma vez, que tem como proposta a preservação da cultura ancestral, a teoria se une à prática, tendo em vista que somente aqueles que possuem conhecimento sobre como produzir artefatos indígenas e como conduzir o ritual, têm propriedade para transmitir a sabedoria dos antigos.

Os anciões carregam consigo legados, mitos e histórias partilhadas, e conhecem as propostas e os referenciais da cultura. Logo, a sua participação é pertinente no plano de recuperação da identidade Potiguara. As suas práticas, defendem a educação escolar indígena enquanto espólio dos antepassados, que se move em busca de uma herança histórica cuja pedagogia é de retorno às origens. Em cada disciplina diferenciada e na proposta curricular, mitos e o imaginários se fortalecem, e encontram na experiência dos mais velhos, lugar seguro para manifestar as suas energias.

O sr. Djalma Domingos da Silva, consolida a concepção de que é necessário manter os costumes dos ancestrais Potiguara. A sua fala foi pertinente durante o evento semana Cultura Indígena da escola Maria da Dores Borges, realizado entre os dias três, quatro e cinco do mês de novembro de dois mil e vinte e um. O ancião, foi convidado pelo jovem Tanielson Rodrigues, o Poran, Diretor da instituição, para ministrar o ritual Toré, juntamente com lideranças e jovens indígenas.

Sobre o Sr. Djalma, ao fazer a abertura do evento, dirigiu-se aos professores e estudantes da escola e exclamou em alta voz:

Lembrando de reforçar aquilo que Tonhô falou, né? Todos vocês sabe que parte da nossa cultura, nós somo um povo, que povo é esse? Que a gente devemos mostrar quem somos nós, não só ter um grupozinho pequeno. Hoje, nós hoje nas comunidades, chega um total de vinte e poucos mil, e hoje é contado quem sua nas aldeias dos três município de Rio Tinto, Baía e Marcação que venha mostrar suas tradição, o seu ritual. Só até agora somos nós quem vem mostrar com esse povo aqui! Até o nosso povo não tá dançando mais toré, o que é isso aí, gente? Isso tá pegano mal prá nós. A gente só tem valor e direito se a gente cumprir com o nosso dever. É agente manter o nosso ritual. Não devemos ter vergonha de mostrar quem somos não, todos nós somos filhos, somos mais, somos grandes guerreiros. Na paraíba do nordeste, somos nós. Então, a gente temos que mostrar e que manter firme e pé no chão, descalço aqui como eu tou, prá mostrar quem somos nós, minha gente! Então, é isso que eu tenho a dizer a todos vocês: que não é só uma vez por ano que deve nós manter a nossa cultura não, pelo menos de quinze em quinze dias, duas vez por mês [Sic] (DJALMA DOMINGOS DA SILVA, Informação verbal, Aldeia Alto do Tambá, nov. 2021).

Arautos de mitos e imaginários dos predecessores, os troncos velhos Potiguara alcançam os espaços das escolas para transmitir conhecimentos e valores aos estudantes e professores indígenas. Em meio a estes, cognições próprias que transmutam em exortações e apelos inspirados em etnosaberes. Para Mendonça; Nascimento; Barcellos (2020), ao demover conhecimentos para as escolas indígenas, esquivava-se também nos anciãos, memórias e imaginários que animam o espírito de resistência Potiguara. Entendimento, que para nós ficou evidente em outra oportunidade que surgiu a partir de rodas de conversa com a Maria Nilda.

Em um dessas visitas que costumávamos fazer na aldeia São Francisco, nos dirigimos até à sua residência para poder combinar com ela sobre a possibilidade de um encontro que teríamos com o seu pai, o tronco velho João Batista Faustino. Este fato ocorreu no ano de dois mil e dezoito. Era uma manhã de quarta-feira, quando nos encontramos. Ao chegar em sua casa, como de costume, ela nos acolheu com um abraço, servindo uma pequena cadeira para poder sentar e descansar um pouco da caminhada que fizemos ao visitar lugares da memória Potiguara.

Aceitamos, sem nenhum questionamento sobre o que nos ofertou no primeiro momento daquele encontro que, para a nossa satisfação, seria como outras oportunidades concedidas, de suma importância. Ademais, percebendo nos últimos estudos realizados sobre os Potiguara, conforme (BACELLOS, 2012; MENDONÇA, 2014), que a noção de tempo é bastante diferente do conceito que vivenciamos no cotidiano da vida urbana, não seria estranha aquela reação.

Na troca de ideias, percebemos o tempo passar, de modo que ficamos conversando, sorrindo e socializando conhecimentos sobre tradição Potiguara. Nas interlocuções, a mesma nos contava de suas práticas educativas na escola indígena Pedro Poti, onde já havia conseguido aposentadoria, mas que mesmo assim, dava contribuições à instituição como mantenedora das práticas educativas dentro do contexto que envolve espiritualidade, memória e tradição Potiguara. No decurso das conversas, dava ênfase aos eventos promovidos pela escola e, sobretudo, nos rituais da tradição que eram organizados especialmente nos ritos de colação de grau que acontecem a cada ano, quando os alunos concluem a última fase do ensino fundamental e do ensino médio.

Nós, já havíamos tomado conhecimento dessas prerrogativas da interlocutora, de que a mesma, desde 2003, ano em que a escola Pedro Poti foi fundada, é parte representativa do grupo de professores e lideranças locais que mais investiu na cultura indígena Potiguara. À vista disto, ficamos atentos à todas as informações que vinham da sua parte. E assim, outros diálogos foram fluindo e, em determinado momento em meio a colóquios, fomos surpreendidos por uma informação pertinente da interlocutora sobre a educação escolar indígena.

Com as mãos postas uma sobre a outra, como num ímpeto de quem trazia consigo os segredos da mata e a inspiração dos troncos velhos, Maria Nilda falou com propriedade de quem conhece bem a história dos antepassados Potiguara, ao exclamar que:

A aula não está em uma sala de aula, mas está na vida, está na vida de um ancião, de uma anciã, está nas águas, está na floresta, está nas nascentes de rios: aí está a aula. Você depende das histórias vivas, porque aquele, com o livro, ele não sabe o que está fazendo; está copiando: é uma decoreba (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, ago. 2018).

A educação que move os indígenas do Litoral Norte da Paraíba, consiste na afirmação de universos subjetivos emanados por ações cotidianas em que os ecossistemas exprimem lições de vida, e expressa-se enquanto movimento de resistência partilhado no meio da comunidade. É uma ação educativa que se move em tempo real e não necessita necessariamente de um lugar certo para acontecer. Trata-se, portanto, de representações que não se construíram no vazio, mas congregaram diversos elementos que constituíram a base de ser no mundo.

Palitot (2005, p. 09) ao mencionar os Potiguara, confirma o pensamento de que:

Por mais que os processos históricos tenham trazido modificações ao campo social, existiram elementos de ordem sociológica que permitiram a manutenção e a positividade de uma identidade étnica indígena que serviu de abrigo à existência dos Potiguara enquanto grupo dentro de uma sociedade regional e nacional.

A educação Potiguara conecta-se a elementos em que os indígenas se reconhecem pelas suas histórias, sob as quais se estruturam os ritos e o próprio movimento indígena, que sobrevivem enquanto mecanismos de buscas e de reivindicações no meio dessa gente. Lidar com essas prerrogativas, significa abrir caminhos para a reafirmação dos valores da reminiscência indígena e reconhecer, sobretudo as suas linhas míticas e imaginárias.

Atualmente, juntamente com a categoria de escola indígena, lideranças e profissionais da educação lutam para criar também a categoria de professor indígena. Sobre essa questão, os membros da Organização dos Professores Indígenas do Estado da Paraíba (OPIP) estão com a responsabilidade de reunir professores das trinta e três aldeias Potiguara, em torno de um objetivo comum: envolver a própria categoria em busca de direitos específicos em prol de uma educação indígena diferenciada para o povo Potiguara. Uma das propostas, é a defesa de um concurso específico para atender a demanda de educadores residentes nas aldeias indígenas localizadas nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto.

A educação escolar indígena, abre perspectivas quanto ao futuro dos Potiguara no que se refere à metodologia e à formação para atender aos profissionais que nela atuam, e constrói espaço de contribuição para o fortalecimento da identidade dos parentes. Porta-se de iniciativa que representa uma maneira de levarem o mundo a compreender a importância dos mitos de origem e imaginários Potiguara na figura dos anciãos e de suas prerrogativas.

Ao considerar o papel de extrema importância no processo de construção de uma educação movida pelo espírito de luta e de resistência do Povo Potiguara, os anciãos apresentam-se ao lado da juventude para estruturar as práticas educativas da tradição indígena. Somada a esses esforços, a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e a Proposta Curricular da Paraíba (PCPB) despontam como instrumentos significativos para que os professores indígenas possam reivindicar a sua participação na construção do currículo escolar para as escolas das aldeias Potiguara, mas que segundo os parentes, por vezes, servem de obstáculos na elaboração de documentos que prezem uma educação pautada pela identidade do Povo Potiguara e com base nas suas memórias.

2.3.1 A BNCC, a PCPB e a Educação Escolar Indígena Diferenciada

O encontro entre os Potiguara e as propostas da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), deu-se no ano de 2019, quando alguns professores, sobretudo, os membros da Organização dos Professores Indígenas da Paraíba (OPIP), participaram de várias formações, na tentativa de construir o currículo do Estado da Paraíba, junto com as propostas curriculares do município da Baía da Traição. Para alguns indígenas que atuam na área de educação escolar indígena, não há dúvida de que houve um avanço nas últimas décadas, especialmente, a partir da Constituição de 1988, onde passaram a ser reconhecidos os direitos culturais dos povos indígenas, considerando cada etnia o desejo de ser indígena, de viver e de permanecer no seu território.

Ao garantir os direitos dos povos originários, a Constituição de 1988 regulamenta às comunidades indígenas, suas organizações e capitais culturais um currículo diferenciado que visa atender às suas disposições nas reservas e aldeias existentes. Sendo a BNCC, apenas uma base e não um currículo, o seu objetivo é fazer com que todos os estudantes tenham os mesmos direitos aos objetivos de aprendizagem. Apesar de defender uma proposta comum, a Base não garantiu a participação dos povos indígenas na sua construção, considerando que a Paraíba elaborou a sua Proposta Curricular a qual foi aprovada a partir deste documento, e que, por sua vez, os municípios montaram as suas propostas curriculares, contemplando a Educação de Jovens e Adultos (EJA), a educação no campo, a educação especial e a própria educação escolar indígena.

Mirian Gomes é professora, pedagoga, gestora escolar e membro da OPIP e atua com força de vontade na educação escolar indígena ao defender a educação diferenciada como proposta de transformação da sociedade Potiguara. Suas contribuições no campo da cultura e da educação escolar indígena são de grande importância, tendo em vista que organiza momentos culturais e projetos diferenciados nas escolas onde trabalha, especialmente na escola Paulo Eufrásio Rodrigues, localizada na Aldeia São Miguel, onde mantém um projeto conhecido como Marcha Cultural. A mesma, foi uma das professoras que participou das formações sobre a BNCC, e, durante uma formação virtual cujo tema foi educação escolar indígena e a BNCC, alegou que o estado da Paraíba elaborou a sua Proposta Curricular,

Mas, sem a participação de professores indígenas. Eu, apenas participei como representante da articulação, sobre como estava sendo desenvolvido esse trabalho ao conselho, mas não contribuí de forma ativa na elaboração do documento. Organizaram de forma muito corrida para que fosse aprovado naquele ano (2019). A proposta curricular, é algo que nos dá autonomia. Esse documento, dá essa abertura para que cada um possa construir a sua proposta de acordo com a realidade de cada município. A BNCC, abre esse leque para que os indígenas possam construir no seu currículo, a parte específica da educação escolar indígena. Mas, ela vem de lá para nós. Não foi feita com a participação de todos (MIRIAN GOMES DO NASCIMENTO, Informação Verbal, Baía da Traição, mar. 2021).

A busca por espaços que assegurem protagonismo e sobretudo autonomia em relação a planejamento e execução de conteúdos que obedeçam a elementos da cultura Potiguara, geram certo desconforto para aqueles que consideram a educação escolar indígena uma busca de sentido. Ao proferir discurso, o professor indígena afirma visibilidade frente ao movimento de resistência. Todavia, Nascimento (2012, p. 93) constata que, apesar de existir uma legislação que garante a efetivação do currículo diferenciado em terra Potiguara, “[...] ainda são tímidas as iniciativas de efetivação desses anseios no interior das escolas destinadas à educação do indígena.”

A seguir, apresentamos registro da arte de banner 01 que sediou a live sobre Educação escolar indígena e BNCC, ministrada pela palestrante Miriam Gomes Barbosa:

Banner 01 - Live sobre Educação Escolar Indígena: Planejamento e a BNCC



Fonte: Arquivo pessoal da autora; abr. 2021.

A autonomia garante não somente a capacidade de desenvolver aprendizagem, mas considera a participação ativa e protagonismos na elaboração de práticas vivenciadas a partir de uma realidade. Para Freire (2020), a construção do conhecimento só tem validade, quando

seus atores sociais exercem autonomia de fato. Nisto, garante a pedagogia de saberes, em que os sujeitos de meros expectadores passam a elaborar o próprio conhecimento.

Alinhada à BNCC, encontra-se a Proposta Curricular do Estado da Paraíba (PCPB), documento normativo proposto pela Secretaria de Educação do Estado da Paraíba, Ciência e Tecnologias, cujo objetivo é analisar os referenciais curriculares da Base nacional Comum Curricular, tendo em vista a elaboração do seu próprio currículo. De acordo com a secretaria de educação do estado, os currículos a serem integrados à rede paraibana devem contemplar a realidade dos estudantes, e concernem em construção coletiva que se define passo a passo por meio de análise de perspectivas pedagógicas, metodologias e processos de avaliação, ao considerar as diretrizes gerais e áreas de conhecimento da rede nacional.

Neste sentido, a PCPB (PCPB, 2020, p. 20):

[...] considera as diversas práticas educativas realizadas nos contextos escolares e em contextos mais amplos que, na relação com os primeiros, deve estabelecer um vínculo na direção do reconhecimento dos pertencimentos culturais, sociais, políticos, econômicos, subjetivos, nos quais os sujeitos se constituem.

Cada capítulo do texto, expõe de maneira clara as áreas de conhecimento, sendo estas alinhadas à realidade do território paraibano e ao perfil do público que objetiva atender. Além de que, o documento segue um itinerário formativo a eixos propostos pela legislação nacional.

Para aprovação do texto, por considerar os referenciais expostos na BNCC, elabora-se a primeira proposta para ser enviada e analisada por especialistas de várias universidades paraibanas, que por sua vez dão sequência a seminários de escuta, consulta pública e reconhecimento de sugestões, tendo em vista revisão para depois elaborar o documento e entregue ao Conselho Nacional de Educação (CEE) para análise final e validação.

É, pois, na cinesia de inquietações, que a educação escolar indígena faz suas exigências para modelar como requisitos essenciais na Proposta Curricular, as relações interligadas ao cotidiano da sua parentela.

2.3.2 A Etnoeducação Potiguara e seus movimentos

Suplementando essas conquistas, complementamos afirmando que a educação escolar indígena existe há mais de dezessete anos em território Potiguara, e representa um movimento de luta que integra e fortalece os municípios indígenas, como: Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, haja vista que os professores indígenas já tomam para si esta causa, ao contemplar em

suas práticas educativas ações que oportunizam a produção de artefatos indígenas, além de oficinas e aulas de campo.

Para os Potiguara, é necessário não somente ter conhecimento, mas levar em conta o contexto em que ele é transmitido, conciliar valores entre a teoria e a prática, pois, segundo os mais velhos, só se aprende quando se houve e se põe em prática. E, se o que se ouve, se põem em prática, o conhecimento materializa-se e ao mesmo tempo se fortalece, enquanto elemento de construções subjetivas. Nisto consiste a “[...] etnoeducação Potiguara e a pedagogia da existência.” (NASCIMENTO; SILVA, 2017, p. 01).

A marcha cultural e outras comemorações relativas à cultura indígena que veremos adiante, retratam como elementos de revitalização das memórias do legado indígena ao produzir revolução de valores em terra Potiguara.

2.3.2.1 A Marcha Cultural

A necessidade de transformar as práticas educativas das escolas indígenas em ações que oportunizassem as vivências coletivas, fez gerar no interior de algumas escolas Potiguara projetos que dessem visibilidade e contemplassem o legado da memória e da tradição oral. Mencionamos aqui, a Marcha Cultural. Trata-se de um projeto etnoeducativo, cuja proposta é vivenciar todo o contexto histórico e simbologias da cultura ancestral.

O projeto acontece a cada ano na Aldeia São Miguel, e permite a comunidade da Escola Indígena Paulo Eufrásio Rodrigues²⁸ organizar oficinas para se trabalhar a dinâmica da pintura corporal, os aspectos da identidade indígena, da história e da Etnohistória Potiguara. Os professores acreditam que a metodologia fortalece os vínculos do aluno com a sua prole e ao mesmo tempo, o aproxima dos detentores da sabedoria ancestral: os anciões das aldeias.

Ao chegar na escola há cinco anos atrás e atuar como gestora, a professora Mirian Gomes, torna-se autora do projeto, e traz como referências os novenários e a historicidade da Aldeia São Miguel, e assim, resolve incluir nas práticas educativas a Marcha Cultural.

Mirian Gomes concluiu licenciatura em história pelo PROLIND e nos falou sobre a sua vida acadêmica e de como a pesquisa sobre o patrimônio histórico do monumento das ruínas de São Miguel faz-se importante para perceber a necessidade de trabalhar a temática, tendo em vista que, segundo ela, a população local estava mais envolvida com a festa profana.

²⁸ Além de acontecer a cada ano na Escola Paulo Eufrásio, a Marcha Cultural também é referência em outras escolas indígenas que tomaram como modelo, tais como: Maria das Dores Borges, Centro Social São Miguel, dentre outras que estão localizadas nas aldeias do município da Baía da Traição.

Sobre a origem do projeto declarou que:

Na verdade, iniciei o projeto da marcha cultural na escola Akajutibiró, quando era coordenadora da mesma e implantei aqui na Paulo Eufrásio, quando assumi a gestão, vendo a necessidade de conscientizar a comunidade sobre a importância desse monumento e da sua historicidade. Posso afirmar, que Daniel levou para a escola Maria das Dores e se não me engano, e para o Centro Social em São Francisco. Esse projeto atua como forma de conscientização e fortalecimento da identidade cultural Potiguara, a partir das ações e atividades trabalhadas e vivenciadas durante todo o período do Novenário em honra a São Miguel Arcanjo. É todo um preparativo para a realização da marcha cultural através das modalidades: da educação infantil, anos iniciais do fundamental e EJA. Entretanto, eu percebo que a gente não tem uma vivência efetiva da questão cultural. Eu percebo que isso [não quis citar a problemática] sobressai em todos os aspectos, tanto da educação, tanto da cultura, como tudo. Então, ela atrapalha de todas as formas. E a escola, ela se sente meio que impotente. A gente tenta trabalhar essa situação, mas às vezes termina se sentindo meio que cercada por tudo isso, sabe? isso atrapalha de todas as formas. É como se isso fosse muito mais forte muito maior, entende? (MIRIAN GOMES BARBOSA, Informação Verbal, Aldeia Akajutibiró, abr. 2021).

A Marcha Cultural indígena Potiguara, contribui para que os contextos histórico, social e cultural da ascendência indígena seja inserido na vida educacional dos estudantes, ao passo que, segundo a interlocutora, fará toda a diferença no processo de fortalecimento da unidade e da identidade coletiva Potiguara.

Contudo, há de entrever contrapontos que contrariam os movimentos da herança presente nas ações etnoeducativas, no campo vasto de ideologias em disputa que tendem a canalizar o arrefecimento da cultura Potiguara. O certame, fervilha na lógica de Bauman (2005, p. 48), que ao discutir sobre unidade e diferença, confirma que “As lutas pela recuperação de identidades são campos de batalha, de sorte que há dificuldade de atingir uma unidade se existe diferença, da mesma forma que se torna problemático manter a diferença, em meio à unidade em evidência”.

Na imagem, Foto 03, registro da Marcha Cultural Potiguara:

FOTO 03 - A Marcha Cultural da escola Municipal Paulo Eufrásio



Fonte: Arquivo Pessoal de Mirian Gomes, Aldeia São Miguel, abr. 2019.

A dinâmica da etnoeducação Potiguara se apoia no princípio de fazer com que o movimento da cultura dialogue com as práticas pedagógicas das escolas indígenas, e nessa conformidade sinalize ao aluno e ao professor indígenas, heranças herdadas e valorizadas no contexto das memórias locais. Para Halbwachs (2003, p. 72), “[...] para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transportar a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade”, pois, no exercício da prática etnoeducativa Potiguara, os mais velhos instruem com suas diretrizes e removem ao tempo presente mitos e imaginários que transmutam em existência no meio da sua gente.

2.3.2.2 Semana Cultural Indígena

Desde o momento em que ocorreu a pandemia, as escolas de todos os países foram fechadas. Entretanto, medidas de prevenção propostas pela Organização Mundial da Saúde foram tomadas para reduzir ao máximo o contágio do Corona vírus entre as pessoas. Ao rever as circunstâncias e realidade que o curso da pandemia provocou, como afirmamos anteriormente, as secretarias de educação do município e do estado da Paraíba deram continuidade aos processos formativos. Desta vez, por meio virtual buscaram parcerias e motivações para que os professores e os estudantes tivessem acolhimento necessário em meio à crise global. Foi um período em que o uso das plataformas e ferramentas digitais se tornou importante.

A respeito das escolas Indígenas Potiguara localizadas no litoral norte do estado, essa realidade não foi diferente, tendo em vista que novos obstáculos surgiram, a considerar o

público de estudantes indígenas que estavam localizados na zona rural pois, embora dispusessem de telefonia móvel, o serviço de internet não alcançou a todos.

Em consequência, recorria-se ao plano de atividades impressas. As circunstâncias abarcaram os alunos dos sítios, porque as mobilizações das escolas [localizadas tanto em zona urbana como em zona rural] se reuniram em mutirões de busca ativa, e levaram tarefas contendo conteúdos de diversas áreas de conhecimento para atender às demandas. Para crianças das séries iniciais que possuíam serviço de internet em sua residência, foram organizados vídeos educativos com temáticas infantis, onde os professores tiveram a oportunidade de elaborar metodologias com base em diálogos interdisciplinares para discutir sobre conteúdos e temas.

Sem embargo, a pandemia foi algo que arrebatou os professores indígenas da zona de conforto, de êxito que tendo contato com as mídias tecnológicas, alegaram que não estavam preparados para as obrigações que o mundo virtual exigia. Para os indígenas, a ideia de que aprenderam com o momento histórico é fato, pois não contando com atividades online, o uso de plataformas digitais exigia a criação de e-mails institucionais, para que os mesmos pudessem ter acesso às plataformas para registro de aulas e/ou envio de atividades.

Quanto ao envio de atividades online, as escolas municipal e estadual localizadas no centro da Baía da Traição [Antonio Azevedo e Matias Freire], havendo estudantes que possuíam telefonia móvel e serviço de internet, utilizaram como recurso a rede social *WhatsApp* para enviar atividades. Outras escolas, como: a Maria das Dores Borges e Centro Social São Miguel, localizadas na zona rural, permaneceram com atividades impressas, contando com a participação de professores para examinar um número significativo de estudantes que moravam nas aldeias. Na ocasião, foram organizados mutirões, em que os professores e direção escolar se deslocavam até às residências, por meio de motocicletas para entrega e recolhimento de tarefas.

Embora, 2020, primeiro ano em que ocorreu a pandemia, o movimento cultural nas escolas indígenas tenha operado em silêncio, 2021 foi o ano que nos premiou com algumas ações coletivas que deram visibilidade às práticas etnoeducativas. A escola Maria das Dores Borges, localizada no Alto do Tambá, traz para registro a história que garante a perpetuação da memória Potiguara através de oficinas temáticas realizadas entre professores e estudantes indígenas da educação básica dos Anos Iniciais e dos Anos Finais.

Foram nesses momentos que conseguimos registro da Semana Cultural Indígena daquela instituição, como apresenta Foto 04 da imagem a seguir:

FOTO 04 - Oficina e competição de Arco e flecha



Fonte: Arquivo pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, Aldeia Alto do Tambá, nov. 2021.

A autoafirmação é uma forma lógica e peculiar de cultivar as origens. Nela emite uma construção coletiva que infunde fronteiras culturais para denunciar heranças de grupos com base nas lembranças ancestrais. Para Berger (1985), a sociedade é uma realidade objetiva que confere ao indivíduo um espaço para habitar, confirmando-lhe uma identidade gestada pelo mundo da consciência. É, pois, na socialização entre os sujeitos, que o universo dos sentidos opera como pedagogia, ao instruir ao aprendizado as novas gerações, e instigar-lhes processos de iniciação que reverberam na sua própria estrutura social.

Neste sentido, a Semana Cultural Potiguará é arte em cena, pois conduz posicionamentos éticos para a reconstrução e (re) significação dessas raízes.

2.3.2.3 O Rito de Colação de Grau do Ensino Fundamental

Os Potiguará manifestam a espiritualidade com base em cosmovisões e defendem que a natureza é parte integrante da ancestralidade e da cultura indígena (MENDONÇA; NASCIMENTO; BARCELLOS, 2020). Como evidência dessa visão de mundo, estão os rituais de colação de grau que a cada ano são executados nas escolas indígenas. Os lugares escolhidos para manter a tradição desses ritos são os limites da praia e do mangue, próximos ao rio Camaratuba, ou na fuma e no terreiro Potiguará, localizados na Aldeia São Francisco. A cada ano, é para lá que a comunidade escolar se desloca para participar do evento, pois são nesses locais que, além de representar cenário das antigas manifestações ancestrais, eles estão

localizados em uma zona que segundo os mais velhos transmitem energias que se integram a elementos naturais, como: a Terra, a Água salgada e a Água doce, além do fogo.

É evidente que, ao transmitir o conhecimento da cultura indígena, mantém-se um legado, em que o fogo que complementa a sintonia de energia, parte do incenso quando este é aceso no interior do círculo da roda do Toré. De acordo com interlocutores, ao aquecer as folhas e cascas de plantas, o fogo permite a liberação de uma substância aromática conhecida por incenso que distribui entre os participantes vigor para acontecer o ritual.

A imagem a seguir, Foto 05, registra o ritual de colação de grau das turmas do Ensino Fundamental da escola Maria das Dores Borges antes da pandemia, e que, nos últimos anos, vem contribuindo na promoção da Etnoeducação Potiguara no espaço escolar e fora dele:

FOTO 05 - Ritual de colação de grau do Ensino Fundamental da Escola Maria das Dores Borges



Fonte: Arquivo Pessoal de Daniel Santana Neto, Praia do Tambá, dez. 2019.

Em movimentos sincrônicos, crenças, ritos e prática pedagógica se encontram. Neles, o indígena assegura o seu passado e os mitos resplandecem para denunciar em atos mágicos, que é hora de (re) aprender, de (re) memorar e de (re) escrever a história. Ao descortinar heranças, por longínquas e apartadas que sejam, os mitos aspiram provocar no homem uma revolução de sentidos por meio de seus paradigmas. Esta elaboração de práticas e conhecimentos é também defendida por Ricoeur que afirma que através dos símbolos o homem reinterpreta o seu mundo para nele encontrar essência. É, pois, no universo intuitivo que reverbera uma linguagem poética, corroborando para que o corpo de imagens produzidas pelo indivíduo direcione a diferentes níveis de sentido (RICOEUR, 1997).

O Projeto Guardiões da Ancestralidade, também se dispõe à dinâmica de cultuar os antepassados, fortalecendo de maneira distinta, o legado dos troncos velhos Potiguara.

2.3.2.4 Projeto Guardiões da Ancestralidade

Como a pouco referendamos, as práticas pedagógicas dos indígenas Potiguara, também se organizam fora dos espaços escolares, tendo em vista que a relação da criança, do jovem e do adolescente com a cultura está primeiramente em conhecer a sua gente e compreender o que os antigos propuseram e deixaram como ensinamentos para serem perpetuados nas ações cotidianas e nas relações entre as famílias. Desde a partilha de alimentos até o cuidar de uma criança pequena, são dádivas que necessitam da colaboração de todos que integram o núcleo familiar. Neste sentido, o Projeto Guardiões da Ancestralidade traz para os Potiguara uma nova compreensão de tradições e conhecimentos que presem por uma pedagogia da presença e da comunhão com os encantados e com os parentes que já se encontram em outro plano.

Por ser gestado a partir dessas prerrogativas, o projeto desenvolve o protagonismo juvenil, de sobremaneira que envolve a criança e os jovens, e traz inovações que imperam nos campos do mito e do imaginário Potiguara. O plano, conta com o apoio do Jovem-Pajé Isaías Marculino que conduz a juventude a uma tomada de decisão sobre as práticas e a filosofia dos ancestrais. Além disso, alguns pesquisadores que visitam a aldeia, se comprometem em dar visibilidade à prática que alguns integrantes de Lagoa do Mato consideram de grande valor.

Sobre o projeto, o Jovem-Pajé nos informou que:

A importância desse projeto, é justamente continuar essa luta, essa resistência e existência dos Potiguara, da ancestralidade, da cultura, da coletividade, da língua o tupi, do artesanato de a gente reviver uma aldeia do passado no presente. Esse projeto, vai trabalhar tudo isso Os jovens que estão acompanhando o ritual da lua cheia já são uma iniciação para o projeto, já acompanham o ritual, já participaram da formação dos guardiões que é pra eles entenderem a importância de manter o ritual da lua cheia. A abertura do projeto foi com o ritual da lua cheia, onde foi feita uma iniciação com eles O ritual da lua cheia, já é uma iniciação para o projeto. A abertura do projeto, se deu em novembro, onde eles tomaram banho e foram banhados pela jurema. Tomaram na cuia mesmo no cabaço, a jurema [faz referência ao vinho] ali consagrando eles, dando força a eles ali, para que eles sentissem e eles fossem consagrados naquele momento e sentissem mais ainda a responsabilidade de continuar a luta, não ser um índio da moda, mas viver aquilo ali com responsabilidade (ISAÍAS MARCULINO DA SILVA, informação verbal, Aldeia Lagoa do Mato, abr. 2021).

A práxis instrutiva que influencia as comunidades indígenas, está em movimento constante e perpassa os espaços da família e da vida cotidiana, envolvendo da mesma forma o ambiente escolar. Assim, os Guardiões da Ancestralidade afiguram-se a um plano de ação e de intervenção de elementos culturais e simbólicos, pois tem como colaboradores estudantes

indígenas. De acordo com os anciãos, o movimento é importante para não perder de vista o ponto de partida em que se constitui a cultura e a identidade da sua gente.

O modo de conceber a vida que toca o universo Potiguara, reitera o pensamento de Oliveira (1999, p. 21-22), quando este confirma a ideia de que:

No Brasil as "comunidades indígenas" vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais. (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso).

Ao elaborar estratégias de sobrevivência, as sociedades tradicionais participam de diversos momentos de interação com a cultura, pois consideram suas raízes movimentos de resistência. Para esses ressurgentes, viver o espírito da vida comunitária e da coletividade é, sobretudo, dialogar com/sobre os encantados e os antepassados, é unir esforços para resistir as investidas que a própria história por um longo tempo os silenciou.

Por esta razão, refletir sobre a caminhada da sociedade nativa do litoral norte da Paraíba no decorrer do processo histórico, é compreender a confluência entre o tronco, a etnoeducação e a memória, enquanto elementos de significação e de sobrevivência do mito e do imaginário que conduzem o processo de emergência étnica, sobretudo, da própria existência Indígena Potiguara.

Na sequência, registro do ritual de iniciação dos guardiões da Ancestralidade, Foto 06, ocorrido na mata do Pau Ferro, localizada a uma de distância de aproximadamente 1 km do quintal da residência do Jovem-Pajé Isaias Marcolino:

FOTO 06 - Rito de iniciação dos Guardiões da Ancestralidade



Fonte: Arquivo Pessoal da autora, Mata do pau ferro, Aldeia Lagoa do Mato, nov. 2021.

Na comunhão com o sagrado, o homem renova as suas energias, constrói e reconstrói linhas imaginárias sinuosas complexas, de difícil acesso e compreensão. São mecanismos de fuga, espécies de atenuações cuja intenção é aliviar o peso fantasmagórico de uma realidade que afugenta e que oprime. Segundo Bachelard (1990), a poética se organiza na conversão e na eufemização de imagens elaboradas pelo próprio homem, quando este, incapaz de conter o ambiente exterior, estabelece uma relação de harmonização com o cosmo e com os seus elementos. A ação transfiguradora do indivíduo em relação ao ambiente natural, manifesta-se em ação contínua, por ser um movimento que parte do universo interior para o mundo extrínseco, visto que as projeções humanas surgem do universo sensitivo que transcende às leis naturais.

Nesta perspectiva, é possível considerar que os acontecimentos que norteiam a vida dos Potiguara, são gestados a partir de imaginários, sejam eles amalgamados pelas experiências de convivência em grupo; ou pela contínua relação com o meio natural; sejam pelos sentimentos ou pela produção de artefatos, ou linguagens não verbais. Entre aqueles que mantêm a cultura, existe uma relação de cumplicidade, onde o consciente e inconsciente se diluem para dar à vida humana, condição de um retorno perene.

Complementando a etnoeducação, em destaque à educação escolar indígena, percebemos nos últimos anos no campo de pesquisa em território Potiguara, a participação ativa de lideranças indígenas, sobretudo, jovens, nos espaços das escolas localizadas nas aldeias. Aqui, referendamos o Jovem Pajé Isaías Marculino, que nos últimos cinco anos, atua como Secretário dos Assuntos Indígenas no município de Baía da Traição e, que atualmente compõe o quadro da educação do mesmo município, ao ocupar com muita firmeza, a função de diretor da escola municipal indígena Celina Freire Rodrigues, localizada no Cumarú, aldeia próxima a Lagoa do Mato.

A iniciativa, demonstra bem o caráter e a importância de se incluir nos espaços da educação, pessoas que se comprometam com a cultura da sua gente, sendo uma preocupação comum entre aqueles que consideram a educação escolar indígena como instrumento importante para revitalização dos laços interligados às origens.

Por este motivo, no início do ano letivo de 2021 a comunidade contou com a participação da liderança jovem que, ao participar do planejamento pedagógico, revestida com adornos e artefatos da cultura, não hesitou em pousar para fotografia, como apresenta a imagem Foto 07 a seguir:

Foto 07 - Planejamento Pedagógico da Escola de Ensino Fundamental Celina Freire Rodrigues



Fonte: Arquivo pessoal de Daniel Santana Neto, Aldeia Cumarú, mar. 2021.

No registro, Isaías entrega como lembrança ao coordenador geral Daniel Santana, uma mochila pela sua participação no primeiro planejamento do ano letivo sucedido na escola Celina Freire Rodrigues, localizada na Aldeia Cumarú. Nos gestos, um alinhamento de objetivos comuns entre cultura e educação, pois, de acordo com interlocutores, são nos espaços da escola que é possível haver transformação da sociedade Potiguara. Em vista disso, ao conciliar valores, os jovens partem da premissa de que o conhecimento e a experiência dos troncos Potiguara devem ser mantidos não apenas como recordação, mas segundo componente curricular da vida real e das práticas educativas dos próprios parentes indígenas.

Para o jovem Daniel Santana, que atua como coordenador geral da educação do município de Baía da Traição, trabalhar com a temática indígena é importante, de modo que nos últimos quatro anos vem reforçando aplicabilidade dos princípios no espaço escolar das aldeias Potiguara. Daniel é evangélico, mas tem uma visão própria de enxergar a cultura indígena, e organiza oficinas temáticas, lives em tempo de pandemia para integrar e formar os professores indígenas que atuam nas escolas localizadas no entorno das aldeias e do próprio município.

Assim ele nos alegou que:

A etnoeducação na escola indígena ela é muito importante, pois traz conceitos de vida Potiguara, como nos comportamos na roça, como vemos o mundo e como somos na prática. E isso é muito importante fazermos para não perder tudo o que foi passado ao longo desses séculos de vida que o nosso povo tem na história. É isso (DANIEL SANTANA NETO, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, nov. 2020).

Em conformidade com Daniel, o tronco velho assegura que nessa prática: “Ora, é importante dá ouvido ao ancião, pois se ele ouve a voz dos antepassados, logo ele tem o que ensinar e os mai jove tem o que aprender.” (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

Tais dimensões, revelam bem a importância de se compreender de que não existe ser sem fazer, e de que ambos devem andar entrelaçados, tendo em vista a construção dos saberes existenciais no meio Potiguara.

Para Nascimento e Silva (2017, p. 78),

A pedagogia existencial consiste na aprendizagem de um conjunto de saberes, relacionados à sobrevivência não apenas dos sujeitos, mas das comunidades indígenas e, inclusive, da essência identitária de um povo que resiste durante cinco séculos no Vale do Mamanguape-PB.

A instrução de saberes, congrega elementos da natureza em torno de lições de vida e ao mesmo tempo reafirma o espírito que se pauta na ética e valorização do humano (FREIRE, 2020); logo, o Potiguara encaminha mecanismos de perpetuação que presem por uma pedagogia que torna o saber tradicional notório e em constante movimento. A escola indígena Potiguara reverte-se a lugar de produção de sentidos ao perfazer pedagogias que eternizam histórias e práticas que reafirmam a força dos ancestrais, suas memórias e imaginários. Para Nascimento (2012), este ato reverbera na pedagogia de saberes empíricos em que a os anciãos possuem lugar da fala em meio a família extensa Potiguara.

A discussão que se pretende construir neste primeiro momento, se fará por meio da apresentação de toda dimensão teórica dos mitos e ritos Indígenas Potiguara, sobretudo, das memórias e do imaginário, de como eles se organizam para justificar suas confluências no campo da história das religiões, para que se possa compreender em evidência, o universo espiritual dos indígenas Potiguara que habitam o Litoral Norte do Estado da Paraíba.

3 MITOS E RITOS POTIGUARA

Até aqui, dissertamos sobre a minha trajetória e as razões que levaram a uma aproximação com o objeto de pesquisa, para assim desenvolver o estudo sobre mitos, memórias e imaginários Potiguara. No decorrer deste exame, referendamos sobre o trabalho de campo e metodologias adotadas que possibilitaram conhecimento no tocante à etnia, bem como o percurso que o estudo me proporcionou, e os métodos de aplicabilidade nele inseridos.

Percorremos o trajeto dos indígenas Potiguara, apresentando o contexto histórico das incursões coloniais, como também o espaço regional nordestino em que a etnia Potiguara está localizada. Discutimos sobre o processo de etnogênese e de emergência étnica que caracteriza a sociedade indígena nos dias atuais. Fizemos um recorte para apresentar a educação escolar indígena e a Etnoeducação Indígena Potiguara como propostas de práticas pedagógicas diferenciadas que visam atender à realidade dos parentes indígenas.

Neste capítulo, trataremos dos aspectos dos mitos e dos ritos. Através de um estudo aprofundado entre diferentes perspectivas, nele está a dimensão teórica sobre as categorias apresentadas na pesquisa. Ao compreendermos que os mitos, as memórias e os imaginários enquanto categorias inseparáveis, iniciaremos a discussão a seguir aprofundando o objeto de estudo com as Ciências das Religiões.

3.1 CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES E O OBJETO DE ESTUDO

A história sagrada do ser humano, revela-se pela relação mútua com o universo transcendente. Esse composto mágico que envolve uma multiplicidade de valores que permeiam a vida humana e toda a sua existência, conviemos chamar de *religião*. As religiões estão ancoradas em mitos, em ritos e em símbolos que marcam a trajetória dos grupos sociais humanos. Contudo, como definir religião e de que forma o termo poderia ser interpretado?

Os estudos acadêmicos apontam uma problemática quanto à origem da definição, o que de certa forma, contribuiu para que o termo fosse objeto de diferentes interpretações. No entanto, investigações das categorias em análise, alinham-se à perspectiva das Ciências das Religiões, por ser um campo de pesquisa que coaduna com o universo de subjetividades, espiritualidades e que por sua vez assentam-se em mitos, memórias e imaginários Potiguara, pois considera narrativas e o não dito, como formas operantes de conhecimento das diferentes sociedades, sejam elas modernas e/ou tradicionais.

Wilfred (2006), explica a origem do termo religião a partir de uma construção ocidental, cujos princípios baseados na fé e na piedade, compunham o vetor religioso do mundo medieval. Segundo o autor, a partir de movimentos de rupturas ocorridos na era moderna esse campo sofreu por diversas vezes transformações, ao ponto de a piedade pessoal e a relação com o transcendente serem reificadas e objetivadas por um sistema de crenças. O autor afirma que as lentes intelectuais fornecidas pela nossa cultura, ainda persistem em validar os princípios norteadores de uma visão unilateral. Para Wilfred (2006), religiões são entidades sociológicas contrapostas à essas tradições cumulativas e de ilusões monolíticas.

Esta mesma ideia é defendida por Wade Clark Roof (2015)²⁹, quando apresenta a problemática que se construiu em torno de pesquisas anteriores baseadas no conceito do vocábulo, o que de certa forma tem comprometido a produção de estudos comparativos sobre as diferentes manifestações religiosas. Hock (2010), dialoga com Wilfred (2006) e percebe diversas interpretações sobre este conceito, e afirma que pensar o campo de Ciências da Religião é refletir com as mais diversas formas de conhecimento que envolve o homem em todas as suas esferas. Para ele, as discussões que envolvem as Ciências da Religião são inconclusivas; porque são muitos os olhares que se cruzam no campo de explicações que se configura a “[...] uma mata fechada [...] a envolver apenas um “contexto cultural e histórico específico.” (HOCK, 2010, p. 17).

Filoramo e Prandi (1999, p. 7), complementam esse pensamento, quando explicam que a Ciência das Religiões nasce como,

[...] uma disciplina – a história das religiões – que se propunha como escopo, estudo comparado das diferentes tradições religiosas da humanidade, [...] alinhadas com o desenvolvimento das ciências humanas como a linguística, a antropologia cultural, a psicologia e a sociologia. [...] Assim, progressivamente afirmando a exigência, contribuições que essas diferentes disciplinas vinham oferecendo, a partir de seu observatório particular, para o conhecimento científico das religiões.

²⁹ Professor de Religião e Sociedade na Universidade da Califórnia, Santa Bárbara, EUA. O autor traz uma discussão sobre planejamento de pesquisa, ao se referir a alguns problemas que estão presentes no campo acadêmico, no que se refere à produção de projetos de pesquisa na área de Ciências das Religiões, uma problemática que envolve métodos e técnicas de pesquisa. Ver: Capítulo 1.5 do livro *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, organizado por Michael Stausberg e Steven Engler. Tradução de Carlos Antonio Carneiro Barbosa, doutorando do PEPG de Ciências da Religião da USP/SP. Revisão de Eduardo R. Cruz. Tradução gentilmente autorizada por Taylor & Francis, proprietária dos direitos autorais da obra. A tradução mantém as normas formais do original suspendendo as regras redacionais da REVER.

Nesse contexto, pensar a religião dentro dos padrões de uma só cultura, de um só modelo, significa limitar a liberdade do pensamento humano e por barreira à diversidade religiosa. Pois, no processo de secularização, em que indivíduos constroem a sua própria maneira de ser no mundo, as diferentes formas de transcendências vão além dos muros das instituições, e criam novas possibilidades de reconfiguração do elemento sagrado.

Nos deslocamentos de discussões e conceituações sobre a religião, o mundo secular defronta-se com uma gama de contextos históricos e culturais, gerando muitas controvérsias. A tradição religiosa que há séculos legitimava um universo unilateral com base na visão ocidental, se vê nos dias de hoje ameaçada com emancipações de um mundo subjetivo que é a espiritualidade. Isto se explica porque os mitos mobilizadores do progresso são indefinidos, o que leva às sociedades a recompor suas crenças religiosas. Como consequência, a modernidade abre novas perspectivas, num campo onde muitos personagens não ficam inertes, mas tornam-se construtores de suas próprias biografias e identidades (WILFRED, 2006).

As diferentes perspectivas de crer que envolvem a sociedade como um todo, faz com que Assad (2010) traga como fundamento para suas ideias as bases da filosofia e da sociologia, a partir das quais, o autor dialoga com o conceito de religião. Sob a perspectiva de pensar a religião na passagem do século XIX para o século XX, ele apresenta a ideia de antropólogos que reconhecem a religião como o espaço da prática e da descrença humanas.

Para Assad (2010), se ocorrem mudanças no aspecto social ou cultural de uma realidade, é óbvio que a religião também se transforma. No pensamento do autor, o conceito de religião é forjado e não pode ser dissociado de seus conceitos socioculturais. Partindo dessa perspectiva, ele pensa a religião como um fenômeno transhistórico e transcultural. Por este motivo, “[...] não pode haver uma definição universal da religião” (ASSAD, 2010, p. 264), devido às novas formas de experiências e maneiras de crer que se organizam na história dos diferentes compostos sociais.

O autor, trabalha ainda com dois elementos para sustentar sua afirmação: o contexto histórico específico, e a própria definição do termo que se tornou universal. Por esta razão, Assad traz um olhar sobre a religião como perspectiva ao defender que a visão religiosa se apresenta diferente da concepção científica, da estética e do senso-comum. Sob esta ótica, a religião apresenta-se como algo opcional, que se explica pela maneira de o indivíduo ser no mundo. Por esta razão, o autor mira o campo de inovações ao defender a religião como categoria antropológica (ASSAD, 2010).

Entretanto, longe de definir o termo religião, Eliade (2010) vai procurar compreender o fenômeno religioso por meio de hierofanias, ao utilizar o método comparativo no estudo das religiões. Para ele, os símbolos cósmicos, os mitos e os ritos apresentam-se como elementos essenciais na busca de explicações sobre a trajetória de diferentes realidades. Seguindo esta lógica de argumentação defendida por Eliade (2010), Roof (2015) aponta duas vertentes distintas que se cruzam no campo de estudo das Ciências das Religiões que são: o religioso e o não religioso. Para ele, manter distanciamento entre esses campos distintos, é importante. Nisto constitui a arte de interpretar. Caso contrário, as produções serão apenas reproduções do universo de quem observa o fenômeno, o que contribui para fomentar pesquisas de teor teológico, distante do espírito científico.

Mas, há de lembrar de que é possível afirmar que há necessidades que são peculiares para a vida dos indivíduos, e por que não dizer, para a vida dos sentidos? A religião e o fenômeno religioso, devem ser reinterpretados em uma hermenêutica apropriada, uma vez que eles estão sempre em movimento e nunca se dissipam. Afinal, é este o papel das Ciências das Religiões: suscitar um diálogo permanente com as diferentes áreas de conhecimento científico, tornando-se objeto das reflexões dos diversos saberes, sejam eles empírico ou sistematizados.

Os Potiguara da Paraíba, trazem consigo elementos da diversidade religiosa, porém defendem a ideia de que ambientes da natureza e seus ecossistemas movem o imaginário indígena e atuam com grande força no cultivo da tradição. Essas cosmovisões, giram em torno de ritos, símbolos e espaços considerados sagrados pela tradição indígena, e se estruturam nas narrativas. Tratam-se de valores e visões de mundo, que se organizam fora de padrões religiosos institucionais.

Hervieu (2015), confirmam essa ideia ao analisar o surgimento de novas identidades religiosas e suas expressões de fé, considerando outras visões de mundo, ancoradas na individualização e pela bricolagem, ou seja, crer sem pertencer, e que esta autonomia, nasce a partir das próprias instituições religiosas que imperam sob a ótica do relativismo, visto que não há uma ideia absoluta das coisas. Transformando-se em estratégias, tornam-se ao mesmo tempo, criações humanas subjetivas, em que as novas formas de crer vão marcando o campo religioso e a história das religiões.

O estudo sobre os mitos, ritos, memórias e imaginário dos indígenas Potiguara da Paraíba, se define em torno dessas construções, e se insere no contexto dos estudos das Ciências das Religiões e da Linha de Pesquisa Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos, do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR), da Universidade Federal da

Paraíba (UFPB), ambiente acadêmico em que se defende a ideia de um hibridismo em relação à reinvenção constante do sagrado, fenômeno que move as religiões no processo de secularização. Por conjugar conhecimentos de caráter multidisciplinar e transdisciplinar e envolver diversas áreas e diferentes saberes, filosofias de vida, fenômenos, mitos e imaginários, entendemos que nas Ciências das Religiões o extraordinário também tem a sua relevância; pois rompe com a lógica de uma realidade construída. O que está no campo do mito e do imaginário, não é só explicado: é também vivido porque está no campo da experiência religiosa.

Por ser uma disciplina autônoma, as Ciências das Religiões se apresentam como eixo estruturante para dialogar com o objeto de estudo e a tese que se construiu sobre os mitos, ritos, memórias e imaginário dos indígenas Potiguara da Paraíba.

3.2 ASPECTOS SOBRE O MITO

O conceito de mito é sempre emergindo à questão das origens, ao princípio da cosmogonia. Toda narrativa de origem tem sempre um começo, que remota a um passado imaginário, onde deuses ou ancestrais atuaram. Mas, em que lugar se encontra o mito, qual papel ele desempenha? Esta, é uma das questões que se move em torno deste estudo. Deste espírito de incógnitas e ao mesmo tempo sinestésico, dos quais surgiram várias pesquisas que se inclinaram à história das religiões, a teoria de Mircea Eliade, se torna uma das referências para discussão e análise sobre esta definição.

Com a audácia de conhecer e compreender o mundo de mistérios que envolve o mito e o imaginário, os dados coletados e as impressões do autor partem de um estudo comparado das religiões, resultado de viagens que empreendeu a diferentes lugares. O conhecimento surge da compreensão de que, entre as diferentes culturas, o mito destina-se com elemento comum para justificar e dar sentido às existências (ELIADE, 1972). É na sinestesia que se dá em torno do mito, que o autor inaugura a obra *Tratado de História das Religiões*. e apresenta as hierofanias cósmicas, ao afirmar que é a partir delas que se “[...] compreende com maior clareza as modalidades do sagrado para assim, poder dialogar com a história das religiões.” (ELIADE, 2010, p. 16).

Eliade (2010), sistematiza um conhecimento sobre diferentes realidades, e defende que o sagrado e o profano estão imbricados em qualquer hierofania, tendo em vista que toda hierofania manifesta a coexistência de essências opostas, e embora o objeto não mude a sua aparência, é a hierofania que torna sagrado o profano. Esta realidade, segundo o Eliade, existe

como referencial em todas as religiões. Para Eliade (1992), o mito se manifesta enquanto paradigma, porém pode da mesma forma, apresentar-se na condição de mistério, cuja valência se organiza em torno de cosmologias, da vida em sociedade e de funções pedagógicas, como confirma Campbell (1990), que direcionam e modelam o homem religioso.

Sobre a discussão, que toca as diferentes formas de transcendências, Eliade (1972) também vai perceber que entre diversas culturas, além de existir uma cumplicidade de nostalgia do paraíso, os arquétipos e as repetições são elementos comuns na trajetória de retorno, e que, embora sejam interdependentes, mito e realidade constroem uma relação. Nesse pensamento dúbio, o autor discute o mito de origem e mitologia, cosmogonia, escatologia, memória e esquecimento dos mitos. Sendo a dimensão sagrada uma marca presente em todas as culturas, diz Eliade (1972) que o indivíduo precisa entender o que se passou para explicar o presente e projetar o futuro. É o retorno às origens que dá sentido às pessoas, porque é nesse campo onde residem histórias, lendas épicas, memórias vividas e partilhadas, munidas de uma força maior que envolve o cosmo, o indivíduo e toda a sua trajetória.

A questão do sagrado, passa então por essa dimensão de representação, de valor, de significação daquilo que o grupo tem como verdade, pois “[...] o problema da verdade não pode ser removido quando o objeto de estudo é o mundo da experiência religiosa.” (GRECO, 2009, p. 44). O discurso de verdade ultrapassa o sentido religioso e desloca-se para outros campos da história humana, de maneira que os mitos também se desdobram em várias dimensões, e a expressão cultural é uma delas.

Tal perspectiva mantém-se como um referencial no campo da pesquisa, de modo que Eliade (2007) inaugura o estudo das ciências comparadas nas Ciências das Religiões, ao argumentar sobre as diversas formas de transcendências. Daí, ele nomeia de hierofanias, porque o autor não dá primazia a uma manifestação religiosa ou a um determinado mito; ele trabalha com esse conceito, considerando as diversidades de manifestações, de transcendências, e não de religiões. Este conceito se amplia quando discute religião pelo viés da espiritualidade [no seu sentido amplo]. E, na obra o sagrado e o profano são julgamentos que se inter cruzam, dicotomias e interdependências, envolvidas pela dubiedade de um pensamento dialético.

O autor, segue uma perspectiva e apresenta a figura do sagrado no sentido pleno. Os espaços e as pessoas são sacralizados e tudo aquilo que é tomado como verdade, como valor de significação a partir dos valores de um determinado grupo e de seus referenciais, torna-se sagrado e pode ser assim importante porque foram socialmente ressignificados, pois no campo de múltiplas combinações, cada grupo social elege o seu patrimônio de sacralidade. Os lugares

reverenciados e cuidados, elevam-se como patrimônios da fé religiosa. Esses espaços têm um valor existencial para uma comunidade porque dão sentido àquela realidade. E são nos lugares que se ressignificam as tradições, reatualizam os valores de um grupo (ELIADE, 2007).

Embora, admitam caráter transcendente e verídico para explicar essas existências, os mitos, os ritos e os símbolos assumem nomenclaturas e conceitos distintos, a depender de cada realidade cultural. Pois, dentro do processo histórico, os mitos são alterados; alguns permanecem; outros vivem no esquecimento e até entram em decadência. Entretanto, a arte de recontar e o exercício da escuta, somadas às repetições das ações, é o que os torna válidos no espaço e no tempo. Ao expressar em forma de narrativas, a crença expõe relação de cumplicidade entre o homem e os elementos do cosmo, e traz a ideia de que o mito é:

[...] a história de que se passou illo tempore, a narração daquilo que os deuses ou seres divinos fizeram no começo do tempo [...] O mito proclama a aparição de uma “situação” cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma criação [...]. É por isso que o mito [...] só fala de realidades, do que realmente aconteceu, do que se manifestou plenamente (ELIADE, 1992, p. 99).

No movimento cíclico de reportar ao passado, o mito move os acontecimentos da história, reforça memórias e identidades que, representadas por linhas imaginárias, anunciam um tempo perene de regeneração contínua. À vista disso, Eliade (2010) e Campbell (1990), apresentam os lugares da memória para explicar o mito nas diferentes culturas. Entretanto, a lógica apresentada por Eliade (2010) a este respeito, possui como referencial as comunidades tradicionais, que, segundo ele, são os povos arcaicos que mantêm uma relação harmoniosa com o universo.

Todavia, nesse campo de múltiplas interpretações sobre o mito, Campbell (1990) afirma que é preciso entender o equívoco sob o qual se moveu alguns princípios religiosos ao apelarem para as crenças tradicionais, de forma que os mitos, segundo ele, oferecem modelos de vida que devem ser adequados ao tempo e às mudanças que ele propõe, inclusive ao tempo da modernidade, tendo em vista que os acontecimentos do passado com seus erros e virtudes, não são os mesmos de hoje. A partir dessa premissa, Campbell argumenta que, diferente dos mitos passados, os mitos do tempo presente servem apenas para cumprir formalidades. Para ele, são outros mitos que incorporam a era moderna, tais como: o mito da cultura do corpo, o mito do medo do envelhecimento e, sobretudo, os mitos tecnológicos.

É, pois, considerando esses princípios de crença na história, que Campbell (1990) dialoga com a teoria eliadiana, ao propor uma análise aprofundada sobre as raízes mitológicas

que perpassam o campo da temporalidade, apresentando o mito em quatro funções: o mito, enquanto mistério que transcende, que liga o indivíduo à natureza; o mito enquanto função cosmológica, que direciona o homem ao universo, mas também, o mito com valência sociológica, ao alegar que o comportamento humano depende do contexto social, acrescido com suas leis que regem a vida em sociedade. O autor, apresenta ainda o mito enquanto função pedagógica, que, segundo ele, instrui o indivíduo a lidar com situações da vida cotidiana, à medida em que elas se apresentam.

Por conseguinte, sobre as inovações que modelam o pensamento social nos dias atuais, é preciso dizer que elas necessitam dos elementos do passado para recompor histórias que marcaram as gerações. Contudo, nem sempre foi assim. A ciência negligenciou durante muito tempo o pensamento mitológico. Para o homem moderno, só havia sentido, explicações que chegassem a ser comprovadas pelo viés do racionalismo. Essa construção, reduz as manifestações do universo subjetivo humano e fomenta a ideia de que, “[...] o mundo real seria um mundo de propriedades matemáticas [...]” (STRAUS, 1978, p. 07). No terreno de múltiplas interpretações, outros valores são tecidos no seio da sociedade, ao edificar no campo da racionalidade humana, a ilusão de que tudo pode ser explicado. Por isto, o autor traça outros caminhos para validar a importância do mito nas sociedades tradicionais.

Como Eliade (2007) e Campbell (1990), Levi Strauss em: *Mito e Significado* (1978), usa como ponto de partida as populações ditas sem escrita para a construção da ideia sobre o mito. Segundo Strauss, o mito se contrapõe aos elementos da história, e se manifesta de forma peculiar e em diferentes sentidos. Embora seja ofuscado pelas mudanças do tempo presente, ele (o mito) não é eliminado (1978). Porém, é a obra intitulada *O Cru e o Cozido: Mitológicas* (2004), que ele vai construir no campo da antropologia um estudo sistematizado, ao deslocar como objeto as populações, cujo modo de vida está inerentemente ligado ao ambiente natural.

Com base neste fundamento, Strauss (2004) afirma que alguns conceitos oriundos do universo humano podem trazer significações para que se possa compreender o homem em sua essência. Para tal, o autor propõe uma análise bibliográfica sobre os cento e oitenta e sete mitos coletados por diversos pesquisadores no campo da etnografia acerca dos povos indígenas do Brasil, e chega ao entendimento de que os mitos interligam às sociedades e se reorganizam no tempo, ao permitirem aporte para a constituição de outros mitos. Segundo ele, por mais diferentes e distantes que se apresentem, essas sociedades conectam-se à história e aos espaços de biografias anteriores (STRAUS, 2004).

Dentre os diversos grupos linguísticos apresentados, o grupo dos Bororó do Brasil Central vem a ser objeto de reflexões e de sistematização de ideias do autor que analisa as diferentes narrativas dos moradores locais sobre a origem do fogo. A escolha dos Bororó justifica-se pelo fato de que, segundo ele, apresentam em um mesmo tema, alterações nos relatos. São as 18 narrativas coletadas do grupo linguístico escolhido para estudo que intrigaram Strauss, por se apresentarem fragmentadas e aparentemente, sem nenhum significado. Porém, de acordo com as suas impressões, foram consideradas como mitos de referência, por perceber que nos diferentes discursos, há composição de elementos que se alteram constantemente, mas que trazem em si uma realidade que se aproxima do mito fundante da própria etnia (STRAUS, 2004).

Strauss (2004), segue trilhas nas encruzilhadas de interpretações que o levam à compreensão de que a análise dos mitos só é possível quando compartilhada com uma determinada quantidade de diferentes elementos que compõem o conjunto o qual constitui os mitos mais aproximados. Deste modo, o estruturalismo elaborado pelo autor é uma das formas para explicar a metáfora cósmica e de como se organizam os sistemas mitológicos, pois tem por base uma linguística estrutural, a partir da qual ele utiliza o termo mitema com o propósito de explicar os diferentes membros que unidos entre si, constituem o corpo do mito na sua totalidade.

De acordo com as impressões de Strauss (2004), a análise acerca das narrativas dos mitos Bororó não apresenta com clareza a história do fogo, característica presente nos outros grupos linguísticos indígenas nas literaturas debruçadas por ele. Mas, segundo o autor, trazem implicações importantes que sistematizam uma ideia de que as narrativas míticas apresentadas no meio das populações tradicionais, podem contribuir para elaborar alguns conceitos fundamentais sobre os quais se encerram as categorias inseridas na obra o cru e o cozido, e assim, fazer-nos compreender as nuances dos mitos na história do homem.

É recorrente, que as histórias dos mitos que parecem não ter sentido algum, reaparecem nos dias de hoje por toda a parte. Entretanto, ao se debruçar sobre mitologia e sobre história, Strauss faz o seguinte questionamento e ao mesmo tempo provoca uma discussão: onde terminaria a mitologia e iniciaria a história? Qual lugar e papel elas desempenham? Ambas estejam relacionadas? Se os elementos da mitologia se contrapõem aos elementos da história, é bem provável que os mitos se manifestam de forma peculiar e em diferentes sentidos, enquanto a história é um sistema amplo, onde cada narrativa mitológica pertence a um tempo e realidade específicos.

Mas, é possível não esquecer que, entre diferentes perspectivas de narrativas, permanece a mesma composição (STRAUS, 1978). Pois, apesar de influências do mundo moderno, existem valores em torno do mito que se renovam, de maneira que “[...] o pensamento mítico [...] pode ultrapassar algumas de suas expressões anteriores [...] pode adaptar novas condições sociais, novas modas culturais, mas ele não pode ser extirpado.” (ELIADE, 1992, p. 152).

É por esta razão que, ao reportar sobre os acontecimentos na história, Eliade (2007) critica a filosofia ocidental pela visão construída que insistiu durante séculos, colocando à margem o pensamento das comunidades tradicionais. A filosofia do ocidente, segundo ele, desafia o homem tradicional porque, este, independentemente de regras preestabelecidas, se alimenta da metafísica da existência. Na lógica (ELIADE, 2010), o homem tradicional não registra o tempo, mas contenta-se com ele, sem interiorizá-lo, sem transformá-lo em consciência, de maneira que, ao viver no paraíso dos arquétipos, o tempo é registrado biologicamente, sem intenção da história. Caminhando nessa direção, é possível perceber que todos os rituais conduzem a um lugar imaginário, para um instante atemporal porque “[...] sempre que há uma necessidade de regeneração humana, o tempo presente pode ser anulado.” (ELIADE, 2007, p. 76).

No examinar de discussões aqui apresentadas sobre mitos e mitos de origem, podemos entender que a manifestação do mito é algo peculiar de cada cultura. No entanto, algumas delas compartilham de princípios manifestados na cosmogonia. Para os Potiguara da Paraíba, o contato com o sobrenatural se revela através da crença de que seus mitos se manifestam em fenômenos naturais e atuam com grande força na natureza. Essa construção, encontra fundamento na teoria eliadiana e nos estudos do imaginário, porque discutem hierofanias, cosmogonias, espaços sagrados, simbologias, cujas significações movem as sociedades tradicionais na história, e servem para justificar a manifestação de identidades e de espiritualidades.

A história dos Potiguara da Paraíba, se alimenta da sobrevivência dos mitos e do imaginário, e encontram neles uma herança de valores culturais e simbólicos. É sob nessa dimensão de sacralidade perene, presente nas visões de mundo e cosmovisões, que se move o espírito de resistência, de identidade e de etnicidade.

3.3 MITOS INDÍGENAS POTIGUARA

3.3.1 cosmogonia e cosmovisões

As discussões sobre princípios e valores, fazem-se muitas vezes incipientes e inacabadas. Isto porque o imaginário neles imerso é algo bastante peculiar, tendo em vista que cada grupo ou sociedade vive os valores de acordo com o contexto social e histórico por eles determinados. Os antigos, por exemplo, entendiam o mito dentro da sua própria realidade, não apontando diferenciação entre aquilo que denominamos de religião ou cultura. Com o advento da modernidade, algumas gerações foram ressignificando o seu modo de vida e a maneira de atribuir a dimensão sagrada; outras, viveram em constante luta contra o tempo histórico, instaurando assim um tempo que transcende, o tempo das origens, de novos sentidos e de renovo.

Os povos indígenas não criaram instituições religiosas, compostas de regimentos próprios, mas vivem uma cultura da oralidade considerada como literatura sagrada a ser preservada. Se falamos de diversas formas de existências, no campo do mito e do imaginário indígena, podemos considerar três dimensões de sentido que são comuns no meio dessa gente: a primeira que, se aplica às cosmovisões, que são diversas, pois cada sociedade indígena possui uma marca bastante peculiar. Cosmovisões são um conjunto de princípios, conceitos acerca do funcionamento do mundo, do cosmo e da vida. São as cosmovisões que definem a identidade de cada povo, considerando os saberes, a língua e a compreensão do mundo e da própria vida em comum.

O território, que consiste no espaço onde se vive a experiência da vida, tanto da vida cotidiana, como da vida espiritual, é parte integrante desse imaginário. O território se define enquanto elemento existencial no meio dos povos originários. Mas, é a espiritualidade que reúne as cosmovisões e o território existencial, cujo propósito é dar sentido à vida comunitária.

Para os povos autóctones, o parente não é apenas um número a mais no censo da vida comunitária: é elemento que fortalece os vínculos familiares e sobretudo, afetivos e espirituais dentro do espaço, é força viva que integra e que reúne história e exemplos a serem seguidos. A perda de um parente, significa anulação de valores que giram em torno da cultura e da memória, pois, são as crenças e os princípios morais e espirituais que orientam a vida da aldeia.

A educação entra como um conjunto de procedimentos nos processos formativos porque todo mundo aprende com todos. Logo, não há uma hierarquia no meio do grupo. Assim, como as crianças aprendem com os mais velhos, os mais velhos aprendem com as crianças, porém, no universo Potiguara, os anciões são potencializados pelos heróis míticos, produzindo a força da espiritualidade indígena. A educação, está a serviço dessa espiritualidade para ajudar as pessoas a viverem plenamente. Sejam objetivos temporais, espaciais ou terrenos, os princípios

da espiritualidade transcendem e perpassam os diferentes campos da experiência humana e direcionam o grupo a mover-se em torno dos valores culturais e tradicionais.

Uma das estratégias de sobrevivência que se expressa enquanto movimento de luta pela causa indígena no meio Potiguara, é alcançar a terra sem mal ³⁰, cujo propósito seria viver em uma sociedade onde perdurassem os princípios da igualdade e da justiça entre todas as tribos indígenas, longe da opressão do branco colonizador. Como sinal distintivo dessa filosofia, o movimento da vida, gira em torno de ações cotidianas que se dão em fases da colheita, da pesca e do cultivo. São práticas culturais que são movidas pela força do cosmo e dos antepassados Potiguara, por eles preservadas até hoje. Para plantar, é preciso perceber o tempo, sua evolução, as estações, as fases da lua e o pôr do sol, pois na natureza tudo tem significado. Os ecossistemas e suas múltiplas transformações movem a vida e dão contorno ao mundo do imaginário indígena. Nesse caminho de buscas por uma história que se passou, o mito move os elementos naturais e a cosmogonia aparece e dá direcionamento, pois tudo implica à criação cósmica.

A terra, representa a base de sustentação da vida humana e espiritual da própria etnia indígena. Esta visão de mundo propõe uma nova pedagogia, cuja dinâmica ancorada nos valores da Terra Mãe, servem como conteúdos prioritários essenciais para se compreender a lógica e a estrutura da Etnoeducação Indígena Potiguara, pois é privilegiando os espaços da natureza e a família, que esse modelo de educação floresce, de maneira simples e significativa, de modo que, são nesses espaços onde residem os encantados e os antepassados.

É na Terra, onde se firmam paradigmas, cujos fundamentos reverberam em torno dos quatro elementos: água, fogo, ar e o próprio elemento, o solo (BARCELLOS; SANTOS, 2018), pois é lá onde está a condição de vida e sobretudo, a história que se perpetua nos mitos e nos encantados, nas lendas que são partilhadas dia a dia. É força que gera sentimento de pertencimento. Mais que a conquista do espaço, significa manter com ele, uma relação de familiaridade para preservar a espiritualidade. Por estes motivos, é um elemento que simboliza riqueza maior no meio do grupo.

No agrupamento em que os valores capitalistas se encontram como plano principal para mover a sociedade de consumo, o Potiguara se apresenta com um novo paradigma em construção, com a premissa de que ninguém é dono de nada e tudo o que existe pertence a todos. Nessa visão de mundo, elabora-se uma lógica que busca nos saberes ancestrais alimento para a

³⁰ Terra sem mal, faz parte de um imaginário próprio dos povos indígenas do grupo tupi guarani. Este imaginário justifica-se em habitar a terra sem imposições ou escravidão. Apesar de ser uma narrativa específica desse grupo, o termo perpassou outras etnias e motivou um movimento de resistência e de reafirmação dos valores ancestrais. Para aprofundamento de estudo, ver (CLASTRES, 1978).

história desse povo. Conhecer os valores da ancestralidade, significa entrar em sintonia com os elementos da Terra Mãe, símbolo de fertilidade e de lutas, sugere reverenciar a luta dos antepassados indígenas.

Para Durand (1997), o homem torna-se objeto desse imaginário, que serve como mecanismo e ambiente promissor, sob o qual reverberam atos dramáticos, heroicos e místicos contidos no próprio homem. Desse modo, o imaginário não é algo inerte: ele possui suas linguagens semânticas e assume novas configurações no campo das religiões e das tradições. Uma vez, ao alimentar-se de uma pedagogia que modela o comportamento humano, torna-se um elemento conciliador, porque “[...] impõe uma educação estética como também uma educação fantástica à escala de todos os fantasmas da humanidade.” (DURAND, 1984, p. 497).

Os Troncos Velhos, fundamentam a dinâmica de viver segundo os valores da cultura Potiguara, e se encarregam de conduzir a sociedade indígena no movimento de luta constante. Desta vez, pelas memórias que se eternizam na oralidade, esses sábios anciões revelam-se na condição de defensores da identidade e da espiritualidade indígena. São eles que a cada dia promovem um modelo de educação perene que se traduz no respeito, nos valores da família e na valorização da vida e da natureza. Seus ensinamentos produzem energias e suscitam novos paradigmas pautados na valorização da própria tradição Potiguara. As narrativas alimentam as cosmovisões, dado que todas as culturas se estruturam a partir dos saberes, da arte e de conhecimentos adquiridos e sistematizados nesses universos de subjetividades, São elas que justificam histórias e lendas em torno das quais se movem tantos imaginários, e fazem do mito caminho de fuga, cuja dimensão é justificar a realidade presente.

Deste feito, o mito entra no contexto da espiritualidade e funde-se como modelo da sua manifestação, quando o que se viveu no passado, de alguma forma conseguiu sobreviver. Isto porque o sistema de crenças se edifica na relação do indivíduo com os elementos naturais e, ao tomar consciência do seu papel no universo, o homem religioso percebe a sua finitude e ao mesmo tempo vive a certeza da imortalidade por conta dos rituais que executa.

Assim como o mito, as narrativas pressupõem objetos de sacralidade e elementos de sobrevivência da cultura, pois quando uma história é rememorada e narrada, reafirma a força de um tempo que se torna perene, e estabelece com ele um equilíbrio de forças opostas que, por meio da repetição, transforma e renova o homem com o seu passado. É, pois, pela arte de contar e recontar, que a identidade e os acontecimentos que marcaram uma geração são edificados, ao tornar viva e inerente uma consciência grupal.

Porém, no plano de recuperação do passado, existem diferentes perspectivas de narrativas, mas todas elas apontam como elemento eficaz os mitos de origem. Diz Eliade (2007) que, mesmo existindo diferentes formas de contar, cada uma delas têm a preocupação de explicar as suas origens, as maneiras de como foram criados os seres vivos, inclusive os humanos. Por consequência, na realidade Potiguara, o mito, pode ser uma divindade que se apresenta a alguém através de vários elementos: inspiração, visão, palavra. O seu significado remete a um logos, uma palavra que, quando anunciada, traz consigo uma mensagem. Mas, esta palavra se desdobra de diversas maneiras: por meio da visão, da música, da moção, das danças.

Muito embora seja movido pelo discurso, o mito também é sempre uma reação que pode vir configurada em sonhos e em presságios. Para os Potiguara da Paraíba, todos esses veículos de comunicação e de reações passam por hierofanias, pois se organizam em torno de uma divindade que se conecta e emite uma mensagem sagrada no meio da sociedade indígena. O mito, tem uma projeção, porque perpassa a experiência individual daqueles que vivem a espiritualidade, assumindo um conteúdo verídico no meio do grupo social, pois, embora cada pessoa na comunidade tenha a sua história particular, ela pode se tornar coletiva.

Os mitos Potiguara, fazem-se presentes nos quatro elementos da natureza. Alicerçados nesses quatro pilares, os mais antigos do lugar conduzem as crianças para fazer uma revolução de valores que “[...] significa o que está embaixo trazer para cima, em cima de uma cosmologia de resistência. O que a gente vê na fauna e na flora, a gente procura ficar nessa sombra” (MANOEL PEREIRA DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia Forte, Mar. 2020), que pressupõe a autoafirmação da própria identidade étnica.

Estar na sombra, significa permanecer amparado pelas energias do cosmo, e ao mesmo tempo supõe rememorar as aventuras dos seres sobrenaturais, o espírito de luta e de resistência dos antepassados, que sobrevivem enquanto fundamento para estruturar valores e visões de mundo. Todas essas composições, movem o mito e o mundo imaginário. São elas que justificam a existência do homem e suas jornadas espirituais no decorrer da trajetória.

No meio Potiguara, esta, é uma realidade que se constrói dia a dia para justificar a sua visão de mundo e os valores que giram em torno da cultura indígena. Além de que, os seres encantados são dotados de sentimentos humanos, mas que possuem poder para enviar bênçãos ou maldições no meio da comunidade. Pela autoridade que lhes é conferida, atuam sob a influência da magia nos ecossistemas, nas relações entre os parentes, no cultivo de culturas, na oralidade dos mais velhos e, sobretudo, nos ritos que são executados no cotidiano, ao protegerem o território.

Entretanto, a discussão sobre os elementos da cultura Indígena Potiguara, por vezes se apresenta como tema gerador de conflitos, pois deixa transparecer que nem todos os parentes compactuam da forma como são conduzidos os rituais indígenas, o que produz assim, uma política de grupos que em algumas ocasiões se resume em fronteiras radicalizadas que se erguem em meio às manifestações culturais e/ou religiosas.

3.3.2 As relações interpessoais entre parentes indígenas sobre religião e cultura

Ao perpassar os espaços das capelas, as entidades indígenas alcançam visibilidade e encontram fundamento nos espaços da fumaça, nos terreiros, nas lendas que falam de botijas, das histórias de como se deu a ocupação do território Potiguara pelos primeiros grupos indígenas, e edificam no meio do grupo uma relação de poder, de reverência e de respeito. Através da crença, anunciam preceitos, com a ideia de que para adentrar no seu território, deve-se pedir primeiro permissão. São espíritos que se materializam em seres encantados, como: a comadre Fulorzinha, o Pai do Mangue, entre outros que compõem a crença local.

Antes da propagação da COVID-19, percorremos vários ambientes para constatar essa verdade, e trazer em evidência como a cultura cristã se mantém como proposta religiosa e se enraíza em uma combinação de esforços na propagação da fé do homem do ocidente. Isto justifica dizer que, além do catolicismo, é comum nos deparar com um número significativo de igrejas evangélicas, todas elas, unindo as comunidades locais em torno de orações, louvores, escolas dominicais, cultos da mocidade dentre outras práticas que convidam os jovens à uma vida de conversão, longe das drogas e de outros atrativos que para a doutrina são considerados profanos.

A forte ligação com a devoção cristã que se materializa nos templos e igrejas, revela padrões de familiaridade com os parentes mais próximos os quais organizam festejos, e a cada final de semana, manifestam a devoção no interior das aldeias indígenas. A atuação das igrejas evangélicas em território Potiguara, representa um marco histórico e considera o indígena Pedro Poti como pioneiro na propagação da fé dos batavos. Herança herdada do período colonial, os ritos evangélicos possuem a mesma intensidade dos ritos culturais e católicos que são executados entre aqueles que frequentam e se alinham ao espírito cristão de conversão.

Mendonça (2014, p. 124), nos confirma a inserção da religião evangélica em terra Potiguara, quando afirma que:

As alianças feitas com os flamengos, muito contribuíram para que a religião dos holandeses encontrasse espaço para mover a prática de cultos em território Potiguara. Por outro lado, os indígenas mantiveram resistência frente ao domínio português, que na visão dos nativos, representava uma ameaça.

Uma das características comuns das igrejas evangélicas é a conversão e o testemunho, mas sem imposições. De acordo com interlocutores evangélicos, a prática de cultos é ministrada por um membro da comunidade, sendo ele pastor e/ou pastora, e segue uma dinâmica bastante acolhedora entre os participantes. Os cultos dominicais são referência para formar crianças e jovens a assumirem uma postura diante dos atrativos oferecidos fora do espaço religioso.

A formação humana faz parte do projeto evangelizador, e mantém da mesma forma certa flexibilidade entre aqueles que porventura deixam de frequentar a igreja, retornando o tempo que acharem necessário (MENDONÇA, 2014). É uma dinâmica que por vezes, se apresenta de maneira tolerante, de modo que os indígenas evangélicos comparecem às festividades católicas dos padroeiros, como também no ritual Toré.

Foram nesses momentos de descontração nas atividades relativas ao Dia do Indígena, que percebemos essa flexibilidade. Dona Maria do Socorro Freire Domingos, a popular dona Socorro, reside na Aldeia São Francisco e é evangélica, mas quando o assunto diz respeito ao Toré, ela não esita e vai de encontro com os parentes para congregar o momento festivo.

Naquele dia, antes de acontecer o ritual Toré na oca do sr. Antonio Aureliano dos Santos (popular Tonhô), estavam presentes apenas algumas lideranças indígenas, dentre eles: o Zé Bitú, o Jailson dos Santos Aureliano, o Cleiton de Azevedo e o Pajé Isaias Marcolino, além do sr. Djalma e família. Porém, o Sr. Tonhô iniciou o toque do bombo, como um som que convida o grupo, parentes próximos e distantes, inclusive a dona Mariinha, se achegavam por entre os arbustos, revestidos de adornos para reviver as memórias daqueles que sempre manifestavam o espírito de indianidade.

A imagem a seguir, registra na Foto 08 o momento de interações entre os Potiguara:

FOTO 08 - Ritual Toré no Dia 19 de abril 2021



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, Aldeia São Francisco, abr. 2021.

A realidade manifesta trouxe para nós que presenciávamos o ritual Toré, a ideia de que, mesmo diferentes pontos de vista podem acordar e fazer conexões, quando o que está em jogo são as marcas da ancestralidade indígena. São nesses momentos, porém, que as articulações de grupos se desfazem e o espírito coletivo parece entrar em comunhão com a força harmoniosa dos ancestrais Potiguara que, segundo eles, ali se faz presença viva.

Porém, no campo em que mito e realidade fundem-se para dinamizar as relações entre parentes indígenas, há confrontar de ideias e opiniões quando o assunto é religião e cultura. Apesar de valorizar as tradições, contam alguns interlocutores que alguns membros de Igrejas cristãs possuem conceitos que para outros indígenas mais próximos das crenças dos antepassados Potiguara fogem dos princípios norteadores da tradição.

Por isto, se perguntarmos a um parente sobre a sua opinião acerca das crenças e da multiplicidade³¹ de ritos que são executados em território Potiguara, certamente encontraríamos opiniões divergentes entre as respostas que nos seriam dadas. Isto porque, ao ser o universo indígena movido por padrões multiculturais, há evidências do trânsito religioso entre os parentes das aldeias Potiguara. Pois, não é incomum, pessoas da mesma família frequentarem ambientes religiosos diferentes, de maneira que, em alguns casos, isso não gera conflitos entre eles.

Entretanto, tratando-se de religiões de matriz afro e de ritos que são executados, especificamente em relação ao ritual Toré, as impressões são basicamente as mesmas, como

³¹ Em decorrência da colonização que se deu no século XVI, o universo religioso indígena assimilou outras culturas e, com elas matrizes religiosas, a saber: cristianismo ocidental, baseado nos princípios da Igreja Católica, da Igreja evangélica, de matriz africana, ambos convivendo com a matriz indígena.

afirmou o tronco velho: “Pros evangélico, é coisa de satanais.” (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

O conjunto de crenças que compõe a tradição local, embora possua a força mágica de mover a parentela no tempo, encontra fortes resistências entre os indígenas já afeiçoados e convertidos a outras religiões, pois, de acordo com interlocutores, mesmo que frequentem rodas de Toré, nem todos acreditam nos seres que atuam nos ecossistemas, muito embora preservem alguns preceitos, superstições e credences que se revelam em torno de ensinamentos cotidianos.

Esta percepção é evidente na fala da liderança indígena que, ao comungar das mesmas ideias do tronco velho, nos confirmou que:

Não bate muito não, essa ligação de igreja católica e igreja evangélica, não bate muito bem não. Eles ignora essas coisas. Já na igreja católica eu vejo também essa nova geração que eu falo. Eu digo assim na maioria das vezes da própria organização católica de não aceitar também a cultura. Porque nós estamos vivendo essa crise, que é crise da pandemia. Então, o que é que vai influir na nossa cultura indígena, na nossa fé, e também vem a nossa ancestralidade da cultura, porque Deus é um só. E aí vem ratificando certas religiões e aí a gente cria. E aí a gente vê aonde é que está a nossa fé, onde é que está a nossa cultura, onde é que está a nossa religião, aonde é que está Deus? Eu participei de um culto bíblico (evangélico) porque, às vezes eu assisto quando eu quero. Aí, ela (uma mulher que a indígena ousou não publicar o nome) cantava: Quem pintou a louça fina foi a flor da maravilha. Aí, eu faço essa crítica porque isso aí porque é uma descaracterização. Ela não falou em Nossa Senhora. Ela trocou o nome que eu não me lembro bem qual foi. Eu, chega fiquei assim. Ela fez outra versão. Então eu acho isso uma falta de consciência, de respeito à divindade. Não querem se trajar, não querem passar pelo ritual, não querem aceitar alguns momentos que seja o defumador e também, a hora de transe [Sic] (MARIA NILDA FAUSTINO BATISTA, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, mar. 2021).

Reiterando a informação da Maria Nilda, a Maria José Soares Gomes alegou que:

Eu mesma tenho a minha fé, sou devota de Nossa Senhora Aparecida, mas sou também da minha cultura, do meu artesanato indígena, sou apegada à minha espiritualidade, à minha Nossa Senhora da Conceição e a meu cachimbo, e acompanhada com o meu bombinho. Na comunidade, alguns ainda ignoram muito. É eles, os evangélicos. Agora, quando é aqueles trabalhos de macumba, eu não vou não (MARIA JOSÉ SOARES GOMES, Informação Verbal, Aldeia Lagoa do Mato, fev. 2021).

O trânsito religioso que caracteriza a sociedade Potiguara, expõe no discurso do jovem Pajé a preocupação em relação às lideranças indígenas que aderem à religião cristã. A este respeito, ele nos conta que,

A questão é da religião. A religião evangélica bate muito forte em cima da nossa espiritualidade. Tem o cacique que representa a comunidade, mas são evangélicos (Cumarú e lagoa do mato) tem uma pessoa que trabalha na área de saúde indígena, mas a religião lavou o cérebro dessa pessoa. Já eu sou taxado como alvo de crítica pra eles. Mas, já pra outras pessoas, tem esse respeito. O indígena, quando ele cuida da espiritualidade, ele tem obrigação com os encantados e os encantados têm obrigações para com ele e com a ancestralidade, para não deixar morrer. E, quando você se converte à religião, acaba por negar o passado, sendo que na cultura indígena, o índio vira um encantado e realiza suas proezas espirituais, ele vai cuidar da sua espiritualidade pós-morte. Eles são plantados na terra. A introdução da religião cristã descaracteriza os valores da cultura. Um cacique, as pessoas vêm nele uma força de liderança e preservação da cultura. Para alguns, se torna um líder apenas de trajes, mas não está ali para cultivar o elemento sagrado enquanto paradigma dos seres ancestrais. Esses dispositivos já prenunciam que a cultura não é bem-vista e encarada por todos aqueles que são escolhidos para levar adiante o compromisso de fidelidade. Em Cumarú, Dadá, que é evangélico, e quem leva a cultura mesmo é Dadá (ISAÍAS MARCULINO DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Lagoa do Mato, abr. 2021).

O afluxo da religião na contemporaneidade, articula-se enquanto fenômeno que se expõe de diversas maneiras e se constitui de linhas sinuosas que se deslocam no interior das velhas tradições. Por vezes, essas interações tornam-se conflituosas, quando novos, e/ou velhos paradigmas parecem ameaçar o legado. Isto não significa dizer, porém, que o elo com a cultura tenha se perdido no tempo, pois embora se perceba uma articulação de polos opostos a conviver com a herança cultural, não há como descaracterizá-la. Ao contrário, seus mecanismos se potencializam e agem em exercício de poder para alcançar visibilidade. No universo indígena Potiguara, não há como dissociar esses elementos, de forma que religião, cultura e identidade, embora materializadas de distintas maneiras, possuem as mesmas construções subjetivas e encontram nas memórias, nos mitos e imaginários, lugares seguros para se manifestar.

Deste feito, podemos entender que o mito permeia na religião e na cultura, e sendo elas centradas em doutrinas, e/ou visões de mundo, ritos e crenças, acreditamos que todos esses requisitos são produtos de um tempo, de uma cultura, de uma realidade que é construída historicamente e que não constitui a verdade de todos, mas a verdade socialmente cultivada por um grupo. Para Durand (1996, p. 87), “[...] é o mito que, de algum modo, distribui os papéis da história e permite decidir aquilo que faz o momento histórico, a alma de uma época [...] Sem as estruturas míticas, a inteligência histórica não é possível”, de maneira que “[...] cada grupo étnico repensa a mistura e afirma-se como uma coletividade precisamente quando se apropria dela segundo os interesses e crenças priorizados.” (OLIVEIRA, 1998).

Em meio aos discursos movidos de questionamentos que se enraízam entre os parentes indígenas que cultuam elementos da tradição, encontramos algo inusitado: uma igreja evangélica que mantém a doutrina e concilia o culto à cultura indígena. Aqui, referendo a igreja

Batista Potiguara, localizada na Aldeia Alto do Tambá, que a cada ano durante as comemorações alusivas ao Dia do Índio e Semana Santa, respeita com zelo hábitos da cultura Potiguara. Um deles é a catação de mariscos na aldeia Coqueirinho, atividade praticada pelos antigos das aldeias Potiguara que ainda hoje se torna um costume entre os habitantes do lugar.

Para os integrantes e fiéis, é um momento que oportuniza a revalorização das tradições da sociedade indígena, de maneira que após a catação, eles preparam o marisco e no culto de ação de graças, fazem a partilha e organizam um louvor. Essa adaptação e flexibilidade com a cultura

entre os Potiguara, desperta entre os fiéis, gestos de respeito e de tolerância, pois, ao promoverem o cultivo das ações, reconhecem que as memórias dos antigos devem ser valorizadas.

Na sequência, registro da Foto 09 a seguir:

Foto 09 - Catação de mariscos na Aldeia Coqueirinho



Fonte: Arquivo Pessoal de Daniel Santana Neto, Aldeia Coqueirinho, abr. 2019.

Juntamente com as ações de promoção da cultura indígena, está também o ritual Toré que foi incluído com muito respeito na dinâmica de evangelização entre os membros da Igreja Batista do Alto do Tambá, tendo em vista que no momento em que compartilham da festividade, os indígenas fazem um grande círculo no interior do pavilhão central da Igreja, e entoam hinos de louvor. Algumas letras das músicas e toadas, são readaptadas e fazem reverência ao deus Tupã, suas promessas de milagres na vida dos fiéis. Embora ocorra algumas alterações no

quadro de músicas e de toadas, o batuque e o círculo são modelos de que a prática de lazer e de comunhão fraterna da ancestralidade reverberam no espaço da vida comunitária cristã.

Conforme registra imagem da Foto 10, o rito foi realizado no interior da Igreja Batista:

FOTO 10 - Ritual Toré na Igreja Evangélica do Tambá



Fonte: Arquivo Pessoal de Daniel Santana Neto, Aldeia Alto do Tambá, abr. 2019.

Os gestos, apreciam esforços de diálogos e conciliações entre partes distintas, da mesma forma que evidenciam os pressupostos das memórias enquanto legados que se articulam entre o ser Potiguara, o dever cumprindo e a religiosidade. Para os evangélicos, é uma forma de comunicação e de valorização da pessoa humana e da sua raiz ancestral, que se apresenta em forma de linguagem, tornando ao mesmo tempo, um movimento de evangelização para aqueles que estão fora do espaço da Igreja.

Montero (2016) afirma que um dos aspectos característicos das religiões, está fundado nas lutas pela legitimidade social. Mirando sob essa proposição, elas [as religiões] lançam mãos de códigos compartilhados, muitas vezes, amalgamados sob o artifício do jogo, da caridade ou do feitiço, a fim de produzir poder social e simbólico em cada situação.

A sociedade Potiguara, alimenta as suas histórias mitológicas através de pessoas que vivem experiências e tornam vivas e presentes as lembranças passadas. São personagens, conhecidos como Troncos Velhos, que surgem de maneira atuante na manifestação e valorização da cultura indígena. Em comunhão com eles, estão os princípios norteadores da tradição, cujas memórias compactuam cosmogonias, transcendências, interagindo com suas energias no plano dos mitos e dos imaginários indígenas.

No decorrer do trabalho de campo, notamos muitas devoções no meio indígena, e procuramos saber quais as suas histórias e/ou ligações com a cultura. Foram nessas incursões que conhecemos alguns mitos, e como eles se enraízam nas memórias e fortalecem a história local.

3.3.3 O mito de São Miguel Arcanjo

De acordo com dados históricos sobre a expansão da fé em território brasileiro, é importante ressaltar aqui a forte influência de ordens religiosas que estiveram presentes e atuantes na Paraíba, e que, com grande influência, engrenaram-se na catequese dos povos tradicionais. Sobre este fato, já mencionamos. Ao nos deparar em território Potiguara, ficamos admirados com um número significativo de igrejas católicas e evangélicas, umas datadas como antigas construções; outras, ainda em construção e/ou acabamento.

Apesar de ser uma crença ocidental possui afinidade com a cultura dos povos indígenas, de modo que a devoção aos santos católicos se confunde com a história cotidiana e mantém inabalada, especialmente quando o assunto é São Miguel Arcanjo, considerado por todos como o santo protetor dos Potiguara (BARCELLOS, 2012; MENDONÇA, 2014). Por isto, o relato sobre a devoção a São Miguel, traz consigo vários paradigmas, dentre eles, a mitologia, a história, a arte e a religiosidade Potiguara.

Sobre o contexto histórico sob o qual se deu a construção de igreja que hoje encontra-se em ruínas, encontramos diferentes interpretações por parte de historiadores. Dentre as variadas versões, uma delas é que o templo religioso foi construído pelos padres jesuítas da Companhia de Jesus, cujo propósito era auxiliar os indígenas e os soldados que guardavam um pequeno forte localizado na Baía da Traição. Este fato, data do século XVIII. Entretanto, no ano de 1840³², a capela passou a condição de matriz, momento em que foram criadas as vilas e povoados, ela surgiu com o nome de Freguesia de São Miguel da Baía da Traição. Todavia, em outros registros escritos, há evidência de que foi construída no tempo do domínio holandês, por cristãos calvinistas, no ano de 1701, sendo elevada à freguesia no ano de 1762.

Mendonça, declara em seus escritos que a devoção ao santo nasce em território Potiguara especificamente nas proximidades de Laranjeira, uma pacata aldeia que abriga um lugar denominado Tapuia. Porém, a história de fé, hoje perpassa todas as aldeias Potiguara,

³² A Lei nº 14 de 12 de novembro de 1840, permitiu a criação da Freguesia de São Miguel. Tombada no ano de 1980, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (IPHAEP), pelo decreto estadual nº 8. 658/80, a igreja ainda permanece em ruínas, atraindo turistas que sempre se encantam com a sua arquitetura.

sobretudo a aldeia São Francisco, que assim como a aldeia São Miguel, também organiza com muito zelo o novenário. Isto justifica-se pelo fato de que há mais quarenta anos, os Potiguara de São Francisco, vendo que a igreja original estava em ruínas, resolveram entrar em acordo com os moradores de São Miguel.

O pacto, consistia na restauração da Igreja original que, por ser histórica, necessitava de reparos. Na ocasião, as duas comunidades entraram em aprovação, de forma que a imagem do santo deveria ser conduzida à aldeia Mãe e lá fosse guardada, enquanto a antiga igreja fosse restaurada, pois, nas decisões que foram tomadas no coletivo, ficou acordado que, após a restauração, os indígenas de São Francisco devolveriam a imagem aos Potiguara de São Miguel.

Contudo, vendo as condições em que a estrutura da igreja se encontrava, ao contrário de restaurarem a edificação, os Potiguara de São Miguel reuniram-se e logo construíram uma capela próxima ao cemitério. Diante do exposto, os moradores da Aldeia São Francisco resolveram ficar com a imagem, pois viam nessa iniciativa, a quebra de um acordo que havia sido feito entre as partes. A partir de então, dois novenários passaram a tomar parte da religiosidade popular, e até hoje, as duas comunidades se organizam e congregam com a mesma intensidade. A novena em homenagem ao santo católico, ocorre como de costume no mês de setembro, entre os dias vinte à vinte e nove, sendo o dia 28, marco inicial da devoção, considerado o dia de São Miguel.

O contexto sob o qual se conecta o mito de São Miguel, emblema um marco histórico para todo o território Potiguara. Por esta razão, todos os indígenas dos três municípios participam de forma muito real dessa tradição. Pois, em cada noite das celebrações, as procissões são compartilhadas e representadas pelas comunidades das referidas aldeias e municípios. Porém, enquanto em São Francisco a novena é organizada e presidida pela própria comunidade, na Aldeia São Miguel, é a figura do sacerdote que junto com a comunidade local e da Baía da Traição organizam e promovem as cerimônias religiosas.

A cada dia, um celebrante (sacerdote e/ou diácono), preside a noite com alegria e cantos de animação. Por ser considerado momento religioso, a celebração é um ato festivo da fé católica, pois os cantos e animações dos ministérios de música que dão as suas contribuições a cada dia abrilhantam o momento convidando as comunidades a reverenciar as noites religiosas.

Em vista disso, fazendo ainda referência à Aldeia São Miguel, ao lado do pavilhão central onde acontece a festa profana, os Potiguara erguem um altar com cores que representam o tempo litúrgico vivenciado pela igreja, juntamente com imagens de santos e um lugar principal para acolher a imagem de São Miguel. Ao mesmo tempo, barracas com comidas

típicas da cultura indígena convidam os devotos para degustar atrativos unidos a quermesses e leilões que integram os participantes à dinâmica de descontrações de maneira que, durante o primeiro dia da novena na Aldeia São Miguel, roda de Toré e dança de coco de roda acontecem bem em frente à igreja, ao lado do pavilhão comunitário.

Na imagem da Foto 11, momento festivo durante novenário:

FOTO 11- Novenário de São Miguel



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, set. 2019.

Sobre o marco da devoção ao santo ter iniciado bem próximo à Aldeia Laranjeira, o ancião Antonio Aureliano nos contou sobre o acontecimento:

A minha vó dizia também que morreu e enterraro ele: um rapaz. Ele já era grande assim uns nove anos. Aí viro, com um tempo, de uns seis meses prá um ano, aí a cova dele rachou assim (coloca o dedo sobre o chão, e fez o traçado em forma de cruz). Abriro, e o corpo dele tava perfeito. Aí, tiraram ele e botaram na sacristia. Mas, nesse tempo, já tinha gente teimoso, que não acredita que ele estava vivo dentro da cova. Aí, a mulher chegou. Teve uma cabocla que não acreditava, foi e furou assim, no braço dele, uma coisa assim. E saiu sangue. E, quando saiu sangue, ela ficou com medo. Aí, ela disse: ai meu Deus, eu furei um santo. Aí, pronto, quando os índios souberam disso, aí pronto. A minha vó, disse que levaro ele prá um lugar chamado Roma, e levaro prá lá, porque aqui o povo queria furar muito ele, prá provar que ele era vivo ou não. E, ele era vivo mesmo, nem comia nem nada mais. Tava completo e nem inflamado tava. Aí, botaram o nome, e fizeram uma igrejinha pequena. A imagem dele num era aquela não, era outra, era de ouro, ouro, ouro. Fizeram mesmo de ouro puro, a coroa era de ouro, a espada era de ouro. Deixando sem se importar, os visitante ia. Quando dava fé, se sumia a espada, depois se sumia a coroa (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Alodeia São Francisco, fev. 2021).

Para suplementar a informação acima, a narrativa a seguir, apresenta dois personagens que se encontram no campo de devoções dos mitos Potiguara:

Na visão indígena, tem o São Miguel anjo que é filho de pais potiguara, e tem o São Miguel Arcanjo que é o da sacralidade. Porque, na época que nasceu essa história, foram pessoas que nasceram daqui. Simples, humildes, que tiveram essa criança. Pessoas de resistência espiritual. Essa criança morreu e enterraram numa sepultura, lá perto, em Laranjeira. E com três dias, essa criança, ele virou anjo. Ele ia na casa do meu bisavô, que era Pedro Ciríaco, e acordava o meu bisavô dizendo: Pedro, tem luta! Ele ia na casa do chefe do posto. Na época, ele também tinha uma luta, porque eles nunca deixaram de lutar. Então, ele [o anjo] arrastava o chinelinho ele falava: - . E aí depois, chamaram o padre de Mamanguape. E daí, levaram ele prá Roma, em carne humana. A religião católica, ela tira um pouco da característica indígena. Só que também, ela mexe com a cultura (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, mar. 2021).

A história dos santos católicos, se confunde com um universo de representações e simbologias, amalgamadas de heroísmo e culto aos antepassados. Ao se revelar aos parentes indígenas há mais de trezentos anos, o santo guerreiro vem a ser uma das razões para a edificação de uma fé que mesmo partindo da cultura cristã ocidental, prefigura lutas e resistências em território Potiguara. Para Silva (2012), a produção de hibridismos dilui o caráter da pureza, quando diversos modelos de identidade se cruzam nos diferentes grupos sociais. Essa constância, ofusca as identidades originais e os traços da essência e por mais que ainda permaneçam, não se apresentam com maior objetividade.

Independentemente de ser gestada a partir da influência do ocidente, São Miguel Arcanjo se tornou traço da história e da memória local, pois vem munida de simbolismo cultural que movimenta gestos perenes de religiosidade cristã, festas e/ou celebrações profanas e sagradas, ocupando lugar no capital cultural dos mitos instauradores da própria identidade étnica em forma de luta e resistência. Pois, no ascender das velas para pedir ou pagar uma promessa durante os nove dias de culto ao santo, as expressões de fé se materializam e compactuam com o ritual Toré edificando princípios de crença ao santo que eles mesmos adotaram como seu protetor., como registra, a Foto 12, expomos a imagem do santo na capela da Aldeia:

Foto12 - Imagem de São Miguel Arcanjo da Aldeia São Francisco



Fonte: arquivo pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, set. 2018.

Na imagem, como representação simbólica de autoridade para subjugar o dragão, São Miguel porta sobre a mão direita uma espada, insígnia de encarnação das aventuras épicas, do (re)memorável, do extraordinário. Para interlocutores, o símbolo torna-se mais que comemoração histórica: configura-se em atos de resistências na Terra Mãe. Trata-se assim, de um mito fundador, cujas proezas revestem de fundamento a soberania perene do cosmo, ao comungar com ele, expressões do mito, do rito e do imaginário indígena.

Associada à devoção a São Miguel, no quadro de devoções Potiguara encontramos aqueles que vivem a retidão da vida, cultuando elementos da cultura indígena unidos à fé católica ao acrescentar outras devoções. Nas aldeias Potiguara, inclusive na Aldeia lagoa do Mato, essa realidade também é possível. Por isto, além de São Miguel:

Nossa Senhora Aparecida, é padroeira de Lagoa do Mato. Foi uma homenagem à guerreira Cida lá do Forte, porque a gente levou o catolicismo. Lá não tinha capela não. Aí, eu arrumei um livrinho da Pastoral da Criança que acompanhava as mães. A gente era como agente de saúde. Aí, começaram a botar o olho prá cima de mim, e ainda teve questionamento porque a gente queria tomar o lugar dos funcionários da SESAI³³. Aí, em dois mil que eu cheguei lá. E aí, veio a irmã Juvanete e o CIMI³⁴. Eu disse: vou chamar a irmã prá me ajudar, e ela foi. Até ela foi botar umas pedras na Igreja. E aí, graças a Deus, consegui levantar a Igreja. Foi prá dois mil e seis e dois mil e dezoito. Aí, eu fiquei nos movimentos e Deus me livre, católica eu vou morrer!

³³ Secretaria Especial de Saúde Indígena

³⁴ Conselho Indigenista Missionário

(MARIA JOSÉ SOARES GOMES, Informação Verbal, Aldeia Lagoa do Mato, fev. 2021).

Entre complexos culturais distintos e diversos, a fé, a doutrina e a espiritualidade formam um conjunto de elementos simbólicos comuns. Para aqueles que cultuam o legado de crenças, não existem fronteiras radicalizadas, de sobremaneira que no campo da tradição, o mito e a crença ocidental se diluem e prefiguram na sua diversidade, uma imaginação criadora e homogênea do elemento sagrado. No universo indígena, para alguns, esses princípios tornam-se possíveis. Isto explica-se pelo fato de que, parentes mais fervorosos na prática e na revitalização da tradição indígena são os mesmos que cultuam e ministram ritos e novenas da tradição católica. Para os interlocutores, a comunhão não descaracteriza ou dilui a força dos antepassados Potiguara e dos encantados, da mesma forma que eles estão presentes e percorrem os espaços das capelas, ao trazer coragem aos seus pares.

Como exemplo de que mitos e ritos são executados cotidianamente, notamos entusiasmo na expressão da Maria Nilda, ao afirmar: “Sou católica, tenho o meu terço, cultuo os meus ancestrais e não vejo problema nisso!” (MARIA NILDA FAUSTINO BATISTA, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021). A interlocutora, ministra com a mesma intensidade, as rezas em latim, durante os novenários em homenagem a São Miguel que acontecem a cada ano na Aldeia São Francisco, e mantêm alinhada com bastante equilíbrio a conjuntos de crenças tradicionais que considera importante para a sua vida espiritual.

Por esta razão, não demoramos muito para encontrar jovens que vivem no movimento indígena, mas que não se afastam de outras devoções. Constatamos este fato, no mês em que fomos designados pela secretaria de educação do município de Baía da Traição, para auxiliar os professores indígenas do fundamental II, da escola Maria das Dores Borges, localizada na aldeia Alto do Tambá. A função seria dar apoio pedagógico aos docentes, para ajudar na organização de estratégias e metodologias para fortalecimento da cultura Indígena Potiguara.

Recordamos aqui o mês de março do ano 2021, momento em que a pandemia estava em alta no Brasil, sobretudo, nos municípios paraibanos. Assim, como foram determinadas medidas de restrição, por conta da pandemia de Coronavírus, fiquei de ir na escola na sexta-feira no período da manhã, para organizar as tarefas impressas para estas serem distribuídas nas residências dos alunos, uma vez que o ano letivo já havia dado início. Mas, como o ano anterior (2020), as aulas presenciais não seriam permitidas e o ensino remoto seguia como proposta elencada pela Secretaria de Educação do estado da Paraíba que, por sua vez, atendia às exigências do Ministério da saúde.

Na ocasião em que estivemos na escola, o dia estava chuvoso, pois era 19 de março de 2021, e que na cultura religiosa cristã é o dia dedicado a São José. Eram aproximadamente, dez horas e quarenta e cinco minutos da manhã quando o secretário escolar Bruno Rodrigues, filho do professor Ailton, se encarregou de nos deixar na cidade. Durante o caminho de volta para a Baía da Traição, observávamos o tempo e, como aquele que conhece bem as estações e suas manifestações, o Bruno exclamou dizendo: “Esse ano, a colheita vai ser boa, porque choveu no dia de São José. Quando não chove, é porque não vai ser bom prá plantação.” (BRUNO RODRIGUES, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, mar. 2021). Ligeiramente, tentamos compreender aquela expressão, mas ali mesmo, tivemos o insight ao perceber uma captação de elementos, cujos alinhamentos uniam o santo católico (São José) aos fenômenos naturais.

A realidade vivenciada, aqueceu em nós outros imaginários, ao evidenciar a concepção de cada aldeia Potiguara possuir uma capela e um santo a ser venerado pela comunidade local, a considerar que são os novenários, as quermesses e os terços que dão visibilidade à cultura ocidental.

Partindo para as demais aldeias Potiguara, vemos que em São Francisco há novenas para São Miguel (protetor dos Potiguara) e para Nossa Senhora da Conceição (padroeira de São Francisco); na Aldeia Forte, ritos para Nossa Senhora de Guadalupe; no Alto do Tambá, São João Batista, e em lagoa do Mato, a novena é dedicada à Nossa Senhora Aparecida, considerada padroeira daquela comunidade.

O fato encontrado nas aldeias Potiguara, também traz para o campo de explicações o fomento de que, embora cada povo ou nação possuam suas peculiaridades, o intercuro, a mistura, se conectam sob as diferentes formas de crer e de viver, uma vez que as identidades se compõem de uma “[...] construção de significados com base em atributo cultural, ou ainda, um conjunto de atributos culturais interrelacionados, os quais prevalecem sobre outras fontes de significado.” (CASTELLS, 1999, p. 22).

3.4 O SAGRADO FEMININO E OS MITOS DOS ECOSISTEMAS

Uma das narrativas míticas de origem no tocante ao povo Potiguara, descreve a dispersão dos primeiros habitantes das terras da Baía da Traição, ocasionada pelo avanço de estrangeiros. Contam os antigos que, com a chegada de apresadores de indígenas, grupos se deslocaram para lugares mais afastados para formar novas comunidades que posteriormente, deram origem às aldeias Potiguara. A necessidade de ocupação do território indígena e das

constantes lutas na história da Paraíba, dá-se pelo cultivo de um imaginário bastante presente no meio da etnia.

O discurso a seguir, transcreve bem essa dimensão de um mito indígena e de sua importância no movimento de luta e de resistência que ainda hoje move a história desses ressurgentes:

Acreditamos que é aqui que nossa mãe Ibirapitanga, ela faleceu. Desde 1586 a 1600, que a gente acreditava que o fim do mundo seria aqui, na terra Potiguara porque a nossa mãe foi enterrada aqui. E a gente imaginava que depois da água não teria mais outro mundo, só o nosso mundo mesmo. Então por isso que a gente tem essa resistência, essa ideia que o fim do mundo é aqui, porque nossa mãe foi falecida e sepultada aqui[...] E aí veio a necessidade de se habitar no território por conta desse grande território onde tem terras. Agora, dependendo totalmente da espiritualidade, de nossos pajés, é aqui aonde a gente poderia ficar. Mas, os que acreditavam que a gente não deveria sair daqui, era porque a gente ia ter uma nova vida (MANOEL PEREIRA DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia Forte, mar. 2020).

A narrativa, é expressão das memórias e do imaginário que alimentam expectativas de que o mito da terra sem mal, assume dimensão de continuidade da vida Potiguara, cuja promessa traz perspectiva de uma nova existência para o indígena. Ao narrar, o indivíduo transporta uma bagagem com suas verdades, suas histórias e organiza princípios em torno de uma cosmologia presente no sentimento de pertença sobre o elemento do cosmo, já que a Terra e a indígena Ibirapitanga, prefiguradas na figura da Mãe, assumem conotações de imaginários femininos perenes, cujas representações configuram-se em úteros maternos, dos quais se alimenta a vida do cosmo e os antepassados Potiguara. Nisto, Campbell (1990) assegura que, possuindo caráter imanente, a natureza e tudo o que ela contém, revelam no homem os mistérios da vida e da imortalidade e ao mesmo tempo firmam-se como eixos estruturantes de uma realidade absoluta e indizível.

A inserção do catolicismo em terra Potiguara, trouxe reflexos à uma devoção peculiar que une mitos femininos e imaginário em torno de um só conceito. Vejamos na narrativa a seguir e como esta imersão ocorre dentro do território Potiguara:

A gente tem a essa segurança da religião e eu fiquei aqui em oração porque tem esse encontro entre a cultura e a religião muito sério. Nós temos terra mãe, mas nós temos nossa senhora, a mãe da Igreja, prá quando ele quisesse se mostrar como pessoa, ele quis se mostrar como? através de uma mulher e essa mulher quem foi? Foi maria a mãe da humanidade e na cultura quem é a mãe é a terra, terra não tem raça não, tem cor, não tem religião. Maria é também assim. Nós temos uma terra, mas quem é mãe da terra? É Maria. Então, a gente tem que conciliar esse entendimento de uma forma que temos que ver a nossa fé católica. Nessa luta de pandemia, teve pessoas aqui em nosso meio, que teve um encontro com nossa senhora e também na família a gente recebe ou sente. Pai³⁵ mesmo, antes de morrer, ele teve um encontro com ela. Então, são momentos em que a cultura está presente, a cultura religiosa. Não é a cultura indígena, mas é a cultura religiosa. Dentro de suas particularidades religiosas, há indícios de visões e aparições aos indígenas na aldeia São Francisco. A cultura que vem depois da religião católica é a religiosidade! (MARIA NILDA FAUSTINO BATISTA, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

No que concerne à origem do Povo Potiguara, encontramos narrativas de que no passado, os indígenas tiveram contato com outras etnias, fato que provavelmente destaca que a vida nômade tenha ocasionado uniões matrimoniais entre diferentes tribos.

Sobre este fato, Isaías nos comunicou o seguinte:

Eu não ouvi nenhuma pessoa me contando, mas, no meu conhecimento, Potiguara sempre foi esse povo que habitou e que viveu no litoral, desde o Ceará. Mas, uma tia minha, uma vez alguém lhe perguntou! Tia Teresa, de Campina dos Cândia, Grupiúna de cima, em Marcação. Aí, perguntou que ela tinha vindo da onde, e aí ela disse que era índia guarani. Disse que meu avô Antonio Pinto era Potiguara com tapuia. Aí, tem essa junção, né? Guarani, potiguara e tapuia (ISAÍAS MARCULINO DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Lagoa do Mato, abr. 2021).

No arremate de discussões sobre a origem do Povo Potiguara, encontramos Maria Nilda, que se dispôs a nos dá outras informações, com a forte evidência de que:

³⁵ Faz referência ao Sr. João Batista Faustino, seu o pai

Os Potiguara de hoje, por algum relato de meu pai, eles sobreviviam por graça divina, logo no começo da história. Eram conviventes de toda a região paraibana, onde não tinha essa divisão de cidade de sítios, eram pessoas que se mudavam. Mas os Potiguara que ficavam aqui, são esses que permanecem nas proximidades desse rio Camaratuba e Mamanguape e Rio Paraíba. Foi aí que aconteceu que foi essa divisão. Só acreditavam no deus, no sol na lua, no raio. Eles, eram pessoa que acreditavam na graça divina dessa forma. Se comunicavam com os gestos, visitando uns e outros e eram bastante amigos entre todos. O contexto histórico dividiu a Paraíba em focos com as capitâneas, e foi essa divisão e aí alguns foram para outros locais. Não é uma história contextualizada, mas é uma história natural, narrada sem uma superstição, sem uma inversão, sem uma enganação que eles viveram. E aí, os Potiguara quando vieram da serra da Borborema, Serra da Raiz, esses Potiguara tiveram essa subdivisão então os Potiguara que se aglomeraram, mas foram os Potiguara que viveram na Baía da Traição. E os Potiguara, habitaram lugares de água doce e água salgada, por aí facilitaram a sua sobrevivência. Essa história tem a ver com a sereia, com os seres encantados. Então, essas pessoas conviviam a partir desse foco histórico cultural. Eles, foram criados a partir de uma visão própria deles: uma teoria indígena. Eu não sei se você se lembra! Só sei que foi um professor que me perguntou: qual a sua origem, você sabe qual a sua origem? Eu não sei e fiquei sem resposta. Aí, eu não sabia responder. E me juntei com meu pai e minha mãe e a uma teoria que está na bíblica. Aí, eu percebi que dentro da nossa espiritualidade, nós pertencemos ao elemento terra. A gente foi criado de uma forma muito rica. Fomos criados dentro da igreja católica, mas a gente não divergiu a cultura, porque tínhamos aí, uma prática da convivência, o conhecimento da cultura, o viver, esse viver que é difícil viver isso em outras famílias, essa história que eu estou aí conversando. Toda história das famílias de raiz, ela vem dentro do contexto da espiritualidade. O cuidado com as plantas no poder da cura, quando usam e também contando sobre a espiritualidade na planta. Essa explicação é da própria natureza. A gente caminhou pela costa brasileira do sul até o norte, onde ganha o oceano atlântico, essas pessoas vieram de lá até para assegurar a sua sobrevivência. Alguns se aglomeraram e começaram a implantar a sua forma de convivência e de sobrevivência, onde passaram a ter toda segurança da sua vida cultural e espiritual. Se alimentavam de raízes para a sua alimentação, o peixe de água doce e a água prá beber (MARIA NILDA FAUSTINO BATISTA, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

Na sequência de informações sobre os Potiguara, encontramos o Cleiton militante da causa Indígena Potiguara, que nos deu a seguinte informação:

A importância da origem do nosso povo, a gente não pode nem explicar, porque já vem de milenar não é, já vem dos antepassados, de gerações em gerações. E eu só que eu posso explicar isso não! é a natureza, é Deus e os encantados. Mas, sobre as expectativas e narrativas dos conhecimentos e costumes tradicionais, no meu ponto de vista, a origem do nosso povo a gente vem do tronco tupi, o Potiguara vem do tronco tupi. A Baía da Traição hoje torna uma cidade com habitantes indígenas, não é? Mas, hoje a importância do nosso povo é de ser um povo guerreiro, nunca abandonou sua terra, seu território, lutou e ficou até hoje né, desde a invasão. E eu acho que a origem e o ser potiguara é ser uma etnia que nem eu já falei que não ardeu do seu território e mantém até hoje os seus costumes e tradições (CLEITON DE AZEVEDO SILVA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, dez. 2021).

Nas narrativas dos ressurgentes a tempos primordiais, a discussão sobre cosmogonia vem configurada como algo bem maior: como surgiram todas as coisas. Explicar o princípio cósmico tendo como fundamento a partir da invenção do universo como consequência, é que dão a constituição aos mitos de origem e a diversos elementos no meio Potiguara.

No movimento cíclico do tempo, que o homem da tradição anula a história para redundar sentido à sua existência. Os mitos na realidade dos parentes indígenas, assumem condição de sentido, significado revelado na fauna, na flora, nas águas, e na junção de hibridismos compactuados da linguagem ocidental, que permanecem agindo com grande influência na vida dos parentes indígenas.

Pitta (2005, p. 13), confirma esta afirmação quando revela que o indivíduo,

Assim constituído, o homem atribui significados que vão além da funcionalidade dos atos ou objetos. Desse modo, aquilo que poderia ser absolutamente natural [árvores, água, fogo], é transformado pelas diversas culturas para adquirir significado.

A terra, representa a baliza de sustentação e imaginário da vida humana e espiritual da própria etnia indígena. Essa visão de mundo, propõe uma nova pedagogia cuja dinâmica ancorada nos valores da Terra Mãe, servem como conteúdos prioritários essenciais para se compreender a lógica e a estrutura da caminhada e das lutas constantes que se deram no decorrer do processo histórico.

A indígena Maria José, ainda guarda na memória os relatos da sua gente, dos fluxos migratórios que foram introduzidos no interior das aldeias, quando afirma que:

Os meus pais me contaram que vieram daqui mesmo. Quando vieram pro Forte, eles vieram daqui mesmo. Eles ficaram aqui nesse banhados de rios. Eram nas Cardosas, aqui nas matas do São Francisco. No Forte e no Galego, é onde moravam os troncos velhos (MARIA JOSÉ SOARES GOMES, Informação Verbal, Aldeia Lagoa do Mato, fev. 2021).

O Sr. Antônio Aureliano complementa a informação, ao falar da diáspora que ocorreu entre os Potiguara, e reitera ao dizer que:

Os Potiguara, no tempo de Cabral sofrero muito. Dize que ele veio descobrir. Ele veio matar, mataro índio! É tanto, que os Tabajara, o resto qui ficou, foi imhora! Até aqui acabou, bem dizer, agora é que tá se formando porque alguns qui voltou. Aqui, eles aguentaro um tempo, eu sei qui morrero uns, mas siguraro a barra e, quando aliviava aqui, eles voltava prá qui prá aldeia Potiguara. E num correro não! E no Rio Grande do Norte, parece também qui os Potiguar abandonaro. Muitos qui morrero e muito abandonaro e saíro de mundo afora. Assim que os Potiguara enfrentaro a barra, e num correro não, mas morreu muito. Agora, vamos dizendo a história, o caba desse tempo, saía andando. Ele saía daqui e ia bater no rio Grande do Norte de pé, caçava uma comida, bebia um mel e saía andando e aí, quando amanhecia, eles se encontrava com os Potiguara. Tem muito índio que saiu daqui. Agora, depois de Cabral, no tempo dos chefes Castelo, Loenel³⁶, morreu muitos índio daqui (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

O jovem Tanielson Rodrigues apresenta em sua narrativa, um movimento de pulsões subjetivas para expor os Potiguara na história de conquista e de dominação:

³⁶ O Potiguara faz referência ao Miguel Leonel, antigo político do município de Mamanguape na década de 1970. O Leonel, assim conhecido por todos, era fornecedor de cana de açúcar e dono de comércio local. O mesmo, ainda prestava serviços ao grupo Fernandes de Lima, proprietário da Usina Monte Alegre (Atual Açúcar Alegre), que durant décadas, atuou no Vale do Mamanguape na produção de álcool e de açúcar.

É, eu conversava muito com o meu avô né, mas para entender relações, relações da política, da política do povo da política potiguara. É, e eu lembro que uma vez que ele, ele, eu perguntei sobre o Pedro Ciríaco ele é, foi um pouquinho meio é, arisco, ele foi um pouquinho meio duro assim de dizer na sua resposta né ele foi um pouquinho meio duro assim de dizer: há, ele não prestava! E aí, depois de alguns relatos eu entendi, aí eu descobri que o meu avô não participava de um grupo que não era o grupo do Pedro Ciríaco. Então, eu conversava muito com ele para entender como era o funcionamento da época, mas nunca ouvi relatos, por exemplo, de mitologia, né o mito da criação dos Potiguara, por exemplo, isso eu nunca vi, confesso que algo que eu também nunca li, né, nem vi alguém contando, não é, O que a gente pode dizer é o mito da resistência, né, não é só o mito, a verdade da resistência Potiguara, né? O fato de a gente está aqui é muita resistência e aí muita resistência relatada na história. A gente conhece um lado que é o lado de Portugal. E esse lado de Portugal demoniza Pedro Poti e torna herói Felipe Camarão, né. Se a gente for olhar o lado da Holanda, né, Pedro Poti é herói e Camarão é demonizado, e o lado da Espanha todo mundo é demonizado (TANIELSON RODRIGUES DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, fev. 2022).

As interlocuções quando reportam ao passado, trazem com ele não somente a identificação de mitos que se instauraram em determinado lugar ou momento da história: elas também alimentam memórias que tendem a fortalecer explicações para o presente. Trata-se de um movimento de resistência, imaginário que perpassa as gerações, e serve de justificativa para a defesa não só da cultura, mas envolve questões que se dão em torno da espiritualidade, da etnicidade e da territorialidade. Entre os troncos Potiguara, esta constitui uma das prerrogativas para permanecerem ainda, depois de tanto tempo, a resisitir no seu território.

Os mitos e imaginários Potiguara, se conectam na produção de fitoterápicos, quando o indígena atua em banhos e massagens sobre uma pessoa enferma. Neste ofício, ele acredita compactuar de uma espiritualidade que vai além dos espaços considerados sagrados. Por esta razão, a espiritualidade contida no mundo vegetal representa uma arte milenar, pois age com propriedade na intimidade daqueles que se deixam conduzir pela sabedoria que vem de ambientes naturais.

3.4.1 A medicina ancestral Potiguara e a produção de fitoterápicos

No mundo mágico dos mitos Potiguara, os mais velhos universalizam a importância da natureza e de suas funções vitais para a vida humana. Segundo eles, as plantas são portadoras de grande poder espiritual, pois podem trazer curas de doenças e até afastar maus espíritos, pois sempre que um membro do grupo cai em alguma enfermidade na Aldeia, é comum retirar da natureza ervas para fazer chá, espantar mau olhado ou realizar outros ritos espirituais. O que

significa dizer, que os seres encantados agem na produção de fitoterápicos, e contribuem para a manifestação de uma espiritualidade que reverbera em medicina sagrada perene, uma vez que as entidades espirituais atuam no cultivo das ervas, nas pajelanças e nos rituais de renovação.

No decorrer do trabalho de campo, fomos surpreendidos por algumas práticas cultuadas entre os parentes indígenas mais experientes neste ofício. Porém, desta vez envolvia dois protagonistas da cultura e da espiritualidade Potiguara. Aqui, citamos o jovem Isaiás Marcolino e a Maria Nilda Faustino, onde juntos participaram de uma oficina temática sobre plantas medicinais e nos mostraram na prática como isso acontece.

No mês de abril, do ano de 2019, a escola municipal Antônio Azevedo³⁷ organizou uma semana de atividades pedagógicas alusivas ao Dia do Indígena. Na oportunidade, foram realizadas oficinas temáticas que discutiam sobre a cultura e a espiritualidade Potiguara. A metodologia propôs unir teoria e prática, momento em que os alunos da escola foram conduzidos aos ensinamentos e preceitos da tradição indígena. Para ministrar a palestra sobre a prática de fitoterápicos, o corpo diretivo da escola convidou para a oficina o jovem Pajé Isaiás Marcolino da Silva e a indígena Maria Nilda Faustino Batista. A dinâmica do curso prático sobre plantas medicinais, consistiu na produção de garrafadas a partir de ervas retiradas da natureza. Os alunos a participarem da oficina, compunham faixa etária entre 12 e 16 anos de idade. Quanto a nós, fizemos parte daquele momento e observamos passo a passo a execução da produção.

Durante o ensejo em que os mesmos estavam a produzir a garrafada, todos permaneciam em silêncio, especialmente os oficineiros que conduziam o trabalho, dada a impressão de quem ouvia os espíritos das matas a dialogar com eles naquele intervalo de tempo. Logo após a produção do remédio, a indígena Maria Nilda dirigiu-se em direção à horta e pediu que um dos estudantes escavasse uma pequena cova e ali enterrasse a garrafa, que iria permanecer no subsolo enterrada durante quinze dias.

Ao presenciar este feito, ficamos curiosos em querer saber a justificativa daquela ação. Como quem possui grande experiência sobre essa prática, a Maria Nilda nos deu explicações sobre a influência das plantas espirituais no meio da etnia, e afirmou que,

³⁷ A Escola Municipal de Ensino Fundamental Antonio Azevedo, está localizada no centro do Município de Baía da Traição. Muito embora não esteja inserida na categoria de escola indígena, os alunos que se dirigem para lá são de famílias indígenas. Complementando, a escola oferece disciplina específica, tais como o tupi antigo, além da promoção de atividades que busquem a valorização da identidade e da cultura dos Potiguara.

Elas têm uma grande força cósmica. Pedro, quando tava vivo, e disse: Bai (Bai é eu) Bai tu faz uma garrafada prá mim? Aí, quando eu fiz, eu disse: você leva essa garrafa pra casa e você enterra assim antes do sol nascer e retire daqui a quinze dias. Enterra pela manhã antes dos raios solares. A gente marca o dia de tirar à noite depois que os raios não tiverem alcançado. Pela manhã, ela vem com a limpeza da aurora. E à noite, ela vai sacralizar. E ali é motivo de cura (MARIA NILDA BATISTA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, set. 2019).

No movimento emanado da cosmologia, a ação de enterrar e desenterrar a garrafa obedece a um tempo cíclico e prefigura o nascimento, a morte e a regeneração, movimentos que acontecem continuamente entre todos os seres vivos. O mito, em ação perene, movimenta a energia do cosmo e se revela-se enquanto verdade que se concretiza nos elementos naturais (ELIADE, 2010) e por eles, orienta a vida e as leis do espírito indígena, sobretudo, o próprio universo. Campbell (1990) complementa, com a ideia de que os mitos que compõem as sociedades tradicionais, alimentam a metafísica existência.

Fizemos registro da produção de garrafada, Foto 13, na Escola Municipal Antonio Azevedo, atividade que apresentamos a seguir:

Foto 13 - Oficina de produção de garrafada na Escola Municipal Antonio Azevedo



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, Baía da Traição, abr. 2019.

Da conjunção de ritos perenes, outros ritos são edificados, na certeza de que o elemento sagrado e toda a sua obra criadora revelam o espírito de resistência indígena e se move em torno de uma dinâmica que integra o homem, à cosmologia. Quando invocados, os fenômenos naturais agem contra o devir e contra o caos, e garantem existência do grupo em meio às suas necessidades. Nesse campo de múltiplas dimensões na relação do homem com o ambiente

natural, outros conteúdos são pontuados e alinham-se a uma nova perspectiva: a de preservação da própria espécie.

Em tempo de pandemia, ficamos atentos e curiosos para saber como e de que forma os parentes procuravam proteger-se do Coronavírus e manter a espiritualidade que aparentemente dava lugar às preocupações do tempo presente. Embora haviam restrições a serem seguidas por toda a comunidade indígena, os rituais permaneciam e contavam apenas com um pequeno número de participantes. Deste jeito, com o uso de máscara foi possível participar de alguns rituais entre os Potiguara que por ora também se apresentavam por meio de plataformas digitais, como google meet. Foram nessas circunstâncias que percebemos o valor das ervas e suas inferências na cura de moléstias, inclusive, da que se alastrara pelo planeta.

Como alguém que contraiu a doença de Coronavírus e dela sobreviveu, o tronco velho nos respondeu o seguinte:

A gente se apega muito com nosso deus Tupã. É, que esse negócio! Eu, tive ela, mas tomei muito chá de jurubeba. Rapaz, eu passei cinco dias. Eu quase que batia as bota! era uma febre, dor de cabeça. Eu fiquei bebo, parecia que tinha bebido cana o dia todinho. Aí, o meu menino foi buscar ali jurubeba. É bom prá essa doença, prá febre, prá tudo. A gente faz, pisa, bota ela, mistura com um pouquinho de açúcar, faz um lambedor. Quem não quer, bota até do guaraná, e faz aquele que a gente butano dentro do guaraná, enterra em qualquer canto aqui, e deixa ela passá quinze dia. Porque o remédio fica apurado, porque cuzinhô com a força da terra e a quentura do chão. Aí, fica que só um vinho. Aí, a gente tomava. Aqui, ainda faiz chá da jurema, com o vinho da jurema, aquilo bota paudarco roxo, jatobá, jucá, tudo misturado . Aí a gente bota tudinho aí bota prá cuzinhá passa quinze dia, vinte dia, com vinho com guaraná branco. Aí, deixa lá e faz de conta que tá fervendo. Agora, o cara deixa ela muito tampada se não ela explode. Dixa um pouquindo da garrafa fora da terra (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

Em sintonia com as ervas e com a experiência de quem há muito tempo vive na prática a terapia da medicina tradicional, Maria Nilda complementou que durante a pandemia que:

Sim, aqui eu fiz lambedor prá meninas. Eu fazia aqui o lambedor de gengibre e limão, e de jatobá, com açafão da terra. Ele vai através dos vasos da respiração, do pulmão, porque isso afeta diretamente a respiração, não é? Fiz à noite, calada no meu cantinho, porque precisa de uma energia mais positiva e ela só vem no silêncio. Ele traz a purificação do remédio, prá curar principalmente. Às vezes, eu faço óleo de coco aqui de meia noite. Acho que tem o silêncio da noite e a hora sagrada (MARIA NILDA FAUSTINO BATISTA, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

Ao extrair da natureza, ervas para curar doenças e malefícios, o Potiguara exercita a fé, e segue unido a ela nos ritos que executa para realizar a produção de garrafada. No ofício de

reparos caseiros, superstições, encantamentos, religiosidade e cosmogonia, os fitoterápicos são edificadas, e assumem o plano mágico da medicina sagrada Potiguara. Este campo, porém, é onde mitos, ritos e imaginários se refazem, ao realizar no homem a esperança de cura e restabelecer-lhe o movimento dos sentidos, do renovo e da sua existência.

Para Croatto (p. 2010, p. 59), no processo de intermediação entre o homem e o sagrado, há diferentes maneiras de expressão e de manifestação, em que “[...] símbolos, mitos, ritos, figuras divinas, animais, plantas, seres humanos” estabelecem uma relação de troca entre culto, doação e imaginação criadora. Campbell (1990), reitera o pensamento ao afirmar que, assim como os mitos, os ritos anunciam paradigmas, performances que modelam e edificam a vida em sociedade.

3.4.2 A Jurema

No plano das alegorias que move o universo subjetivo Potiguara, a jurema é uma entidade feminina que simboliza poder e age como fenômeno que reverencia os espíritos, traz festividades, alegria, transe, ao transpor o indígena a habitar o reino dos encantados. Para os Potiguara, ela impera nos rituais de renovação e nas consagrações. A planta é cultuada nas rodas de Toré, e está presente nas toadas, pois ao congregar os parentes indígenas que possuem correntes espirituais, cultiva as suas aventuras, de modo que estes “[...] mantêm forte ligação com os antepassados que se situam em outro plano[...].” (MENDONÇA, 2014, p. 161).

Segundo Nascimento (NASCIMENTO; SOUZA, 2017), a prática e o cultivo deste vegetal entre os povos originários da costa brasileira são evidentes antes da chegada de colonizadores. Com a introdução da cultura cristã no interior das antigas tribos indígenas, ocorreu entre nativos, influência do catolicismo, tornando estreita relação do encantado com o ritual Toré e com a religião cristã. Ademais, de acordo com interlocutores, a jurema não era uma prática dos Potiguara, ela é oriunda da região do sertão do estado da Paraíba, tendo em vista que, com uniões matrimoniais entre os indígenas do litoral norte e nativos da região, ocorreu uma junção de práticas a partir do ritual da planta.

A forma de cultuar a tradição por intermédio da planta, reporta a um sincretismo religioso, o que entre os indígenas do nordeste torna-se uma realidade bastante comum, de forma que, desde a década de 1960, há influência dos cultos de matriz afro entre os ressurgentes do litoral norte, dada a sua importância na reafirmação das memórias dos guerreiros Potiguara que ocorrem durante o ritual Toré (VIEIRA, 2012).

Para o Jovem Pajé:

Essa, é uma árvore da história. Essa árvore, ela vira uma entidade protetora da nação indígena, e ela tem poder também na raiz, tem a força, a ciência. É uma árvore que ela tem alto poder de cura, de cicatrização, e é anti-inflamatória. Das garrafadas, é feita a bebida da jurema, que dá espiritualidade pra fortalecer a sua mediunidade. A jurema, ela é o ícone que representa tanto a religiosidade, a espiritualidade como a nação. Ela pega a caboca jurema, pois ela é uma índia da nação (ISAÍAS MARCULINO DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Lagoa do Mato, abr. 2021).

As conexões que o homem mantém com os símbolos sagrados, transmutam para além da realidade terrena e afetam dispositivos que resultam na formação de crenças e de valores compartilhados no reino da magia e da espiritualidade. Nessas projeções subjetivas, os mitos se fortalecem e garantem a sua sobrevivência no tempo, na vida e no imaginário da memória coletiva. Deste modo, os símbolos possuem significações subjetivas e cósmicas porque alegam evidências, composições que perpassam a superfície das coisas ao nosso redor e da duração contínua em que elevam os acontecimentos (HOCK, 2010).

Os indígenas portadores da sabedoria milenar, são os mais experientes das aldeias Potiguara, os quais conhecem os segredos das ervas e com elas mantém relação de familiaridade. Entretanto, muitas de suas reservas não são reveladas. Mas, por vezes deixam escapar algumas confissões que exprimem a importância da planta Jurema, quando dizem que suas raízes e as cascas servem para trabalhos espirituais. No imaginário Potiguara, a jurema, ela vem personificada entre as figuras do bem e do mal. Para os mais velhos, a jurema branca produz energia positiva e é utilizada para fazer limpezas espirituais, quando uma pessoa é tomada pelas forças negativas, popularmente conhecidas por maldições. Este tipo de planta é comum encontrar em margens de rios.

Quanto à jurema preta, eles defendem que representa um conjunto de forças negativas ao ser utilizada em cultos africanos (MENDONÇA, 2014). Independentemente das conceituações, a força com que move o vegetal reverbera nas letras dos cantos e rituais indígenas, e atua como instrumento de evocação de entidades e dos ancestrais Potiguara. Para Vieira (2012), são nos espaços das furnas Potiguara onde a jurema habita e lá torna-se cidade encantada e reino de luz, pois só aqueles que mantêm correntes espirituais é que podem compactuar de suas conexões.

Conhecedores dos segredos das matas das quais extraem raízes para a produção de remédios caseiros, os indígenas Potiguara também costumam representar a jurema na pintura, e fazer invocações à planta nos rituais que realiza. Tais referências são confirmadas por Vieira

(2012) quando afirma que a erva atua como força sagrada que move os espíritos nos agenciamentos de conflitos.

A interlocução a seguir, reafirma a informação, dada a jurema assumir importante papel na cultura indígena dos habitantes do litoral norte da Paraíba:

A jurema pode ter cura, agora essa cura porque nem todas as pessoas que dançam o toré elas sentem. A jurema significa que é uma pureza que a gente que caminhar com ela. Quando é cultuada, pode mostrar a cura, ela pode ser também usada para tirar alguns malefícios, ela age na esfregação, sendo útil a sua casca do caule ou a casca da raiz, a gente vai tratar ela também no banho. As flores da jurema, elas eram usadas na abertura de momentos culturais (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

Na fala da mulher indígena, a representação do sagrado feminino transmuta como agente curativo e traz na sua eficácia múltiplos valores e possibilidades de experiências metafísicas. Estas prerrogativas de quem conhece bem as raízes e cascas, confessa de forma acentuada uma unidade e conhecimento extensos e profundos da sabedoria milenar do Povo Potiguara.

De acordo com os indígenas, o culto à planta está presente nas toadas do ritual Toré, conforme registram as letras da música:

Chama a caboca de pena
Eu chamei ela prá vim me ajudar (2X)
Cadê a força da jurema
Cadê a força que a jurema dá (2X)
Oi caboca de pena, oi caboca de pena
Tem pena de mim, tem dó (2X)

Como vegetal que reúne práticas ancestrais dos Potiguara, a jurema atua do mesmo modo nas beberagens. Em vista disso, eles passaram a produzir o vinho que serve como componente importante para ser partilhado no meio do grupo. Na produção, os indígenas alegam que utilizam a raiz e as cascas da planta e misturam com vinho, álcool, mel e gengibre dentro de uma garrafa, com a ideia de que, ao provar a bebida, acreditam manter correntes espirituais com os antepassados e habitar o reino de luz.

Apesar de ser cultuada em território Potiguara, a jurema ainda apresenta várias controvérsias, quando a discussão se amplia para o contexto das religiões cristãs. Para os parentes mais afeiçoados a ela o preconceito contra a planta é uma herança histórica negativa trazida por missionários que aqui estiveram durante os primeiros momentos de conquista, sendo por este motivo associada à feitiçaria e/ou catimbó (NASCIMENTO; SOUZA, 2017).

Para mais esclarecimentos sobre o assunto, fomos buscar respostas sobre a aceitação e/ou rejeição em relação à jurema e notamos entre aqueles que reverenciam a cultura indígena e outros que seguem a religião católica, esforço para compreender sobre a importância da planta durante o ritual Toré; determinados grupos de parentes indígenas, porém, dividem opiniões, quando já imersos nas raízes da cultura cristã preferem não comentar sobre o assunto. O fato é que, agindo em forma de encantado ou em configuração de planta comum, a jurema é partilhada “[...] no ritual Toré [...] como bebida sagrada que substitui o sacramento católico da hóstia” (NASCIMENTO; SOUSA, 2017, p. 70), além de que a sua essência também é compactuada com a mesma intensidade nos cultos Afro-brasileiros.

Em uma das ocorrências em que nos encontramos nas aldeias Potiguara para o trabalho de campo, nos deparamos com o jovem Pajé Isaías Marcolino, que nos fez um convite para prestigiar o ritual da alua cheia na Aldeia Lagoa do Mato. Aceitamos a solicitação e, como de costume, providenciamos um bolo para logo após o momento cultural, realizarmos a partilha. Distintamente dos outros rituais que sempre são realizados no quintal da sua casa, desta vez o ritual iria acontecer na praia das Cardosas, um lugar próximo à Barra do Camaratuba.

Sem saber o percurso para chegar até o local, nos dirigimos até a casa do Pajé que providenciou um transporte para que todos pudessem ir até o local e participar da cerimônia. É certo de que já havíamos participado de outros rituais. Entretanto, foi a primeira vez que o mesmo nos convidou para participar da roda.

Na noite que seguiu o ritual, momento festivo celebrado com uma fogueira e pouca gente a presenciar o cenário à beira-mar. Já na roda, ficamos atentos observando e vigilantes, quando o Pajé pegou uma cuia³⁸ de coco e, sendo ele o primeiro a saborear o vinho da jurema, passou de mão em mão entre os participantes que, unidos entre si, ingeriam a bebida e partilhavam da mesma energia.

Bem sabíamos que o vinho é restrito à intimidade do grupo e quem nem todos podem participar da festa, principalmente os não-indígenas. Porém, já presenciamos momentos específicos e singulares de gestos que partem de lideranças locais, em que se aproxima um homem branco, seja ele político ou defensor da causa indígena, nestes momentos a distribuição da bebida é permitida, e se configura em aspectos do fenômeno da partilha e de negociações que podem se tornar possíveis entre as partes.

³⁸ cuias são pequenos recipientes de quengas de coco, das quais os indígenas utilizam para servirem como pequena vasilha onde se coloca a bebida para ser ingerida pelos participantes durante o ritual.

De acordo com os participantes, a partilha do vinho da jurema prefigura a comuna não só dos integrantes que com ela interagem, mas reverbera em extrema comunhão com o mundo dos seres invisíveis, os antepassados e a própria natureza, pois, não é incomum, ocorrerem manifestações de espíritos de parentes indígenas e guerreiros entre aqueles que possuem correntes para trabalhar.

No imaginário Potiguara, a jurema apresenta variantes: configura-se em planta nativa que une os indígenas da região Nordeste pois, quando misturada às outras ervas, traz representação de bebida, e durante o ritual assume o reino dos encantados, na condição de entidade. Além destes privilégios, a planta é composição na pintura corporal, tornando a sua representação, uma marca própria do grafismo dos Potiguara, de sobremaneira, que muitos indígenas costumam pintar o corpo trazendo o desenho da folha da jurema, da mesma forma que a elaboração dos traçados é evidência na estrutura das escolas indígenas.

Na imagem a seguir, Foto 14, constatação da alegoria da planta que os povos indígenas do Nordeste consideram de alto valor espiritual:

FOTO 14 - A jurema na arte Potiguara



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, ago. 2014.

Através da arte, os indígenas garantem o seu universo espiritual e por ela expõem suas impressões sobre o mundo e a vida. Mas, é o cosmo quem revela todo o conhecimento sobre a explicação de como surgiram e de que forma ainda permanecem no seu território, e como dão continuidade à sua descendência.

Agindo como encantado ou em forma de entidade, as plantas sagradas trazem a convicção de que os mitos e os imaginários também alimentam expectativas de sobrevivência no meio das sociedades, ao anunciarem de maneira singular, a ordem de um tempo primordial. Para Eliade (1992), é pela experiência religiosa que o homem percebe que os elementos naturais presentes no universo podem trazer evidência de sacralidade, pois é por suas ingerências que a vida na aldeia acontece, seja para evidenciar curas, ou para anunciar renovação.

Havendo conexões entre os Potiguara e as religiões de matriz Afro, encontramos na Aldeia Lagoa do Mato, especificamente na casa do Pajé Isaias Marcolino, uma casa de culto no quintal da sua residência. A construção edificada em pleno território indígena não é surpresa, já que alguns símbolos lá existentes, tornam clara uma interlocução com os princípios da matriz religiosa de origem afro.

No ensejo, perguntamos sobre os cultos que ocorrem na casa, e o Pajé nos afirmou que se trata de culto à jurema e que, embora havia sido adaptado ao culto da Umbanda, não há vínculo com nenhuma entidade cultuada no Candomblé, no caso, os orixás.

Para nos deixar ciente do que se tratava, ele concedeu a seguinte informação:

Tem o ritual da lua cheia e tem o terreiro. Como as pessoas ainda pela parte da jurema, dessa questão (da Umbanda, da religião, espiritualidade), como as pessoas ainda alimenta muito preconceito, então, eu não alimento o preconceito, mas eu respeito o direito do outro. Falando do ritual da lua cheia, está mais atrelado à ancestralidade indígena, as incorporações são com entidades indígenas. Então uma coisa assim, como que, como o povo seria como ele se associasse melhor, se aceitasse melhor. Então, muita gente que não é do ritual da Umbanda, vem prá o ritual da jurema, porque eles se sentem num ritual mais aberto. Já ai, eu separo da jurema, embora que eu tenha uma relação muito forte. Porque já a jurema, ela tem outras entidades. Então, a coisa é mais voltada prá questão indígena. Então, ai eu faço essas distinções de deixar cada um no seu lugar porque mesmo a jurema tenha vindo do índio, mas aí ela teve suas adaptações das entidades negras, como o povo da rua, o exu da caveira, a jurema que se adaptou com algumas entidades da Umbanda. Principalmente aqui na Paraíba, o berço mundial da jurema está cidade de Alhandra. Tem até, segundo as histórias que comentavam, que a última mestra que desencarnou e virou mestra prá incorporar assim, é Maria do Acaes, que ela é filha de índia com negro. É uma das histórias mais recentes que desencarnou e virou mestra de jurema. Ela tomava conta da igreja do Acaes, de barro, tudo, era de barro, ela que tomava conta das imagens e igrejas (ISAÍAS MARCOLINO DA SILVA, Informação verbal, Aldeia Lagoa do Mato, abr. 2021).

As conexões e fusões de um mesmo elemento entre matrizes distintas, estampa uma imagem histórica que há séculos alimentou o processo de mistura entre diversas etnias. Com os indígenas Potiguara, à medida em que se propagara a expansão e uniões matrimoniais e/ ou

conjugais entre os parentes com outros grupos étnicos do Brasil colonial, o compartilhamento de crenças e de símbolos religiosos/ culturais da mesma forma se tornou possível.

As referências ao culto da jurema e os elementos ali presentes, inquietaram e nos moveram a participar de um momento de culto. Desta vez, o ensejo oportuno deu-se na casa de culto. E, foi assim que no dia de sábado, no mês de abril, Sábado de Aleluia, na tradição cristã, fomos até à residência do Isaías para melhor compreender a dinâmica do ritual. Todavia, por conta do distanciamento social ocasionado em tempo de pandemia, nem todas as pessoas haviam sido convidadas, apenas os parentes próximos e a nossa equipe já que nos encontrávamos naquele dia em território Potiguara. No encontro, fizemos o uso de máscara para evitar o contágio da doença e para observar e compreender algumas alegorias que movem os Potiguara ao universo das religiões de matriz africana.

Na residência, em que havia apenas onze pessoas, presenciamos um momento riquíssimo de integração de elementos distintos em que os parentes indígenas e não indígenas, ao beber o vinho da jurema acreditaram ser tomados por entidades e espíritos de antepassados negros, por meio dos quais fazia-se reverência. Foi na ocasião que, ao manter interlocução com os seres invisíveis, os participantes obedeciam às suas determinações, reproduzindo a passos cambaleados expressões e formas de falar de antigos troncos africanos. Além de que, outros até revestidos de roupas brancas, no momento em que eram tomados pelas entidades, passavam a caracterizar-se segundo os seus costumes. Para isto, usavam um chapéu de palha ou de couro, e com batuques vindos do tambor, os participantes transfiguravam-se e removiam ao passado em que os velhos negros reverenciavam as suas visões de mundo no interior das antigas senzalas.

Entre passos, gargalhadas e boas conversas, as entidades passavam as suas mensagens aos integrantes do ritual e uniam com eles força e ressignificação de uma espiritualidade que embora apresente suas distinções quanto a sua elaboração, manifestava-se em meio a uma unidade compartilhada das mesmas energias com o universo Potiguara por meio da crença na força da jurema.

Para a nossa equipe, representou um momento espiritual, pois além de promover um diálogo inter-religioso e cultural, assumia uma performance de ritual transcendente, de modo que, ao concluírem a missão que lhes foi concedida naquele momento, os integrantes, um a um aproximavam-se ajoelhavam diante do Jovem-Pajé retornando assim ao estado inicial, quando este impunha-lhes as mãos e chamava-lhes pelo nome de batismo para que o espírito e/ a entidade se despedisse da matéria e do público que ali encontrava-se.

Na dinâmica de interlocuções, em que as memórias do passado estão impregnadas no tempo presente pela força da magia, encontramos o rito e o renovo, e comprovamos assim que ele “[...] é uma espécie de choque inicial, que põe em movimento uma potência autônoma ou personificada, ou uma série inteira de potências desta ordem [...] que atuam em proveito de quem realizou o rito, voto, oração, cultos, no sentido comum da palavra [...].” (GENNEP, 2011, p. 27).

Na sequência, Foto 15, registros da manifestação do ritual, realizado na casa de culto do Jovem-Pajé:

FOTO 15 - Ritual da Gira da Jurema



Arquivo Pessoal: Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, Aldeia Lagoa do Mato, abr. 2021.

O esforço do homem pelo próprio homem em busca da sua história, compraz-se de uma luta constante para perceber que sem os mitos e sem os símbolos não há como alimentar essa constância de (re) memorar e de (re)viver sob a proteção de ações que se renovam, as novas e as velhas tradições. Neste sentido, (ELIADE, 2007) confirma que a jurema ilustra arquétipo que perpassa o campo das expectativas, pois transfigura-se em elemento de conexões e representação fiel de valor fascinante.

Assim como a folha da jurema, outras histórias são tecidas no seio Potiguara, e exprimem com muita riqueza, os mitos fundantes das aldeias de Baía da Traição. Trata-se da história da pedra solteira, uma narrativa mitológica que nasceu na Aldeia Forte e que hoje assume diversas interpretações entre as pessoas do lugar.

3.4.3 O mito da Pedra Solteira

No conjunto de mitos e imaginários que ganham movimento no meio indígena Potiguara, há uma infinidade de narrativas que se relacionam ao cotidiano das aldeias, e vivem enquanto força que alicerçam e edificam um universo de crenças de cunho supersticioso e ao mesmo tempo emblemático que emana da realidade local. Para as pessoas mais antigas, essas histórias são memórias tecidas e referenciais da cultura que não podem ser esquecidas, porque delas se compõem da história dos antepassados Potiguara.

Por isto, tivemos a satisfação de conhecer um pouco essa realidade quando fomos convidados a orientar os alunos da escola municipal Antonio Azevedo, localizada no centro da cidade. Os estudantes iriam participar de uma gincana cultural e, de acordo com os critérios estabelecidos em edital proposto pela equipe pedagógica daquela instituição, cada grupo deveria apresentar um vídeo que contemplasse a história de alguma aldeia Potiguara. Como a temática de estudo da tese em construção versou sobre os mitos de origem, eu e alguns professores, tivemos a ideia de nos dirigir à aldeia Forte para conhecer alguma história que fosse referencial daquela comunidade, para em seguida organizar um curta metragem.

Eram, aproximadamente, oito horas e cinquenta minutos da manhã do dia seis de novembro de dois e dezenove, quando pegamos um ônibus escolar e nos dirigimos até o local da filmagem. Na realidade, eram dois grupos que estavam realizando o mesmo trabalho. Uma equipe, ficou responsável pelas entrevistas; a outra, pela execução do vídeo. Para aquela atividade, alguns professores foram convidados a fazer parte da equipe, dentre eles: Thais Venâncio que junto comigo, ficaríamos responsáveis pela gravação. Quanto ao Thierry Padilha Freire, Ivson Antonio e Rosilda de Azevedo Bernardo, ambos cuidariam da entrevista à anciã Iraci Cassiano Gomes, a popular Nancy.

Para melhor sistematizar a ideia em construção, em primeiro momento marcamos com a anciã Dona Nanci, para uma breve conversa sobre a história dos Potiguara. Ao chegar em sua casa, ela nos recebeu com muita alegria. Falava sobre a sua gente, emocionava-se e refletia sobre as mudanças ocorridas nos últimos dez anos, e que não estava satisfeita com um modelo de educação proposto à essa nova geração de jovens indígenas da região. Nas interlocuções que se fizeram em sua residência, ouvimos muito a sua fala sobre como eram os tempos dos antigos parentes, no tempo em que, segundo ela existiam apenas casas de palha e que os moradores eram mais felizes.

Entretanto, para a nossa surpresa, quem dialogou sobre uma história da Aldeia Forte, foi o jovem Ivson Antonio. Professor de matemática e indígena Potiguara, Ivson deixou claro que conhece bem a sua gente.

Quando indagamos sobre se conhecia alguma narrativa do Forte, ele exclamou:

Eu sei! É a lenda da pedra solteira! Conta a lenda Potiguara, que uma índia foi prometida em casamento para um índio. Certa vez, o índio saiu da aldeia e foi para uma batalha. Mas, ele foi raptado e a índia ficou a esperar. Todos os dias ela chorava na beira da praia à espera do amado que por muito tempo não tinha notícia. Certa vez, a índia caiu doente por conta do amor que sentia e que demorava em chegar. Ficou dias e noites sem dormir e sem comer. Chorava muito. A população da aldeia ficou preocupada. Mas, o índio retornou depois de um longo tempo. E ao vê-la triste e doente, resolveu mesmo assim cumprir com o prometido e casou-se com ela (IVSON ANTONIO, Informação Verbal, Aldeia Forte, out. 2019).

As marcas do passado imaginário acima descrito, ainda permanecem vivas hoje à beira-mar na praia da aldeia Forte, à qual passou a ser chamada de lenda da pedra solteira. Embora seja conhecida como lenda, para alguns Potiguara a narrativa da indígena configura-se em história verdadeira, cuja aventura épica preserva um imaginário de que “Um jovem nativo foi para uma batalha e lá teria sido raptado.” (MARIA NILDA FAUSTINO BATISTA, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, maio. 2021). Para outros, a tradição denuncia que “A lenda da pedra solteira não é nada mais que uma índia que de cansá de esperá o amado, terminou por desfalecer na pedra, virando uma sereia encantada.” (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

Ambas as narrativas, se exprimem de maneiras distintas, mas a cosmogonia é um princípio que aparece como ponte de interação onde converge diferentes evidências míticas aqui consideradas. Isto ocorre porque no pensamento de Benjamin (1985, p. 221), “[...] o narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer. Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira.”

Para comprovar as diferentes perspectivas de memórias e de descrições, trazemos Foto 16 como registro o ícone deste imaginário coletivo operante entre os Potiguara:

FOTO 16 - Ícone da Pedra Solteira



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, Aldeia Forte, maio. 2021.

O mito, é expressão fundamental que opera e define a efetividade humana. Ao agir nas diferentes culturas, devolve a cada uma delas a sua história particular (MENDONÇA, 2014). Cada agrupamento, é constituído de imagens que ao serem sacralizadas, convertem-se em localizações significativas para a recomposição e ilustração de memórias locais.

Neste sentido, “[...] a pedra sagrada e a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente, porque são hierofanias, porque revelam algo que não é nem pedra nem árvore, mas o sagrado, o ganz andere.” (ELIADE, 1992, p. 13). O mito, enquanto fenômeno que opera sob novas formas de combinações, interliga-se ao modo de conceber as origens e a história local de uma civilização.

Ao considerar um dos aspectos do mito em território Potiguara, a Aldeia Lagoa do Mato pretexto mitos e imaginários articulados por encantaria, feitiços, opulência e poder. Trata-se do mito da Lagoa Encantada, que ainda hoje mantém uma história de muitas representações entre os habitantes do local.

3.4.4 A Lagoa Encantada

Qualquer pessoa que se propõe a visitar a Aldeia Lagoa do Mato, sempre depara com histórias que agregam riquezas, encanto e pescaria em torno do mito da lagoa, conhecida por todos o povo Potiguara como lagoa encantada. Numa dessas ocasiões, perguntamos aos moradores locais sobre a história da aldeia, e logo uma indígena exclamou: “É da lagoa que

encanta?” (VERÔNICA BARBOSA DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Santa Rita, nov. 2021). A pergunta nos deixou atentos com o intuito de saber por que tantos mistérios a envolver um pequeno fluxo de água a ocupar uma simples paisagem, aparentemente pacata e que provoca nos moradores locais um sentimento de respeito e temor?

Para obter certeza do que seria aquele mistério, fomos lá para conferir e em primeiro momento, a resposta partiu da Maria Nilda, ao nos contar que:

A lagoa, ela tem uma grande lagoa do mato. Ela tem uma lenda do ouro que foi lá. Ela tem uma história cultural e tem uma história brasileira. Nessas duas versões, ela se encontra como uma lagoa natural. Na história cultural, que ela desemboca no Tambá. Tem uma mina no fundo da lagoa. Tem um indígena que quando ele chegou lá, ela estava seca. Tinha muitos peixes vivos. Ele viu bastante ouro, especiarias, metralhadoras, toda espécie de ouro em armas. Esse senhor, era daqui de São Francisco. Lá na Lagoa do Mato, ele foi chamar gente pra pegar. Ele não queria saber do ouro, ele queria saber do peixe. Quando ele voltou, a lagoa encheu novamente. Agora pouco, depois de tudo isso, muitos anos depois, veio uma pessoa do Rio Grande do Norte e disse que, em sonho que outra pessoa que era dono, deu pra ele essa riqueza. Só que ninguém deixou ele tirar porque ia se desfazer a lagoa. Ia romper a correnteza, porque ali era assegurado por uma corrente de ouro que ia sair lá no Tambá, lá no pinga-pinga. Rompia toda aquela camada de terra, transformando ali num porto de navio. Ali, é um lugar onde a nossa cultura narra esse texto de uma vida verdadeira, é aonde as pessoas conviveram ali e contavam essa história. Quando essa mensagem é somente para ela (para a pessoa), mas se a pessoa desobedecer às ordens dele, ele se fecha ali mesmo e desaparece. O nome: Lenda da lagoa encantada, é porque sempre lá é um encanto (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

Sobre a origem da aldeia Lagoa do Mato, ouvimos do Pajé Isaías que:

A origem da Lagoa do Mato é pela aldeia ser cercada por várias lagoas. Na chegada da aldeia tinha uma lagoa, a lagoa que secou. Foi ela quem deu origem a aldeia Lagoa do Mato. Ela ficava no começo da casa ali por trás, perto da casa de farinha (ISAÍAS MARCULINO DA SILVA, Informação verbal, Aldeia Lagoa do Mato, abr. 2021).

Porém, ao reportar ao mito que se constrói em torno do ambiente natural, o Jovem-Pajé faz uso da fala e nos apresenta uma outra versão para contar o fato:

É, tem a lenda do caranguejo. A mulher tinha um roçado na mata, nas margens do rio. A lagoa, tem um riacho que desce e vai sair na Barra de Camaratuba. Ela tinha um roçado nessa margem desse rio. Aí, ela, ela disse que vinha de meio dia. Aí, depois, tinha um córrego que ia sair na boca da Barra. Aí, perto desse córrego, ela disse que vinha de meio dia e tinha um roçado. Aí, quando ela chegou, com um chapéu de palha por causa do sol, aí ela viu um caranguejo goiamum brilhoso! Aí, ela cobriu com o chapéu, ela cobria, e o caranguejo tirava o chapéu. Aí, ele foi adentrando, adentrando, aí chegou numa profundidade que ela viu que ela percebeu que ele tava querendo levar ela prá uma encantaria prá ela se afogar, e ela não conseguia pegar o caranguejo. O roçado fica no córrego que desce da lagoa. Aí, ela viu esse caranguejo. Eu sei dessa história do caranguejo e da comporta de água embaixo que se abre no centro da lagoa. A comporta é como se fosse de tijolo maciço. Mergulhadores disseram que já viram essa comporta. Meu avô contava (o pai de mãe), ali, meu avô contava (o pai de mãe), que essa lagoa, a lagoa encantada, ela não seca nunca, Ele disse que ela tem uma corrente encantada de ouro que ela puxa, tem três vertentes de água que puxa essa água de todas as outras lagoas prá preencher essa lagoa encantada. Ela puxa corrente de água de todas as outras lagoas. É tanto que, as outras lagoas tão quase seca, já baixou o nível e ela não secou (ISAÍAS MARCULINO DA SILVA, Informação verbal, Aldeia Lagoa do Mato, abr. 2021).

As narrativas da Lagoa encantada, expressam condição de que mitos de origem possuem estreita relação com a vida cotidiana e com a própria história coletiva dos primeiros ressurgentes do Litoral Norte do Estado da Paraíba, tendo em vista que as explicações se disseminam, e destacam bem a representação de elementos que estão interrelacionados aos ecossistemas tipicamente regionais. Trata-se também de fenômeno que opera no consciente coletivo e enriquece subjetivas em forma de conceitos puramente estruturados. Assim, o arquétipo é criador e, qualquer que seja o símbolo as suas funções permanecem invariáveis, dada importância que ele desempenha nas sociedades (ELIADE, 2010).

A seguir, apresentamos Foto 17, apresentamos imagem da lagoa encantada:

FOTO 17 - A lagoa Encantada



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, Aldeia Lagoa do Mato, abr. 2021.

No pensamento de Durand (2002), os estudos da memória ampliam para uma dimensão coletiva em que o mito confere prerrogativas ao lugar, para que ele possa se mover no tempo. Na condição que lhe é conferida, o lugar transfigura-se em imagem e em símbolo, dando vitalidade às narrativas mitológicas, expressas nas memórias. Deste modo, a Lagoa Encantada é um “[...] símbolo, uma palavra”, e o que ela representa, torna-se “arquétipo ou ideia” (DURAND, 2002, p. 62-63), linguagem mítica que dilata os fios da memória indígena Potiguara para comprovar a sua história.

3.4.5 A Ascendência Lunar

Associada à história da Lagoa Encantada e de outros mitos que se revelam em território Potiguara, a lua exprime muitos mistérios e vitalidade para aqueles que acreditam na força dos astros e nos seus encantamentos. Para os Potiguara, cultivar a sabedoria dos antigos, é contar com a manifestação deste ente feminino, cuja fertilidade tem o poder de agir sobre as garrafadas, nas fases da maré, no período de gestação da mulher, na cura de uma enfermidade, sobretudo nos rituais indígenas.

O diálogo a seguir, reitera a simbologia feminina da lua que influencia as ações cotidianas e a espiritualidade Potiguara:

Ela está presente na natureza, de uma forma que influencia na plantação. A gente caminha na divisão da explicação lunar. Desde a primeira semana de concepção da mulher, que é na lua nova, aí você vem contando as nove luas, porque não são quarenta semanas? Então, nessas luas a gente vai prestar atenção qual o tamanho do desenvolvimento que a gente vai encontrar em uma gestante, quantas luas vai ser a gestação. Aí, você vai saber se essa gestação vai nascer na lua minguante, na lua crescente. A gente vai ver se vai ser um bom parto, se vai ser um parto normal, se a pessoa vai sofrer muito. Em cada lua, o corpo pode reagir de forma diferente. Na lua nova, dá prá ver se a mulher está com muita força e coragem, se a criança vai nascer logo. Quando é lua cheia, você tem o poder da força. Já, na lua minguante, você vai perdendo a força e a coragem, você vai sofrer mais, e pode ser a cirurgia. E deve ter uma grande atenção nesse campo aí, porque na lua crescente, você vai cheia de vigor. Agora, a força vai transbordar é na lua cheia. Quando a gente vai pra o sol, porque a lua se encontra com o sol. Dando ali uma força no seu campo energético, a lua tem uma força, mas o sol foca, por que o sol é o poder do homem, a energia do homem. A força desses dois astros, para o indígena, é tudo. Tem a força positiva espiritual do astro que está presente ali no parto, na sua forma de pensamento, na concepção de uma criança. E, às vezes, pode ser um menino ou uma menina. A união de um casal é uma força regida pela força desses dois astros (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, nov. 2021).

Ao viver sob orientação de um tempo religioso e opor-se ao tempo histórico das preocupações da vida terrena, os parentes indígenas caminham na contramão na mira de uma quietude de quem não vê o tempo passar, mas encontra nos movimentos da natureza direcionamentos para seguir a vida. A eclipse lunar e a figura do sol personificam bem essas representações cósmicas, de sorte que na natureza com a mesma intensidade, está a força dos parentes e de plantas sagradas para cura de doenças.

Sobre a importância do eclipse lunar, encontramos outras narrativas que nos inquietaram. Foi através da exposição deste fenômeno, que percebemos os movimentos da lua e do sol, e como são imaginados pelos indígenas mais velhos das aldeias Potiguara:

É porque, a gente tem que ver, que a lua, ela gosta muito da gente. O sol é malvado, ele num gosta não. É porque o sol, ele só quer matar. O sol pediu prá o nosso senhor que ele ia descer pro modo queimá todo mundo. Já a lua, não. A lua, quando é eclipse, ela tá brigando com ele, porque ele que é muito quente, só tem quentura, essas coisa. Aí, fica o eclipse é por causa disso, porque ela congela ele. A quentura é grande demais. Ela dá força, dá poder, faz aquelas pessoa que confia nela, ela dá aquela força, aquela coragem. O caba vai pescar, num tem nada numa lua nova. Numa lua cheia, aí o caba vai pescar. Tem as horas da lua que o caba vai e pega muito peixe. Então, tudo tem marcado pela lua. Já pelo sol, ninguém faz. Ele é [agita a cabeça como sinal de negação] e exclama em alta voz: Ave Maria! (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

O diálogo a seguir, confirma também o poder da figura lunar e de seus movimentos e como esta influencia a produção de fitoterápicos e a elaboração de garrafadas.

Para isto, a Maria Nilda explicou que:

Faz de madrugada porque os raios (do sol) não podem tocar a temperatura, a calma, a simplicidade e a pureza da lua: o não tocar o masculino do sol. E na simplicidade, a gente tem na lua. Então, a gente vai captar essa entidade da lua, porque ela vem com a saúde e com a pureza. Noite e Dia, significa dizer que tem uma parte boa e outra não muito boa (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, nov. 2021).

Na primeira narrativa, infunde-se entre o sol e a lua o poder da fecundidade onde, inspirados em suas energias, os ciclos da gestação da mulher se conectam aos ciclos lunares que anunciam em cada fase a força e a fraqueza humanas. Na segunda e terceira descrições, as aparências dos astros lunar e solar revelam presságios, inspirações e renovam a certeza de que, sobre o tempo que transcorre entre o ocaso e o nascer do sol, a vida também acontece.

Para Eliade (2007), os ritmos cósmicos encerram um tempo, ao conduzir o homem a uma condição atemporal, abanada por um processo de regeneração contínua, pois o sagrado se funde a partir de hierofanias cósmicas e em diversos elementos (água, vegetação). E só por meio de tais manifestações, é que se pode compreender a sua dialética (ELIADE, 2010).

Quanto às contradições que encontramos entre os Potiguara sobre os astros luz e o sol, seguimos o pensamento Eliade (2010, p. 30) quando este afirma que, “[...] em todas as hierofanias ocorre a paradoxal coincidente entre o sagrado e o profano, ou seja: a coexistência de duas essências opostas.”

No arremate de riquezas em que a participação dos astros inspira força e magnitude no universo mítico Potiguara, encontramos outros seres que movem as ações cotidianas. São entidades que compõem o plano mágico e alguns princípios de crença que com seus assaltos invisíveis, trazem informações importantes sobre como respeitar os lugares onde habitam e protegem. Sobre os seres encantados e das suas proezas em terra Potiguara, encontramos o Mito da Comadre Fulorzinha.

3.4.6 O Mito da Comadre Fulorzinha

Nos encontros com os Potiguara, ouvimos alguns relatos sobre a Comadre Fulorzinha. Para os indígenas, ela traz consigo a representação de uma menina indígena que habita as matas e protege os animais. Se alguém ousar desafiá-la, ela comete brincadeiras e atrocidades. Essas reações, dependem muito da intenção de quem a incomoda.

Sobre a história do ser encantado, transcrevemos a declaração:

Era uma menina pequena, nesses quinze anos de idade que fugiu de casa por conta do pai que maltratava muito ela. Era uma indiazinha. Aí, ela ficou na mata escondida, se perdeu e não achou mais o caminho de casa. Dizem os mais velhos que ela se transformou em espírito e desde aí, passou a povoar o mundo dos encantados, aparecendo de vez em quando pelos caminhos das matas. Muitos conhecem ela pelo assobio, um som fininho, como quem quer dar um sinal de alguma coisa ou chamar alguém. Mais, ela não brinca e do mesmo jeito pega de surpresa quem maltrata os animais e a natureza. Eu mesma já vi muitas vezes quando fui tirar lenha na mata (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, jan. 2020).

Complementando a narrativa acima, o tronco velho reitera, ao dizer que:

É porque aquilo que a gente faz já é com aquele sentido, o espírito da convivência. Tem os espíritos das mata, do pai do mato, a florzinha. Eu não vou mentir, mas antigamente eu morava lá embaixo duma mangueira nos mato, e toda noite ela vinha, a gente via. Quando ela abria a porta e ela vinha e mandava até a gente rezar nela. E meu tio ia rezar nela (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

No universo Potiguara, a relação com os seres encantados se dá através de intimidade e nas relações de compadrio. Logo, na constância de conexões genitivas, há sinais de reverência, obediência e respeito. Lidar com essa dimensão de sentido, significa dar continuidade ao legado da tradição indígena, e reverenciar o imaginário cotidiano tão surreal no meio dessa gente. Para Soares (2013, p. 203), “[...] o tempo imaginário – o mundo do encanto – é produzido por meio de um conjunto de crenças, mitos e símbolos compartilhados entre os curadores e demais pessoas [...] que possuem correntes para trabalhar com as entidades.”

Para compreender os mitos Potiguara, nos deslocamos para as aldeias locais e caminhamos às margens do rio Sinibú. Visitamos também a residência de um indígena que mora no centro da cidade de Baía da Traição, cujo sítio de sua propriedade, está localizado na aldeia São Miguel. Nos encontramos em sua residência para conversar e naquele dia, vimos apenas a sua esposa em casa a tomar conta de afazeres. Porém, a visita se fez no período matutino, e como de costume, fomos convidados para um café.

Durante a conversa, discutimos sobre a população local, as necessidades e as lutas que garantiram aos indígenas do Litoral Norte visibilidade enquanto grupo politicamente organizado. Mal concluíamos as nossas discussões e reflexões sobre o assunto, fomos surpreendidos pelas informações do seu esposo que, assustado e pálido, nos contou que ao chegar no sítio havia encontrado o cavalo agitado e que sobre a crina do animal, havia uma trança bem definida.

Em primeiro momento, o relato nos causou suspeita. Mas, por curiosidade, procuramos discretamente encerrar logo o café e a conversa para averiguar o que havia acontecido. E foram em tais circunstâncias, que nos dirigimos ao antigo sítio, cujo nome popular chama-se bar do Cangaia. Ao chegar ao local, ficamos admirados com o que vimos, e solicitamos permissão para registro da cena.

A imagem, Foto 18, serve de testemunho da evidência do encantado e suas peripécias:

FOTO 18- Proeza do mito Potiguara



Fonte: arquivo pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, maio. 2015.

Apesar de indicativos de que provavelmente poderiam ser de alguma criança ou adolescente que costumava brincar com os animais, não ousamos apresentar suspeitas ou fazer questionamentos, porque a forma como foi realizado o trançado, dava-nos a garantia de que alguma entidade durante à noite havia se manifestado por ali. Para os moradores do lugar, tratava-se da Comadre Fulorzinha que na madrugada brincou e galopou no cavalo, e ao final deixou o seu recado.

O registro, traz confirmação de que o imaginário é a forma operante para a manifestação do mito na realidade Potiguara, e que, em qualquer lugar ou hora, as manifestações de seres encantados podem acontecer.

Para Felix (2018, p. 79), “[...] os mitos que existem entre os Potiguara, perpetuam a cultura indígena, por se tratar de narrativas sagradas que fazem parte da cultura oral de seu povo”, logo, em cada atuação percebida em território Potiguara, exibem deslocamentos constantes, munidos sobretudo de reverência e de autoridade.

3.4.7 O Pai do Mangue

Ainda, como capital cultural da crença entre os Potiguara, está a ilustração imagética de outro encantado, que segundo os moradores locais sustenta-se na figura de um homem de estatura mediana, que porta sobre a cabeça um grande chapéu de palha, do tipo humano característico à aparência de um pescador. O referido personagem mitológico, habita as margens dos mangues e dentro deles, e vive a proteger a biodiversidade e o conjunto de animais marinhos que buscam a vegetação para ali desovar e dar continuidade às suas espécies. Por esta razão, deram-lhe o nome de Pai do Mangue. Muitos revelam a importância do encantado, dada à forma, poder e autoridade ao seu habitat.

Como prova da existência da entidade, expomos aqui e registamos relato:

É um ser que vive nas margens dos mangues e que protege os animais marinhos que ali vivem. Muita gente diz que o pai do mangue, ele anda sozinho com um chapéu bem grande sobre a cabeça. Mas, ninguém pense em mexer com ele não, porque ele reage na hora. Se alguém quiser pegar caranguejo, é só pedir a ele que ele deixa. Mas, se for para fazer malvadeza com os bichinhos, ele deixa a pessoa toda embaralhada (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, maio 2020).

Os seres da natureza, possuem suas peculiaridades e agem em processos de comunhão com a vida e sobre o mundo de coisas sagradas. Consagrados na dualidade entre o bem e o mal, seus domínios se ampliam para além do devir e se concretizam por hierarquias, modalidades sagradas e de subsistências. A partir de suas exegeses e simbologias, as entidades definem o que seja o mundo mítico do Potiguara e o seu lugar na ordem cósmica.

O complexo cultural de crenças Potiguara, evidencia que nas águas, sejam elas doce ou salgada, há a presença de seres mitológicos femininos, os quais alimentam a história de vida e a devoção dos moradores indígenas. A Mãe D'água e a Sereia, são seres encantados que se confundem e confluem no plano da mitologia Potiguara. Isto porque, de acordo com interlocutores, trata-se de uma mesma entidade feminina que, ao habitar o leito dos rios e as profundezas dos mares, assumem nomenclaturas distintas, mas que se conectam pelos mesmos encantos.

3.4.8 A Mãe D'Água e a Sereia

De acordo com interlocutores, os ambientes das matas e das águas pressupõem lugares de respeito e de reverência, pois não se deve entrar nesses locais sem antes pedir licença aos

espíritos que povoam e que possuem seus domínios sobre eles, de modo que existem horas definidas em que torna-se proibida a passagem de pessoas desacompanhadas nesses ecossistemas. Sobre essa realidade mágica presente e operante entre os parentes indígenas, resolvemos conversar com um tronco velho sobre a existência das entidades.

Para nossa informação, ele nos relatou, ao argumentar:

Ela virou a mãe D'água, uma índia virou. Ali no Tambá, eu ia mai meu pai pescar, tirava goroçá prá fazer isca. Quando meu pai tava tirano, cavano gorossá, aí espiava prá peda e dizia: meu fio, oia umas moça acolá, com as cabeça ali naquela janela ali. Ali tem casa, tem casa? Ispia Só que eu ouvia assobio. Num tem uma vei assim que o caba vai passando e alguém dá aquele assobio? Ai, eu vi aquele assobio, espiava prá riba, num via e ele via aqueles assobio. Rapaz, oia lá na janela, tá lá na janela e ele dissi que dava até com a mão prá ele. Eu dizia: eu num tô veno nada não. E ele dizia: apois tem, meu fio! oia ali! Então, ele dizia: vamos pescar e a gente pescava e pegava peixe que fazia gosto. Agora eu nunca vi não! Pai, era que ouvia o assobio. Elas existe na maré e no rio doce, mai é a merma coisa. A gente tava ali num... embaixo, no lugar chamado de corta cabelo. Agora pouco que fizeram um rio novo, butaro a dragaro, dexaro o rio, lá era um poço que a gente tomava banho e cubria eu. Toda vei, oi, quem vê diz é que é uma mentira. Mai, Toda vei que vinha da ruinha lá debaixo, por que num tinha casa não. Aí, eu vinha tomá banho, porque que eu vinha suado, e ia tomá banho. Quando eu discia na carrera prá chegar na bera do rio, tinha uma taba que é de uma muler chamada Tita, qui lavava roupa. Quando eu chegava na carrera, eu freiava em cima e dizia: ave maria a moça aqui nua, e eu só fazia voltar prá frente Aí, tinha um coqueiro como acolá (aponta para um coqueiro) e eu ficava lá, e dizia prá ela: a senhora termine de tomá banho logo, que eu quero tomá também, Mai era bonita, sabe? como é bonita? Cabelão tão lindo! Lindo! Vi ela de bruço e lavando assim (fez os gestos), mermo assim o juelho. Ficava assim. O cabelo dela ficava assim, chega cubria as parte do corpo. Era uma encantada! Agora, era uma moça mais linda do mundo. Eu só num desencantei ela porque eu num me lembrei logo. Meu pai sabia de uma coisa que desencatava ela. Ai, isso foi, eu vi isso umas dez veze e disse eu vou deixá de vim de noite acolá, senão ela vai me levá. Aí, eu passei uns dia dizendo a ele, aí ele disse: ah, meu filho, é porque ela, ela quer te vê. Elas são espírito das água! (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

O mito da mãe D'água e da sereia, assumem outras configurações, conforme afirmação a seguir:

Eles estão nas águas e têm essa união. A água salgada é regida por uma estrela que vai servir de comunicação da mãe D' água com a sereia. Então, a sereia habita em algum lugar de profundidade da água que a gente chama de poço, e a sereia do mar habita na pedra solteira. No mar, é aonde ela, ela ordena o espírito das águas, onde ele está ao lado dos pescadores, protegendo os pescadores, fazendo com que nada aconteça aos pescadores. Ela é encantada, eu falo sobre um personagem como se fosse sagrado. A partir da visão dos meus avós dos meus bisavós, pois eles tinham essa ligação. Na aldeia, existem indígenas que conversam com a sereia, e a sereia se transforma nela. Isso aí é um ponto forte entre as famílias. Essa dimensão de espiritualidade vai variando entre os Potiguara. Estar entre a água doce e a água salgada, é importante para manter a centralidade da nossa cultura. É uma explicação central, pois é chave para estar ainda hoje no litoral (MARIA NILDA FAUSTINO BATISTA, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

Os mitos no meio Potiguara, são mais que intenções: eles se tornam real e se confundem em princípios éticos e morais. Ao consubstancializar-se, perfazem a história de vida de todos aqueles que percebem em seus assaltos invisíveis, um conjunto de composições mágicas amalgamadas de sensualidade, beleza, encanto e poder. Todas essas disposições, provocam inquietações que, ao inaugurarem no homem relação de familiaridade, revelam um caminho de buscas, de anseios e necessidades coletivas. Para OTTO (1990), as sensações do nune, exprimem pavor e temor, que reboam em gestos de obediência e de reconhecimento da soberania do sagrado. Sua essência se torna indescritível.

3.4.9 O Bode do Mato

Assim, como na história das culturas existem narrativas fundantes que descrevem a criação do universo, dada a evidência de que forças opostas se atraem e repelem para dá origem a uma nova ordem cósmica, na espiritualidade existe o bem o mal, o lado positivo e o negativo das coisas. Por isto, segundo interlocutores, no meio Potiguara outros mitos podem ser pesados na natureza. Segundo eles são os espíritos de pessoas que ao passarem para um outro plano, chegam a não falecer e a viver desassossegadas. Elas, vagam na atmosfera e buscam sobrevivência nas atrocidades que cometem aos seres humanos, tirando-lhes a tranquilidade.

Para muitos, esses seres se configuram em mal assombrados, pois vivem constantemente a amedrontar. No imaginário Potiguara, essa realidade é possível, porque:

Tem um ser da natureza humana que é bode do mato. Ele amedronta e faz um pouco de mal às crianças porque não é bom que as pessoas passem de seis horas da tarde no caminho por que ele amedronta. Ele é encantado. Minha vó dizia que em toda hora do dia não era prá andar sozinho no caminho. A gente passava no caminho e a gente sentia um cheiro de leite. Era sinal que ele ia passando ali. Onde existe mais matas a gente sente uma rejeição. O Nosso espírito não se dá bem com esses seres da natureza. E aconteceu, foi fato verdadeiro de uma mulher que era enteada de sr. Dão (vizinho). A mulher do pai dele teve dois meninos e o bode do mato carregou eles. Ela saiu do roçado e veio aqui na rua tomar um pilequezinho e quando ela chegou da rua, os meninos estavam lá dentro do mato chorando. E daí ele levou os meninos e deixou em casa. Os meninos eram pagãos e permaneceram poucos dias vivos um tempo em casa, e depois eles morreram. O bode levou as crianças. Esse bode seria umas pessoas que viveram e se transformavam em animais. As pessoas falam que ele rouba os espíritos. As pessoas têm que ser batizadas (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

O mito do Bode do Mato, se converte em outra forma de narrativa, a qual veremos a seguir:

Pai gostava muito de caçar. Era uma hora dessa assim (17:00h da tarde) tinha um chero de jacuí (pássaro) pelo chão. Aí, ficou um grandão assim (fez gesto usando as mãos). O jacuí não fez nada e o derradero tiro que pai deu ele caiu no chão e viro um bode do mato. Pai correu pelo caminho, mas aquilo foi a Florzinha que fez isso. Ela se vira em tudo no mundo! Ela se vira num rato, ela se vira num tatu. Rapaiz, ela marcou um canto prá fumá. Aí, quando o rapaiz disse: mai, cadê o meu cachimbo? Rapaiz! Agora, se chama de capoeira, pode dizer que o pau come! Chame ela de Cumade Florzinha! (SEVERINO FIDELIS DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, nov. 2021).

Na relação de familiaridade com que se conectam aos indígenas, os mitos Potiguara redundam em histórias que transcendem. Nisto entendemos, que a crença não só parte de uma realidade social, já que vive de perspectivas e impõe outras vias de integração de forças espirituais em que o indígena “[...] deixa-se de existir nos mundos de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, autoral, impregnado da presença dos seres sobrenaturais em que os personagens do mito tornam-se presentes e passam-se a ser contemporâneos.” (ELIADE, 1992, p. 23).

3.4.10 As bruxas de Coqueirinho: superstições e crendices

No contexto dos mitos Potiguara, estão as superstições que regem a vida da aldeia e vivem como preceitos a serem seguidos com muita obediência, a começar pela crença nos antepassados, com o fundamento de que no imaginário indígena eles não morrem: são plantados

na terra e assumem a alegoria de espíritos que trabalham para auxiliar o grupo na produção de fitoterápicos, nos rituais, e/ou em alguma luta ou dificuldade em que a parentela venha a se encontrar. Por meio de suas interferências, podem revelar presságios, premunições e até curas. As superstições mais conhecidas entre os indígenas, constituem paradigmas e estão relacionadas à fé cristã, aos encantados, aos elementos que compõem a atmosfera: fogo, terra, água e ar, como também estão presentes nas fases lunares. Todas elas, envolvem atos dramáticos e assumem variantes no plano do mito, dos imaginários e da memória coletiva Potiguara.

Quando, em conversa com a Maria Nilda Faustino sobre histórias que marcaram os indígenas do litoral norte, ela nos presenteou com a narrativa de um mito feminino que durante séculos perdurou no imaginário dos moradores da Aldeia Coqueirinho e da Baía da Traição. Trata-se das crendices que se movem em torno de mulheres movidas pela força da magia, conhecidas por todos como Bruxas de Coqueirinho.

Sobre a narrativa do gênero feminino, a indígena Potiguara contou que:

As bruxas de coqueirinho, porque tem uma história que eram mulheres que elas vinham e as pessoas tinham um maior medo. E, quando as mulheres ficavam paridas, elas tinham um carretel que elas vinham e roubavam os meninos. E, por isso, [as mães] pegavam debaixo do lençol da cama um carretel com uma linha e um carretel virgem e um dente de alho. Aí, quando elas vinham não entravam ali porque não gostavam de dente de alho. Mas, aí quando houve um grande martírio que mataram as bruxas, porque as pessoas não acreditavam nelas, porque elas eram mulheres do mal, porque pegavam flores nos cemitérios e enchiam as canoas de flores e elas iam navegando e caminhavam sete léguas de mangue da barra de Mamanguape para Coqueirinho. Depois de toda essa coisa aí, elas desapareceram. As bruxas eram mulheres do bem, as pessoas é que perseguiam elas (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

Para complementar a explicação, o Sr. Severino Fidelis nos deu a seguinte informação:

Oi, eu já vi tanto do mal assombrado! Um dia, eu tava no mar pescando e já vi a bruxa passá. É a mulher que vira bruxa! Ela vinha numa canoa e ia passando da baixa prá banda do ceará. O povo diz que ela ía remá, e ela dizia assim: Rema, rema que é cem léguas cada remada! (SEVERINO FIDELIS DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, nov. 2021).

No plano das superstições, ainda estão aqueles que acreditam no poder das rezas para curar mal olhado, libertar as pessoas de alguma maldição, ao até mesmo de uma cura física. A

Maria Nilda nos contou quais são as práticas que envolvem o rito de passagem de uma menina na fase da adolescência:

Se eu tenho flores da jurema, numa abertura com água, eu posso usar para abrir as áreas da pré-adolescente, para que ela tenha pureza na vida dela. E aí, a gente vai benzer essas pessoas com um banho dentro de casa, e que essa pessoa, ela seja purificada durante toda a sua fase e com o poder da sua virgindade. Isso, a gente aprende, porque isso era uma explicação muito sigilosa. Por isso, muitas das pessoas morrem com o conhecimento, sem dizer prá ninguém (MARIA NILDA FAUSTINO BATISTA, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

A indígena Maria Nilda ainda complementa, ao dizer que as rezas, quando proferidas expulsam malefícios do corpo e da alma, e auxiliam na quebra de maldições que são lançadas sobre uma pessoa. A respeito do fato, fizemos registro da seguinte narrativa:

A gente usa e faz manuseio de tudo isto. Se tem uma criança doente e aí chega uma mãe e diz: olha Nilda essa criança está doente e eu quero que você faça uma prece. E aí eu uso o ramo e algumas palavras que vem do pensamento relativos em união com o sagrado e a gente vai fazer essa cura, onde a gente possa a fazer invocações aos seres para libertação desse ser (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

A quebra e a cura de maldições pelo efeito da prece, possuem como modelo a repetição de palavras. Em cada uma delas, há uma intencionalidade que ao serem pronunciadas em ações repetitivas, trazem um fundamento e reforçam a força de espíritos que estão na atmosfera, sobretudo, dos parentes e dos encantados. São eles que trazem consigo suas energias para que a oração de quem está a ministrar o momento do rito produza efeitos positivos e levem à cura da pessoa enferma. Tais ações, exigem, portanto, que não haja quebra do silêncio no momento em que o rito é executado, de forma que é na quietude onde está o segredo e a autoridade de quem, segundo os parentes indígenas, pretende abraçar o ofício sagrado da vida usual.

As bruxas de Coqueirinho, o bode do mato, a comadre Fulorzinha, bem como as rezas e as superstições, corroboram com a ideia de que o mito entre os Potiguara é verdade, conhecimento absolutamente objetivo, que se concretiza não somente por intermédio de ações que se repetem, mas em forma de narrativa, poderio e linguagem Simbólica (MENDONÇA, 2014).

Assim como os mitos, os ritos Potiguara prenunciam um conhecimento de que as histórias se recriam em cada dia, pois na cadência das expressões contidas, o mudo imaginário

permite interações com diversas entidades que permeiam no universo indígena. No próximo item, discutiremos sobre a categoria.

3.5 RITOS POTIGUARA: EXPECTATIVAS E RETORNO

No acesso à reconstrução de histórias e lendas épicas sob as quais se move o mito, Croatto (2010), assegura que são inúmeras as expressões que compõem o mundo da imaginação criadora do homem, dentre elas estão: as crenças, os objetos e os ritos nas suas variedades e especificidades de funções. Entretanto, Vilhena (2005) traz considerações ao falar do ritual, ao dizer que o rito é importante porque tem a função de denunciar o mito e manter sua estrutura no decorrer do tempo.

Neste sentido, o rito é a materialização do mito, porque é responsável pelo tempo cíclico, pela inserção de renovação de algumas confissões religiosas que se manifestam pela ressurreição e reencarnação. A sensação da finitude humana e do ressurgimento trazem estímulos em direção ao um tempo mítico que tem como função recuperar o estado inicial que é o ponto das origens (ELIADE, 1992). Compreendemos assim, que o rito é uma expressão mágica porque tem o poder de organizar e transportar o homem à uma condição que vai além de temporalidades. Como gesto da arte, o rito materializa-se nos movimentos do corpo e junto a eles projeta sensações de liberdade aos indivíduos, amplia horizontes, ações paradigmáticas que oportunizam ao universo subjetivo a regeneração e a imortalidade.

Entretanto, Vilhena (2005, p. 22) admite uma compreensão mais profunda sobre o rito, ao conferir que este “[...] explora o registro simbólico e o conhecimento reservado ou profundo[...]” Para Mendonça (2014, p. 142), “[...] o rito expõe o invisível, sendo ao mesmo tempo portador da sua mensagem, é a expressão de um desejo que brota do interior do ser, que se doa em forma de petição, agradecimento e louvação.”

Ao suplementar a lógica que se constrói para localizar o papel do rito nas diferentes sociedades, Gennep (2016) apoia-se em estudos antropológicos para identificar dinâmicas evidenciadas nos diversos ritos cerimoniais. Na visão do autor, os ritos possuem estruturas e seguem uma sequência lógica, e não existem apenas para cumprir formalidades: eles são composições de esquemas que direcionam paradigmas para estruturar cerimônias religiosas no interior das tradições. É nessa perspectiva, que o autor percebe o rito como um elemento intermediário, composto de outras categorias de ritos que, embora apresentem distinções entre si, garantem possíveis confluências no campo das diferentes manifestações culturais.

Gennep (2016), segue uma linha de investigação e perfaz um caminho de explicações que garantam a eficácia de celebrações observadas por ele. Por meio de localizações, o autor deduz que todos os ritos incorporam em suas estruturas, os ritos de passagem. A partir dessas reflexões, ele organiza diversos elementos para fundar uma teoria, ao evidenciar a importância sobre a performance do rito, como aparato de força e de transformação entre o velho e o novo, entre o novo e o renovo, garantindo assim, interpelações futuras em torno da categoria nos estudos da história das religiões.

A conceituação elaborada por Gennep (2013) sobre ritos de passagem, é comprovada nos escritos de Turner (2013), por este trazer compreensão do que seria a sociedade e os indivíduos que por ela transitam. Sob esta perspectiva, Turner empenha-se em buscar entendimento sobre natureza e crise existencial dos seres humanos. Por isto, para compor o seu objeto de estudo, o autor apresenta uma civilização antiga denominada Ndembu, e abre campo de explicações em torno da categoria em análise. Ele, porém, trilha diferentes caminhos por suas inquietações e chega a um entendimento amplo, ao considerar o rito enquanto um fenômeno humano e trans-histórico, e que reporta a um veículo de passagem, que garante eufemismos em meio a crises existenciais que agridem os indivíduos, amedrontam e repelem seus universos subjetivos.

A definição do autor, é confirmada por Eliade (2010) quando este reitera que é por meio dos arquétipos e da repetição ritual, que o tempo religioso se concretiza e rompe com a temporalidade. E, quanto mais o homem nele se conecta, mais se alimenta de expectativas, e garante a eficácia da sua plenitude. Eliade (2007, p. 59), ainda acrescenta ao dizer que, pelo ritual ocorre “[...] uma combustão, uma anulação dos pecados e das faltas do indivíduo e da comunidade como um todo – não uma mera “purificação.” Regeneração, como o próprio nome indica, é um novo nascimento.”

Assim, como os autores acima mencionados, Moore e Myerhoff (1977) dedicam estudos sobre os ritos, porém defendem que a vida cotidiana das diferentes sociedades, são animadas por duas zonas opostas: a desordem, quando os elementos estão em constante desequilíbrio e isentos de quaisquer regras pré-estabelecidas; uma outra área é o regulamento que corresponde à quietude, em que os indivíduos são regidos por deliberações que definem as relações entre eles.

Embora Moore; Myerhoff (1977), percebam dificuldades nessa interação, Rodolpho (2004), vai dizer que tal movimento é possível quando um grupo de indivíduos aufere unificar as ações cotidianas partilhadas pela sociedade e transferem para dentro de um domínio

comunitário elementos comuns que pressupõem compostura. Daí, há uma compatibilidade que prevê a comunhão de ações universais, que desembocam nos processos rituais, que por sua vez dão validade, pois expressam o pensamento coletivo que movem tanto os padrões de costumes quanto o movimento de sentidos.

Para Rodolpho (2004), a vida social comunitária é regida pela ação ritual que promove padrões e significações e, que por sua vez, trazem como modelo de manifestação, a repetição. É por meio dela, que os grupos sociais conseguem manter-se, pois seja por meio de processos de identificação ou em forma de reconhecimento, os ritos admitem nos indivíduos ampla segurança.

Ainda, Peirano (2004) elabora um novo conceito ao termo ritual e alerta para o cuidado de ater-se ao vocábulo com uma única definição, tendo em vista que o julgamento deve sofrer variações, assim como as expressões encontradas nas diferentes manifestações culturais, visto que ao perceber que há interrelações entre o ritual e as (rel)ações quotidianas, reitera que assim que devemos conceber o ritual a “[...] um fenômeno especial da sociedade, que nos aponta e revela expressões e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo.” (PEIRANO, 2004, p. 10), de forma que, independentemente das formas e dos seus relevos, todos eles apresentam significações.

Grosso modo, a autora desloca reflexões sobre rituais compartilhadas nas descrições de (MOORE; MYERHOFF, 1977), ao eleger uma composição de variações expostas em rituais festivos, simples, formais e informais, especificidades gestadas a partir de realidades culturais e sociais. Com base nestes princípios, ela percebe com detalhes o universo simbólico e paradigmático do ritual e conclui ao afirmar que:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos; 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando identificamos como “Brasil” o time de futebol campeão do mundo] (PEIRANO, 2004, p. 11).

O rito tem a capacidade de reintegrar os indivíduos ao tempo de suas jornadas, marcar a relação com o elemento sagrado e este, com a própria história das sociedades. Por meio da repetição, o passado faz-se presente ao permitir novas perspectivas no homem e instituir-lhe um novo aprendizado. Para Turner (2013), o rito rompe a cadeia do profano para exhibir o sagrado, tanto quanto o primeiro é oponente a este, pois o sagrado e o profano são duas zonas opostas que possuem desdobramentos, cujo equilíbrio de energias possuem a mesma intensidade, de modo a garantir sobre ambas poder e/ou queda. Por se encontrar em campo magnético e de fronteiras, o rito age em correspondência contínuas entre elas.

Sobre o ritual, Mendonça (2014, p. 143) assevera que:

Pelos rituais, os mitos se materializam e agem sobre os seres humanos, cuja capacidade é criar forças e abrir perspectivas de um futuro promissor[...]. Além disso, os rituais marcam a espiritualidade de uma sociedade, promovem a relação com a divindade e conectam o homem religioso a um plano da existência que ultrapassa a realidade terrena.

Vilhena (2005, p. 38), reconhece o rito como:

Construção humana, que nasce e fala precisamente das necessidades, buscas, esperanças, angústias, ilusões enraizadas na história de cada ser humano em particular e na história coletiva. No rito, estão recolhidas e são atualizadas explicações encontradas, tradições conservadas, novidades propostas. Nele, o presente é interpretado e ganha sentido, o futuro é antecipado por meio de desejos que, ao serem expressos no contexto ritual, objetivam simbólica e historicamente suas concretizações.

De certa forma, por anunciar o mito, o rito passa a ser portador de suas memórias que se consolidam por meio de ações visíveis, gestos que imputam jornadas, histórias e acontecimentos perenes, de jeito que ele, (o mito), trabalha como alimento de expectativas ao fundamentar um tempo que ainda não chegou, pois é no horizonte imaginário, que o ciclo da vida Potiguara se renova, conduzindo aqueles que mantêm correntes espirituais a uma jornada imanente e perene.

No movimento de retorno, o indígena acredita que não caminha sozinho: há coerência na repetição de gestos que o move em direção ao passado e que o encoraja no presente na certeza de um futuro promissor, esfera que compreende no fim de todas as coisas. Por esta dialética, os parentes vivem o universo mítico, na fiança de que as repetições conjugam esforços para renovar as esperanças. Seja em cerimônias de celebração e/ou no papel que os ritos do

parto exercem no meio da sociedade indígena, a práxis assevera a força da vida e da existência Potiguara.

3.5.1 A Partilha do Beiju

Ao deslocar em evidência essa manifestação operante entre os indígenas, nas ocasiões em que visitamos as aldeias Potiguara, nos deparamos também com ritos importantes que são executados e que congregam as comunidades locais, de forma que a partilha de beiju e do pé de moleque ocorrem sempre em tempo especial, e seguem o tempo religioso da cristandade, assim como: a semana santa, o natal, ou final do ano. Nesses momentos em que as comunidades das aldeias se preparam para se alinhar aos preceitos da cultura cristã, elas organizam em trabalho coletivo a produção na casa de farinha. O tempo litúrgico o qual abre a produção de beiju é a quaresma, especificamente na quinta-feira do Lava-pés, rito praticado pela Igreja Católica.

Presenciamos diversas vezes esta prática na Aldeia São Francisco, em que em primeiro momento o processo de produção inicia-se com a extração da matéria-prima, quando a mandioca é imersa no leito dos rios para adquirir certa umidade. Durante aproximadamente três dias, o produto é retirado. Após ficar encharcada, retiram a sua casca com o objetivo de desaparecer o odor.

Na sequência, os indígenas peneiram a massa e retiram dela o talo para que fique macia. Logo em seguida, a mandioca é moída, prensada e misturada ao coco e sal a gosto para ser colocada no forno. Revestida com uma folha de bananeira, aos poucos em movimentos repetitivos, a massa do beiju vai sendo preparada, de maneira que os dois lados entrem em contato com a temperatura do forno para que fiquem bem assados. Para este fim, os indígenas utilizam uma vara grande para poder alcançar o produto quando ele estiver assando e assim evitar acidente, como: queimadura, por exemplo.

Ao focar sempre a massa aquecida, de mão em mão a vara vai passando, até que o produto esteja pronto para ser consumido. Para isto, ele é colocado dentro de uma bacia grande. Para a produção, os familiares se organizam desde cedo, precisamente às quatro horas da manhã aos poucos vão aproximando-se da casa de farinha para dar continuidade ao trabalho. Notamos até que nessas ocasiões, há uma combinação de horários a serem definidos entre as famílias para evitar aglomerações. Mesmo assim, aqueles que não marcaram o seu horário, ao aproximarem-se e perceberem o local com muitas pessoas, retornam às residências e só depois que o grupo concluir o seu trabalho, é que retornam para realizar a tarefa.

Mas, há ainda parentes que resolvem realizar o ofício em residência própria, se acaso tiverem fogão de lenha para este serviço. É importante dizer, que neste dia toda a comunidade local trabalha em silêncio, unindo-se aos preceitos da quinta-feira da paixão do Cristo cultuado nos altares das capelas católicas, de modo que ao finalizar a produção, a partilha do beijú é realizada entre os parentes mais próximos e os que residem no centro da cidade.

Ao trabalhar com zelo e reverência os preceitos da tradição, os Potiguara esperam às vésperas, a celebração do Lava-pés, que sempre tem início ao final da tarde, sendo organizada e ministrada pelos integrantes da comunidade católica da aldeia.

Abaixo, Foto 19, segue registro desse ato mágico e ao mesmo tempo religioso que une fé, tradição e espírito comunitário na produção do beiju entre os Potiguara:

FOTO 19 - produção de beiju no espaço familiar



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, Aldeia São Francisco, abr. 2021.

Para os indígenas, o beijú é compartilhado como elemento simbólico da cultura cristã, cujo imaginário configura no pão sagrado partilhado pelo Cristo e seus discípulos na última ceia, e que presume a sua morte e ressurreição. Apesar de estar alinhada à cultura religiosa cristã, a partilha do beijú traz consigo a história dos antepassados Potiguara, suas práticas e o espírito da comuna e da partilha, tão presente entre as famílias indígenas; pois é momento em que tais arquétipos prefiguram expressão de união fraterna para a preparação e celebração da páscoa.

Os elementos simbólicos e as expressões vivenciadas entre os Potiguara, encontram abrigo no pensamento de Vilhena (2005), ao conferir que os ritos nascem a partir de um contexto social e, de acordo com as necessidades e possibilidades podem ser criados ou ressignificados.

Integrando o quadro de ritos e de crenças cristãs, durante a semana santa, outros padrões são cumpridos pela comunidade, dentre eles está a malhação de Judas, uma prática que costumeiramente ocorre todos os anos e sempre na madrugada da sexta-feira, considerada Sexta da Paixão. Sobre o rito da malhação do Judas, os jovens se preparam desde cedo para o sábado de Aleluia, e costumam na madrugada que antecede ao sábado invadir os quintais da vizinhança local para procurar e tirar peças de roupa do varal para confeccionar o boneco, cuja representação será de Judas Iscariotes. Após a confecção, o boneco é surrado por um grupo de pessoas, e colocado no alto de um poste para que todos possam vê-lo e praticar com ele atos de zombaria.

A malhação, é uma das práticas muito conhecidas nas aldeias Potiguara, pois relembra o ato da traição do discípulo ao Cristo, que sucedeu durante a ceia de páscoa. Para alguns indígenas, a malhação de Judas não é vista com bons olhos, pois traz representação de ato profano no momento em que todos deveriam manter-se sob o resguardo do silêncio; para outros, exhibe a vingança sofrida pelo próprio Cristo ao ser traído

Para Mendonça, o rito da malhação do Judas se une aos outros ritos cultuados no sábado de Aleluia, representado na vigília pascal. Pois, por ser uma:

Celebração católica e ao mesmo tempo, tradicional na aldeia São Francisco [...] é por meio da vigília pascal que o cristão renova as promessas do batismo para poder festejar a páscoa. Saindo da escravidão do pecado, cada indígena acredita ser lavado das maldades e receber uma vida nova. A vigília pascal se reza na madrugada do sábado de aleluia para o domingo de páscoa, sempre por volta das três ou quatro horas da manhã, quando a comunidade se dirige à capela [...]. No decorrer da vigília, os indígenas contemplam o credo, rezando em voz alta e em tom suave. Em seguida, cantam o ofício de Nossa Senhora e entoam mais um canto conhecido como pranto de Nossa Senhora. Para finalizar, cantam o pranto de Jesus, meditando o sofrimento que ele passou ao ser crucificado. O canto de aleluia é o canto que finaliza o rito da celebração. A celebração da vigília, segue essa sequência, sendo concluída ao final da tarde do domingo do mesmo dia, com a bênção da nova luz, onde cada pessoa recebe consigo uma vela que será acesa no círio pascal (MENDONÇA, 2014, p. 168).

Em sintonia com estes preceitos, outros ritos, festas e mitos cristãos são mantidos com muito zelo no interior das aldeias indígenas, a saber, a festa das Mães, os tradicionais noturnos, dedicados à Maria (mãe do Cristo) no mês de maio, as festas juninas (Santo Antônio, São João e São Pedro) e o dia de Corpus Christi (celebração realizada no tempo comum). Todos eles representam o complexo cultural, religioso e simbólico que movimenta a vida cotidiana em território Potiguara. Uma vez, ao reafirmar os princípios da tradição católica, além de novenas,

os Potiguara realizam terços nas casas com visitação de imagens peregrinas, como por exemplo a da Mãe Rainha e a do Sagrado Coração de Jesus, seguindo com zelo o tempo litúrgico proposto pela doutrina cristã.

Conforme a necessidade, os ritos da tradição se confundem com os ritos católicos e a relação entre parentes parecem harmonizar-se, de sobremaneira que por vezes, é comum o trânsito religioso a partir de adesões dos parentes ao catolicismo e à igreja evangélica. Assim, unidos aos mitos católicos, outros mitos e ritos são introduzidos no meio Potiguara, e reafirmam que os parentes indígenas necessitam de suas interferências para sobreviver. São os conhecidos mitos cosmogônicos, que, identificados na natureza, criam mecanismos de força entre os indígenas.

Os mitos cosmogônicos realizam suas jornadas espirituais, ao permitir comunicação com o mundo dos mortais. Ao passo que tomam fôlego em meio às narrativas, reafirmam a presença da parentela em terra firme, pois suas histórias de luta se fortalecem e inspiram o movimento de resistência e de revitalização das raízes ancestrais, tonando-se símbolos imagéticos da cultura indígena Potiguara.

3.5.2 O Rito do Parto

Os rituais indígenas, servem para cultuar os seres invisíveis, os antepassados e cultuam fenômenos, como: transe, choro, gargalhadas, conversas, misticismo e mistura, e de modo particular, para aqueles que mantêm correntes espirituais, já que levam os participantes a uma dimensão para além da realidade terrena. Os ritos indígenas estão presentes na produção de remédios e nas ações de parto, quando a mulher indígena está pronta para dar à luz. Para discutir sobre o rito do parto, aqui abriremos um recorte para falar sobre as doulas Potiguara e do seu papel mantenedor dessa prática considerada milenar na cultura das sociedades tradicionais.

As doulas são mulheres dotadas de sabedoria que servem à comunidade, são assistentes de parto que acompanham a mulher gestante desde a concepção até o nascimento da criança, providenciando apoio necessário à mãe e ao recém-nascido. Quanto ao seu papel, elas revertem grande importância para as comunidades tradicionais, pois são instruídas de experiência milenar que conhecem as práticas e de como se portar diante da situação de mulheres que entram em trabalho de parto, sejam elas primíparas ou não.

As parteiras são pessoas comuns que vivem na comunidade, se doam a uma prestação de serviço que se realiza de forma gratuita e itinerante porque se deslocam para lugares de difícil

acesso, quando há necessidade de prestar atendimento a uma pessoa. Seus ofícios são heranças de paradigmas que ensinam ritos de renovação, lições de vida e memória dos antepassados, pois ao prestarem serviço solidário no interior das comunidades Potiguara, são consideradas mulheres guerreiras que inspiram respeito e confiança, tornando-se ao mesmo tempo mães de parto, de sorte que as crianças, ao alcançar a vida adulta, ao encontrá-las no cotidiano, sempre lhes confere um pedido de bênção.

O ofício que envolve as doulas tradicionais, é uma prática que edifica a vida comunitária e pauta pelo cuidado que elas possuem com a parturiente e com a vida do ser. Por esta razão, a partir de suas experiências, o afazer configura-se em serviço de solidariedade e de valorização da vida da aldeia.

A respeito da história das parteiras, a anciã Iracy Cassiano Gomes nos contou que:

Eu trabalhei anos, trabalhei e trabalho. Se aparecer aqui na minha porta eu faço. Aí, parei mais depois que adoeci. E aí, eu comecei a fazer parto foi muito nova. Eu andava nessas aldeias todas. Nesse tempo aí, não havia carro nem moto, eu ia a cavalo. Ia na aldeia São Miguel já levava outra roupinha prá trocar lá porque atravessava os rios. Naquela época, na Vila São Miguel não tinha aquele caminho, era uma ponte de madeira, de Gringo até a ponte só era água. Ali, eu travessava numa canoinha de bananeira que coubesse ele, compadre e eu. Muitas vezes, eu levava Maria Gomes, que aprendeu comigo. Eu ensinei a muitas parteiras. Eu criei uma escolinha aqui no Pólo. Eu fazia o Pré-natal das gestantes e já sabia quando elas iam ganhar e aí eu ensinava em muitas aldeias. Isso, de cavalo porque nessa época não tinha bicicleta. E a minha vida foi assim: trabalhava muito, muito de noite e de dia. Antes disso, quando faltava a menstruação delas, elas chegavam e diziam: Dona Nancy, eu acho que eu tô buchuda porque não vinha a tantos meses. Aí, eu anotava num papelzinho, tantos meses ela vinha eu anotava, eu ia contava o tempo que tinha. Quando chegava o dia, o compadre³⁹ chegava (IRACY CASSIANO GOMES⁴⁰, Informação Verbal, Aldeia Forte, jan. 2022).

Sobre o rito das assistentes, notamos em uma das narrativas, fenômenos de crenças que se baseiam em situações recorrentes marcadas por credices. A esse respeito, ouvimos a seguinte informação:

³⁹ Nome dado a todo pai de família que a esposa se encontrava em trabalho de parto. Os mesmos, confiavam à Potiguara Nancy para que se encarregasse de realizar o parto. Pela experiência e confiança que a mesma adquiria, os pais das crianças a costumavam chamar de comadre.

⁴⁰ Iracy Cassiano Gomes, tem 78 anos de idade, é conhecida por todos como Tia Nancy, pois a ela coube o ofício de ajudar as mães gestantes a darem à luz às crianças Potiguara. Dona Nancy, foi a primeira mulher indígena que se tornou prefeita do município da Baía da Traição, ao ser eleita no ano de 1992.

Sobre o parto, a gente fazia de uma forma muito bonita. Ali a gente ficava invocando prá divindade e ficava ali amaciando a barriga da gestante e dando chá prá ir acelerando as contrações. Era chá de pimenta do reino. Aí, no caso de parto mais pesado, amarrava uma corda assim [fez o gesto apontando para o telhado] na linha da casa. Eu mandava a mãe segurar numa corda e fazer força prá criança descer. Às vezes a mãe morria de parto, porque não tinha passagem. Depois, foi quando teve um médico e as mães foram prá João Pessoa (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

Em outra ocasião, verônica relatou sobre a disposição das doulas, quando em assistência a um membro de sua parentela. Ao acionar os fios da memória do lugar, ela destacou que:

Existiu no tempo antigo, era a minha vó, mas a minha tia, é. No tempo antigo era elas que quando a mulher tava pra ganhar neném ajudava. Nesse tempo, não existia posto, carro prá levar né? A minha vó, ela quem fez o parto quando eu tive Lidiane, minha filha. A parteira faz uma reza antes de sair de casa. Ela, a minha vó, rezava, mas era só de mente, porque ela nunca dizia prá gente não. Antes de ir, ela dizia bem assim: pode ir na frente, depois eu vou. Aí, a pessoa vinha e ela depois chegava. Eu tive duas filha aqui em casa e foi ela quem fez o parto. Quando a mulher não dava prá ter o menino, custava, e era complicado, elas usava uma camisa de botão longa de qualquer homem. E aí, colocava avessada e vestia na barriga da mulher. Aí, tinha mais rápido. Ia depender de cada pessoa. Em mim mesmo não usou não (VERÔNICA BARBOSA DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Santa Rita, nov. 2021).

Para maior esclarecimento sobre a dinâmica e mistérios que envolvem o rito do parto, fomos à procura de parteiras mais antigas das aldeias Potiguara. Encontramos duas delas que nos repassaram as seguintes informações:

Às vezes não estava na hora, mas eu tinha que esperar a hora de chegar. Quando as dores não apressavam, aí eu pisava um pouco de pimenta do reino com a clara do ovo e um pouquinho de óleo de coco, fazia o xarope. O óleo de coco era pra dilatar, e a vitamina era a clara do ovo. E daqui a pouco vê que o menino nascia. Eu ensinei porque sabia que ia chegar um tempo que eu não podia mais, né? Hoje, o povo carrega logo prá João Pessoa (IRACY CASSIANO GOMES, Informação Verbal, Aldeia Forte, jan. 2022).

E complementou dizendo que:

A minha mãe já dizia que o menino não pode passar de nove meses e dez dias e que até nove meses e dez dias a criança ainda está sustentada no ventre da mãe. Quando o menino chorava, as companheiras iam lá na cozinha e diziam: Vamos buscar uma galinha de capoeira prá matar, temperar e comer. Oh,

tempo bom, meu Deus! Andei por essas aldeias todas: Cumaru, Silva, Silva de Belém. Assim, não tinha hora prá chegar não: era de noite ou de dia! (IRACY CASSIANO GOMES, Informação Verbal, Aldeia Forte, jan. 2022).

O rito do nascimento, prefigura uma cosmologia perene, pois conta com a participação das ervas medicinais, e se conecta às forças do universo, sua ordem e às energias (re) geradoras. Na concepção peculiar de como proceder diante do parto, a mãe indígena se une a todas elas e garante a eficácia da medicina tradicional pautada na filosofia dos antigos.

O rito do parto coaduna com o pensamento de Campbell (1990), por este afirmar que o rito é a garantia da crença que foi guardada na história e que serviu de ensinamento para um determinado grupo de pessoas, uma vez que entre os Potiguara, há um borbulhar de elementos simbólicos que garantem a permanência do mito, ao objetivar-se, tais constituintes explicam por meio de operações, uma forma de como ele persistiu na história. Na concepção de Turner (1974; 2005) o ritual é uma conversão de mensagem em linguagem inteligível, representação simbólica das memórias; quer seja na dança, na música ou em qualquer lugar, o rito está em movimento.

3.5.3 O ritual do Ano Novo

No conjunto de ritos reconhecidos entre os indígenas mais antigos das aldeias Potiguara, encontramos o rito do Ano Novo, um ritual pouco praticado nos dias hoje. O rito, representa momento em que os antepassados abriam o ano novo com uma caminhada em direção à praia e seguiam em cortejo, a percorrer aproximadamente seis quilômetros.

De acordo com o ancião João Batista Faustino,

O ritual do ano novo saía daqui da nossa aldeia e sempre se fazia na beira da praia. Lá, a gente dançava o toré prá esperar o ano novo. Os antigos saíam de casa antes do sol raiá e iam pra bera da praia pra festejar o ano novo e entregar o ano velho. A gente tem a certeza de que quando termina o ritual, a gente trais a força do sol e a bênção da água salgada. Era assim! (JOÃO BATISTA FAUSTINO, Informação verbal, Aldeia São Francisco, maio 2018).

Ao som de músicas e portando uma pequena vasilha, os antigos caminhavam em tom festivo até chegar ao local. Assim, nos confirma o ancião que ao concluir o ritual, “[...] a gente juntava água salgada numa pequena vasilha e trazia pra casa, como sinal de que estava trazendo

a manifestação de cura para qualquer enfermidade.” (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

Os rituais do Ano Novo são muito restritos entre os Potiguara e por serem realizados em pleno período de festas de fim de ano, contam apenas com uma pequena parcela do grupo. Por esta razão, fizemos registro de apenas um rito, já que fomos comunicados pelo jovem Jailson dos Santos Aureliano, poucas horas antes de acontecer.

Desta vez, o ritual ocorreu na Aldeia Alto do Tambá, na residência do Sr. Everaldo Terto da Silva, o popular gordo, e contou com a presença de caciques, lideranças locais e comunidades das aldeias São Francisco, Forte, Lagoa do Mato, Rio Tinto, Cumaru e Tambá. No ensejo, vimos um número significativo de evangélicos que também participaram, o que, na justificativa do jovem Cleiton, se dá “[...] porque antes de todas as religiões a nossa cultura está em primeiro lugar [e complementou desejando aos presentes]: Que Deus Tupã abençoe que o ano que vem traga saúde e felicidade.” (CLEITON DE AZEVEDO SILVA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, dez. 2021).

Presenciamos o rito de início ao fim, e notamos enquanto ele acontecia entre os participantes das aldeias Potiguara, um membro do grupo distribuía uma pequena ficha que seria utilizada para sorteio de cestas básicas com as famílias que ali estavam. Na ocasião, o dono da casa aproximou-se da nossa equipe e nos fez a seguinte pergunta: “você é quem trabalha ali na escola, não é? Respondi que sim e, ao confirmar a indagação da liderança, ele estendeu a mão e ofereceu algo para beber. Era o vinho da jurema, antiga bebida de valor espiritual e simbólico entre os Potiguara.

Para nós, expressava ali um sinal de acolhimento e de amizade que se firmava por meio da partilha da bebida, de sorte que tal inserção não é eventual em terra Potiguara. Ao concluir o rito, deram início ao sorteio e em seguida, partilharam um jantar entre todos que ali estavam para prestigiar o momento. Notamos assim, que o rito do Ano Novo, constituiu padrão para comprovar outros ritos significativos entre os Potiguara, dos quais estão os exercícios da partilha e da comunhão fraternos.

No ritual do Ano Novo, há encontro de expectativas para a chegada de um ano promissor, em razão de que nele há evidências de um ciclo que se fecha e de um tempo que anuncia esperança para a vida da aldeia. Em vista disso, o rito também prefigura ações de gratidão pelas lutas e conquistas alcançadas, tendo em vista a continuidade da vida Potiguara.

A seguir, Foto 20 do ritual de Ano Novo realizado na Aldeia Alto do Tambá:

FOTO 20 - Ritual do Ano Novo



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, Aldeia Alto do Tambá, dez. 2021.

Reportar ao passado por meio do ritual do Ano Novo, transverte-se a um rito de passagem, pois os símbolos nele contidos, de certa forma não obstante objetivam abolir o sofrimento, concomitante fornecem elementos imaginários, pois têm o propósito de provocar “[...] o esforço do ser para levantar uma esperança viva e contra o mundo objetivo imaginário da morte.” (DURAND, 1984, p. 499). No terreno de múltiplas dimensões, as imagens alteram-se conciliando equilíbrio entre forças opostas, compactuadas de eufemismos que envolvem múltiplos sistemas de ordem moral, social e cósmica aos seus integrantes.

3.5.4 O Ritual da Lua Cheia

Além de ritos que unem o conhecimento prático, outros padrões se complementam para dar 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. A validação das lembranças entre os indígenas, para nós ficou evidente em vários momentos que estivemos nas aldeias com o intuito de participar de atividades culturais organizadas por eles. Aqui, citamos o Ritual da Lua Cheia⁴¹, realizado a cada mês na Aldeia Lagoa do Mato.

⁴¹ O ritual é praticado na residência do próprio Pajé, próximo a uma mata, que a cada mês organiza juntamente com a sua esposa, onde ambos preparam alimentos da cultura indígena que ao final do ritual é partilhado com todos os participantes e visitantes.

Para interlocutores, o rito traz consigo a áurea dos encantados e move um tempo perene no momento em que acontece, por isto, não tem hora marcada para terminar. A expectativa, porém, é que tenha início a partir das dezoito horas da tarde, sempre ao anoitecer. De acordo com os antigos, o ritual faz parte da tradição Potiguara, que há muito tempo os indígenas haviam deixado de praticar, de modo que o costume foi retomado por meio de uma iniciativa do Jovem Pajé Isaías Marculino. O Isaías é um jovem, mas enquadra-se na categoria de tronco novo porque guarda os ensinamentos da tradição indígena, ampliando desde pequeno, conhecimentos que lhe foram transferidos por uma anciã da aldeia Forte, conhecida por todos como Mãe Grossa.

Consciente de que está fortalecendo a cultura dos ancestrais, ele nos contou uma de suas experiências e disse que:

Eu tive várias revelações, tive vários sonhos para depois poder, é claro! num dos rituais onde os ancestrais pediam e diziam que a partir dali eu teria a responsabilidade de cultivar, de fazer o ritual da lua cheia, todo dia de lua cheia que era um ritual que estava precisando porque os Potiguara estava perdendo as suas forças e sua fé porque não se praticava mais isso. Mãe Grossa, pra mim, ela é um ícone, sabe? Ela representava muito a nossa população, essa questão da irmandade, do respeito, é, da coletividade. Ela sempre teve isso muito presente nela. Então, a gente chegava na casa de Mãe Grossa, a gente tomava café, a gente almoçava, a gente jantava, a gente conversava muito e ela sempre contava histórias. Então Mãe Grossa é um ícone da coletividade Potiguara. Eu acho que da família, ela tende a ser mais forte, ali daquela família ali do povo dos Santana, dos Cassiano ali. Ela tinha dentro das entranhas dela, não é, esse espírito coletivo e cuidador, de se preocupar, de tudo. Então, Mãe Grossa contava a mim que (ela já era surda): que um dia de lua cheia, ela escutou os tambores tocando na pedra solteira, lá na praia do Forte. E como se os índios estivesse tudo cantando, batendo o bombo e chamando ela pra dançar. Agora, veja: ela surda e escutando. Ela saiu como se fosse irradiada mesmo como se tivesse com uma entidade mesmo. E saiu dançando nos passos do bombo e ela ia, ia caindo nos pé da barreira. Aí, foi o marido dela, Pai Grosso pegou ela pelo braço e disse: você tá doida! Aí, ele arrastou ela e disse: você não tá veno? tá doida é? (ISAÍAS MARCULINO DA SILVA, Informação verbal, Aldeia Lagoa do Mato, abr. 2021).

Para complementar a narrativa do Jovem-Pajé, dialogamos com o velho ancião sobre a origem dos primeiros rituais em homenagem à lua cheia, e ele exclamou o seguinte:

O Ritual da lua cheia se fazia uma vez no nascimento do ano. Tinha o ritual da lua cheia e tinha o ritual do ano novo. A gente tinha a morte de um e o nascimento do outro. A gente vê que nessa preparação já começa no dia 29 de dezembro. Era uma homenagem prá gerar a mãe lua, a lua cheia. Ia fazer festa prá ela. Antigamente, nos meus anos, veio a minha bisavó dizia prá minha vó, que lá de baixo, toda madrugada, eles saiam bateno no bombo. Como é a

cantiga? [passa a mão sobre a cabeça e tenta lembrar]: Eu sei que falavam encontrar o dia, encontrar o sol, um negócio assim! saíam de pé encontrar, como que uma pessoa que vai viajar e que vai chegar tal dia, a gente não vai prá João Pessoa mais ele, entende? Fazia assim: aquela turma toda de pé. Aí, iam encontrar o dia, sim, encontrar o dia. Aí, tinha aquela cantiga: palo, sei o que [coloca a mão sobre a cabeça/ mais uma]. palo dia, cela o cavalo, que já vem o dia. Aí, os caba (as pessoas) saía montado tudo a cavalo em osso (sem sela). Às vezes, chegavam na Baía, chegavam na Caeira, e depois quando o dia amanhecia, voltavam prá tras. Oia, repara mermo! De vez em quando, faziam isso e, no fim do ano, era que faziam bonitão que eles saía de meia noite e ia bater em Marcação, Rio Tinto, até o dia amanhecer. Quando o dia aparecia, voltava tudinho prá traz, prá encontrar o dia (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

Sobre a importância de se cumprir a memória dos antepassados Potiguara, Isaías nos contou sobre o ritual:

Então, hoje no dia de semana se for, se o ritual da lua cheia caiu hoje eu e faço; se cair no dia que eu tiver viajando, aí, um dia antes um dia depois, mais quando eu chegar eu vou ter que fazer, porque é minha responsabilidade, foi a mim que foi dada essa responsabilidade. Então, ela deve ser cumprida. Então, nessa brincadeira, já seis ou mais de anos e todos os meses eu faço o ritual da lua cheia. Às vezes, o ritual cai duas vezes no mês; às vezes, no início do mês; às vezes, no final quando o mês é de trinta e um (ISAÍAS MARCULINO DA SILVA, Informação verbal, Aldeia Lagoa do Mato, abr. 2021).

Em meio à exposição daquele momento, resolvemos indagar a respeito de o ritual da lua cheia ter como um dos lugares de escolha a mata do pau ferro para a manifestação da prática. O Isaías respondeu que:

Naquela matinha do pau ferro, ali eu fui jogado, incorporando de meio dia dentro naquela mata. O caboclo disse que eu tinha que zelar aquilo ali que futuramente eu ia precisar ficar ali e que ali parece que iam destruir. Então, quando eu comecei limpar, os meninos já justamente, estava cortando tudo que era de estaca de pau ferro lá. Aí, eu comecei limpar, e disse que ia denunciar e não mexeram mais. Aí, hoje eu tô preservando lá, limpando por baixo, deixando os pés da árvores, e os pau ferro tão lá crescendo. E, o nome da matinha foi o encantado, o caboclo que deu o nome de pau ferro. Aí, quando você olha e não sabia, aí, Aurine, aquele rapaz de Recife que tá sempre aqui acompanhando a gente no projeto, ele mandou prá mim um documentário e disse assim: Isaias, porque você escolheu matinha do pau ferro? [Ele respondeu] Não foi eu que escolhi não, foi uma entidade: o caboco baixou, me levou lá e disse que eu ia tomar conta da mata sagrada do pau ferro. Aí, ele [Aurine] disse: olhe esse documentário. Aí, foi quando eu me emocionei, porque tinha um casal de índio velho e tinha como se morasse em Mamanguape, Rio Tinto, e dentro desse vale tinha uma aldeia chamada de aldeia do pau ferro. E, foi um casal de índio velho e eu nem sabia [exclma em alta voz] que fazia a bebida da jurema, e já praticava a espiritualidade, e eles

não gostava de falar porque era perseguidos. Aí eu fiquei assim e Aurine disse: olha aí a ligação, Isaías. Nada, nada é por acaso, não é? Nada é por acaso. Achei muito interessante. Aí, quando dizia assim, quando começou esses trabalho de incorporação, muitas lideranças dizia que esse negócio de jurema não era coisa de Potiguara, que não sei o que, não sei o que, mas tem documentário falando que os índios Potiguara, eles eram tão feiticeiros, tinha tanto poder na feitiçaria que eles causava medo a outras etnias e ao povo branco. Essa bravura, isso não é à toa, não é? A antropofagia, aquele ritual e tudo mais. Então, como é que o povo Potiguara não pratica a sua espiritualidade? qual o povo que não conhece a sua espiritualidade? é um povo que vive aleatoriamente, falando! (ISAÍAS MARCULINO DA SILVA, Informação verbal, Aldeia Lagoa do Mato, abr. 2021).

Por ser limiar do passado, o ritual é faculdade que preconiza nascimentos, recomposições e renovação. Quanto mais os indivíduos nele se esgotam, mais encontram ordens de intensidades significativas. Deste modo, “[...] o homem primitivo adquire consciência histórica por meio da preservação dos mitos e da repetição ritual” (ELIADE, 2007, p. 09), em razão de que sem tais composições, a ordem do universo e a continuidade do ciclo da vida não seriam possíveis.

No tocante às letras de músicas que compõem os cantos do ritual, a maioria delas fazem interlocução com a Jurema e com os antepassados Potiguara. Contudo, é comum cantos da tradição católica serem incluídos no conjunto das composições, de maneira que são aceitos sem receio entre os participantes.

Salientamos ainda que, além do protagonismo da lua, um marco do ritual é a partilha do vinho da Jurema, que de acordo com Isaías, “[...] serve para se aproximar dos espíritos dos indígenas guerreiros e ter com eles um momento de comunhão.” (ISAÍAS MARCULINO DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Lagoa do Mato, abr. 2021).

Na ocasião, indagamos sobre o lugar onde os antigos faziam conexões, o Jovem Pajé respondeu que: “Então, acredito assim eu, que os que eram mais próximos da praia, faziam na praia; e os que eram mais dentro da mata, faziam na mata [...]” (ISAÍAS MARCULINO DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Lagoa do Mato, abr. 2021).

A nossa equipe teve a oportunidade de participar do ritual por várias vezes. Em uma dessas ocasiões, deu-se no mês de maio, segundo dia da lua cheia. Eram por volta das dezessete horas e quarenta minutos quando resolvemos nos dirigir à Aldeia Lagoa do Mato em direção à casa do Isaías. De acordo com as informações do Jovem - Pajé, o ritual seria em sua residência e, desta vez, como de costume, teria início às 18:00 (dezoito horas).

Ao aproximarmos do local, encontramos o Potiguara que nos recebeu com hospitalidade que na ocasião, promovia rodas de conversa com alguns estudiosos que já se encontravam no

terreno para fazer registro de imagem. Aproveitamos o momento e trocamos com o Pajé alguns colóquios, mas não conseguimos obter informações sobre a importância do momento e nem tão pouco percebemos o seu interesse em explicar o que seria. Recordamos apenas, que ouvimos na sua fala, em tom de voz apressada, uma advertência direcionada ao filho mais velho, ao expressar com firmeza: “Vamos embora Iakarynaue, que hoje é dia de trabalho!” (ISAÍAS MARCULINO DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Lagoa do Mato, maio 2019).

Enquanto não iniciava o ritual, permanecemos a observar o ambiente, e notamos que no recinto da sala da casa do Isaías, havia dois pares de flecha, cocás, colares e uma foto da família que anunciava as boas-vindas a quem chegasse. Enfim, nos dirigimos ao quintal na companhia do jovem que a partir dali daria início à cerimônia.

Em seu discurso, o Jovem Pajé apresentou a todos a noite, representada pela energia do fogo que se consumia em chamas gravetos que ardiam em meio à uma fogueira acesa. e ao estender as mãos para o alto, exibiu a lua e declarou a sua força cósmica para tornar vivo o momento que para ele dava áurea de preciosidade. Quanto aos participantes, todos saudaram-no com uma salva de palmas e, sob o som do maracá, o ritual foi aberto às 19:15 (dezenove horas e quinze minutos) com uma oração do Pai Nosso na língua tupi.

À sua volta, estavam o filho mais velho Iakarynaue, uma jovem indígena, uma anciã e mais outro integrante que juntos, deveriam auxiliá-lo. De joelhos, ao reverenciar os encantados e as forças da natureza, o ritual acontece da noite no meio da mata, um lugar encoberto de vegetação tipo arbusto e bambu. Com voz entoada e envolvido pelo momento, o Jovem Pajé cantou uma música intitulada Oh mãe de Deus⁴² e pediu-lhe proteção. Entre cantos e danças, alguns olhares curiosos; outros compenetrados na cadência do instrumento que a criança (filho do pajé) bem atenta conduzia com estilo e propriedade.

Notamos, porém, que durante o momento um casal indígena trouxe uma criança e a apresentou ao Jovem-Pajé, o qual tirou-lhes as vestes e proferiu uma oração sobre o recém-nascido. Em seguida, os pais retiraram-se do meio da roda para um local afastado. A partir de então, a jurema, os encantados e os antepassados Potiguara foram reverenciados em uma sequência de cantos que durou até às 11:15 (onze horas e quinze minutos) da noite, momento em que encerram o ritual.

Sobre os fatos que estávamos ali a contemplar, descortinava-se calma e satisfação de missão cumprida que aparentemente se notou entre todos os presentes., pois o ritual da Lua

⁴² O canto faz homenagem à Maria que, no imaginário cristão, representa a mãe do Cristo. A expressão indica bem a aceitação de santos católicos nas todas do Toré Potiguara.

Cheia trouxe o essencial necessário para determinado fim, pois contou com a comunhão de espíritos externada nos gestos, choros, libertações, curas e profecias que de maneira mágica moviam-se diante dos integrantes que se encontravam no lugar. À vista disso foi que, quando imaginávamos haver finalizado o momento, o Jovem-Pajé foi tomado pela palavra e acrescentou:

Salve os caboclos, salve a mata virgem [...]. Então, esse ritual vem na energia do fogo e da água, na fumaça, no vento e no tempo. O tempo é o senhor de todas as respostas para todas as perguntas; o tempo, ele revela tudo, até mesmo o maior segredo do nosso interior, do nosso coração, do nosso pensamento. Então, nós temos, de tudo temos dúvida, esperança, acreditamos e desacreditamos, mas nós temos a única certeza nesta vida: é que essa vida é passageira, e que um dia todos irão partir. Sendo assim, a gente nunca está preparado para receber a morte como passagem. E na língua indígena, nós não morremos: os guerreiros, ele é plantado pra que dele nasça novas sementes, novos remédios para continuar a luta e a batalha pela vida, pela união, pela preservação da natureza que é o nosso bem maior (ISAÍAS MARCULINO DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Lagoa do Mato, maio 2019).

O discurso emblemático, sobreleva a energia da estirpe que, ao enraizar-se na imensidão dos ecossistemas, abriga rebentos para recompor seus anais. Nesse percurso de evolução biológica que emana da cosmogonia, a imortalidade da parentela congrega com a força da lua⁴³ que se revela em cada gesto. A esse respeito, (MOORE; MYERHOFF, 1977) apontam que os rituais assumem condição de profano e de sagrado. E que no contexto dos rituais temporais, em que as relações entre indivíduos se definem por ritos civis, militares, entre outros; os ritos sagrados têm a função de direcionar a uma esfera mais ampla, cujo objetivo é alcançar a sublimidade.

No mês de novembro do ano de dois mil e vinte, resolvemos mais uma vez participar do ritual da Lua Cheia. Desta vez, o lugar escolhido por Isaías foi a mata do Pau Ferro, um terreno próximo da sua residência, com uma distância de aproximadamente 1 km. A respeito do lugar em que aconteceria o ritual, notamos o ambiente afastado de difícil acesso, mas não ousamos questionar as razões dentre as quais levaram o Jovem Pajé a escolher aquele local.

Dias após o ritual, nos dirigimos novamente até a sua residência e solicitamos que ele verificasse bem as imagens e ficasse na liberdade para escolha, pois uma delas deveria ser incluída no nosso trabalho para fins de publicação. Ao observar os registros sobre o evento, ele percebeu uma representação bastante visível da figura lunar em torno do ritual, e exclamou ao

⁴³ Complementamos, porém, que além da força da lua, os indígenas contam com a manifestação de outros elementos naturais, como: fogo, ar, água e terra, para justificar o fortalecimento da espiritualidade nos rituais e na vida cotidiana.

dizer: “É como se estivéssemos dentro de um círculo lunar de proteção.” (ISAÍAS MARCULINO DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Lagoa do Mato, mar. 2021).

Para a nossa surpresa, todas as ilustrações deixaram bem definidas silhuetas da representação lunar. Por este motivo, atendemos a solicitação do Jovem Pajé, quebrando a formalidade na exposição apresentamos aqui três registros na Foto 21 sobre o momento marcante para o imaginário Potiguara:

FOTO 21 - Ritual da Lua Cheia realizado na Mata do Pau Ferro



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça Aldeia Lagoa do Mato, nov. 2020.

Para os indígenas, as referências que ficaram do ritual na mata do Pau Ferro, aguçam um imaginário de que o fenômeno lunar visitou os parentes e os envolveu com a sua força regeneradora. Sobre o que vimos no momento do feito mágico, para a parentela significou a manifestação do extraordinário com a sua lógica operante.

Sobre o rito, ao assumir condição de sentido, expõe-se a ideia de que a “[...] repetição, consciente de determinados gestos paradigmáticos, revela uma ontologia original.” (ELIADE, 2007, p. 13). Deste modo, há perspectiva de que “[...] os Rituais [...] concedem autoridade e legitimidade quando estruturam suas posições, os valores morais e as visões de mundo” (RODOLPHO, 2004, p. 139), de modo que por eles a etnia se entrelaça no ritmo de heranças daqueles que consideram imortais: os ancestrais que já habitam em outra atmosfera.

Ao apresentar o quadro dos ritos Potiguara, daremos sequência apresentando o ritual Toré, expressão da arte que se conecta como conhecimento histórico ao inspirar ao mesmo tempo outros paradigmas no interior da sociedade indígena.

3.5.5 O Ritual Toré

Levando em conta a discussão sobre padrões de culturalidade que modelam as comunidades indígenas, trazemos a certeza de que a sociedade Potiguara traz em sua estampa, imagens impressas de uma arte que foi repelida e, por ter sido ofuscada a memória, alguns mitos ficaram no esquecimento, o que contribuiu para que o ritual não fosse efetivado. Os rituais indígenas sofreram perseguições durante os primeiros momentos de ocupação do território brasileiro, tornando sua execução não permitida por religiosos que associavam o costume junto ao culto da jurema, “[...] à prática de magia, popularmente conhecida como catimbó.” (NASCIMENTO; SOUSA, 2012, p, 64).

Porém, a rejeição aos hábitos ameríndios não só foi arranjo específico de missões religiosas, haja vista que algumas construções que estigmatizaram o ritual Toré, vão se deslocando na história e sofrendo variações até deflagrar outras formas de perseguição aos autóctones evidenciadas por segmentos da sociedade que não compreendiam o seu modo de vida.

O ritual Toré, carrega consigo uma história de lutas e resistências entre os Potiguara, e porque não dizer, entre os povos indígenas do Nordeste (OLIVEIRA, 1998; GRUNEWALD, 2004), onde a primeira evidência de sua performance se dá entre estudiosos, no início do século XX. Foi a partir de então, que o ritual assume conotação de expressão cultural, tendo em vista o momento histórico sob o qual o movimento modernista procurou apresentar ao Brasil as peculiaridades de cada região.

A valorização do ritual Toré como ato cultural, se justifica pela visita do escritor modernista Mário de Andrade que, ao percorrer o Nordeste apreciou as belezas do lugar e empenhou-se no garimpo de informações sobre a população e a cultura local. Ao realizar um estudo antropológico, percebeu variações de manifestações culturais da própria região. Deste feito, o mesmo percebeu o Toré como modelo de distintividade que acompanha os indígenas Potiguara, e testemunha suas conquistas, pois é a partir dele que os ressurgentes alcançaram visibilidade como grupo politicamente organizado (BARCELLOS, 2012; MENDONÇA 2014).

Levando em conta o processo histórico dos indígenas do Litoral Norte e as imposições sobre os seus rituais, no processo em que se deu a ocupação das terras Potiguara no início do século XX, fez-se presente um poderoso grupo econômico. Aqui, nos referimos aos Lundgren, pois com a chegada na Paraíba na década de 20, o grupo se instalou na cidade de Rio Tinto.

Este, constituiu um segundo momento em que a prática do Toré nas terras indígenas passa a ser proibida, inclusive para aqueles que se destinavam a trabalhar na fábrica de tecelagem, os quais foram proibidos de reafirmar a sua reminiscência. Por este motivo, os rituais eram realizados nas matas e aldeias mais distantes, como em São Francisco, por exemplo. Porém, a Potiguara afirma que: “Mesmo assim, eram percebidos pelos coronéis que dominavam a região.” (MARIA NILDA FAUSTINO BATISTA, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, nov. 2021).

O ritual, se tornou instrumento de luta, porque no mesmo período, foi importante para a reafirmação da etnia Potiguara. Sendo arma de guerra, sempre acompanha o movimento indígena, as assembleias gerais, os eventos de colação de grau das escolas indígenas, ou o velório de um parente que marcou a história da sua gente. Entre os Potiguara, o Toré é uma das expressões paradigmáticas mais importantes da tradição indígena (BARCELLOS, 2012), tornando-se referência durante as comemorações alusivas ao Dia do Indígena. Porém, levando em conta a necessidade de se promover um encontro com os antepassados, o rito pode ocorrer a qualquer momento e em qualquer lugar.

Para Mendonça (2014, p. 153),

O Toré, é um dos rituais mais conhecidos e praticados entre os indígenas que habitam o Litoral Norte da Paraíba. Entre os Potiguara, ele se apresenta como símbolo da identidade, da arte e da espiritualidade. No momento é que é praticado, ocorre uma conexão entre o deus Tupã e a Mãe Terra, onde os batiques do bombo, do maracá e da gaita, se movem num ambiente revestido pela presença dos ancestrais. É momento de grande valor místico, pois os encantados se fazem presentes, mantendo conexões e fortalecendo a espiritualidade indígena.

Ao compor diversos paradigmas, o Toré se enraíza na memória e no imaginário indígena enquanto agente curativo de moléstias físicas e deleite espiritual. Suas variadas dimensões garantem aos participantes a importância que se dá ao próprio ritual. Para Oliveira (1998), o ritual apresenta-se como símbolo de identidade e de lutas que no decorrer do processo histórico moveram os indígenas do Nordeste, e que ainda hoje, congrega as diferentes etnias indígenas, quando o assunto gira em torno da espiritualidade, da identidade e garantias por direitos.

Quando nos dirigimos ao terreiro sagrado na aldeia São Francisco para prestigiar a cultura que une as demais aldeias Potiguara, sempre percebemos a força do ritual no meio indígena. Entretanto, a performance que move os ritmos do rito, nos deixou intrigados ao perceber que sempre ele é expressado em sentido anti-horário, e que nas letras das músicas que

são partilhadas, infere-se variações, muitas delas tocante a entidades, santos curativos, antepassados e encantados.

Para esclarecer algumas dúvidas a esse respeito, no ano de 2019, na escola Antônio Azevedo, no município de Baía da Traição, nos reunimos entre professores indígenas para um planejamento da rede municipal de educação. O encontro, tinha como proposta a organização da Semana Cultural Indígena. Era o início do mês de abril, momento propício para prestigiar a cultura Potiguara. Juntamente com outros professores, para organizar o evento fizemos um momento de partilha e distribuimos as oficinas entre os participantes. Quanto a nós, ficamos responsáveis pela oficina intitulada: Toré Potiguara e Plantas Medicinais. Os demais participantes, orientariam os estudantes na escolha de lideranças indígenas para poder homenagear nos dias do evento.

Neste mesmo dia, encontramos o jovem Ivson Antônio, que ao chegar na escola, na oportunidade, sentou em uma cadeira no recanto da sala-de-aula onde estávamos reunidos, e saudou a cada um dos professores, pois ele também iria compor a nossa equipe.

No momento em que nos reunimos em pequenos grupos para planejar a comemoração, ao tomarmos conhecimento de que o indígena preserva valores da cultura Potiguara, nos aproximamos dele e perguntamos qual era o significado de o ritual ser executado sempre no sentido anti-horário.

Ivson Antônio não hesitou em responder e, passando as duas mãos sobre a cabeça, olhou para nós e falou:

A gente quer trazer: lembrar o que passou. Remeter a lembrança do passado, a origem. Quando você dança no sentido anti-horário, você traz a presença dos antepassados, porque o toré não é tristeza, ele é de alegria, é de luta, mesmo com as dores, mas o povo dança pra festejar alguma vitória, se preparar para a luta que vem (IVSON ANTONIO DE SOUZA E SILVA, Informação Verbal, Baía da Traição, abr. 2019).

Procuramos obter mais informações sobre a dinâmica do Toré, e encontramos no tronco velho algumas considerações, ao dizer que:

A gente tá daqui prá lá [fez o gesto a aponta] na direita né?! E continua só nas esquerda, e não pode voltar na direita não. Tem que ser na esquerda mermo direto direto, tantas volta queira dar. Por que tem espírito que anda caminhando contra, assim, na esquerda, ele não é bem atendido porque tá do lado da esquerda. A esquerda é o lado que a gente começa a dançar, indo da esquerda é coisa mal prá tirá (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

Complementando o discurso do ancião, o Jovem-Pajé também traz reflexões peculiares sobre o ritual, e diz:

Eu acredito, pronto, que há dentro do toré uma aproximação muito grande que é com a jurema antiga mesmo. Que essa questão de abrir a essa jurema abrir no sentido horário e fechar no sentido anti-horário do relógio. Hoje, no toré, a gente começa assim e termina assim, mas na jurema tem momentos que a gente vai fechar a gira da jurema a gente começa no sentido horário e termina no anti-horário. Que é prá fechar o círculo, que é prá ali aquele círculo, aquela gira não deixar nada de ruim entrar ou deixar as pessoas irradiadas com as entidades ali ainda [presente]. No toré as lutas são travadas, são lutas espirituais (ISAÍAS MARCULINO DA SILVA, Informação verbal, Aldeia Lagoa do Mato, abr. 2021).

Os ritos, em suas variadas amplitudes, são compostos mágicos que se alteram em matrizes na promoção da cultura, inspiram movimentos políticos e/ou religiosos. Enquanto modelos emblemáticos, os ritos reportam o homem ao prelúdio da sua história e ao mover-lhe no impulso do extraordinário, oferta o esmero que a própria experiência religiosa o reservou. Assim, defende Riviére (1997), ao dizer que os ritos, nas suas variadas formas, trazem consigo normas, comportamentos que transferem para nós uma identidade social que nos integra notadamente uma sociedade coletiva.

Sobre a performance em torno das letras e toadas do ritual Potiguara, percebemos que todas elas tratam de representações distintas, algumas foram assimiladas do encontro com outras etnias; outras os indígenas acreditam: “Foi a própria experiência que nos inspirou o dom de cantá.” (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia Lagoa do Mato, fev. 2021). Com a finalidade de compreender, porém, certos indicativos dos quais se configuram em códigos, dada a importância a alguma entidade que é passível de culto no meio do ritual Toré, resolvemos ir em busca de esclarecimentos.

Desta forma, nos falou o ancião, sobre o conteúdo de uma das músicas que abre o ritual:

Primeiro, quando a gente vai abrir o toré da gente, a gente tem que falar o que? A senhora vê que a cantiga é assim: no primeiro a primeira cantiga é essa: quem pintou a loiça fina, quem é a loiça fina? quem pintou a loiça fina foi a flor da maravilha. O que é a flor da maravilha? Aí tem o Pai oi, o caba pode até imaginar quem foi. Tem o pai e o filho e o espírito santo. A loiça fina é porque é a Virgem Maria que teve o fio. Aí, se chama loiça fina. quem teve Jesus né, se chama loiça fina, e quem determinou para ele nascer foi o Pai e o Filho (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, aldeia São Francisco, fev. 2021).

Ainda, ao fazer-lhe referência sobre as letras da música, naquela tarde de conversa aproveitamos o ensejo e reportamos ao dia 28 de setembro de 2020, (dia em que, de acordo com o costume, ocorre o fechamento do novenário em homenagem a São Miguel na Aldeia São Francisco, e que, na ocasião a roda de Toré também acontece), pois lá tivemos a ligeira impressão de que ao término do ritual, aqueles que permaneceram no núcleo da roda, se uniram em círculo e fizeram registro de um sinal no chão.

Aproveitamos o momento e procuramos com muita delicadeza, saber do Sr. Tonhô do que se tratava. O ancião nos respondeu, dizendo:

Ah, já fai muito tempo. Quando termina, a gente tem que fazer uma cruzinha assim [com o dedo no chão, fez o desenho]. É porque, todos nós faiz aquela cruzinha porque ali é aonde a esperança da gente tá e os espírito chega prá nos acolher. O mal, se tem aquilo ali, já tira, ele não incosta. Agora, os espírito de luz, aí eles fica (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, aldeia São Francisco, fev. 2021).

Na visão da Maria Nilda Faustino, todas as músicas são importantes, porém ela apresenta uma versão das letras do Toré que conjuga as experiências pessoais do Potiguara e sua ligação com os seres encantados:

Tava sentada na pedra fina
O rei dos índios mandou chamar
Tava sentada na pedra fina
O rei dos índios mandou chamar
Cabocla índia, índia guerreira
Cabocla índia do Jurema
Cabocla índia, índia guerreira
Cabocla índia do Jurema

Em consideração às letras de músicas e toadas que compõem o ritual Potiguara e que não são de autoria dos indígenas do Litoral Norte, alegam interlocutores de que foram inspiradas quando estes estiveram nos movimentos políticos em unidade com outros grupos étnicos de outras regiões do país.

Abaixo, apresentamos uma destas referências:

Vamos meu irmão
Que uma noite não é nada
Já chegou os Potiguara
No romper da madrugada

Vamos meu irmão
Que uma noite não é nada
Já chegou os Potiguara
No romper da madrugada

Os cantos do Toré, instigam variadas memórias e fazem diversos personagens exercerem protagonismo em acontecimentos que se moveram tanto no interior do território Potiguara quanto fora dele. Aqui, referendamos ao rei Canindé, onde procuramos saber a origem e justificativa de que em todas as situações nas quais ocorre o ritual, é uma das entidades que segundo os mais velhos permanece presente em espírito, por isto é sempre cultivada na cadência e nos versos de músicas entre os parentes indígenas.

Sobre esta entidade, o ancião, não hesitou em responder que:

Rei Canindé, era um guerreiro Potiguara. Num foi nesse tempo que Cabral matou muita gente aqui. Esse Canindé é o rei, era um pajé também. Bom, quando Cabral veio, abrigou em Porto Seguro, naquele lugar, o cacique de lá, aí eles mataram muito índio ali na Baía. Eles invadiram. Lá, era muito pau-brasil que tinha, mas eles não queriam pegar. Aí, tudo isso acabou com muitos índios. Era eles de arma e o índio com a frexa. Aí, tem o rei Canindé, tem o rei Cauã. [E complementa, ao falar a respeito da presença desses personagens no ritual] Aí, quando o caba tem aquela impressão, aquele espírito, aí eles chega na pessoa, e chega na pessoa. A importância maior é a gente ter ele como uma devoção, como que seja uma oração. Agora não, que muitos não querem nem respeitar aquilo, mais logo antigamente, a gente, todos os índios que dançava, se mobilizava pra dançar, e eles sim orava com aquele espírito do rei Canindé, do rei Cauã. E é uma coisa finíssima pra quem acredita. [E canta]: quem pintou a louça fina...óh filho da virgem Maria! A Jurema tem bucado de coisa lá: a Jurema tem a Jurema dá, caboco bom pra trabaiá (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

Em meio à cada uma das linhas que compõem a música do ritual Toré, na primeira narrativa, faz-se presente uma disposição simbólica, oriunda da tradição cristã. Na segunda, percebemos arranjo da cruz que durante séculos aproximou os indígenas ao imaginário do ocidente, assim como a presença de espíritos que segundo os troncos Potiguara, se apresentam para espantar o mal. Na terceira descrição, letras que enaltecem um encantado; uma outra, versa cantos de outra etnia, e por fim, a última composição que exalta um guerreiro ancestral indígena Potiguara.

Esta performance, reflete bem interações com outras cosmogonias que, amalgamadas entre si conjugam a experiência profunda do Ser Potiguara. As impressões apreendidas durante o ritual, coadunam com o pensamento de (NASCIMENTO; SOUSA, 2017, p. 66), que confirmam em seus escritos que os Potiguara “[...] hoje, tentam entrelaçar a jurema e o toré ao catolicismo, realizando um sincretismo religioso.”

O ritual Toré, contém o movimento da arte que reúne várias dimensões, de maneira que pretexto nas suas composições, um conjunto de simbolismos que interagem ao universo religioso ocidental, à espiritualidade e à cultura. Ao se expressar em sentido contrário, ele (o

ritual) se torna uma representação de caminhos do retorno, porque move os indígenas a um tempo mítico, tempo das memórias locais. Para os Potiguara que nos concederam entrevista, caminhar no sentido anti-horário, significa mover-se contra um tempo histórico, negando toda e qualquer forma de opressão do passado colonizador.

Neste movimento constante, o imaginário Potiguara se fortalece, assim como o desejo de resistência e de identidade Potiguara, como confirma a Foto 22 a seguir:

FOTO 22 - O Toré Potiguara



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, abr. 2021.

A manifestação do rito, encontra explicação nas estruturas do imaginário, de Durand (2007), que compreende os regimes Diurno e Noturno como sinais de atitudes imaginativas, cujas funções preconizam diferentes perspectivas: atos heroicos; ações dramáticas e estruturas místicas, que coincidem com o reflexo digestivo. O sentido anti-horário do Toré Potiguara, compreende também à dualidade preexistente entre luz e trevas, que unidos aos movimentos contidos da natureza, compõem o campo da imaginação simbólica em território Potiguara.

As duas premissas de vias opostas, se organizam em torno de movimentos simultâneos o que, para Durand (2002, p. 67):

Semanticamente falando, pode-se dizer que não há luz sem trevas, enquanto o inverso não é verdadeiro; a noite tem uma existência simbólica autônoma. O Regime Diurno de Imagem define-se, portanto, de uma maneira geral, como o regime da antítese. Este maniqueísmo das imagens diurnas não escapou aos que abordam um estudo aprofundado dos poetas da luz.

As trevas são composições naturais evidentes na formação do universo, que se complementam pelo Regime Diurno, e que o autor veio a definir de regime dos contrários.

Essas estruturas são parte dos movimentos que direcionam os indivíduos em todos os segmentos da vida, pois é na sincronia entre o homem e o meio, que o imaginário está situado, e como zona de convergência entre o mundo da consciência e das sensações, firma valores, condutas e histórias esquecidas e aquecidas no tempo.

Além do universo palpável e aparente, o imaginário adentra outras esferas, revelando uma comunicação entre o ser humano e o mundo invisível, tornando-se logo fio de múltiplas informações de códigos válidos em todo o tempo.

Sobre as representações que ampliam o imaginário por meio do ritual, Bachelard (2001) complementa o pensamento de Durand (2002), quando afirma que o psiquismo humano é dotado de representações imagéticas, mas que incorporam sentimentos afetivos que orientam a relação do homem com o ambiente. Na composição de linhas imagéticas, esse psiquismo se manifesta em duas vertentes, que se explicam pelo “eu” e pela racionalização abstrata das imagens, onde o homem purifica-a de toda simbologia; e pelo “eu” que se confunde com essas imagens, moldando-as a uma experiência e caráter poético que se transfigura, configurando a uma visão criadora da própria imagem.

Neste sentido, o pensamento de Durand (2002) encontra fundamento na revelação a seguir, narrada pelo ancião Potiguara a respeito do ritual Toré, no que concerne às conexões espirituais que ocorrem quando estão embalados pelo som e gestos que a dança produz:

Quando a gente dança assim, seu Severino Fernandes, Joaquim, Branco, esse povo véi que morrero, apois a gente, nói sonha com eles quando vai dormir. Eles tava lá também, tava tudinho lá. Ai, Severino dizia: Tonhô, apois os menino não vieram! tavam assitino o toré da gente, dançaro. Eu digo: quem foi? [Severino responde] foi Seu Joaquim, Joaquim Brabo, Maná, essa turma que foro simbora tudinho. Quer dizer, que eles vem [faz referência aos antepassados no ritual Toré] Eu sei que eles vem assisti, eles também ajuda a gente a dançá, e eles ajuda a gente. A gente pede: Eu quero uma ajuda dos meu parente que tá fora no outro canto, que venha ajudá a gente, dá força prá gente, isso e aquilo (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

O movimento do Toré Potiguara, conecta-se à ideia de Durand (2001), que discute o regime Diurno como o movimento que tem por base inquietações delírios, experiências e sentimentos, e que por meio de ação coercitiva, traz ao homem a certeza da mortalidade; enquanto o regime Noturno viria a ser configurado pela quietude alcançada e pressupõe caráter resiliente e inversão de significados por meio de atenuações. Nos dois regimes, a jornada interior se torna precisa, ao passo que, ao deslocar imagens que afugentam a uma imagem que

alivia, há uma intencionalidade de transformar o âmago noturno em doçura espiritual diante das adversidades para adquirir no homem experiência, solidez e maturidade.

Para Oliveira (1998), o Toré torna-se um ritual que protagoniza não somente um movimento político, mas apresenta aos sujeitos sinais de etnicidade e de indianidade, é referência de distintividade entre os indígenas do Nordeste. Seus movimentos adquiriram importância histórica e se expandiram por toda a região, congregando etnias em um objetivo comum: promover uma política que protagonize e ao mesmo tempo demarque fronteiras entre indígenas e brancos (OLIVEIRA, 1998).

Na harmonia dos ritos Potiguara, há indicativos da permanência do mito e do imaginário, tríade fecunda que alimenta os fios da memória coletiva. Ao serem acionadas em seus campos de concentração, tais categorias transferem para o indivíduo suas projeções a fim de estruturar e de refazer caminhos do novo e do renovo.

Nesta relação de interdependência, o mito só tem evidência quando o rito lhe revela por meio de repetições, que a história passada se faz presente. Porquanto, é o imaginário que realiza proezas ao transferir para o universo da vida real todas as suas sensações de um mundo pensado e vivido.

4 MEMÓRIAS POTIGUARA

Entre meados do século XVII e final do século XVIII, o pensamento moderno desconsiderou o mundo dos sentidos, ao deixar à margem experiências e realidades vividas. Efetivamente, igualmente à memória, a empiria se tornou referência nas discussões, porque suas faculdades sensitivas se contrapunham a qualquer necessidade lógica ou racional. A modernidade se viu então amparada ao racionalismo, e afeiçãoou-se à ideia de que as sociedades teriam novas possibilidades de evolução por conta de inovações tecnológicas e de seus avanços que emergiam no campo da ciência. Ademais, em um período em que se construía o pensamento de que conceitos do universo subjetivo não constituíam uma verdade absoluta, não era incomum frente às as novas descobertas que se apresentavam no campo de inovações, surgirem paradigmas que modificariam os antigos costumes, construindo um campo de divisões entre o velho e o novo.

No entanto, o Cisma foi importante para que a ciência pudesse ter autonomia (STRAUS, 1978), e os relatos passassem a ter importância para a sobrevivência dos sujeitos, das tradições, para a ciência, e para a própria história dos sujeitos.

No estudo em que discute sobre memória, Strauss (1978), na obra *Mito e Significado*, defende que devemos fazer um esforço para reconquistar as coisas que perdemos, porque o mundo e suas experiências científicas não dão segurança para resgatarmos os elos perdidos do mundo abstrato. Logo, “[...] a consciência é o instrumento que torna o ser humano capaz de perceber a existência e a importância dos fatos vividos” (STRAUS, 1978, p. 07), pois, é por ela, que recompomos um acontecimento e resgatamos memórias silenciadas no tempo, embora haja um embate da vida presente e das transformações cotidianas em querer refutá-los.

Este mesmo julgamento é referendado por Halbwachs (2003), ao elaborar o conceito de Memória Coletiva. Publicada em 1950 na França, e excluída pelo Neopositivismo francês, a obra não foi considerada e teve caráter ilegítimo, pois, ao ser examinada por estudiosos da corrente francesa, tornou-se ponto de controvérsias, com uma ideia de que o seu conteúdo possuía termos e conceitos que envolviam outras áreas de conhecimento.

Deportado e assassinado pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial, Halbwachs deixou escritos de uma obra inacabada, porém suas últimas análises abrem caminho para os estudos no campo da sociologia em torno da vida cotidiana. É neste encaixo que ele discute a obra *Os Contextos Sociais da Memória*, ao alegar que “[...] os contemporâneos possuíam uma ideia equivocada de uma relação entre as classificações mentais e as classificações sociais.”

(HALBWACHS, 2003, p. 08). O autor defende que, é a partir da vivência grupal e das experiências que esse ajuntamento provoca na realidade das pessoas, que a sua narrativa sobre os fatos passados passa a ter validade, com a fiança de que é pela experiência de um passado partilhado que se forma o pensamento coletivo.

Na lógica apresentada por Halbwachs (2003) sobre a Memória Coletiva, o autor afirma que o “Eu” está situado entre duas zonas de convergências distintas: uma delas, são os aspectos materiais da lembrança, e a outra, corresponde à zona que reconstrói o que é apenas passado. A partir dessa perspectiva, Halbwachs (2003) percebe que a consciência nunca caminha sozinha, pois esta direciona para múltiplas variações de realidades sociais distintas, assim como a experiência coletiva. Desta lógica, a lembrança se torna ao mesmo tempo fronteira e limite entre os acontecimentos de grupo e a vida pessoal dos indivíduos, uma vez que no núcleo das relações sociais esquecemos de muitos acontecimentos que dizem respeito a nós mesmos.

Para o autor, existe um ser histórico e um ser íntimo que o ser humano traz consigo ao socializar-se. (HALBWACHS, 2003). É seguindo essa lógica em construção, que ele apresenta dois conceitos de memória: Memória Histórica e Memória Coletiva. A primeira, de acordo com o autor, tem a finalidade de apresentar e restabelecer dados que dizem respeito à vida em sociedade; a segunda, reorganiza o passado de maneira mágica. Entre essas duas zonas da consciência humana, se ampliam as diversas formas de memórias, que se alteram conforme as intenções por elas visadas. São essas variações que definem inúmeras experiências de tempo (HALBWACHS, 2003).

O compartilhamento de ideias de Halbwachs (2003) também encontra fundamento nos escritos de Jacques Le Goff (1992), que, embora seja historiador da era contemporânea, direcionou o olhar aos estudos medievais, ampliou conceitos na compreensão e descrição da história, e de como ela se organiza nos ciclos da vida humana.

Dentre as mais importantes produções historiográficas produzidas pelo autor, está a obra História e Memória, traduzida por Leitão (1992), onde Le Goff (1992), discorre sobre os termos antigo e moderno para justificar o choque cultural entre europeus e ameríndios provocado pelos impactos coloniais da era moderna. Segundo ele, a modernidade se apresenta como negação do passado, com a ideia de que as sociedades históricas estão a todo momento buscando estratégias de controle da memória e do esquecimento. O conceito tem como fundamento os esquecimentos e os silêncios diluídos no campo da história, que contribuem para ofuscar diferentes concepções acerca da vida e do mundo dos sentidos.

Entretanto, o autor complementa ao dizer que “[...] o esquecimento é uma fase necessária para a renovação.” (LE GOFF, 1992, p. 412). Mas, não esquece de alertar, porém, que os movimentos da memória também podem atuar nas relações de poder, porque se tornam instrumentos importantes no processo de (re) construção de identidades, tanto individuais como coletivas, além de se manifestarem como objetos de consolo em meio às necessidades e aos enfrentamentos cotidianos.

É provável, que durante um bom tempo a memória passa também despercebida no contexto das sociedades contemporâneas, o que Segundo Le Goff (1992), só a partir do século XX, no Pós Primeira Guerra Mundial, é que surge a ideia de Memória Coletiva, tendo em vista a edificação de monumentos para homenagear os mortos do conflito. A partir daí, emergem dois fenômenos em construção: o monumento aos mortos e o uso de registros iconográficos.

Como prova para suas explicações no campo historiográfico, o autor apresenta em sua obra, várias discussões que se debruçam em torno das ciências humanas, porém focaliza a história, ao manter por meio desta uma dialética com a história vivida, com o tempo cíclico, com o passado e com o futuro. Destas projeções, ele traz a compreensão de que a história transcorre no tempo, porém, a memória é um acontecimento diferenciado, de maneira que está sempre em movimento na cadeia das diferentes sociedades (LE GOFF, 1992).

Por isto, segundo Halbwachs (2003), assim como existem grupos que ocupam diferentes espaços, também existem tempos coletivos distintos. Para ele, tudo o que o homem vive de concreto no ambiente natural, atua sobre a sua consciência e se organiza em forma de conhecimento que permite ao indivíduo compreender aspectos do seu mundo interior. Mas, é a experiência de grupo que fortalece a memória individual, pois a lembrança vive de testemunhos que, embora se concretizem em diferentes formas de narrativas, eles se diluem em significações pertinentes. São nessas confluências que as narrativas se fortalecem e assumem a posição de guardiãs da memória coletiva.

De acordo com Le Goff (1992), são as comunidades tradicionais que buscam o resgate de elos perdidos no tempo, com o propósito de manter a tradição. É, a partir desta lógica de compreensão, que o autor designa o termo Memória Coletiva, ao fazer referência aos povos sem escrita, pois segundo ele, o nascimento da escrita existe como registro do tempo porque esta se organizou a partir da memória coletiva. E complementa, ao reiterar dizendo que, todo e qualquer documento pode ser considerado monumento, tendo em vista que variadas memórias, quando agrupadas entre si, podem se aproximar das características reais de realidades vividas e construídas. Por esta razão, ele discute memória ao falar do guardião, como aquele que guarda

para si a herança de um grupo o qual considerou, e que, a partir da recordação, ele (o guardião) opera verdades do passado.

Os anciãos Potiguara se encaixam nessa projeção, de forma que vivendo como guardiões do legado Potiguara expresso nas suas memórias, os mais velhos assumem protagonismo, ao mesmo tempo que se configuram em memórias-monumento. É, pois, considerando essa realidade, que o autor afirma que a memória pode servir de veículo histórico que resgata inúmeras identidades culturais, pois a lembrança tem,

[...] propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas (LE GOFF, 1992, p. 423).

A recordação se afigura a veículo de afirmação do passado, é faculdade de acontecimentos vividos e partilhados que sobrevivem em meio às narrativas, pois que, ao exibir o discurso para se apropriar da história, a palavra apenas falada, cria asas soltas; quando gravada, faz com que a memória seja recuperada a qualquer momento.

Ao seguir uma lógica de interpretação, Rubem Alves (2005) também contribui na discussão sobre memória, ao narrar a própria história de vida. Ele vai tratar de explicar a memória de velho, focalizando experiências acerca dos acontecimentos que ocorreram ao longo dos anos. É neste contexto, que produz a obra intitulada *O velho que Acordou Menino*, partindo do conceito de memória, ao afirmar que:

Memória é onde se guardam as coisas do passado”, [...] há dois tipos de memórias: memória sem vida própria e memória com vida própria. As memórias sem vida própria são inertes. [...] Sua existência é semelhante à das ferramentas guardadas numa caixa [...] à espera de que as chamemos (ALVES, 2005, p. 13).

No caminho de explicações das memórias, o autor define memória sem vida própria como aquela memória que serve apenas como conhecimento das coisas que devemos saber, ou seja, são informações práticas da vida cotidiana armazenadas no consciente, e que servem unicamente como base de orientação para o convívio em sociedade.

Alves (2005), faz referência às memórias com vida própria e se destina àquelas memórias que possuem certo domínio sobre o nosso consciente, vivem nos seus bastidores e, por mais que tomemos conhecimento da sua força, não exercemos nenhum controle sobre elas, visto que surgem com seus assaltos invisíveis, nos tomando pela mão e nos conduzindo a

lugares e experiências inimagináveis. São essas memórias que, segundo o autor, aparentemente, exercem papéis meramente figurativos, porém, despertam sentimentos de nostalgia, quando nos deparamos simplesmente com situações ou cenas dentre as quais encontramos no cotidiano e que, de alguma forma, marcaram a nossa geração (ALVES, 2005).

Para reiterar o pensamento de Alves (2005), Bosi (1983) fala do passado e da sua força atuante no tempo presente, e atribui à memória inerte a um conhecimento mecânico e automático, que se move apenas por antigos costumes que se resumem em traços fundamentais. Este tipo de memória, segundo ela, remete a desenhos do comportamento humano necessários na relação do homem com as coisas ao seu redor, mas que não são capazes de apresentar o conteúdo da memória-extrato na sua totalidade.

Neste terreno, o passado apresenta-se no presente como composições fragmentadas, de sorte que os saberes, enquanto essências da memória, ocupam outro campo da consciência humana e fazem das lembranças, independentemente dos costumes que adquirimos, traços verídicos do passado (BOSI, 1994).

Bosi (1994), encontra fundamento a partir da análise de mais de duzentos depoimentos de idosos que contribuíram em suas pesquisas na área de ciências sociais. A autora traça uma discussão sobre o papel desses personagens na reconstrução da história e dos valores que marcaram uma geração. A obra *Lembranças de Velhos*, argumenta uma ideia de que pessoas, aparentemente figurantes da sociedade, podem contribuir para edificar sentimentos de diferentes grupos sociais dos quais fizeram parte, alimentando ideias e valores, que se dão em torno da memória coletiva.

Para Bosi (1983), as lembranças de velhos possuem uma força social, porque perfazem uma lógica ao reunir fragmentos do passado, tornando-os vivos no tempo presente. Ao compactuar do pensamento de Halbwachs (2003), Bosi (1983) traz contribuições que justificam de modo especial, a vida em sociedade para a sistematização de elementos de sobrevivência da memória, dada a importância das pessoas e dos lugares no plano de recuperação do passado.

Acerca da memória Potiguara, vale dizer que os habitantes do litoral norte da Paraíba vivem no contexto de vida em que as atividades cotidianas se organizam em torno de princípios que se diluem no espírito da comuna e da partilha. Logo, o que é vivido e partilhado no meio do grupo tem relevância para estruturar e reafirmar os mitos e lendas no meio desta gente. Entre os indígenas, estes paradigmas exercem interferência sobre o modo de agir e de pensar, e se organizam enquanto projeções da história de vida do tempo presente, ao influenciar comportamentos, atitudes e escolhas.

Porém, no conjunto das memórias, as lembranças de velhos evocam sensações porque a memória manifestada na sua oralidade, quando mensurada, “[...] a criança mergulha suas raízes na história vivida, ou melhor, sobrevivida, das pessoas de idade que tomaram parte na sua socialização.” (BOSI, 1994, p. 73). Deste feito, a experiência dos anciões Potiguara representa um legado, não somente de importância familiar, mas sobretudo, de relevância social e histórica. Pois, ao considerar aqueles que viveram mais tempo, fomenta o pensamento de que podem reconstruir e selecionar no presente, de forma dinâmica e precisa, uma história que permaneceu preservada ao longo dos séculos.

Sobre o papel social da velhice, (BOSI, 1983, p. 63) reitera que:

Há um momento em que o homem maduro deixa de ser um membro ativo da sociedade, deixa de ser um propulsor da vida presente de seu grupo: nesse momento de velhice social resta-lhe, no entanto, uma função própria: a de lembrar. A de ser a memória da família, do grupo, da instituição, da sociedade.

As atribuições dos mais velhos, não se confundem no tempo; ao contrário: socializam com ele os valores adquiridos pelo cultivo de imaginários presentes na cultura e na tradição. Aos mais jovens de sua prole, fortalecem paradigmas, na certeza de que possam ressignificar o conhecimento a uma cadeia mais ampla à base familiar.

É notório, que o mundo das tecnologias se apresenta com novos códigos de comportamento, e por vezes a cultura da contação de histórias e a memória tornam-se ameaçadas. Isto porque, as relações entre indivíduos ficaram dispersas, ao conviverem à margem de valores impostos pela modernidade com seus atrativos. Essas concepções reforçam a ideia de quanto a informação transforma as redes do pensamento humano, ao ditar as regras do jogo que tendem a diluir aspectos da cultura nativa.

A respeito desta realidade, Bosi (1993, p. 84) traz a seguinte reflexão:

Por que decaiu a arte de contar histórias? Talvez por que tenha decaído a arte de trocar experiências. A experiência que passa de boca em boca e que o mundo da técnica desorienta. A guerra, a Burocracia, a Tecnologia desmentem cada dia o bom senso do cidadão [...].

Ameaçadas por variações do tempo, a memória e as narrativas não conseguem seguir um novo curso, mas elaboram um novo roteiro para dar fôlego à tradição. É nessa esteira, que ocorrem inetrursos e com eles, a história dos Potiguara da Paraíba se refaz. Por meio de suas ingerências, mitos e lendas decorrem, a fim de romper velhas estruturas e edificar a sua própria identidade étnica.

Para Halbwachs (2003), a memória vai além do simples fato de lembrar: ela tem uma função social, é vetor que canaliza as experiências vividas, pois o passado não é apenas rememorado, mas reconstruído dentro das possibilidades dos indivíduos, sobretudo, do tempo presente. Ninguém melhor que o velho para ter o poder de exercer a função social de lembrar. Enquanto a memória servir de veículo histórico e de resgate de identidades, a lembrança se tornará sempre o repertório deste passado. Pois, é no composto munido de representações que se dão em torno de universos subjetivos, em que o cultivo da memória contribui para o fortalecimento do imaginário, que os mitos se fundem, ao erguer suas espadas os heróis transcendem e os antepassados se movem para garantir sobrevivência aos seus legados.

No universo Indígena Potiguara, este movimento acontece, de forma que a memória se apresenta como herança a ser cultuada e que sobrevive através das narrativas. Para esta gente, relembra o passado é rememorar as raízes históricas e culturais, sobretudo a luta contra os invasores no decorrer do processo histórico. Estas são uma das construções que se organizam em torno do mito e do imaginário indígena, fortalecendo assim, o processo de emergência étnica e de resistência.

Compactuando do mesmo pensamento sobre o conceito de memória e sua classificação sobre os autores aqui citados, trazemos uma discussão que se dá em torno de personagens que, na realidade Potiguara, trazem na bagagem, pensamentos e costumes de gerações passadas. Trata-se de um grupo de pessoas que exercem protagonismo. São os troncos velhos Potiguara que, ao apresentarem suas histórias, certificam o pensamento coletivo.

4.1 AS MEMÓRIAS A PARTIR DOS TRONCOS POTIGUARA

O conhecimento adquirido por intermédio das faculdades sensitivas e a experiência, são elementos importantes que alimentam a história dos povos indígenas. Sem esses requisitos, não há como partilhar ensinamentos e/ou instituir aprendizados. Entretanto, a memória organiza saberes, lembranças e experiências vividas. Nesse conjunto de representações, é considerável que os acontecimentos do passado possuam como veículo do tempo aqueles que viveram mais e conseguiram de alguma forma partilhar os saberes pessoais e das comunidades as quais fizeram parte.

No imaginário Potiguara, são os mais velhos das aldeias que exercem esse protagonismo. Amparados por suas experiências transcendentais, eles sustentam uma história vivida pelos antepassados indígenas. Essas histórias, são contadas e recontadas a cada dia,

sejam pelo uso da fala que se dá em forma de testemunho, ou por meio de recordações. Por esta razão, os anciãos são considerados guardiões da memória, porque saem do plano material para adentrar a cosmogonia, ao configurarem-se em troncos velhos⁴⁴ para perpetuarem a tradição do seu povo (MENDONÇA, 2014).

Vieira (2012, p. 44-45), reforça esta compreensão sobre o papel dos anciões, quando explica que,

O adjetivo “velho” designa àquelas pessoas que tiveram vínculo com o passado por terem presenciado e testemunhado eventos e ações do “tempo de antigamente”, garantindo-lhes uma posição privilegiada e, portanto, diferenciada na transmissão de conhecimento. Seus descendentes diretos, os “caboclos legítimos”, são os que “sabem contar histórias” por terem “visto” e “escutado” os “caboclos velhos”. Com isso, se justifica a postulação, por parte das pessoas idosas e dos “caboclos legítimos”, de uma descontinuidade com o “tempo muito antigo” e uma continuidade com o “tempo de antigamente” por este constituir uma referência mais próxima das experiências pessoais.

Aos mais velhos do lugar, torna-se importante manter memórias para que a cultura não se perca no tempo e assevere vivas heranças dos antepassados. Entretanto, a questão de validar o que se considera importante ou sem significado algum, permaneceu durante séculos sob julgamento da esfera ocidental, ao levantar a hipótese de que tudo o que fazia referência ao mundo antigo seria sinônimo de atraso, porque uma vez ao pertencer ao passado, não traria interesse ao tempo presente, por este ser considerado tempo moderno de mudanças, sinônimo de evolução (LE GOFF, 1992).

Porém, “Nas sociedades ditas tradicionais, a antiguidade tem um valor seguro; os antigos apresentam-se como velhos detentores da memória coletiva.” (LE GOFF, 1992, p. 168, grifo do autor). Seguindo este pensamento, o autor reitera dizendo que o sentimento de culto ao velho⁴⁵ ainda hoje move gerações, isto porque, ao passo que se move a história do presente, se ordena da mesma forma em meio a ela uma nostalgia acelerada pela necessidade de recompor as origens.

⁴⁴ Pessoas com idade superior a setenta e cinco anos e residentes na aldeia São Francisco. Os anciãos Potiguara, são conhecidos por todos como troncos velhos por guardarem consigo os ensinamentos e as experiências da ancestralidade indígena. Através da oralidade, eles repassam seus ensinamentos aos mais novos para que estes deem continuidade ao legado Potiguara (MENDONÇA, 2014).

⁴⁵ A ideia de passado e presente surge para localizar os fatos e definir a história dentro do contexto da periodização. O termo faz referência aos valores do mundo antigo, ou seja, a Antiguidade Clássica que, durante as transformações ocorridas na era medieval e na idade moderna, altera analogicamente o termo passado ao remeter à *coisa velha*, construindo uma ideia de que tudo o que pertencia a épocas remotas não servia para edificar o presente. O autor vem desconstruir esse imaginário a partir da sua obra intitulada História e Memória.

Este fato se dá, porque em meio às idades emergentes que denunciam acontecimentos cotidianos, surge a idade mítica que consiste em estabelecer um equilíbrio de forças entre o homem, sua natureza e a própria história. Seja ela individual ou coletiva, a memória serve como instrumento de superação de conflitos (LE GOFF, 1992) que passam a existir em diferentes ciclos e temporalidades.

Assim como a memória, os mitos e os ritos só existem por causa das lembranças individuais. Essas lembranças precisam encontrar lugar social para se expressar. Caso contrário, a memória individual não teria sentido algum, pois enquanto a história escrita é responsável pela dinâmica de registrar os acontecimentos, inclusive em preservar os fatos da experiência grupal (HALBWACHS, 2003), a memória, porém, torna-se um canal importante no processo de construção e de reafirmação de identidades.

Por esta razão, ao dirigir explicações sobre o fortalecimento da memória coletiva, (LE GOFF, 1992) apresenta-nos três elementos, sendo o primeiro: a identidade coletiva, a qual tem por base a valorização dos mitos de origem; o segundo, os graus de parentesco, que se refere aos laços que se formam entre famílias, munidas de certo conhecimento sobre o passado; e, por fim, o conhecimento estrutural, quando pela experiência, os indivíduos tornam-se portadores de conhecimentos que se dão pela força da magia e da religião, já que, é a vivência em grupo e as referências que ele provoca enquanto acontecimento real na vida de uma pessoa, que valida o seu testemunho aquecendo o campo de múltiplas significações no entorno da memória coletiva.

Entretanto, há de se defender uma memória liberta de todo aprisionamento ideológico, fora dos muros da opressão, se considerarmos a importância da laicização da memória, onde os sujeitos que denunciam o passado distante, se tornem verdadeiros atores sociais das suas trajetórias (LE GOFF, 1992).

Por considerar tais prerrogativas, a manifestação do mito reitera que os fios da memória Potiguara ainda permanecem como fundamento no meio da sociedade indígena. Como prova desta realidade, ao indagar sobre os mitos Potiguara cultuados no passado, a Maria Nilda se expressou da seguinte maneira: “Nós cultivamos a nossa fé, porque os indígenas tinham os astros na sua visão antropológica e eles sabiam e também sendo que eles tinham uma visão de Tupã que é a mesma coisa de Deus.” (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2018).

Assim, confirma o Sr. Severino Fidelis da Silva, ao rememorar acontecimentos do passado acerca dos primeiros habitantes da terra indígena Potiguara, alegou que: “Os índio

vivia de tirá maderá prá vender, pescano no mangue, ia prá boca da Barra pegá aratu, siri.” (SEVERINO FIDELIS DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, nov. 2021).

Enquanto povo emanado por uma tradição milenar, os Potiguara carregam consigo uma memória que ainda hoje permanece latente no cotidiano, com a inspiração de que sua história se conecta ao processo de silenciamento, de massacre, compondo uma trajetória de mais de quinhentos anos, unidos entre si pelos variados ciclos de opressão. Certamente, hoje teríamos mais elementos vivos para melhor compreender a dinâmica do processo histórico que move essa gente, trajeto de linhas sinuosas e de inúmeras bifurcações.

No entanto, há memória que denuncia o processo de mistura entre os parentes indígenas, confirmada no diálogo da Maria Nilda que, ao reportar ao período de ocupação da aldeia São Francisco, reforça o pensamento de que:

Eles, os europeus, encontraram pessoas até as avencas e começaram a manter contato. E aí, eles foram descendo para cá, trouxeram a religião. A primeira, foi a católica, daí vieram os jesuítas, o processo jesuítico, né? daí veio a catequese, ensinando a vestir roupas, blusas, saias calça comprida. No caso, não era bem calça comprida: chamavam jalecão, um jaleco, e só uma roupa, um pedaço de algodão, um pano bruto, um algodão cru e que enrolavam o corpo, que era uma roupa. Então, ensinaram as pessoas a vestirem, não é? A vestirem essa roupa e traziam presentes de lá, de onde estavam da Mataraca ou de outros países para presentear esses Potiguara (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, mar. 2020).

As lembranças, das quais se alimenta a narrativa, estão interligadas a um contexto histórico, e trazem com precisão detalhes de hibridações decorrentes da cultura cristã introduzidas na Aldeia-Mãe. Decerto, os elementos oriundos da tradição indígena foram se esvaindo, não por uma ação voluntária do povo, mas por uma ação histórica de violência extrema, de mistura, de imposições em decorrência de outras culturas, e que de certa forma, influenciaram nos relatos e, sobretudo, nas memórias locais. Mesmo assim, elas fomentam a ideia de que, embora tendo ofuscado alguns princípios culturais nativos, cruzamentos interétnicos podem garantir a permanência de elementos de/para a sobrevivência do mito e do imaginário indígena.

A este respeito, trazemos a fala da professora Angelina Fidelis, jovem que reside na aldeia Alto do Tambá, mas que guarda consigo heranças transmitidas pelos antepassados que se dá no cultivo de práticas que privilegiam a culinária Potiguara. Sobre o cultivo da mandioca e a dinâmica de troca Potiguara em tempos remotos, ela nos contou que:

Eu acredito que toda turma que mora aqui dentro das aldeias tinha esse costume de fazer a comida de mandioca mole. Quando não era isso, eles compravam aquele saco de quilo. Então, havia aquela troca nas comunidades indígenas. Então, como papai era pescador, alguns trazia peixe e painho dava beiju. [...] Então há vinte e cinco anos atrás vivia essa cultura e painho quando chegava do mar aí acordava todo mundo, aí fazia aquela fogueira a gente começava a pegar o peixe, escalava e colocava prá secar. Eu sinto falta daquele tempo, eu sempre falo que a minha infância e a minha adolescência ficou marcada pela convivência da família unida (ANGELINA FIDELIS SABINO DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia do Tambá, 23 de dezembro de 2021/ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aZ2ZIX65f7A/> Acesso em: 24 dez. 2021.

As lembranças de velhos são bases sólidas que atuam sobre os mais jovens, e encontram fundamento nas experiências do território, pois emergem de uma fonte por meio da qual se organizou um estilo de vida comunitário, cujo modelo de educação privilegia as memórias específicas, já que aprender com eles sobre a história e a vida dos antepassados Potiguara é algo de extrema importância para a cultura e a juventude indígena.

Deste modo, a memória reporta ao mito porque “[...] o mito configura sempre representação da consciência coletiva, ditas e reditas em cada geração” (BOFF, 2004, p. 58), seja na oralidade ou nas práticas testemunhadas, memórias e mitos estão sempre agindo de forma multiplicadora e dinâmica.

O protagonismo que os Troncos Velhos exercem no meio da etnia, se justifica pelo cultivo desse imaginário, com a ideia de que têm propriedade para discutir e educar as crianças e os mais jovens da sua gente. No universo que une a arte de educar, se revela uma pedagogia ancestral munida de representações e de sacralidade que, diferente dos conteúdos propostos nas escolas convencionais, provoca um movimento de pulsões subjetivas que envolve nostalgia, pertencimento e etnicidade.

Esta visão de mundo independe de argumentos teóricos, pois parte de uma experiência de vida daqueles que detêm a sabedoria para manter vivas essas memórias, para que a cultura não se perca e se fortaleça a cada dia.

Para o cacique geral Sandro Gomes Barbosa, é preciso:

Respeitar, tanto as crianças quanto os jovens, respeitar os nossos anciões, respeitar os nossos pajés, respeitar os anciões que é o que tem o dom da sabedoria que garantiu todo esse território hoje. A gente temos educação, a gente temos saúde, a gente temos outras coisas por conta que muitos já tombaram, mas deixaram o nosso território garantido para que a gente possa também dá continuidade. E temos que valorizar tudo isso porque o índio sem terra, ele não tem saúde, não tem educação. Precisamos que esses jovens de hoje, eles olhem, que eles vai ter um futuro pela frente (SANDRO GOMES

BARBOSA, I Seminário de Educação Escolar Indígena Potiguara na Pandemia, Aldeia Alto do Tambá, maio 2021).

Os anciões Potiguara, tornam-se instituições imortalizadas da própria etnia. São eles que conduzem as práticas tradicionais que acontecem no meio da sociedade indígena, que reverberam em ações de comunhão fraterna entre as famílias indígenas. Segundo Nascimento e Silva (2017, p. 76):

[...] entre os Potiguara ocorre a valorização das pessoas idosas, aqueles que são considerados “guardiões da memória” e das tradições pertinentes a razão de existência da etnia. As novas gerações são estimuladas a reverenciarem aos que possuem maiores experiências socioculturais. Eles são testemunhas de um passado que precisa ser rememorado, reatualizado no cotidiano das aldeias, no seio das práticas escolares, na construção das novas mentalidades sobre o ser indígena no Litoral Norte da Paraíba.

O tempo vivido e a experiência, são expressos na oralidade, mas a memória atua como mecanismo biológico (LE GOFF, 1990), de acordo com o que foi recordado e falado, as gerações bebem e alimentam também a sua existência, porque encontram nela razões para viver a sua identidade étnica, cultural e religiosa.

Le Goff (1990) traz conceitos de memória e apresenta dois tipos de memória histórica: a memória oral e a memória escrita. Ao referendar a memória oral, o autor afirma que este padrão de memória é pressuposto das sociedades sem escrita, ditas selvagens, e que está mais alinhado aos conhecimentos cotidianos, conhecimentos que se organizam em torno de fenômenos e ciclos naturais, em que o passado serve como fonte de inspiração e de emancipação do pensamento, sob o qual se configura a valorização do tempo mítico.

No pensamento de Le Goff (1990), diferentemente da memória oral, a memória escrita não compactua com o tempo cíclico, ao contrário, assim como a história, tenta apropriar-se dele. Ela apenas se encarrega de registrar os fatos. Mas, a memória oral pode conduzir à memória escrita ou manter desta um distanciamento, pois ambas apresentam distinções. Esta garantia, porém, encontra fundamento nas bases do pensamento grego, tempo em que os filósofos afirmando ser a memória projeções da alma, criaram categorias com o intuito de diferenciá-la da história. Nesta conjectura em que o tempo histórico transcorre, a memória em si é um veículo da sua passagem, que está sempre em movimento e atua como recurso, cujo dispositivo é constituído de variadas representações.

Mas, há de lembrar que a história do tempo presente registra os fatos contemporâneos, e não se preocupa com os acontecimentos do passado. Por esta razão, a memória transcende à

história, quando pelo seu caráter motivador conduz os indivíduos a uma realidade e a um tempo mítico e imaginário, em que tais projeções direcionam a uma extensão mais ampla, cujo eixo é alimentar experiências de uma memória grupal.

Assim, recorda a Potiguara, ao trazer consigo recordação de alguns costumes comuns praticados na aldeia quando um parente vinha a falecer:

Quando uma pessoa morre, a gente faz a entrega, porque a gente aprendeu a fazer essa entrega ali de uma forma muito agradável, porque a gente passou uma vida sofrendo. A gente não tinha caixão, tinha uma paviola, era como se fosse uma escada de madeira. Se fazia e colocava o corpo em cima, e tinha roupa. Ele [o defunto] era vestido e quando chegava lá pegava, pelos braços e pelas pernas e botava lá embaixo. Aí, depois foi que usaram a rede. Depois da rede, levaram nos caibros e amarravam a rede em dois caibros. Aí, quando chegavam lá na vila [São Miguel] tiravam da rede e jogavam lá na cova. Aí, depois, veio o caixão, porque aí colocavam o defunto no caixão e levavam pra vila. E aí, tiravam do caixão e jogavam o defunto, e o caixão ficava lá esperando por outro. Antes de enterrar, o enterro era acompanhado por toré e as pessoas velavam o defunto com música, era canto, bebida, comida, dança de coco, toré e reza, e assim dançavam a noite toda (MARIA NILDA FAUSTINO BATISTA, Informação verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2020).

No contexto das memórias locais dos Potiguara, as lembranças de família também se convertem em ensinamentos, como confirma a professora Angelina:

A nossa cultura, pelo menos a minha, no meu tempo de infância, quando a mocinha se formava, né? vinha a primeira menstruação, então é tão engraçado que mainha como foi mãe de muitas mulheres foi doze mulheres e três homens, as oito mulheres que se criaram, né que estão vivas, quando foram ter a primeira menstruação, ela já preparava, tinha uns lerões de batata, então tinha de pular, tinha de pular, é tão engraçado, ela falava muito que era assim: a quantidade de lerão que você pulava era a quantidade de dias que vinha a sua menstruação. Criava aquilo na nossa mente e acreditava realmente, acreditava nisso. Eu lembro que minha irmã, ela [mãe] pegava no braço e pulava junto né, dois três lerão, e aí vinha três dias. Quando foi na minha época, eu não sabia, eu pulei doze dias. Então eu passei doze dias mesmo né naquele período menstruada. É uma coisa assim: era algo que acontecia, pelo menos na minha família, que a gente acreditava muito, então é o que acontecia, o que mamãe fazia ali, acontecia durante a vida. A vida mesmo da gente foi, é determinava ali (ANGELINA FIDELIS SABINO DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia do Tambá, 23 de dezembro de 2021/ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aZ2ZIX65f7A/> Acesso: 24 dez. 2021.

As recordações entre os Potiguara possuem importante papel, porque uma vez narradas, transmutam o pensamento, reintegram o mundo da consciência ao tempo e elevam os acontecimentos primordiais, reverberando em memórias vivas, edificadas no espaço e no

tempo. Ao representar a voz dos antepassados e de seus ensinamentos, os troncos falam não só de suas histórias, mas fortalecem a cada dia o espírito de identidade coletiva no meio daquela gente.

A fala dos troncos Potiguara, renova a comunhão com os encantados e com os espíritos da natureza, que se aproximam e compactuam as lembranças dos ancestrais, o tempo de guerras e de resistências. Tais recordações ressignificam valores, pois ao inspirar-lhes a uma tomada de consciência e de valorização da sua reminiscência, recompõem laços de pertença e de comunhão fraternas da vida social. Neste campo paradigmático em que se institui ao mesmo tempo uma pedagogia, o propósito é fortalecer a alteridade e a existência dos próprios parentes indígenas. Por esta razão, Bosi (1994, p. 55) recorda que: “Na maioria das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens, ideias de hoje, as experiências do passado.”

A imagem seguinte Foto 23, apresenta a participação dos troncos Potiguara na Semana Cultural Indígena da escola Maria das Dores Borges, na aldeia Alto do Tambá. O registro dá visibilidade ao Sr. Antônio Aureliano dos Santos (Tonhô), ao filho Jailson dos Santos Aureliano e ao neto Jonathas da Silva Aureliano:

FOTO 23 - A Semana Cultural Indígena da Escola Maria das Dores Borges



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, out. 2021.

No momento cultural, percebemos o encontro de três gerações ambas de uma mesma raiz genealógica que coadunam dos mesmos desígnios. Assim como o mito não se esgota, as lembranças são raízes que se estendem ao consciente coletivo porque abrigam conhecimento,

reservam frutos de uma experiência local, despertando crença subjetiva numa origem comum que une indivíduos a uma cadeia mais ampla, sob a qual se edifica a história de muitas gerações. Para Greco (2009, p. 47), “[...] toda experiência é acompanhada por uma certeza específica porque a presença da realidade experimentada dá testemunho”, de modo que a capacidade de recuperar e de armazenar informações, justifica a validade do mito, de como sobreviveu ao tempo e da forma como ele depende da cultura local. Do mesmo jeito, ocorre com o objeto das narrativas: dimensão de representação que caminha para além das expressões da vida em suas variadas funções.

Seguindo esta perspectiva, Eliade (1992) elabora explicações sobre mitologia e a sistematização desses mitos na história das religiões, e apresenta canais de perpetuação, como: a cultura oral e a cultura escrita. Para o autor, há uma seleção daquilo que é perpetuado. Disto depende a grandeza e a decadência dos mitos, e que esse processo só é possível dada a mudança de uma realidade. Dos níveis entre o que é registrado e aquilo que é falado, a escrita se mostra mais seletiva, pois o caminho da elaboração de conceitos revela que a oralidade tem uma sagacidade maior. Os relatos trazem como fundamento a recordação, e o que está no campo da memória e da cultura oral, remete ao campo da ficção e do imaginário.

Para explicar a lógica dos acontecimentos históricos no contexto da oralidade, Portelli (2016), confirma que os fatos e as representações de uma realidade local são reproduções subjetivas. Deste modo, é possível perceber que as narrativas orais vão além de suas funcionalidades, em razão de que, ao narrar se edifica um discurso enquanto mecanismo de poder, não só na reconstrução de identidades históricas, mas sobretudo, como garantias de direitos individuais e coletivos. Pois,

[...] cada tipo de história pertence a um dado grupo, a uma dada família, linhagem, ou a um dado clã, e tenta explicar o seu destino, que pode ser desgraçado ou triunfal, ou justificar os direitos e privilégios tal como existem no momento presente, ou ainda, tentar validar reivindicações de direitos que já há muito desapareceram (STRAUS, 1978, p. 30).

A oralidade, que atendia a deliberados grupos, histórias e mitos, foi negada e levada ao esquecimento por intencionalidade, porque estes sucederam a descrições e subterfúgios de povos sublinhados por imposições, destinados a atender aos interesses políticos e econômicos de outros.

Por esta razão, as memórias do Sr. Antônio Aureliano, trazem uma descrição do que foi o primeiro contato dos indígenas com o colonizador:

Os Potiguara no tempo de Cabral sofrero muito. Dize que ele veio descobri! ele veio matar, mataro índio. É tanto, que os Tabajara, o resto que ficou foi imhora, Bem dizer, agora é que tá se formando, e alguns qui voltou. Aqui, eles aguentaro um tempo. Eu sei que morrero uns, mas seguraro a barra, e quando aliviava aqui eles voltava prá aqui prá aldeia Potiguara, e num correro não. E, no Rio Grande do Norte parece também que os Potiguar abandonaro. Muitos qui morrero e muito abandonaro e saíro de mundo afora. Agora, vamos dizendo a história: o caba desse tempo saía andando ele saía daqui e ia bater no rio Grande do Norte de pé, caçava uma comida, bebia um mel e saía andando e aí quando amanhecia eles se encontrava com os Potiguar. Tem muito índio que saiu daqui agora depois de Cabral. No tempo do chefe Castelo e Loenel, morreu muitos índios daqui (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

A incompreensão e rejeição pelas falas e línguas nativas, geraram desconfortos aos povos autóctones e ocultaram os seus modos de vida. Todavia, em referência, Carbone (2014) afirma que há diversas possibilidades de ser no mundo, e que a experiência consciente do fenômeno na história é essencial para se manter viva e autêntica a diástase da empiria. Se esta observação é colocada à margem, os fenômenos podem sofrer deslocamentos e não ser reconhecidos. Por isto, aos mais velhos, o factual que se projeta no seio da vida comunitária, segue uma sequência de gerações que por vezes se torna desafiador o movimento de suas faculdades sensitivas, enquanto mecanismos de resistência frente às tecnologias que são introduzidas a cada dia no seio das aldeias Potiguara.

No plano das narrativas, mitos e imaginários denunciam que as recordações enquanto concepções subjetivas tendem a materialização. Ao objetivar-se, o mundo da consciência indígena nomeia e redefine lugares. Estes espaços em que ocorreram acontecimentos e/ou experiências primordiais, são identificados como lugares da memória Potiguara.

4.2 LUGARES DA MEMÓRIA POTIGUARA

No domínio simbólico em que estão situados os elementos da linguagem e de reconstrução dos mitos de origem, estão os arquétipos que, segundo Eliade (1992) simbolizam os centros do mundo. São espaços que foram socialmente ressignificados e adquiriram valor no meio de uma realidade. De acordo com o autor, da experiência com o imanente, o indivíduo cria um mundo de acepções por meio de objetos e lugares que passam por hierofanias. Assim, pela cosmogonia, “[...] a revelação do espaço sagrado tem valor existencial [...]; porque nada pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo.” (ELIADE, 1992, p. 33).

Os ambientes que provocam rupturas interiores, se revelam como lugares de encontro e de descobertas que perpassam o tempo e o espaço profanos, em razão de que são nos locais ressignificados, que mitos de origem e mito cosmogônico se fundem para explicar a trajetória de existências. Assim, a experiência dos seres humanos com a divindade possui valência cosmológica, porque em tudo se denuncia os elementos da criação, como símbolos fundantes de uma realidade absoluta.

Os Potiguara, preservam suas histórias e mitologias através dos espaços que se apresentam de formas variadas. São eles: a mata, a furna, a oca, o terreiro, o covão. Em todas estas regiões, os ancestrais se manifestam com suas energias e apresentam presságios, revelações, moções interiores sobre como conduzir os movimentos de luta no meio da sociedade. Além dos elementos naturais considerados na tradição indígena, os lugares se apresentam conforme a devoção, dado que, ao serem classificados recintos de oração nas igrejas evangélicas, acham-se áreas de rezas do terço, já que as capelas católicas reputam a espaços comuns desta prática.

Essas localidades físicas, tornam-se modelos das manifestações religiosas e, ao mesmo tempo, símbolos da espiritualidade, de maneira que são nelas em que os Potiguara fazem reserva para promover também suas jornadas espirituais.

4.2.1 A Oca Potiguara

A oca entre os indígenas, é um lugar sagrado por representar o espaço onde se congrega o núcleo familiar. De acordo com a tradição, era lá onde os antigos organizavam as suas atividades diárias e mantinham unidos todos os membros da família. O espaço da oca, representa a união do grupo social indígena e ao mesmo tempo, simboliza a divisão de tarefas a serem seguidas no decorrer do dia. Muito embora, a sua representação seja de forma circular, os Potiguara afirmam que as antigas ocas possuíam modelo distinto do que encontramos hoje no entorno das aldeias, tendo em vista que, com o passar do tempo, tais edificações sofreram mudanças com a introdução do povoamento que se deu na região.

Conquanto, sobre o formato em que as ocas apresentem, cada aldeia considera importante a edificação como sinal de presença dos antepassados. Pois, de acordo com interlocutores, é o local onde a comunidade se reúne para discussão e tomada de decisões que acontecem sempre no coletivo, seja na escolha de um cacique, ou na elaboração e/ou

organização de algum movimento, ou até mesmo na dança Toré, a oca se torna espaço privilegiado da memória Potiguara.

Sobre esta realidade, recordamos aqui a última Assembleia Geral do Povo Potiguara realizada pelos indígenas do Litoral Norte, no ano de 2019, fase anterior à pandemia, momento em que representantes e lideranças dos três municípios, dentre eles: Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, estiveram presentes para discutir as demandas do interesse da sociedade indígena Potiguara. Desta vez, a assembleia havia sido realizada na Aldeia Laranjeira, de modo que a anciã, dona Maria Barbosa da Silva, conhecida por todos por Mariinha, havia construído com a ajuda da família uma grande oca no quintal da sua residência. Recentemente inaugurada pela população local, a habitação foi escolhida pelos parentes indígenas para a próxima assembleia. O local, está localizado bem próximo à mata atlântica e à margem de um córrego cuja vertente se dá em direção ao rio Sinibú.

A nossa equipe teve oportunidade de estar presente nos momentos de interação e de discussão entre os Potiguara que ocorreram no decurso de três dias nos turnos matutino e vespertino (que, de acordo com a necessidade, chegava a se estender até à noite), e recordamos bem o comportamento de uma professora que ao assistir a plenária no segundo dia do evento, registra que no momento em que se ouvia a fala do cacique geral, Sandro Gomes Barbosa e da liderança indígena Potiguara Maria Nilda Faustino Batista, teve uma grande surpresa.

Nisto, contou-nos a Potiguara que não quis revelar o seu nome que, estando todos os participantes ao permanecer em silêncio e a escutar atentamente o que as lideranças diziam no interior da oca, a jovem, para não fazer barulho ou chamar a atenção dos que estavam sentados naquele lugar, e com o propósito de fazer registro do momento, resolveu abaixar-se para focar bem aqueles integrantes que compunham a mesa e socializam com os presentes sobre o tema espiritualidade.

Logo, ela declarou que,

Ajoelhada, naquele momento senti uma palmada forte sobre o ombro e olhei para cima, pensando ser alguma lagartixa que havia caído do teto da oca. Entretanto, ao perceber que o peso não era tão leve e não se comparava ao de um pequeno invertebrado, como de súbito, olhei para trás e vi que todos estavam sentados e nem perceberam a minha reação. Logo, pela distância mantida entre eu e as pessoas que ali estavam, senti calafrios e percebi que se tratava de um ser invisível que havia apoiado a mão sobre mim (NOME FIGURADO, Informação verbal, Aldeia Laranjeira, nov. 2019).

Ao permanecer no local do encontro, resolvemos nos aproximar da jovem que assustada com o que ocorrera, desabafou conosco. No intervalo da assembleia, ela resolveu contar o fato

para a Maria Nilda, pois a Potiguara não tinha ideia de quem havia se aproximado dela naquele momento.

Ao tomar conhecimento do fato narrado, a Nilda não hesitou e logo respondeu:

Não sabia não? Eram os antepassados, porque a oca é também lugar onde eles vivem, eles estão todo o tempo lá e ouvem tudo da reunião, dançam com a gente e até mandam mensagens para nós. Foram eles quem lhe tocou. Aquela mão pesada é a mão forte de um guerreiro Potiguara quem lhe tocou! (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia Laranjeira, nov. 2019).

As interlocuções acima, a respeito de sensações e interpretações das parentes indígenas Potiguara, se conectam sob a perspectiva de que os lugares das memórias são acionados pela força do cosmo e pela herança dos antepassados. Logo, o imaginário, confere ao nativo reflexões cujas prerrogativas tornam possíveis interações e cultos entre o mundo terreno e o universo dos espíritos. No entendimento de Alves (2010), o mundo do sagrado é um mundo onde reverbera utopia, outros horizontes só podem ser contemplados pela imaginação criadora do próprio homem.

Adiante, apresentamos registro Foto 24, de uma oca construída na Aldeia Lagoa do Mato por Maria Soares Gomes, a popular Comadre:

FOTO 24: A oca Potiguara



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, fev. 2020.

O lugar da oca Potiguara, manifesta uma atmosfera sagrada porque “[...] toda experiência ocorre dentro de um horizonte histórico-cultural de pré-compreensão pessoal e coletivo.” (GRECO, 2009, p. 49). Assim, ao trazer significações com base na experiência do

lugar, o símbolo revela-se como fenômeno, porque ativa na consciência intuições cuja intencionalidade é restaurar (GRECO, 2009) as memórias locais.

Além da oca Potiguara, outro lugar que merece destaque no meio indígena é o terreiro, espaço onde acontece sempre o ritual Toré no dia 19 de abril, em homenagem ao Dia do Indígena, como veremos na sequência.

4.2.2 O Terreiro

Tradicionalmente chamado de “ouricuri” (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, abr. 2021), o terreiro representa um dos lugares místicos reverenciados pela etnia Potiguara, de maneira que é lá onde se executam o ritual Toré e outros ritos, como: ritos de colação de grau, ritos individuais, além de ser um dos locais mais visitados pelos parentes indígenas que, em certas ocasiões e de acordo com a necessidade, alegam manter conexões.

Quanto à localização desses locais, devem estar próximos ou entre os arvoredos e serem envolvidos pelo silêncio, conforme costume dos ancestrais indígenas, pois são nas matas onde os espíritos povoam e aquecem a sintonia entre aqueles que participam do ritual com os guerreiros e pessoas comuns que fizeram suas jornadas entre os parentes mais próximos, sobretudo, atuaram nos movimentos de luta. Esses lugares reservados, são portadores de energias, tonando-se por isto, passíveis na prática de ritos individuais e coletivos (BARCELLOS, 2012; MENDONÇA, 2014).

Ao longo do estudo que realizamos em terra Potiguara, nos deparamos com diversos terreiros, e evidenciamos a importância que eles possuem no plano da espiritualidade indígena, sobretudo, na revitalização da cultura da sociedade nativa. Porém, uma das informações que tivemos veio de Ivson Antônio, professor e estudante universitário Potiguara que nos deu esclarecimento sobre a importância do lugar. Ao considerar o contexto sob o qual se move a tradição indígena, ele confirmou que: “O terreiro é algo sagrado, onde podemos buscar e sentir a conexão com os nossos antepassados.” (IVSON ANTÔNIO DE SOUZA E SILVA, Informação verbal, Aldeia Alto do Tambá, abr. 2019).

A informação do jovem Ivson Antônio, reforça o pensamento da Maria Nilda, quando esta afirma que:

O terreiro significa lugar em que eu revivo a espiritualidade dos guerreiros, que é defender o que deixaram como prática e como ensinamento. Quando eu estou no terreiro Potiguara e sozinha, sinto como se fosse tomada por uma força maior que me leva para outro lugar. Essas coisas que sentimos não tem

explicação, porque parte de dentro, é uma força que anima e que liberta de qualquer escravidão espiritual que a pessoa tiver. Eu mesma já tive e ainda tenho essa experiência (MARIA NILDA FAUSTINO BATISTA, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, abr. 2021).

Nos lugares de recordação, há um néctar da presença de entidades que reavivam a chama da espiritualidade indígena Potiguara, logo, Campbell (1990) confirma que, embora sejam lugares do passado, ao serem reanimados na consciência, os sítios dos primeiros amores tendem a mover em nós uma nostalgia que nos desloca a tempos e contextos determinados. Tal justificativa, reforça o pensamento de (BOSI, 1994, p. 55), quando reitera ao dizer que “[...] na maioria das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens, ideias de hoje, as experiências do passado.”

Na imagem, Foto 25, registro de um terreiro localizado na aldeia Lagoa do Mato, na residência do Jovem-Pajé Isaias Marculino da Silva:

FOTO 25 - O Terreiro



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, Aldeia Lagoa do Mato, fev. 2021.

Nos lugares da memória Potiguara, há um borbulhar de conexões seguras, pois os indígenas asseguram que ali estão a permanência da parentela, assim como da sua morada. Deste modo, os mitos pertencem a um contexto histórico e se solificam por meio da empiria e da repetição e da ressignificação de espaços. Tais ingerências ativam e instauram sentidos, “[...]”

ao devolver objetivações, momento em que, pela experiência subjetiva, o indivíduo projeta-se no universo imaginário dos objetos para apartir deles enfrentar a realidade externa.” (GRECO, 2009, p. 51).

4.2.3 O Covão

Na sequência de ações coletivas que ocorreram na escola Maria das Dores Borges, localizada na Aldeia Alto do Tambá, a nossa equipe teve a oportunidade de prestigiar um dos momentos marcantes que privilegiou dois momentos disitintos: a Semana Cultural Indígena Potiguara e a Semana dedicada ao Dia da Criança. O momento correu entre os dias: três, quatro e cinco de novembro de 2021, e que na sequência, atividades etnoeducativas foram alinhadas aos conteúdos dos livros didáticos propostos em sala de aula pelos professores indígenas. Dentre as atividades, destacamos, o ritual Toré e a sua performance, aula de campo, os jogos indígenas e a oficina de Arco e Flecha.

Além das ações mencionadas, a oportunidade nos premiou com a visita ao Covão e à praia do Tambá. O objetivo era compreender a importância do lugar e das memórias históricas dos primeiros habitantes da Aldeia. Quanto à equipe de professores que coordenou a aula de campo, estavam entre eles, o professor Rosildo Fidelis, Jefferson Luiz, Angelina Fidelis e Tanielson Rodrigues (diretor da instituição de ensino).

Enquanto o pequeno grupo de professores conduzia os estudantes ao lugar para uma aula de campo, andávamos por entre os arvoredos e ouvíamos outras narrativas acerca do lugar. Foi na oportunidade que, ao chegar na localidade bem próxima a um rio, o professor Rosildo Fidelis fez a seguinte revelação para os estudantes que estavam ali presentes:

Aqui, é o antigo rio de Guloria. E a gente pescava aqui também, viu? pegava bastante peixe na época aqui de puçá, de anzol, a gente vinha pescar aqui também. Quem acerta hoje o buraquinho do anzol para colocar a linha prá pegar o peixe aí? Ninguém, né? É só prá vocês vêm como ficou! É, como ficou o nosso rio hoje, né? Então, a gente vinha pegar água aqui porque a gente antigamente não tinha água encanada não, viu? a gente vinha pegar água aqui prá lavar roupa, prá fazer comida, prá beber (ROSILDO DA SILVA FIDELIS, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, nov. 2021).

A exemplo da história dos primeiros habitantes do Tambá, Benalva da Silva Fidelis nos apresentou a seguinte narrativa:

Ele, meu pai disse que aqui era tudo covão, ali embaixo, e o nome daqui era Alto do Tambá. Aí, ele disse que era tudo mato aqui, era muito matagal, algarve. Aí, apareceu um home aqui de nome Galego. Mas, quem fundou o covão foi a família Fidelis. Aí, depois foi que surgiu a família do senhor Pedro Héllis, a família de seu Cícero vaqueiro (BENALVA DA SILVA FIDELIS, Informação Verbal, Alto do Tambá, nov. 2021).

As narrativas do professor Rosildo Fidelis e de Benalva, encontram abrigo na memória do Sr. Severino Fidelis da Silva, o popular Bilé. Indígena Potiguara e uma das pessoas mais antigas do Tambá. Conhecemos o ancião após o percurso da aula de campo e para saber sobre a história do Covão, nos dirigimos até a sua residência. Por isto, trazemos este ilustre personagem de oitenta e nove anos que nos explicou sobre o significado do nome que deu origem à primeira zona de ocupação dos habitantes da referida aldeia Potiguara.

Foi na ocasião que ele nos contou que: “Covão é porque é um buraco que tinha um passarinho que cantava, com o nome de haja-pau. O povo dizia que era um índio que matou a mãe dele.” (SEVERINO FIDELIS DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, nov. 2021).

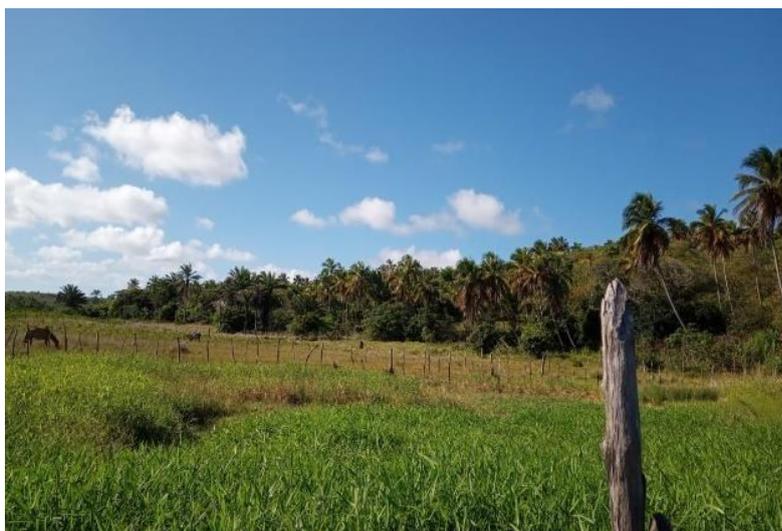
O ancião Severino Fidelis, ainda complementou afirmando:

Aqui quem fundou o covão foi meu avô Luiz Fidelis da Silva, porque quando meu avô morava aqui só tinha duas casa. Você pode caçar qual a maior família que tem aqui é a dos Fidelis. O povo chama de Tambá mas não era pra ser. Aqui, se chamava Aterro. Botaro o nome de Galego porque quem morava aqui foi um Galego. Aí, o galego foi simhora, aí botaro o nome de Galego. Quem butou o nome de Tambá foi o cacique daqui. Aqui nunca foi Alto do Tambá. Os mais veio já morreu tudo. Aqui, eu conheço do começo ao fim. Esse Castelo Branco era o chefe do posto do SPI aqui e dominava tudo. Muitos abandonaro os sítio com medo dele (SEVERINO FIDELIS, DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, nov. 2021).

Nos discursos, a vitalidade de memórias vivas que abastecem lugares de recordações e de representações identitárias. Como conteúdo que tece histórias de vida, “[...] a lembrança é, em larga medida, uma reconstrução do passado, com a ajuda de dados emprestados do presente” (HALBWACHS, 1993, p. 71), logo, o conjunto de recordações é que dão relevo para a elaboração da memória coletiva.

No seguimento da caminhada, Foto 26, fizemos registro da área do Covão, lugar da memória Potiguara:

FOTO 26 - Localização do Covão da Aldeia do Tambá



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, nov. 2021.

O lugar do covão, é uma das representações da família Potiguara cujas memórias estão fincadas na aldeia Alto do Tambá. Ao levantar dados da estirpe, suas histórias se enraizam das cadeias subterrâneas e se convertem em marcos históricos para eternizar a raiz ancestral e suas conexões.

4.2.4 As cachoeiras

As águas, sejam elas doce ou salgada, ocupam um plano especial na composição dos mitos Potiguara, pois tornam-se lugares de energias em que a todo o momento estão em contínua sintonia com os encantados e com os espíritos de luz. Por esta razão, sempre que há necessidade de passar por elas, os indígenas afirmam que é necessário proferir uma reza ou pedir licença. Em muitas ocasiões, não se pode caminhar sozinho por entre os mananciais e sob as cachoeiras, basta ver que ao serem reconhecidos como lugares de encanto, a pessoa pode ser surpreendida e levada ao fundo dos rios e sofrer afogamento.

Para os antigos, as cachoeiras estão sempre em movimento, assim como os espíritos vigilantes dos ancestrais que estão a percorrer todos os lugares. Por esta razão, os Potiguara afirmam que tais ambientes simbolizam tempos de guerras descritos nos mitos de origem Potiguara e nas memórias, pois para os povos indígenas são ambientes de múltiplos significados, onde emana a origem da vida da aldeia, remetem ao surgimento da vida comunitária, além de que destinam à criação das plantas, dos animais e de tudo o que seria necessário à vida local e à sobrevivência dos primeiros habitantes.

Sobre a importância das cachoeiras, contou o Cleiton de Azevedo:

Sobre os rios as cachoeiras, porque o rio ele vem das cachoeiras né, ele vem de uma nascente e toda nascente ela vem sempre do planalto é, de uma parte alta, que nem aqui. Você vê os rios, os rios aqui nas aldeia eles nasce aqui em cima das aldeia né, e desce prá Baía, né, os encontros é lá embaixo. Então, o que eu tenho a dizer dos rios é que nas águas, água doce aonde a gente tem a purificação, uma água natural que vem da natureza, uma água feita pela mão do criador, do Deus Tupã, do divino, uma água que tem por si a sua ciência e seus donos, onde a gente vai descarregar, tem os dia da gente ter a nossa espiritualidade de ir no rio se descarregar, ir na praia e no rio, né? Por si ter seus frutos como os peixes, donde alimenta cada um de nós, né? ter sua fauna e sua flora por que o rio, toda a margem de rio ela tem suas plantas, tem sua medicina, né, tem seus frutos que são os peixes, tem os animais que bebe água dos rios que precisa da águas dos rios. Então, espiritualidade do Povo Potiguara ela é isso: são os elementos num conjunto. E o que eu acho importante que deveria ser importante, é a preservação, né? que o nosso povo tenha sempre essa consciência: da preservação das matas, das margens, das nascentes, dos rios. Ter nossas matas não é só desmatar, porque uma dia a gente pode precisar e não ter, não é? E um dia nossas matas, nossos rios vai fazer falta prá nós mesmos, porque a gente vê em outros estados, nas outras regiões a água secano, os rios secano. Isso tudo é o que? É assoreamento, falta de nascente, falta de margem de rios com suas matas, porque se o rio, a água, ela depende das raízes, porque são as raízes que sustenta suas margens, suas nascentes e as sombra porque nascente de rio sem sombra, ela seca. Você pode ver: toda a nascente de rio ela tem sua sombra, ela nasce dentro da mata, você vê as nascente aqui, né? Não sei se você chegou a conhecer, as nascentes é muito lida dentro das matas. Então, cada passo de cada explicação é assim, no meu ponto de vista, de acordo com o que eu aprendo cada dia com os mais velhos sento, né, nossas práticas e tradições do nosso povo (CLEITON DE AZEVEDO SILVA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, dez. 2021).

Ainda, sobre as cachoeiras, o Jailson Aureliano complementou ao dizer que:

As cachoeiras também, não é? É muito importante nós preservarmos, valorizarmos, porque é uma fonte de vida, não é isso? É um meio de sobrevivência que dela vem a água que nós bebemos, não é? prá que nós podemos sobreviver, não é? Então, no meu ponto de vista é isso aí (JAILSON AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, dez. 2021).

Ao indagarmos sobre a importância das cachoeiras, assim como o Cleiton e o Jailson a Maria Nilda expõe a presença da espiritualidade presente nas águas, ao dizer que

:

A água alimenta a nosso organismo e na espiritualidade é cura, e tanto cura na limpeza física como mata a nossa sede. Então, a água, tem um grande poder na nossa vida. Outra coisa: temos os poderes sobrenaturais, na água tem a regência dos poderes sobrenaturais, que o espírito da ancestralidade, que é a

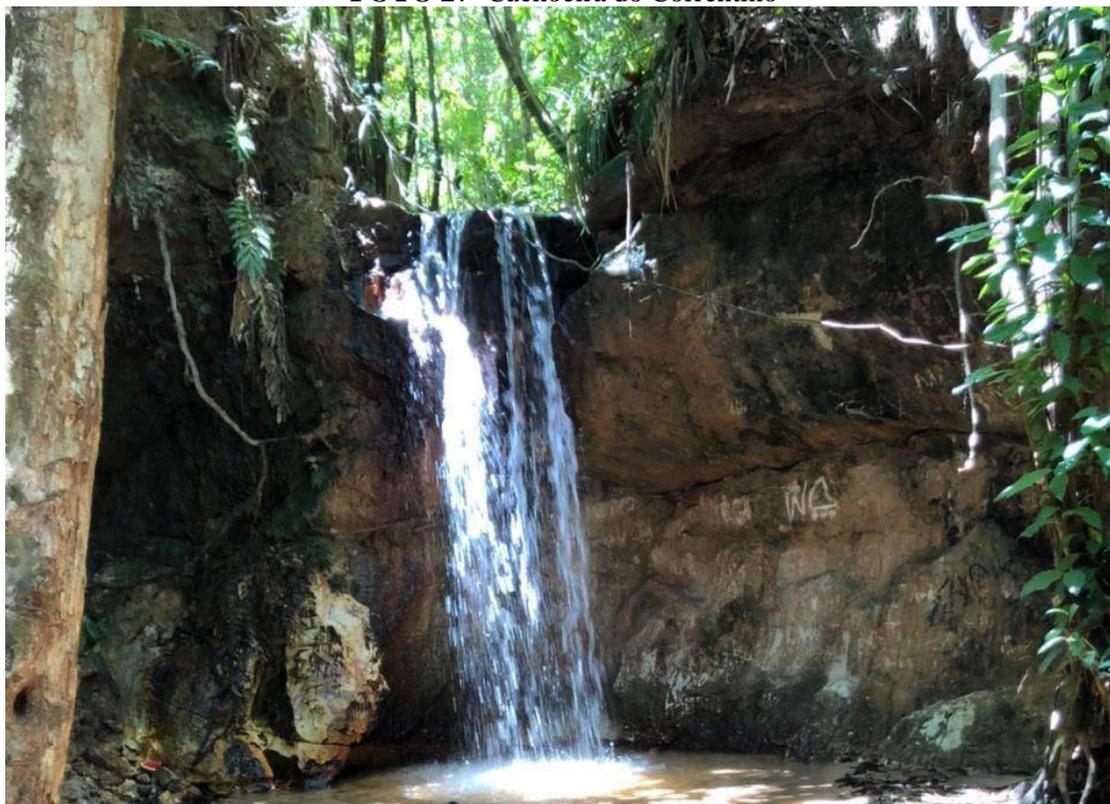
mãe D' água e a sereia (MARIA NILDA FAUSTINO BATISTA, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2020).

Sobre as cachoeiras, encontramos apenas uma delas em terra Potiguara, a qual está localizada entre a Aldeia Silva de Belém e o município de Rio Tinto e que, de acordo com interlocutores, faz parte da mata ciliar do rio vermelho. Por ser uma cachoeira bastante antiga, o professor Daniel Santana no contou que: “Pelos atletas, é chamada de véu de noiva, e as outras pessoas chama ela de Cachoeira do Correntino.” (DANIEL SANTANA NETO, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, jan. 2022).

Apesar da riqueza natural que envolve a cachoeira, os Potiguara alegam que devido à presença de pessoas de outras localidades que constantemente vêm ao local para tomar um banho, o lugar está perdendo a dimensão espiritual, tendo em vista que: “Agora, porém é uma coisa que nem muita gente sabia e aí prá mim não fica assim como uma coisa sagrada.” (DANIEL SANTANA NETO, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, jan. 2022).

A seguir, apresentamos Foto 27, registro de Cachoeira localizada em terra Potiguara:

FOTO 27- Cachoeira do Correntino



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, nov. 2021.

Assim como a terra Potiguara, as cachoeiras movimentam o plano cosmológico, sobretudo, dos mitos de origem, pois delas projeta-se uma consciência de ordem cósmica, territorial e de existência (GOLDSTEIN, 2009). Para Russel (2012), os ambientes naturais são referenciais simbólicos das memórias dos antepassados, haja vista que compõem o plano do

imaginário de uma civilização, embora sejam literalmente lugares solitários quase não frequentados.

4.2.5 As matas

As matas para os Potiguara, são riquezas naturais de múltiplas significações, pois delas eles extraem a madeira para fazer fogueira, construir um móvel, ou edificar uma habitação. Da mesma forma, nesses lugares são encontradas raízes de plantas para produzir remédios caseiros. Dentre as matas mais conhecidas entre os indígenas do Litoral Norte, estão: a antiga mata escura e a mata do pau ferro, localizadas na Lagoa do Mato.

Por possuir valor simbólico tal como as cachoeiras e as lagoas, as matas abrigam espíritos que ajudam a manter o equilíbrio da vida, de modo que os encantados vivem em seus ambientes e, de acordo com a ocasião, podem surpreender ou oferecer alguma ajuda às pessoas que por ali estejam a caminhar. Por esta razão, segundo interlocutores, há necessidade urgente de preservação das áreas de reservas naturais, tendo em vista que as queimadas e arrendamento de terras que são efetuadas para fins de agronegócio, estão cada vez mais provocando danos à fauna e à flora locais.

Para sabermos sobre os segredos que rondam nos lugares de encanto, fomos em busca de respostas e encontramos mais uma vez o jovem Jailson que nos contou que:

No meu ponto de vista, as matas, as florestas, os animais, nós indígenas, ou até o não-indígenas, nós devemos preservar mais nossas matas, nossos animais, certo? Por que? porque ela é muito importante prá nós, prá o nosso povo, é dela que a gente se alimenta, é dela que temos bons frutos, não é? É dela que a gente se fortalece, é dela que a gente cura, ou seja, nós somos curados com as plantas medicinais, as raízes, enfim, as nossas matas é muito importante prá nós, né? Então é isso aí, no meu ponto de vista temos que preservar mais o que é nosso, que é a nossa natureza, a mãe terra, não é isso? (JAILSON AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, dez. 2021).

Cleiton de Azevedo apresenta para nós uma perspectiva sobre a utilidade que as matas possuem na vida Potiguara:

Para o nosso povo as matas elas possuem vários significados, por que das matas nós tiramos a nossa sabedoria, é da mata que nós tiramos o nosso fruto, nossas ervas, cascas raízes semente prá fazer o nosso remédio. Porque feliz do índio, ou do Potiguara ou de qualquer etnia se não fosse as matas, não é? Porque é das matas que precisa de uma madeira prá fazer uma casa, uma oca, uma madeira prá fazer o artesanato. O remédio como falei a erva a casca, a folha, semente, a espiritualidade em si, né? que é onde a gente vai buscar os nosso encantados . Então, a mata, ela tem esse significado por ser já da natureza e ser um elemento purificado (CLEITON DE AZEVEDO SILVA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, dez. 2021).

Às descrições elaboradas pelos jovens Potiguara, a Maria Nilda complementa e diz:

A mata é a nossa casa natural, lugar de saberes, de força e de comunhão de espíritos. Por isso, devemos ter essa consciência e não destruir tudo o que Deus nos deixou para sobreviver. Pois se uma pessoa que tiver corrente ficar em silêncio, ela houve a voz dos espíritos. É lá onde eles estão e dão ensinamentos (MARIA NILDA FAUSTINO BATISTA, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, nov. 2020).

Dentre os jovens indígenas que apresentamos neste estudo, contamos também com a colaboração do Tanielson Rodrigues. Conhecido tradicionalmente como Poran Potiguara, ele juntamente com outros jovens indígenas, está no empenho de revitalização das margens do rio próximo ao Covão. Tanielson é engenheiro ambiental e revela preocupação sobre a questão que envolve a preservação. Por isto, sempre quando necessário, é convidado pelas lideranças locais para auxiliar nos trabalhos de revitalização de áreas que estão sob o risco de desmatamento.

Com base na militância da causa Indígena Potiguara, tendo em vista a revitalização da área do Covão, a liderança jovem Tanielson Rodrigues, pretexto uma visão crítica a respeito das matas Potiguara e do atual estado de preservação sob o qual a reserva atualmente se apresenta:

Eu, sinceramente é, eu tenho visto poucos projetos que tragam essa vertente, né que traga essa visão de preservação vindo do povo vinda. Eu cresci ouvindo o meu avô falar que tinha vinte e três matas e quando o meu avô faleceu só existia, ele classificava três, não é, que era: Jacaré de São Domingos, existia ainda um bom pedaço da mata escura e da mata redonda. E ele falava o nome das vinte e três matas que existiam no território. E eu percebo que cada vez mais a gente tá desmatando mais, tá aumentando mais é, com a monocultura, principalmente com a cana de açúcar, não é? É o grande vilão da história, mas não é só isso. A gente tem é o comércio de madeira, principalmente com as estacas. O pessoal não deixa a madeira crescer e vai lá tirar estaca e isso acaba prejudicando muito o meio ambiente. Eu da área ambiental, eu eu vejo que o povo precisa discutir uma proposta de preservação conjunta, não é, hoje eu faço parte de um projeto que a gente criou pra limpeza do rio, mas a gente vai reflorestar a margem do rio, né, que se chama Águas Potiguara, mas é um projeto de algumas pessoas e que daqui a um tempo vai enfrentar resistência da comunidade com certeza, o pessoal que tem os seus cercados nas margem do rio vai se tornar resistente ou oponente ali né pra achar que o que a gente está fazendo ali não é o melhor para o povo, não é o melhor para a futura geração. É uma pena se pensar assim porque a gente tá acostumado que a ver as relações de preservação tá dentro das aldeias né, as relações de conservação do meio ambiente tá dentro não é tá dentro do espaço de aldeia e o povo potiguara eu tô vendo, eu vejo que vai no sentido contrário a isso. A gente tem um aumento muito significativo de desmatamento de queimada de retirada de madeiras e eu não vejo por exemplo, uma discussão prá se pensar algo de fato prá dizer: Ó, vamos preservar isso aqui, vamos manter isso aqui intacto [...] Então é algo que a gente precisa construir né, a de agora. Então Eu, eu pelo menos acredito nos universitários, nesse pessoal que formou na academia que consiga trazer uma devolutiva prá o povo, mas uma devolutiva consciente, de entender que não é tudo bem, de tornar tudo intocável, né que é um mito uma natureza intocável, mas é entender que há limites, né, há limites prá se plantar cana de açúcar, há limites prá se vender estaca, há limites prá tirar madeira prá casas, há limites prá tirar madeira prá carvão, então há limites. A gente tem que entender que a natureza é um bem, é é esgotável que tem um tempo, que tem seu tempo prá renovar as coisas, e o bem ali é finito, ele tem um fim. Então, se a gente não fizer bom uso, ou o uso de uma forma adequada a gente vai acabar com tudo. Os exemplos são os rios, né, os rios não são mais os mesmos de dez anos que não são os mesmos de vinte anos que não são os mesmos de trinta anos atrás. Engraçado que você anda por todo o território, vê as pessoas justificar que o rio não é mais o mesmo, mas você essas mesmas pessoas não despertar o interesse em fazer alguma coisa. Isso deixa um pouco, um pouquinho, isso faz ascender um alerta, né, o que é que aconteceu? Por que que ela lembra do rio que era bom, mas não quer transformar aquele rio em algo bom, não quer devolver pelo menos, é, o parecido com o rio de antes? Então, que que aconteceu, né? Em parte, a gente perdeu essa relação, né, esse elo. E aí, é isso que eu vejo, eu acho que falta esse projeto né de povo. Não o projeto de Poran, não o projeto de FUNAI, não o projeto do cacique geral, o projeto de povo. Tem que ser o povo todo pensar que isso é importante para o povo (TANIELSON RODRIGUES DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, fev. 2022).

Da relação com as forças do universo, o homem adquire uma consciência ecológica, já que o ambiente natural e toda a espécie de vida que habita o planeta, revela-se como criação

divina, de modo que o seu posicionamento frente às novas evidências de ameaça ao ambiente natural, encontra abrigo na valorização da vida (FREIRE, 2020).

A seguir, Foto 28, imagem da Mata Escura, localizada na Aldeia Lagoa do Mato:

FOTO 28 - Regsitro da Mata Escura



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, jan. 2022.

Como recurso natural, a mata Potiguara exprime lições de vida, já que reporta a lugar em que entidades povoam e nela atuam com seus assaltos invisíveis, tornando-se partícipes tanto no plano da espiritualidade como nas articulações e agenciamentos de conflitos, cuja finalidade é de proteger o seu território. Neste sentido, mito e rito se perfazem nos lugares da memória coletiva e escancaram para situações do cotidiano as suas aventuras e, por meio delas, instituem diferentes paradigmas.

4.2.6 A croa

As croas são bancos de areia que se acumulam, seja no centro de rios ou seja no mar. As elevações de terra são formadas há milhares de anos, mas podem sofrer alterações, a depender das condições ambientais nas quais estão localizadas, sobretudo dos movimentos de ondas e correntes marítimas quando estes fenômenos ocorrem em água salgada. De maneira geral, os bancos de areia estão situados na costa, e são separados por canais, baías ou lagunas e aparecem quando ocorre a baixa das marés. Alguns deles podem ser estreitos, ou até alcançarem grandes extensões, assim como contínuos desdobramentos.

A croa localizada em terra Potiguara, encontra-se na Barra do rio Camaratuba, região de encontro entre o rio e o mar. Por ser lugar de conexões entre rio, água salgada, manguezal e água doce, para os mais antigos das aldeias Potiguara é ambiente propício para ocorrer rituais.

A este respeito, colhemos a seguinte descrição:

A croa que é na Barra de Camaratuba, é um espaço, o único, não é? é um espaço onde nós vivemos também, sobrevivemos, dependendo muito do manguezal, onde nós pegamos o pão de cada dia prá nós sobreviver. Então, a croa significa prá mim, no meu ponto de vista, um espaço onde nós pedimos força ao nosso deus Tupã, aos nossos encantados, à nossa mãe terra, à nossa mãe natureza, às águas, os rios, as cachoeiras, aos animais proteção, muita proteção, para que nós possamos naquela croa fazer o nosso ritual, um lindo ritual. Como lá é comemorado o nosso dia: Dia do Potiguara, também nós escolhemos a croa, pra formaturas indígenas (JAILSON AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, dez. 2021).

Em outro momento, Cleiton nos fala sobre a importância da croa e acrescenta:

A croa é onde nós tiramos o nosso sustento, tem sua ciência por si, rica em crustáceos, e a cachoeira os rios por ser e já vir da natureza das nascentes das matas, não é? (CLEITON DE AZEVEDO SILVA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, dez. 2021).

Sobre a escolha da croa para a realização de rituais, Jailson nos contou que:

Nós escolhemos a croa porque é importante manter o contato com a dona das águas marinhas, da águas salgadas, então é muito importante essa croa. Porque hoje em dia, não é? o mundo está muito diferente, muitos seres humanos querendo destruir as matas, querendo acabar com o reflorestamento, com as águas, com os animais, então isso aí é errado, não é? Nós, cada dia que passar, a gente tem que dá o melhor, tem que valorizar porque vai servir pros nossos filhos, nossos netos, futuramente eles que vão ficar e nós vamos em outro destino, até porque ninguém é prá sempre. A única pessoa, que já foi, mas continua sendo nos nossos corações, em nossas vidas é o nosso deus Tupã, só ele sabe o destino. Mas a partir do momento que nós contar a história nesse mundo nessa terra, nesse país chamado Brasil, não é isso? Agente tem que zelar pelo que é nosso, porque se a gente não zelar vai se acabar, e quando se acaba mata, aí também se acaba índio. Até porque um depende do outro, é uma fonte de sobrevivência para o nosso povo. É por isso que eu digo e às vezes falo: temos que valorizar a nossa cultura, temos que valorizar o sangue que corre em nossas veias, a nossa identidade, as nossas matas, o nosso terreiro sagrado, viu? o nosso manguezal, nossa floresta, as nossas cachoeiras e nascentes, porque pelo que eu tô vendo muitos não querem, mas eu creio que a maioria faz de tudo prá proteger nossas matas. Então, no meu ponto de vista eu vejo dessa forma. Temos que valorizar mais, pensar antes de fazer qualquer coisa e sim pensar positivo pra que nada aconteça nem com as nossas matas, nem com a nossa croa, e nem com nossas cachoeiras, rios e nascentes (JAILSON AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, dez. 2021).

Nas descrições elaboradas a respeito da croa Potiguara, os troncos confirmam que os movimentos dos ecossistemas se alinham à cinesia da vida espiritual, orgânica e animal. Logo, nos discursos, há reflexos de posicionamentos éticos e morais que infundem status de quem conhece bem a ciência do ser indígena.

Na imagem a seguir Foto 29, registro da Croa da Barra do rio Camaratuba:

FOTO 29 - Croa da Barra do Camaratuba



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, jan. 2022.

Os lugares da memória Potiguara, são habitações de coletivos indígenas, de ritos e de conexões, ambientes de relações com o meio e sobretudo, com o sagrado, onde a história dos ancestrais indígenas se renova a cada dia, pois ali está sedimentada.

4.2.7 A Furna

O Espaço da furna Potiguara se configura em habitação histórica. Pois, procurada pelos antigos como lugar de refúgio em meio às perseguições e guerras que ameaçavam núcleos familiares que residiam no interior das matas, julgam os antigos que, para não serem aprisionados pelos inimigos, buscavam na furna lugar seguro para se proteger. Na concepção do sr. Antônio Aureliano dos Santos, as memórias da furna Potiguara se conectam à perspectiva de conceber ao indígena “[...] uma passage prá o mundo espiritual, e é nesse mundo que a gente se comunica.” (ANTÔNIO AURELIANO DOS SANTOS Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021). E que, segundo o Sr. Batista Faustino: “O rito de permanecer na furna, de se enclausurar na mata, serve para recuperar energias dos encantados e dos espíritos dos ancestrais.” (JOÃO BATISTA FAUSTINO, Informação Verbal, maio 2018).

Ao perceber essa dimensão de significação da alegoria da furna para os indígenas, transcrevemos do velho ancião o seguinte relato:

Perante esses quinhentos e dezoito anos que a gente vive, nós passamos a reavivar aquele habitat como uma devoção. Era um habitat que o índio morava como hoje nós mora. É como ficar na história. A gente tem que cultivar esses hábitos indígenas, tem que continuar como era antes. Era a moradia dos nossos ancestrais. Ali é onde tá toda a ciência pra o nosso ritual. Nós temos como uma tradição indígena e uma religião, porque ali nós estamos. A gente cria uma força, uma energia e a nossa tradição fica mais forte. A gente fica concentrado no lugar e a gente não está só, mas que a gente está acompanhado com as energia dos parente em nosso ritual. A gente sente quase concentrado pela aquela força que a gente tá recebendo. É como se estivesse concentrado com os invisíveis (JOÃO BATISTA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, maio 2018).

No interior da furna, o ancião adquire conhecimento, na certeza de que ali está a figuração de um casulo. Ao permanecer no eixo, ele acredita revigorar as forças e as memórias de uma trajetória que subsistiu ao tempo. Deste modo, o tempo que passa a ter sentido, cujos espaços se tornam centros do mundo, trata-se do tempo mítico, e o tempo de origem ou unidade primordial, é o que Eliade (2007) chama de eterno retorno.

A seguir Foto 30, registro iconográfico do lugar sagrado Potiguara:

FOTO 30 - Registro da Furna Potiguara



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, Aldeia São Francisco, abr. 2015.

Neste capítulo, vimos que ao examinar o conjunto de crenças expressas pelos troncos das aldeias Potiguara, a oca, o terreiro, o covão, sobretudo, a furna, se revelam como lugares da memória. A concepção de preservar os ambientes naturais coaduna com o pensamento de Halbwachs (2003), que afirma que tudo o que o homem vive de concreto, atua sobre a consciência, os testemunhos são importantes para dar consistência ao que se escreve, e a

lembança só tem valência e se torna aquecida, quando a recordação do que se viveu, também foi partilhada por outras pessoas.

O mito, a memória e o imaginário, ativam outros mecanismos e elementos, como: pessoas, símbolos, acontecimentos contínuos e descontínuos, munidos de múltiplas significações, pois “[...] o testemunho se torna a materialização da intuição sensível da lembrança, tendo em vista de que o caminho de retorno é um caminho seguro” (HALBWACHS, 2003, p. 69), em qualquer lugar que ela aponte, haverá variadas interseções.

Para o Sr. Francisco José dos Santos:

Todos os nosso parente mora lá na furna. Quando eu me ajeito prá ir prá lá, sinto uma energia muito grande ainda dentro de casa, aqui no meu coração. Qué dizer que eu entro em sintonia com aquele lugá. Por isso que a gente vai prá lá antes de começa o toré, porque é lá onde a gente busca essa energia prá poder espantá tudo o que é ruim do nosso meio: as intriga, a inveja, o olho grande. É tudo isso, sabe? [sic] (FRANCISCO JOSÉ DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, set. 2018).

A narrativa dos anciãos, elabora conexões com a localização da furna, que por sua vez, se une ao terreiro e ao Covão, às matas, à croa e à cachoeira, por estes se afigurarem em ambientes de prelúdio ancestral. Os lugares da memória Potiguara, se unem ao pensamento de Eliade (2010), por este afirmar que os ritos e os espaços reverenciados são caminhos do retorno, porque anulam um tempo profano para adentrar um tempo religioso. Para Mendonça (2014), nos movimentos cíclicos, o imaginário processa-se como forma lógica com dispositivos dentre os quais se organiza a história do mito. O mito se torna assim, a forma operante desse imaginário, que se materializa nos espaços e no ritual, sobretudo, na maneira de o homem enxergar o universo e a sua existência.

Por conseguinte, os lugares de recordações se conectam à perspectiva de imortalidade, pois o rito de entrada e saída da furna, se constitui na gestação do novo e do renovo. Esse movimento constante, provoca uma ruptura de nível, constituindo assim, a base de um dos mitos de origem Potiguara. Nisto, entendemos que o mito, o rito e a memória entre os indígenas, transcorrem ao imaginário; já que edificam valores e trazem a ideia de que os ancestrais se movem no tempo e conduzem solidez ao grupo em meio aos desafios cotidianos.

No capítulo adiante, veremos a história do imaginário e suas projeções na perspectiva de Gilbert Durand (1996) e de outros autores, como Pitta (2005), Bachelard (1990), Wunerburger (2007) e Maffesoli (2001). Dessa dialética, outros caminhos são tecidos para dialogar com o universo da parentela, e assim, compreender quais elementos do imaginário estão presentes para edificar os valores dos antepassados indígenas nos Troncos Potiguara.

5 ESTRUTURAS E CONTEXTO DO IMAGINÁRIO POTIGUARA

O século XXI, trouxe consigo uma bricolagem de fé e uma nova maneira de envolver os indivíduos na era da informação. Antenados pelas conexões virtuais, nelas os homens reinventam a sua história e apresentam novas formas de viver e de discutir valores, seja no mundo do trabalho, no campo das ciências, na produção de artefatos ou nos objetos de sacralidade. Tais invenções, decorrentes da era contemporânea, são construções do mundo imaginário dos indivíduos, onde nela os mitos mobilizadores do progresso são indefinidos, o que leva as sociedades a recompor as suas histórias e narrativas sobre a presente realidade, sobretudo, suas crenças científicas.

Entretanto, Durand (1996) vai afirmar que diante de toda a ciência que se apresenta munida de tantas evoluções, o progresso é apenas um alento amenizador para o homem diante do fenômeno imaginário, essência e existência que se torna conduta de valores fundamentais para os indivíduos. Em meio a excessivas construções e produções humanas, as imagens se apresentam como elementos de significação, dentre as quais os homens se identificam e compactuam seus desejos e ansiedades. Seja em situação de desconforto, nos momentos de angústia ou de alegria, todas essas incursões intelectuais e subjetivas que se concretizam em ações contínuas e em objetos, são fundamentadas pela amplitude da imaginação do pensamento humano.

O pensamento é, antes de tudo, o vetor da consciência racional, e o imaginário, lugar onde todas essas construções se estruturam, para reerguer o capital simbólico que é o homem e a ele apresentar respostas em meio a crises existenciais e, a partir deste caminho, reorientá-lo para uma nova consciência de si e do universo.

O imaginário está ancorado nos mitos, nos ritos e símbolos, categorias que marcam a trajetória de grupos. Contudo, trazer conceitos e explicar o campo onde ele é determinado e a maneira como se manifesta, circunda um percurso de múltiplas interpretações. Por isto, mostrar como seria esse fio condutor no trágico, na religião, na manifestação da cultura, constitui um desafio para muitos estudiosos no campo das Ciências, de maneira que a sua lógica é compensada pela força de subjetividades, sentimentos, sonhos que são difíceis de serem explicados. Pois, no campo de discussões e conceituações em torno do mundo secular, existe uma gama de valores, em que a tradição religiosa há séculos legitimava um universo unilateral e com base na visão ocidental, se deparou com emancipações de um mundo incorpóreo que abriga a existência simultânea de imaginários. Ao tomar como modelo o olhar tendencioso do

Velho Mundo, a ideia de imaginário era concebida por alguns estudiosos como referencial que movia o mundo da fantasia, do sonho, ou, nas palavras de (WUNENBURGER, 2007), tão só imaginação.

A antiga corrente positivista respaldada na tradição francesa, sempre motivou embates e discussões sobre diferentes perspectivas acerca desta realidade. Com base numa visão simplista que data do século XVII, período em que a modernidade ainda andava no encaicho do teocentrismo medieval, a imagem, enquanto elemento do imaginário, era tema de discussão entre teólogos e estudiosos e se acirrava ainda mais com as reformas religiosas do século XVI (DURAND, 2010). E, só após a quebra da unidade do Ocidente em decorrência do movimento reformista, o imaginário assume um novo contorno. Entretanto, ainda sim, existiam inúmeras colisões e revoluções intelectuais em torno de correntes filosóficas que se estenderam no campo das ciências modernas, dentre as quais persistiam em estruturar as teorias aristotélica e cartesiana.

Os estudos sobre o imaginário na fase contemporânea, iniciam a partir de acertos teóricos e metodológicos que se deram em torno dos símbolos, e encontram um vasto campo de análise para inúmeras reflexões a partir da filosofia francesa, influenciada por Gaston Bachelard (2001), o qual por sua vez, buscou aprofundar a temática ante diversas áreas do conhecimento científico⁴⁶. No entanto, é a obra *Iniciação à Teoria do Imaginário* de Gilbert Durand que teoriza uma investigação perscrutada sobre a importância dos símbolos, ao redor dos escritos de Bachelard (2001) e Ricoeur (1997) para justificar a produção das imagens como elementos de significação do capital simbólico que é o homem. (PITTA, 2005).

Gilbert Durand, segue o movimento de interpretação a partir dos estudos sobre os autores acima mencionados, e faz referência ao imaginário como estrutura operante sob a qual se organizam os símbolos (DURAND, 2010)⁴⁷. Nesta perspectiva, na segunda metade do século XX, em detrimento dessas velhas teorias, é que surgem no campo das ciências, novas abordagens e métodos que buscaram repensar de forma coerente o universo das imagens. Com base nesses pressupostos, os elementos do imaginário passam a ser considerados como estruturas de uma linguagem com seus códigos tornando-os passíveis de interpretações.

⁴⁶ O aprofundamento sobre o campo de estudo ocorre com a fundação da *Société de Symbolisme* em 1930, em Genebra, que, a partir de 1962 passa a publicar os *Cahiers Internationaux de Symbolisme*. Discípulo de Bachelard, Gilbert Durand funda em 1967 o *Centre de Recherches sur l'Imaginaire*, em Charnbéry, na França, que passa a publicar a revista *Circé*. Com uma proposta, também, de interdisciplinaridade, o “Centre” se desenvolve com forte influência das obras de Bachelard e do psicanalista suíço C. G. Jung (1875 - 1961) (PITTA, 1995).

⁴⁷ Gilbert Durand (1921), antropólogo e filósofo da ciência, é fundador e animador do Centro de Pesquisa do Imaginário de Grenoble, criado em 1966.

As discussões sobre o imaginário que apresentaremos a seguir, envolvem um compartilhamento de ideias e diferentes pontos de vista, e se justificam pelas contribuições dos autores nas diferentes áreas do conhecimento científico e que ainda hoje movem imaginários do espírito acadêmico. Entretanto, é possível perceber, que o imaginário logo não pode ser explicado no contexto de verdades relativizadas. Daí a dificuldade em perceber que o seu campo foge a explicações racionais porque é um universo que apresenta complexidades. A transparência e ao mesmo tempo nebulosidade em que se apresenta o tema deste capítulo, define bem o que Durand (1984) viria a chamar de bacia semântica e estruturas antropológicas.

5.1 O IMAGINÁRIO NA PERSPECTIVA DE GILBERT DURAND

Discordando da velha tradição francesa, Durand (2010) ingressa estudos sobre o padrão estrutural em questão e tenta recuperar a importância do imaginário, ao assegurar em seus escritos que o comportamento humano é apreciado pelas atitudes imaginativas e pelas leis do espírito. Em sua obra “O Imaginário”, o autor apresenta o elemento da categoria em análise e a sua confluência no campo religioso. Porém, se utiliza do pensamento grego para desmistificar a construção do termo, e assim justificar a importância desta camada do pensamento humano, ao propor no campo de conhecimento, uma nova discussão.

Por conseguinte, para o autor, o imaginário grego se tornou um dos vetores, cujo propósito foi apresentar a ideia de que “Platão admitiu uma via de acesso para as verdades indemonstráveis: a existência da alma, o além, a morte, os mistérios do amor [...]” (DURAND, 2010, p.16-17). Em outras palavras: o imaginário não pode ser dissociado do pensamento humano e do intelecto. Caso contrário, significa construir sobre ele uma visão reducionista, ou maquiara a evolução da consciência humana (DURAND, 2010), pois, como ser social, o homem está sempre interagindo, ora com os da sua própria espécie, seja com os elementos objetivos e aparentes do ambiente natural e quer com o mundo das ideias. Da dialética, surgem inúmeras construções simbólicas, em razão de que são as produções míticas e imaginárias presentes nas mais variadas culturas que conectam o homem à sua história e a um tempo primordial.

Por isto, para compreender o mundo imaginário composto de diferentes pedagogias e sentidos, Durand (1984) usa como base de orientação, os contextos culturais nos quais os indivíduos estão inseridos. É neste domínio que o autor apresenta um novo olhar para elaborar as Estruturas Antropológicas.

O trajeto antropológico, é constituído a partir dos estudos comparados de Durand (1984), realizados entre as mais diferentes culturas, mas esta compreensão não parte de uma percepção intuitiva que se forma de maneira desordenada ou isolada: envolve uma gama de produções que se dão em torno da cultura, dos valores sociais estabelecidos entre os indivíduos e da relação homem-natureza. As estruturas antropológicas, são baseadas na ideia de que, segundo ele, o homem não nasce e não se define por si só: os campos biológico e psíquico precisam encontrar harmonia com as necessidades inatas, com o meio e com os valores sociais que acompanham os indivíduos desde a sua infância. São esses dispositivos, que estruturam as formas do comportamento humano, e fazem com que o imaginário permaneça imerso e latente nas entrelinhas de tais composições.

Ao complementar o pensamento de Durand (1984), Maffesoli (2001), defende a ideia de uma sociedade onde grupos de pessoas interagem entre si. Neste relacionamento, há um compartilhamento de valores a partir de um imaginário partilhado, daí a expressão de imaginário tribal. Segundo o autor, por mais que a pessoa se aproprie de um determinado gesto, existem nela valores adquiridos que definem como essência uma coletividade.

Deste modo, ao referir-se ao imaginário, (MAFFESOLI, 2001, p. 75). deixa claro que,

O imaginário permanece uma dimensão ambiental, uma matriz, uma atmosfera, aquilo que Walter Benjamin chama de aura. O imaginário é uma força social de ordem espiritual, uma construção mental, que se mantém ambígua, perceptível, mas não quantificável. Na aura de obra – estátua, pintura – há a materialidade da obra (a cultura) e, em algumas obras, algo que as envolve, a aura. Não vemos a aura, mas podemos senti-la. O imaginário para mim, é essa aura, é da ordem da aura: uma atmosfera. Algo que envolve e ultrapassa a obra. Esta é a ideia fundamental de Durand: nada se pode compreender da cultura caso não se aceite que existe uma espécie de “algo mais”, uma ultrapassagem, uma superação da cultura. Esse algo mais é o que se tenta captar por meio da noção de imaginário.

A explicação de Maffesoli (2001), ao referendar Durand (1984), pressupõe o imaginário a um caráter imanente, que faz transmutar o conteúdo do objeto das imagens, já que o que se reflete na imagem, é apenas aparente. Entretanto, o projeto inspirador em relação ao ostensivo, transpassa a uma dimensão atemporal. Tal reflexão, nos leva a compreender que, na relação do homem com os objetos simbólicos, há uma força criadora que move as atitudes imaginativas do próprio homem. Esta (re) ligação, não só orienta a cultura, como infunde sentimentos de domínio e de valorização à imagem revelada.

A lógica é aceita por Durand (2001), quando sustenta que no plano do imaginário, cada imagem é quem forma o trajeto antropológico, já que o imaginário se manifesta como composto

de sentimentos e experiências subjetivas que desabrocham em símbolos, em ações e em conexões. Logo, todas as imagens surgem a partir de suas projeções, por ele “[...] constituir o conector obrigatório pelo qual forma-se qualquer representação humana.” (DURAND, 2001, p. 41).

Partindo desta compreensão de Durand (2007), Geertz (1968), pretexta seus esquemas de estudos pela via antropológica, e vai defender que os símbolos não são linguagens puramente restritas ao campo religioso: eles assumem variadas projeções, sejam elas políticas, sociais, dentre outros contextos. Uma vez dotados de uma linguagem não verbal, mas que se explica por sua importância nas diferentes culturas, faz parte da natureza humana manter elos de comunhão entre o universo sensorial e o universo transcendente dos símbolos. Sob esta visão, (GEERTZ, 2008) argumenta, ao dizer que os símbolos projetam um campo de representações que provocam e direcionam o pensamento humano.

Com o intuito de explicar a confluência entre as alegorias, Durand (1997) monta um esquema por meio de estruturas e constelações que se inserem através de relações combinatórias reveladas no trajeto antropológico. É neste sentido, que o autor estabelece alguns critérios para afirmar que as imagens são equivalentes, de modo que o distintivo constitui a representação do mundo objetivo, é objeto do universo inconsciente e ao mesmo tempo, metáfora do macrocosmo, lugar onde se encerram os esquemas. Todo esse grupamento, segundo ele, forma uma cadeia que se movimenta em torno de atitudes imaginativas sensíveis. (DURAND, 1997).

Na tríade de elementos, cujo propósito é dar sentido ao universo simbólico do homem, estão os schémes, os símbolos e os arquétipos, que em movimentos sincrônicos, vivem como átomos num campo de magnetismos produzindo e transmitindo energias e informações (DURAND, 1997). Como complemento dos schémes e dos símbolos, os arquétipos se organizam e sobrevivem na base da sociedade (MAFFESOLI, 2001), pois são eles que direcionam os acontecimentos primordiais das manifestações históricas e culturais dos povos. Estes três elementos são formados a partir das experiências de diferentes grupos humanos que interagem socialmente. Independentemente das suas estruturas, o conteúdo das imagens é fecundo, pois seja pela afetividade, faculdade ou apreensão das coisas, suas cadeias tornam-se fios condutores de energias entre o mundo subjetivo dos indivíduos e o universo palpável.

Deste modo, o símbolo e o imaginário possuem uma relação interdependente, embora se complementem nos campos do mito, do rito e da espiritualidade, em razão de que “[...] se uma imagem presente não faz pensar numa imagem ausente, se uma imagem ocasional não determina uma prodigalidade de imagens abertas” (BACHELARD, 2001, p. 20-21), não há uma

compreensão clara de uma cultura se o que ela apresenta como representação material, não se revela como conteúdo simbólico e como alimento de expectativas. Durand (2001), afirma que o símbolo e o imaginário, são elementos que se entrecruzam no campo das estruturas imaginativas do homem. Esta dimensão de perspectiva que vai além de uma simples representação de um objeto, consiste no que o autor entende por imaginário.

Sob este aspecto, Durand (2001) amplia um debate ao compreender as estruturas do imaginário ao conjunto de produção cultural para justificar as disposições figurativas do homo sapiens. Desta combinação, os símbolos adquirem importância, pois é por meio deles que o homem reinterpreta o seu mundo para reencontrar sentido.

A grosso modo, os símbolos transmutam nessa relação de interdependência para uma linguagem poética na forma narrativa, ao produzir significações às ações humanas. O conjunto de composições que se insere no mundo natural, se alinha simbolicamente ao imaginário humano, de modo que, ao seguir uma lógica, (DURAND, 2001) elabora algumas categorias e apresenta os regimes Diurno e Noturno, dentre os quais se mantém a produção de imagens do homo sapiens, notadamente consagrado por ele a cabedal simbólico.

Deste entendimento, o autor formula a ideia de que todos os acontecimentos que movem a vida dos indivíduos, são fenômenos marcados pela dualidade de sentimentos que se comprazem entre forças negativas e positivas, a luz, as trevas, o bem, o mal, nascimento, envelhecimento, vida e morte (DURAND, 1993). Destas reflexões, Bachelard (2001) chega à convicção e reforça o pensamento de que é preciso lembrar que existe uma relação orgânica entre o homem e o cosmo, que se projeta no consciente pessoal, e que por sua vez, é a ordem que liga e interliga a humanidade aos devaneios. Daí, nasce a compreensão de que no contato com a imaginação material, o homem cria e recria um imaginário poético, já que são os sonhos que refazem o trajeto do mundo privado dos indivíduos (BACHELARD, 2001).

Por conseguinte, na descrição acerca da compreensão do mundo imaginário e da relação do homem com o ambiente natural, (BACHELARD, 2001, p. 5) apresenta quatro elementos, a saber: a terra, a água, o fogo e o ar. E complementa, ao dizer que “[...] cada objeto contemplado, cada grande nome murmurado é o ponto de partida de um sonho e de um verso, é um movimento linguístico criador”, porque a imaginação criadora também se ocupa da concepção material, já que o cosmo é o lugar onde essas dimensões se encontram.

De inúmeras construções simbólicas que orientam a vida humana nas suas infindas projeções, é que irrompem os imaginários individual e coletivo. Sobre estes, trataremos a seguir.

5.2 IMAGINÁRIO INDIVIDUAL E IMAGINÁRIO COLETIVO

Força que configura o universo do homem, o imaginário é zona de convergência de muitas encruzilhadas. Desde o desejo de ilusões puras idealizadoras à sensação de objetificação impelida pelos sons da vida real, é força que se revela como projeção da consciência e fonte de inspiração poética da qual os homens mergulham e saciam suas esperanças e, por vezes, se desencantam com ela. Um ser fantástico, real, ou até mesmo monstruoso que move fantasias, ou desejos angustiantes, delírios, ilusões: assim, é o imaginário.

Como mencionamos a pouco, o complexo de representações e simbologias que se encerram nas leis do espírito, serviu como mola propulsora para os estudos em diversos campos da ciência, ora rompendo com as cadeias pensantes do antigo mundo grego ocidental, por vezes unindo-se a elas ao compactuar profundas impressões acerca da força energizante que se chama subjetividade humana. Porém, não se pode descartar a ideia de que o imaginário é o centro de abastecimento de conceitos e sensações, zona e referência entre dois polos distintos: o consciente e o inconsciente humanos, pois independentemente de cada cultura, todas as pessoas são portadoras de uma gama de acontecimentos que ficam marcados desde o seu nascimento. São expressões, sentimentos pessoais que desencadeiam comportamentos quando estas alcançam a maturidade, de sorte que o fabuloso está contido nas fases da vida. Porém, é o imaginário da infância que canaliza reações futuras e projeta sobre o presente todas as nuances do inconsciente.

No plano do psiquismo e de suas articulações com as funções biológicas dos indivíduos, (CAVALCANTI, 2018) apresenta dois imaginários: o imaginário individual e o imaginário coletivo. Sobre o primeiro, é certo que todas as pessoas trazem consigo desde os primeiros anos da vida, fantasmas, sonhos que se organizam nas teias do pensamento e são entrelaçadas ao mundo das vivências coletivas, ou seja, ao mundo social, onde o trânsito entre culturas distintas se conectam a outras biografias. Por isto, ao referendar Freud, cujo enfoque de estudos centra-se na psique humana, (CAVALCANTI, 2018) afirma que o autor defende que, a depender do que fora vivenciado pelo indivíduo, tais projeções podem desencadear ações, pensamentos benéficos ou causar decorrentes malefícios.

Sobre o imaginário coletivo, vale dizer que ele se compõe das projeções que se definem enquanto aspirações da vida social, ou seja, da vida de grupos. São tais expectativas que firmam traços culturais, narrativas e valores partilhados ao longo das gerações e por diferentes classes

sociais. Logo, são as experiências contidas nos indivíduos que ao serem ordenadas entre si, dão contorno ao imaginário coletivo.

Uma vez que, o imaginário se define por uma geografia, onde os sentimentos se ajeitam em imagens formatadas nos mapas da consciência, no campo dessa biogeografia, se firma um elo entre o que nós vivemos no passado e o que nos tornamos a partir do nosso nascimento, tendo em vista que a memória converte-se em testemunha dos fatos da nossa vida pessoal, que por sua vez interligam-se ao mundo social. Da combinação entre aquilo que somos na condição de ser individual e o que adquirimos no núcleo de uma sociedade, é que se definem os imaginários individuais e coletivos.

Deste feito, o imaginário projeta-se a um sistema de comunicação. Logo, para Lacan (1998, p. 498):

A linguagem, com sua estrutura, preexiste à entrada de cada sujeito num momento de seu desenvolvimento mental (...) o sujeito, se pode parecer servo da linguagem, o é ainda mais de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio.

O mundo dos sentidos é ambivalente. Ao ser levado ao tempo cronológico dos acontecimentos, outros paradigmas por ele experienciados são apropriados e tornam-se cristalinos. Com base nestes simbolismos, a cultura e os valores religiosos são modelados e a história de vida dos sujeitos parece encontrar o seu destino. Desde os mais pessoais aos elaborados coletivamente, os imaginários existem e constroem hemisférios próprios, teias de informações, objetos e ilusões.

Neste capítulo, compartilhamos de concepções em torno do imaginário que se justificam pela sua importância nas variadas composições da existência humana. Nisto, sabemos que nem todas as respostas em torno da categoria eleita para estudo se movem de evidências científicas, de maneira que, ao examinar o comportamento humano, suas expressões e construções sociais e simbólicas, os autores aqui citados defendem a ideia de que, diferente de visões cartesianas, o imaginário é ciência que se constrói acerca do ser e sobre a vida, que se orienta com base nas experiências dos indivíduos, suas sensações e conhecimentos sobre o universo.

Ainda, discorreremos sobre diferentes concepções sobre a categoria em estudo que oscilam no campo da subjetividade com base na vida material e biológica dos indivíduos. Os autores aqui, apresentam considerações pertinentes que por vezes coadunam entre si, com a premissa de que os homens (se) constroem e (re) edificam seus universos a partir de elementos simbólicos, com base em vivências pessoais e peculiaridades. No pensamento de (VIGÁRIO,

2009, p.05), o “[...] imaginário envolve representações e as representações dão sentido ao mundo, são construídas a partir do real e introjetadas social e historicamente no inconsciente coletivo,” de modo que, ao objetivar-se, as atitudes criadoras elaboram ordenamentos de terrenos fecundos dentre os quais se encerram os mitos, as memórias e a espiritualidade.

Nestes sistemas, estão os Potiguara da Paraíba, comunidade étnica que unida pela formação de linhas imaginárias, reconstrói a sua história em torno de visões de mundo, que sobrevivem na condição de movimentos sociais de resistência na sociedade. A partir destes paradigmas, o imaginário aponta caminhos de perpetuação para a evidência dos mitos e das memórias locais.

No item a seguir, apresentamos o imaginário da Terra-Mãe com seus conteúdos prioritários e paradigmáticos para justificar a força dos antepassados Potiguara.

5.3 O IMAGINÁRIO DA TERRA- MÃE POTIGUARA

Identificados na história escrita pelos invasores como bravos e arredios, os Potiguara tornaram-se conhecidos desde 1501, pela maneira de promover rituais mágicos e por suas lutas e resistências, havendo a etnia ocupado uma área que compreende o litoral do nordeste brasileiro (COQUEIJO, 2020). É um número bastante significativo, que faz desses remanescentes uma das maiores populações indígenas do Nordeste etnográfico (BARCELLOS, 2014).

A insistência em permanecer no mesmo território durante séculos, revela de certa forma, a determinação dos Potiguara como grupo social, cujos atores se definem pela bravura e pela sua estrutura mítica e imaginária que ainda se percebe no presente. É no enalço desta realidade militante, que não se pode remover o espaço o qual não somente habita essa gente, mas se constrói de relações harmoniosas e de familiaridade que configuram na seguinte expressão: “É a Terra-Mãe e os encantados que nela vivem para nos sustentar.” (MARIA NILDA FAUSTINO BATISTA, Informação Verbal, mar. 2020).

A afirmação, não só justifica os Potiguara como defensores de um território, pois transfere sentimento profundo de pertença, afetividade e de cumplicidade sobre o espaço natural, sendo este elemento de sobrevivência. Toda a trajetória histórica de existência, somada às constantes lutas e reivindicações da etnia Potiguara, se desdobra em torno do ente feminino,

considerado por todos como Terra⁴⁸-Mãe, fundamento e compleição ao útero materno que gera vida através dos seus ecossistemas.

Para Maria Nilda Faustino Batista, o imaginário da Terra perpassa a dimensão geográfica, por assegurar o indígena a conceber:

O mundo sem maldade, o infinito, uma terra aonde a gente não tenha violação dos nossos conceitos, dos nossos direitos porque nós não somos daqui nós estamos aqui (MARIA NILDA FAUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2020).

Entre algumas histórias que ouvimos da parte dos mais velhos das aldeias Potiguara, destaca-se uma narrativa da primeira luta entre indígenas e estrangeiros que se deu no século XVI em território paraibano, e que, segundo interlocutor, aconteceu em defesa da terra. O encontro deu-se na Serra de Paraopaba, na região de Duas Estradas, localidade próxima ao município de Guarabira. Assim, contou-nos Manoel Pereira, afirmando que:

Nessa luta, os Potiguara saíram vitoriosos. A Serra de Paraopaba se tornou marco dessa resistência. Após a aliança dos portugueses com os Tabajara, ocorreu um segundo combate. Depois de cinco anos, o grupo indígena foi atacar novamente, na certeza de uma segunda vitória. Porém, no alto de Nossa Senhora das Neves, próximo à Casa da Pólvora, os indígenas foram surpreendidos por um grupo de portugueses e bandeirantes que atacaram os nativos, exterminando grande parte da equipe que compunha a raiz principal da qual fazia parte os Potiguara (MANOEL PEREIRA DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia Forte, ago. 2020).

De acordo com informações de moradores locais, a história de ocupação das áreas do Litoral Norte pelos indígenas, se dá a partir desses momentos de luta. Pois, quando o grupo maior, sobretudo, os mais jovens, se dirigiu para a área onde hoje está situada a cidade de João Pessoa com a finalidade de reprimir o estrangeiro, os que ficaram no território Potiguara apenas para guerrear foram os anciões, dentre aqueles que compunham a faixa entre 45, 70 e 80 anos de idade. Entretanto,

Percebendo que todos iriam morrer por conta das investidas que os Potiguara tiveram sem sucesso, os mais velhos ordenaram às crianças de 8 a 12 anos de idade a saírem com alguns familiares em grupos pequenos e habitarem onde tivesse fontes de água, para que pudessem sobreviver e assim contar a história (MANOEL PEREIRA DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia Forte, ago. 2020).

⁴⁸ Considerando a terra como elemento de resistência, salientamos aqui que outros elementos naturais compõem o plano da espiritualidade indígena, a saber: o fogo, a água e o ar, de sorte que os mitos Potiguara possuem forte relação com a cosmogonia.

Deste feito, aos pequenos grupos, alguns indígenas se deslocaram para outras áreas mais tranquilas. Muitos passaram a ocupar a região onde hoje é denominada Avencas⁴⁹, pois eram nas nascentes de rios que os antigos formavam as suas tabas.

Outra fonte de informação sobre o contato de europeus com os Potiguara durante a época colonial, é a de que: aportando na Baía de Akajutibiró, onde hoje está localizado o município de Baía da Traição, os marinheiros não tinham acesso às colinas, de maneira que havia o que os indígenas chamam de boca de barra, uma espécie de represa natural, área de encontro que unia o rio Sinibú e as águas do oceano atlântico. Para ter acesso à parte superior da colina, os europeus construíram uma estiva⁵⁰ de madeira que possibilitou a passagem e o contato com os indígenas que aqui viviam.

Há muitas narrativas que justificam a origem da etnia Potiguara, assim como da sua chegada e permanência em terra paraibana. Uma delas se dá em torno do vocábulo Potiguara, a saber que é um termo originário da região norte do país, pois de acordo com os relatos, no passado os indígenas saíram do estado do Amazonas, e seguiram pelo litoral brasileiro em direção ao sul. Na época em que ocorreram essas migrações, chegaram ao território da Paraíba, e ocuparam as margens do rio Mamanguape onde passaram a viver do cultivo de culturas.

Para confirmar a informação a respeito da origem dos habitantes do Litoral Norte, Antônio Pessoa Gomes, o popular Caboclinho⁵¹ dá mais detalhes ao afirmar que:

Se falando da história Potiguara, é bom saber que o Potiguara é um nome é originário do Amazonas. O nosso povo, ele veio do Amazonas e seguiu pelo litoral e pelo sul do Brasil. Mas o Potiguara de feito, era uma população de cem mil indígenas na época em que saíram de lá. Eram um pouco mais de mil índios localizados aqui na Paraíba. Hoje, nós temos Potiguara no Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba. E hoje nós temos doze mil indígenas 12.000, uma população atual. O Potiguara passou por vários tipos de colonização. Primeiro, pelos franceses por conta do pau-Brasil, depois vieram os portugueses que fizeram aliança com o cacique da época e expulsam os franceses daqui. Alguns aliados com os franceses, outros com os portugueses. Depois de 1630, entra os holandeses aqui na Paraíba. É aí, é quando o Brasil

⁴⁹ Área encoberta de capim, onde está localizada a nascente do rio Sinibú, principal rio que corta os municípios de Baía da Traição e Marcação. Da mesma forma, as Avencas estão localizadas na Aldeia São Francisco.

⁵⁰ Palavra de origem tupi que significa ponte. A construção de estivas se dava em meio à necessidade de deslocamento para regiões cercadas de rios caudalosos (Maria Nilda Faustino Batista, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, 14 de março de 2020)

⁵¹ Liderança Indígena Potiguara e atualmente cacique da Aldeia Forte, Caboclinho foi cacique geral do Povo Potiguara durante os anos 2001 a 2011. O mesmo, foi condecorado com o título de Doutor Honoris Causa pela Universidade Federal da Paraíba, Campus IV, no dia 18 de outubro do ano de 2016, por conhecer e discutir com maestria a história dos ancestrais Potiguara. Além de ser militante da causa indígena, se destacou no processo de retomada da terra indígena Potiguara de Monte-Mór, onde, no ano de 2005, atuou no reconhecimento das famílias indígenas que ali residiam.

se torna de fato a terra brasilis, onde alguns Potiguara de renome como Pedro Poti, se aliam aos holandeses e Pedro Poti vai até a Holanda, na cidade de Ais, e depois de constituir família ele volta pra casa. Ele era um guerreiro Potiguara e passa a ser calvinista. E, Felipe Camarão se alia aos portugueses e segue o catolicismo. Com a volta de Pedro Poti, os portugueses nunca deixaram de ficar de olho no território e por fim os portugueses ganharam a luta e conquistaram o território Potiguara. Os Potiguara nunca abandonaram o seu território, apesar da história de doenças e massacres. Potiguara é considerado um dos povos mais aguerridos do Brasil e do Nordeste (ANTONIO PESSOA GOMES, Informação Verbal, Vídeo Conferência sobre Território, Baía da Traição, abr. 2020).

Estima-se que, com as revoltas ocasionadas pelo processo de ocupação por parte de apresadores de indígenas que se aventuravam nas terras do Litoral Norte do Estado, as incursões provocaram a dispersão do grupo indígena para outros locais, como confirma a informante a seguir:

E aí foi um processo de muita revolta para todos os índios, muita morte, muita coisa assim. Chegaram esse momento e as pessoas se distanciaram muito da Baía da Traição e subiram pelos vales dos rios. Eles foram considerados senhores dos vales porque eles é que comandavam as nascentes. Mas isso foi antes das guerras que chegaram. Quando houve o grande monopólio, essas pessoas que habitavam em cada ponto dessa terra, alguns se esconderam em algumas aldeias (MARIA NILDA FUSTINO, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, mar. 2020).

Com base em narrativas de acontecimentos históricos acima mencionados, a origem de pequenos núcleos de povoamento determinou o surgimento das outras aldeias Potiguara, cada uma com suas histórias e um jeito peculiar de manifestar a identidade. A terra, porém, passou a representar abrigo e subsistência, raiz profunda de significações que amparam elementos de sobrevivência dos mitos dos parentes indígenas. A partir das interlocuções, compreendemos que o imaginário da Terra -Mãe, infunde respeito entre os Potiguara, sobretudo “[...]uma visão de mundo”, o que não está formulado, o que permanece aparentemente como não significante, o que se conserva muito encoberto ao nível das motivações inconscientes.” (PESAVENTO, 1995, p. 13).

Mesmo em tempo de pandemia, os nativos da Baía da Traição criaram através de encontros virtuais, possibilidades para demarcar o seu propósito de políticas públicas. O ano de 2021, foi um momento considerável de lives que estampavam na arte dos eventos O Abril Indígena. Sem poder promover mobilizações de forma presencial por conta de medidas restritivas, grupos de indígenas do Litoral Norte, dentre eles, estudantes universitários, lideranças, educadores e pesquisadores, resolveram interagir por meio de plataformas virtuais, como: google meet, zoom e stream yard. Foram nesses encontros que diferentes mesas

temáticas discutiram a realidade da sociedade indígena, de forma que seria um momento de reflexões sobre a escalada histórica que envolvia o 19 de abril.

Nas lives, em uma das proposituras temáticas, estava a questão territorial. Para as discussões, na composição da mesa, contava a participação de lideranças indígenas, dentre elas: O Nathan Galdino da Silva⁵² (cacique da aldeia Alto do Tambá), o Gessé Viana, e o Jefferson Luiz Leôncio Ventura, aluno de Antropologia da UFPB (Campus IV). Nas falas sobre território e territorialidade, um dos palestrantes, o cacique Nathan explicitou que:

Quando se fala em território, se fala em cosmologia, se fala em espiritualidade, não se reporta apenas em terra, vai muito mais além do que isso. É lá onde o povo se reproduz. Essa luta iniciou com Manuel Pedro, Pedro Ciríaco, Batista, Manuel Santana. A guerras começaram em 1978 pela terra Potiguara, em defesa da demarcação. Não se tinha a mobilização como poderia ter hoje, e até 1983, a gente teve êxito quando o exército passa a fazer a demarcação. É em 1988 que eles têm a demarcação da terra Potiguara. Temos que fazer se reproduzir esses guerreiros, essas pessoas que lutam. Essa luta, está mais visível entre as lideranças indígenas. Nós, somos filhos da terra, a terra é nossa mãe, ela é da natureza, da cosmologia, da construção de todos, seja na reprodução, seja no cultivo, seja na ciência, seja nas coisas naturais. Que nós possamos entender que o território é como uma grande linha de conexões que nos conecta a diversos universos, e isso nos faz ter o respeito. O território é sagrado, não pode ser confundido, é como algo único. O território é a parte de reprodução das próximas gerações. Isso é necessário! Hoje, esse território está demarcado por lutas que foram travadas (NATHAN GALDINO DA SILVA, Informação Verbal, Abril Indígena, abr. 2021).

Em destaque às considerações acima, o Jeferson logo acrescentou que:

É uma missão nossa enquanto jovem indígena Potiguara na atualidade, fazer valer o esforço dos anciões. A terra, ela é nossa casa, ela nos pertence, ela nos gera mecanismo de nossa identificação, ele é nossa identidade (JEFERSON LUIZ LEÔNICIO VENTURA, Informação Verbal, abr. 2021).

O evento marcante que discutiu sobre Território Indígena Potiguara, ficou registrado em banner 02, como apresentamos a seguir:

⁵² Atualmente, o cacique da Aldeia Alto do Tambá é Clóvis Santana, cunhado do Nathan. O atual cacique, foi eleito no mês de maio de 2021, por meio de uma eleição realizada na comunidade local.

Banner 02 - Live sobre O Abril Indígena Potiguara 2021



Fonte: Arquivo Pessoal de Daniel Santana Neto, abr. 2021.

Seja na busca constante por ressignificação das raízes históricas, culturais e mitológicas, é a Terra que garante aos povos indígenas a perpetuação da vida e a inspiração, e se constitui como elemento de sobrevivência da cultura e da espiritualidade, por abrigar mitos, ritos, memórias e imaginários, e por gerir paradigmas para dinamizar as relações entre gerações de troncos e pontas de rama.

Assim, afirma Josivaldo, o popular Indinho:

Nós somos um povo forte, guerreiro que vivemos ainda no nosso território, com luta, com derramamento de sangue, mas nós ainda está dentro do nosso território, nós somos comedor de camarão. Até hoje, nós tamo dentro do nosso território resistente [sic] (JOSIVALDO FERREIRA DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, jan. 2022).

Na busca de uma terra sem mal⁵³, a terra Potiguara configura-se a entidade feminina e sinal de fertilidade, imaginário mítico e motivo maior dessas resistências, pois em meio a elaboração de conceitos que afiguram sobre o elemento cultuado pela sociedade indígena, a imagem que se forma no consciente revela-se enquanto representação de aura sagrada. Deste modo, há uma força oculta que se transfigura e ao mesmo tempo se materializa nos objetos, códigos que denunciam sensações de um mundo pensado e vivido. Tais significações são projeções do imaginário, porque rememoram e (re)creiam perspectivas para o indivíduo. Para

⁵³ Terra sem mal, faz parte de um imaginário próprio dos povos indígenas do grupo tupi guarani. Esse imaginário se justifica em habitar a terra sem imposições ou escravidão. Apesar de ser uma narrativa específica desse grupo, o termo perpassou outras etnias e motivou um movimento de resistência e de reafirmação dos valores ancestrais. Para aprofundamento de estudo, ver: (CLASTRES, 1978).

(WUNENBURGER, 2007, p. 11), trata-se de “[...] um conjunto de produções mentais ou materializadas em obras, com base em imagens visuais (quadro, desenho, fotografia) e linguísticas (metáfora, símbolo, relato), formando conjuntos coerentes e dinâmicos.”

No amparo de estruturas imaginárias, estão o mito e o rito, elementos significativos que perpassam o campo da objetividade e dão sentido a um determinado grupo de pessoas. Sendo assim, a arte de imaginar é faculdade porque constrói valores e concilia o imaginário da Terra-Mãe com o campo das inspirações, não esquecendo, porém que “[...] o imaginário tem como função enquadrar ou deformar a percepção do mundo presente e impressionar os conteúdos do pensamento que ele alimenta e alarga.” (CAVALCANTI, 2018, p. 14).

Deste feito, imersos no imaginário da terra Potiguara, os troncos velhos e suas erudições ilustram nas memórias dos troncos novos um espólio que se espelha em saber existencial.

5.4 TRONCOS VELHOS E TRONCOS NOVOS POTIGUARA: SABERES EXISTENCIAIS

Sem a experiência, não há como compartilhar conhecimento; sem conhecimento não há como empreender valores. Composto um mundo de significados no meio de determinadas culturas, vimos no capítulo anterior, que a memória se apresenta como veículo de recordações que ficaram preservadas ao longo das gerações. É ela que organiza o conhecimento, as lembranças e as experiências vividas. Nesse conjunto de representações movidas pela ação do pensamento, o passado torna-se presente. É notório que os acontecimentos do passado possuem como veículo do tempo aqueles que viveram mais e conseguiram de alguma forma partilhar suas heranças, porque se integraram ao um grupo de indivíduos historicamente situados. Por

esta razão, ao conduzir consigo legados de acontecimentos, as memórias, tornam-se monumentos vivos de uma história não escrita, que marcou a existência de gerações de nativos.

Jacques Le Goff (1992), reforça essa ideia, ao explicar a importância do monumento para a preservação de uma história, e complementa ao dizer que, como defensor de uma identidade, os guardiões encaminham mecanismos para que essa memória não se perca, mesmo depois de concluída as jornadas da existência de cada um desses sujeitos. Na condição de perpetuadores da memória, os defensores reúnem as novas gerações, se dedicam a falar nas comunidades, com o objetivo de que as palavras se tornem modelo de conduta e de repercussão da cultura. Logo, há ordenamentos de mitos e de imaginários nessa construção, com a ideia de que o imaginário não corresponde absolutamente a um lugar, mas há um estado de espírito, em que o indivíduo nele se esgota para ampliar novas projeções, seja acerca da vida, ou sobre novos

paradigmas, com a garantia de não só viver o tempo presente, mas a este dar significações e renovação.

Sobre esta perspectiva, a fala do Sr. Antônio Aureliano traz uma percepção de continuidade da vida por meio de um imaginário que se concretiza em terra Potiguara, e assegura que:

Eu morro, mas tem meu filho, meu filho aí ficar no meu canto. Aí, a pessoa morre? não morreu não, tá prantado! Porque ele vai sair e se incorporar em outras pessoas prá ajudar! vai tá ali ajudando! (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fev. 2021).

As narrativas do ancião, se ajustam no trajeto antropológico expresso nos estudos de Eliade (2010) para explicar as hierofanias cósmicas, pois este não concebe a morte como sinal de finitude, mas condição que se recupera na transformação gradual dos ciclos, que compreendem ao nascimento, morte e ressurreição, distintivos presentes na evolução do cosmo e também na regeneração contínua do homem. A alegoria da continuidade da vida, expressa-se em outra metáfora nas palavras do jovem Josivaldo, ao revelar que: “Só deixo o elo no dia que eu morrer, que nem diz a frase, ne? ser plantado né? vai nascer várias sementes, vários guerreiros.” (JOSIVALDO FERREIRA DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, jan. 2022).

Percebe-se nas construções, a perpetuação de um princípio em que os mais velhos instigam aos mais jovens a lidar com a dimensão de perspectiva, de continuidade não somente da prole em si, mas da essência da vida edificada por meio de espíritos sendo estes fluentes no campo do imaginário.

Destarte, no plano das representações mágicas que move o homem religioso, os indivíduos, depois da morte, convertem-se em ancestrais ou heróis, a ocupar lugar no modelo dos arquétipos na forma de espíritos (ELIADE, 2007). Entretanto, as figuras históricas e os heróis míticos passam por metamorfoses e independentemente da realidade de cada cultura, eles são identificados na cosmologia. Porquanto, o saber dos troncos velhos Potiguara, inspira na juvenildade outros mundos imaginais, que não só reverberam no processo de técnicas de artesanaria, mas panteteiam pequenos saberes, e tornam significativa a herança do ser Potiguara.

Assim, nos contou o Josivaldo, ao afirmar que:

Quando nós tá pintado com a pintura, afasta o mal e o olho grande. Todo mal que tiver ao nosso redor está afastado. Só traz coisa boa prá gente. Também, a importância do cocar simboliza a nossa casa porque quando nós botamos o cocar na cabeça, é igual a nós está dentro da nossa casa unido com a família (JOSIVALDO FERREIRA DOS SANTOS, Informação Verbal, jan. 2022).

Os saberes dos anciãos Potiguara encontram abrigo no frescor de lideranças indígenas, que garantem sustentar as suas memórias. Estes, por reconhecerem nos velhos a importância do legado, corroboram para o fortalecimento de muitas histórias e vivências.

Acompanhamos o jovem Tanielson Rodrigues nas aulas de campo da escola Maria das Dores Borges, e em uma das ocasiões, dialogamos sobre quais linhas imaginárias sustentam os indígenas Potiguara para justificar a origem da parentela naquela região. Ao trazer em evidência as memórias do seu avô, ele exclamou e disse:

Eu não lembro de ter conversado pelo menos com o meu avô, com meus avós sobre a origem do povo, né? Não me lembro se tem histórias mitológicas assim eu num. Inclusive eu nunca li assim se tem um mito da criação dos Potiguara, nunca, não, não cheguei a ler isso ainda. O que eu posso dizer é que os Potiguara, é que eu já li, né, coisas que eu li, que os Potiguara tinham uma relação da contagem de tempo com o caju. Então, por exemplo, o cajueiro né, aquele cajueiro, que ele é retratado no acejutibiró, ou né, né como marco daquele cajueiro proibido, dizer assim ao pé da letra, o cajueiro que ele era permitido, mas que era referência junto da lagoa. Os Potiguara tinham uma relação muito sagrada com o cajueiro, principalmente com a castanha. Então, tinham um, um, eles tinham a crença de que o ano iniciava quando se achava a primeira castanha de caju. Então, achei a castanha de caju é, começou o ano; então achei o primeiro cajueiro, a primeira castanha de caju, começou o ano. E aí ficava-se observando né, toda aquela safra. Então, quando acabava a quela safra, aí se esperava aparecer o outro caju para virar o ano teoricamente. Então, os Potiguara contavam o ano assim. Se a gente levar é, eu até vou fazer uma pesquisa sobre isso, futura é, prá ver quanto tempo dá nos dias de hoje. Eu acho que dá menos de doze meses. Então os Potiguara basicamente tinham o ano mais curto e era baseado com essa relação com a natureza com especialmente o caju (TANIELSON RODRIGUES DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, fev. 2022).

Ao evidenciar mitos de origem, a juventude Potiguara se une aos legados dos troncos velhos e juntos tornam-se eixos emblemáticos no processo de etnogênese, pois renovam reminiscências dos antepassados indígenas aos mais jovens da sua estirpe conduzindo as fases da pessoa humana e das crianças. Quanto aos anciãos, estes são vozes significativas nos momentos de recenseamento e de reconhecimento das famílias indígenas para cadastramento junto ao órgão Fundação Nacional do Índio (FUNAI), pois participam das rodas de Toré, e permanecem no centro do ritual e da vida Potiguara. São estas prerrogativas que lhes colocam em lugar privilegiado na vida da comunidade, e dão propriedade para falar e discutir outros assuntos que dizem respeito à etnia Potiguara.

Para Arruti (1995, p. 77),

Os Troncos Velhos servem como reserva de memória, de cultura e de religiosidade – trazendo em si um passado real ou imaginário, que passa a fazer parte do presente, o informa, o justifica e o organiza – e não apenas como lembrança ou resgate. Essa relação é traduzida pela metáfora vegetal que fala do progresso e ramificado crescimento de um mesmo ser, que se amplia e nesta ampliação vai dando origem a novas partes entre si, natural e inevitavelmente mais distantes e mais frágeis com relação às heranças dos antepassados, mas ainda fazendo parte de uma mesma realidade.

Irmanados pelo espírito de luta e de resistência, os anciãos se confundem com a cosmogonia por afigurarem-se a troncos para levar nutrientes das raízes às gerações de “ponta de ramas” e agora, aos Troncos Novos. Nessa visão de mundo em que os elementos da natureza se diluem, os fios da memória e do imaginário irrompem como forças vivas na constituição de alteridades e de identidades.

Notamos tais evidências em Sanderline Ribeiro, ao conhecermos o papel que desempenha como Pajé. Sanderline concluiu mestrado na área de Ciências das Religiões no ano de 2021, e desenvolveu uma pesquisa que traz consigo ineditismo de uma jovem-Pajé que narra a sua própria história de vida espiritual. Durante a permanência na Universidade, a Potiguara procurou harmonizar a carreira acadêmica com o ofício diário ao fazer uso de plantas medicinais para fabricação de remédios caseiros. Sanderline se encaixa na projeção de liderança indígena, pois, conhece bem a fauna e a flora das terras indígenas e por meio delas produz garrafadas, óleos e extratos que compõem a medicina ancestral Potiguara.

Em um dos encontros virtuais de orientação de mestrado do Programa de Pós-Graduação da UFPB no ano de 2021, que ocorrera sob a orientação do professor Dr. Lusival Antonio Barcellos, e que na oportunidade a indígena participou, a mesma expôs preocupação por conta de uma enfermidade a qual a sua mãe passara, pois ela iria submeter-se a um procedimento cirúrgico.

Ao contar-nos da experiência que tivera em meio a tal desassossego, a jovem-Pajé sinalizou a importância de suas interlocuções espirituais-subjetivas que, nos versos a seguir e de sua autoria, expressam a amplitude do que seja o imaginário dos troncos Potiguara:

Depois do ocorrido com mamãe,
Só hoje pude acender o meu cachimbo,
Pois o que antes vinha sentindo
Era apenas vontade de chorar.
Eu que consolo a tanta gente,
Cuido de tantas pessoas doentes,
Precisava de algum modo desabafar.
Defumei a roupa dela, acendi aquela vela,
Pedi a Deus e a cabocla Jurema para a frente passar,

Pedi também a Nossa Senhora, que toda graça conceda na hora
Que o médico for lhe cirurgiar
Por fim, agradeço aos amigos
Que estiveram comigo
Dispostos a ajudar.
Agradeço à força encantada
E a Jurema Sagrada
Que também agindo está.

(SANDERLINE RIBEIRO DA SILVA, Informação Verbal, João Pessoa, maio 2021).

Os versos traduzem conexões seguras arrancadas em momentos de solidão experimentado pela Jovem-Pajé. Nele, sentimentos (dor, angústia, fé, gratidão) e elementos simbólicos distintos interligam-se para banir o caos profundo provocado por intensas aflições.

Deste modo, compreendemos o imaginário quer seja em momentos de angústias, de alegrias ou de sofrimentos interiores, ele age com seus movimentos para permitir ao homem soerguimento e vigor. Para Lacan (1998), os objetos tornam-se desígnios da sapiência, onde cada indivíduo está designado a um tipo de preceito, regulamento de difusão imaginária, e que por sua vez, enquanto ser dotado de ciência e de consciência, este faz com que os objetos da existência sejam plasmados à sua própria imagem.

Neste sentido, pensar mitos, memórias e imaginários Potiguara, significa dialogar também com as vivências espirituais dos troncos novos, tal qual suas conexões com os troncos velhos Potiguara que trazem consigo ressignificações por meio de histórias que se fortalecem nos seus ensinamentos que se desdobram de várias maneiras: no subjetivo por meio das crenças; nos rituais, revelando uma espiritualidade; no contínuo vínculo com a Mãe-Terra e seus encantos (o mundo visível) e, sobretudo, na arte de contar e recontar o que lhes fora ensinado. (MENDONÇA, 2014). Já, (NASCIMENTO; SILVA 2017, p. 75), confirmam que esta nova forma de transmissão de conhecimento traz ao grupo sentido e existência, de modo que:

A pedagogia indígena Potiguara fundamenta-se em compreender a lógica da existência de si, do outro e do cosmo. Trata-se em aprender a viver e viver em sintonia com os elementos essenciais que garantem a sobrevivência da etnia. As situações de aprendizagens se confundem com o cotidiano das aldeias e o currículo escolar apresenta-se dinâmico, dando destaque para os saberes da tradição. Lidar com a pedagogia existencial significa investir em ações que oportunizem o aprender com a natureza, com os anciãos (os Troncos Velhos), a viver a comuna, partilhar, valorizar as tradições e a práxis.

A memória dos troncos Potiguara é um legado, porque abarca o universo da “[...] subjetividade envolve sentimentos e pensamentos mais pessoais [...] a linguagem e a cultura dão significado à experiência que temos de nós mesmos e no qual nós adotamos uma

identidade.” (SOUZA 2012, p. 56), pois são eles responsáveis por apresentar modelos a partir da experiência e o exemplo de vida, missão que exercem com cuidado ao compartilhar ensinamentos deixados pelos progenitores Potiguara.

Assim, nos conta o Sr. Severino, ao descrever a paisagem do lugar e o modo de vida dos primeiros habitantes da Baía da Traição: “Antigamente a Baía era ali, era tudo cheio de coqueiro. O mar foi comeno, comeu coqueiro e não dexou nenhum de pé.” (SEVERINO FIDELIS DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, nov. 2021).

A descrição feita por Sr. Severino Fidelis é confirmada na interlocução da Sandra Bezerra que complementou ao dizer:

Aqui na Baía tinha poca casa. Tinha muita casa de barro, tinha muito coqueiro. A feira de primeiro, que eu me lembro, era do lado da praia, na bera da praia. Agora a Baía mudou. Naquele tempo, a gente ía pra bera do rio rapá mandioca com a minha tia Maria Cadete. A gente atravessava o rio pela pontinha de pau. A casa de farinha ainda tá lá (SANDRA BEZERRA DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia São Miguel, jan. 2022).

As narrativas, revelam preceitos que reintegram o indígena ao seu mundo inaugural, e se multiplicam em composições que albergam mitos, ritos, memórias e imaginários. Diferentemente de construções materiais humanas, elas (as narrativas) ocupam-se de reminiscências subjetivas edificadas. Para Le Goff (1992), toda produção humana pode se tornar um monumento, não somente uma edificação, mas qualquer registro válido no espaço e no tempo pode servir como instrumento para explicar um acontecimento passado.

Assim, podemos considerar que a memória e o imaginário de um ancião são conhecimentos adquiridos, logo ele pode ser considerado documento vivo porque,

[...] o documento não é inócuo. É, antes de mais nada, o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante os quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio (LE GOFF, 1992, p. 547).

Enquanto documento, a memória-monumento, tem validade histórica, porque se compõe de (re) significações, cujas projeções evidenciam verdades e mundos imaginais.

Assim, falou-nos a senhora Maria das Neves, ao preservar consigo um imaginário religioso:

Se tinha um brigado, a minha vó ía lá e lá rezava e o caba ficava assim: nenhum se mexia! E quando a pessoa vai viajar, e aí diz assim: Deus na frente, Pai na guia, Jesus me acompanhe com o poder de Deus e da Virgem Maria

(MARIA DAS NEVES DA SILVA, Informação Verbal, Aldeia Alto do Tambá, nov. 2021).

As histórias vivenciadas pelos antigos moradores locais das aldeias Potiguara, reforçam o pensamento de (BARCELLOS; NASCIMENTO, 2012, p. 23), quando estes afirmam que,

A figura expressiva do ancião e seu papel de mantenedor das tradições na aldeia tem papel tem visibilidade no movimento de emergência [...] muitos dos seus ensinamentos são de grande sutileza e precisa do momento certo, do lugar e da pessoa certa para serem repassados, compreendidos e perpetuados.

A experiência indígena age por meio de faculdades sensitivas, por isto possui validade por recolher uma herança de sentimentos, nostalgias ao incitar valores que se dão em torno dos mitos e do imaginário Potiguara. Os jovens, porém, igualmente são importantes nessa construção de sentidos, pois ao se engajarem nos movimentos indígenas e nos rituais, fortalecem protagonismos de lutas por direitos no processo de reafirmação dos valores ancestrais porque alimentam expectativas dos rebentos da sua árvore genealógica.

Abrigados sob o baluarte de cognições dos mais velhos, os troncos novos fomentam o pensamento de que “[...] não é possível entender uma história cultural desconectada de uma história social, posto que as representações são produzidas a partir de papéis sociais.” (PESAVENTO, 1995, p. 18).

Observa-se na sequência, na Foto 31, criança Potiguara alimentando as chamas da fogueira durante o ritual da Lua Cheia:

FOTO 31 - Crianças Potiguara no ritual da Lua Cheia



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, nov. 2020.

A conduta conjugada de visões de mundo e de valores fundados nos mais velhos das aldeias Potiguara, testemunha que logo, necessariamente, “[...] não existe cultura sem educação. Cada pessoa que se aproxima de uma criança e com ela fala, conta histórias, canta canções, faz gestos, estimula, [...] é um professor que lhe descreve esse mundo inventado [...].” (ALVES, 2010, p. 20). Tais paradigmas conferem aos Potiguara, conhecimentos sobre como lidar com a natureza e seus elementos, e fazem das pontas de rama perceberem nos ecossistemas, o fundamento das suas raízes.

Registramos, na sequência, Foto 32, imagem do tronco velho Francisco Aureliano, em ritual Potiguara exercendo a pajelança sobre um cacique da etnia Tabajara:

FOTO 32- Imagem do Tronco Velho em Ritual Potiguara



Fonte: Arquivo Pessoal de Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, abr. 2015.

Amparados pela cosmogonia, os Troncos Velhos Potiguara transcendem o tempo, pois revelam imaginários que sustentam as raízes da história indígena, criando um julgamento nas suas narrativas, trilhas sonoras desses conhecimentos que se renovam a cada dia e em cada ritual.

Suas memórias apresentam-se como capitais culturais que movem a tradição oral, ao criarem ordenamentos, elas fortalecem imaginários e a sua perpetuação para as gerações futuras. Desta vez, como guardiões do legado da cultura Potiguara, os troncos velhos sobrevivem da lealdade ampliada aos troncos novos, para operar, dinamizar e (re) validar suas visões e cosmovisões. Para Hock (2010, p. 87), “A imaginação não deve ser simplesmente descartada como ilusão, mas descreve a constituição de interpretações de sentido subjetivas como elas se manifestam depois, em forma de religião externamente visíveis.”

Neste capítulo, discorreremos sobre imaginário Potiguara, compreendemos que pelas faculdades sensitivas da imaginação, o homem constrói um mundo de significações que lhe orientam nas ações cotidianas. É o imaginário que inspira o projeto criador dos indivíduos. Logo, o mito, por ser um acontecimento, uma história que se renova, só tem validade se apresentado em formas que denunciem a sua existência, das quais se compõem as memórias, as narrativas e os rituais.

É neste terreno fértil que o imaginário Potiguara assume função importante, ao compor um arcabouço de múltiplas linguagens, eleva-se como forma lógica do pensamento humano, por conduzir os mais jovens sob a herança dos mais velhos e aos seus estatutos de ancestralidade.

6 CONTORNOS FINAIS SOBRE MITOS, RITOS, MEMÓRIAS E IMAGINÁRIO DOS INDÍGENAS POTIGUARA DA PARAÍBA

Neste estudo, elevamos discussão sobre mitos, ritos, memórias e imaginário dos indígenas Potiguara da Paraíba. Nele, investigamos sobre as categorias eleitas ao apresentarmos os Potiguara, o nosso objeto de estudo. Destacamos as imposições coloniais, assim como o hibridismo e amálgamas em torno da sociedade indígena do Litoral Norte. Discorremos sobre a etnia nos dias atuais e as relações interpessoais que envolvem diferentes perspectivas quanto aos seus conteúdos mítico, religioso e cultural.

Dialogamos com Oliveira, Palitot para apresentar ao leitor os indígenas do Nordeste e os Potiguara da Paraíba. Fizemos um recorte para discorrer sobre educação escolar indígena e a etnoeducação, ao apresentar a Base Nacional Comum Curricular, a Proposta Curricular do Estado da Paraíba e ações diferenciadas, tais como: Ritos de colação de grau e o Projeto Guardiões da Ancestralidade.

Ao apresentarmos os mitos e os ritos Potiguara, propomos diálogos entre Campbell, Eliade, Straus, tal como Vilhena, Turner e Geenep e no ensejo pesquisamos sobre os mitos Potiguara e junções de cosmogonias que se entrecruzam entre eles, para justificar a reafirmação da própria identidade étnica. Discorremos sobre plantas sagradas e produção de fitoterápicos, devoções, e sobre mitos dos ecossistemas apresentando os mitos indígenas e o sagrado feminino com seus assaltos invisíveis. A respeito dos ritos, teorizamos sobre os ritos e o que eles representam na realidade dos insurgentes ao evidenciar o ritual da partilha do beiju, o ritual da Lua Cheia e o Toré Potiguara. Identificamos o perfil espiritual dos troncos velhos, suas crenças e experiências, ao considerar as visões e cosmovisões para a reconstrução da identidade indígena.

Ao dar sequência, argumentamos sobre memórias, juntamente com as categorias elencadas neste estudo, consideramos narrativas de interlocutores indígenas a partir dos Troncos Velhos e das suas recordações. Na conjectura, dialogamos com Bosi, Halbwachs, Le Goff, dentre outros autores e expomos os lugares da memória Potiguara, a partir de significações que se dão aos ambientes naturais ao evidenciarem o novo e o renovo. Buscamos perceber os pressupostos da memória e da oralidade dos Potiguara e a sua importância para a reafirmação da etnicidade no contexto das tradições.

Ao evidenciar o conhecimento empírico, trouxemos o capital cultural da oralidade presente nos anciões e a relação existente entre os mitos Potiguara e os estudos da memória

coletiva e do imaginário. Focalizamos os elementos simbólicos que compõem o imaginário Potiguara, a saber os lugares da memória, a terra, a fumaça e a oca. E para finalizar, estudamos sobre o imaginário na perspectiva de Duarnd, Bachelard e Mafesolli, sobretudo o imaginário Potiguara a partir da Terra-Mãe enquanto elemento de sobrevivência e de resistência indígena.

A ciência nos dias atuais se move pelas verdades provisórias, porque aquilo que foi descoberto hoje e tomado como verdade, algum tempo depois pode ser refutado, devido às mudanças que ocorrem no cotidiano das gerações e das inovações. Essa discussão de verdade é muito antiga e profunda. Isto porque, em meio aos avanços da ciência, surgem também outras inquietações que se debruçam sobre a existência humana. Diante de conflitos existenciais e respostas inacabadas, a figura do sagrado aparece, ao propiciar ao homem um universo que lhe traga sentido. Assim, entendemos que é o mundo da consciência que move gerações de indivíduos, os quais se amalgamam a linhas imaginárias com o intuito de conhecer e explicar as origens que transigem o novo e o renovo.

No meio Potiguara, os mitos assumem essas verdades e vivem enquanto princípios de crença agindo na cosmogonia e nas cosmovisões. São eles que possuem relações diretas com os parentes indígenas, de modo que escancaram para situações do cotidiano ao permitirem ao grupo ligações com a sua história e revelarem por meio das lembranças, de onde elevou-se a etnia e o que ela é hoje de fato.

Ao analisarmos os fenômenos imaginários que acontecem na vida cotidiana indígena Potiguara, dentre aqueles que estão relacionados aos mitos e à memória coletiva, trazemos reflexões de que os mitos transcendem o tempo, e se enraízam nas memórias individuais e coletivas, de modo que entre os indígenas do Litoral Norte da Paraíba, são vários mitos que se complementam e agem com reverência e poder, ao compor o extraordinário, com a sua forma lógica e funções, para gerar resultados e dar sentido a essas existências. Eles (os mitos), nas suas variadas composições, relacionam-se aos espaços geográficos e aos fenômenos naturais e marcam presença no agenciamento de grupos, quando o assunto é demarcar fronteiras entre parentes indígenas que residem nas aldeias, ao considerar prerrogativas às famílias mais antigas que ali eternizam suas memórias.

Ao mover-se por linhas imaginárias, os santos e as devoções conectam-se aos encantados, que por sua vez associam-se aos fenômenos naturais, anunciam presságios por meio do ciclo das chuvas que se perpetuam nas colheitas, na fartura, ou até mesmo na escassez de alimentos, sobretudo, nos rituais de renovação e nos ritos de passagem. Esses mitos, ganham estruturas nas suas composições porque protegem o território Potiguara, cometem atrocidades, encantaria

e brincadeiras, já que nos seus movimentos contínuos, a história dos antepassados se renova, e assume lugar nas capelas, nas histórias que falam de botijas, nos seres da natureza e na geografia, ao recriar os lugares da memória Potiguara.

A etnoeducação, da mesma forma representa uma das constituições míticas e imaginárias dos parentes indígenas, e vive enquanto elemento de sobrevivência da cultura. Mais que espaço de reafirmação de valores, a escola indígena Potiguara é lugar de produção de sentidos, por trazer uma pedagogia ancorada nas memórias e nos ensinamentos dos anciões, e por conjugar conhecimentos que se traduzem em saberes milenares tendo em vista reafirmação da própria identidade étnica.

Para assegurar os Potiguara na história, encontramos as profecias, nelas, está o futuro promissor dos que lutam em terra firme e os ensinamentos dos ancestrais que se encontram em outro plano, representados em algumas alegorias, sobretudo, na Jurema, no rei Canidé. Ao abrigar-se a ritos coletivos, os mitos e os imaginários atuam na produção de fitoterápicos e tornam-se lógicas de argumentações que alimentam a existência do Ser Potiguara.

No plano do imaginário, encontramos os ritos que se fortalecem, e ganham ordenamentos no terreno fecundo da história da sociedade indígena. Assim como os mitos, os ritos Potiguara, sobretudo o Ritual Toré e o Ritual da Lua Cheia, criam expectativas de sobrevivência espiritual e de imortalidade, de modo que conduzem os parentes a promover suas jornadas espirituais. Seja em qualquer lugar em que os mitos e os ritos se manifestem, dão direcionamentos a seus pares, instigando-lhes novas aventuras épicas, atos heroicos e exemplo de fidelidade aos antepassados.

Em comunhão com as crenças e com os rituais de renovação, atinamos o imaginário da Terra, configurada na Terra-Mãe, símbolo da fertilidade e da espiritualidade indígena. Em meio a um cenário histórico que envolve lutas e resistências, no imaginário da terra, situam-se expressões míticas do sagrado feminino, presentes nos mitos da pedra solteira e da lagoa encantada, nos encantos da mãe D'água e da sereia, nos ciclos lunares e, sobretudo, no imaginário da indígena ancestral Ibirapitanga que prefigura a existência da sociedade Potiguara e que, unida à Terra-Mãe, torna-se desde os primórdios, motivo maior dessas (re) existências.

Observa-se simultaneamente nesta composição de fenômenos, uma unidade compartilhada entre entidades espirituais, associadas a origem das devoções cristãs e com os antepassados indígenas, de maneira que eles se encontram no campo energético da cosmogonia, personificados nos próprios parentes, a exemplo da origem à devoção a São Miguel, considerado protetor dos Potiguara.

Em meio a grandes influências de uma sociedade moderna objetivada pela ciência, onde a escrita torna-se instrumento de seleção do que se deve ou não permanecer como registro de informações sobre os fatos históricos, surgem os anciões das aldeias com o seu capital cultural e seus estatutos, cujas mentalidades e experiências de vida movem a tradição oral. Para preservar as memórias da sua gente, os troncos velhos defendem os mitos Potiguara, suas recordações constituem legados, tornando-se instituição imortalizada da cultura indígena.

A memória dos mais velhos Potiguara, vive como princípio e atua na condição atemporal, no sentido do cultivo dos mitos, dos ritos e do imaginário, com a função de não apenas lembrar, mas também de (re)memorar e de inspirar os movimentos de luta no meio dessa gente, pois, igualmente à tradição oral, as lembranças sistematizam e fortalecem a sua perpetuação para as gerações futuras.

Os indígenas do Litoral Norte da Paraíba, se interligam nessa representação, com a premissa de que mitos, ritos, memórias e imaginários servem como alimentos da oralidade; premissa que edifica valores e traz a ideia de que os ancestrais se movem no tempo, compartilhando esperança em meio aos desafios cotidianos. A oralidade se organiza enquanto fenômeno, porque estrutura as raízes das lembranças. Esta, ao propor intencionalidade nas diferentes formas de narrativas, anuncia paradigmas, ritos, pertencimentos e nostalgias que unem os grupos sociais ali existentes.

Em comunhão com a categoria dos Troncos Velhos, surgem os Troncos Novos, apresentando uma nova constituição das aldeias Potiguara, com o julgamento de que a arte ultrapassa os limites do tempo e reboa na composição fundamentada daquele que traz consigo a bagagem da ascendência, o conhecimento e o desejo de preservá-la no meio da prole para fazer valer suas visões e cosmovisões. A relação entre os anciões, os Troncos Novos e a cosmogonia, fortalecem novos padrões éticos e morais para elaborar explicações sobre a origem das aldeias Potiguara, haja vista que em meio a um espírito sinestésico, organizam-se também as leis do espírito.

Desta lógica, ao garantir à etnia produção desses legados, o imaginário torna-se forma lógica e o meio pelo qual se organiza a história dos mitos, sendo estes, formas operantes fundamentadas no próprio imaginário, que se materializam sobretudo, na maneira de o homem enxergar o universo e a sua permanência na história.

O estudo sobre a conjuntura de fatos e de acontecimentos que envolve os Potiguara da Paraíba e as junções de cosmogonias (católica, evangélica e afro) que se interligam aos elementos da tradição, nos trazem à tona o parecer de que, entre o mito e a atmosfera opera-se

uma espécie de intercurso que predomina sobre o pensamento racionalista do ocidente. Tais zonas de confluências atuam como campos de variáveis que fazem o imaginário o excêntrico e imponente cuja capacidade é de estruturar mitos, ritos que por vezes pareciam terem sido destruídos da história.

Quer seja no mundo tangível, outra, em fenômenos naturais, o imaginário é sobrenatural, suas projeções ocupam as camadas mais profundas da consciência humana, pois manifesta e conduz os parentes indígenas do Litoral Norte da Paraíba a histórias verídicas que marcaram a sua trajetória individual e a de coletivos; No caminho de retorno, os gestos que se repetem, tal como a empiria, servem como expressões de legados e se organizam enquanto fenômenos trans-históricos por estruturar valores que resistem a temporalidades, concepções que fazem os Potiguara permanecerem na história até os dias atuais.

Os estudos sobre mitos, ritos: memórias e imaginário dos Potiguara da Paraíba, deixam-nos ainda muitas lacunas, frestas a serem preenchidas por tornarem campos de confluências profundas e difíceis de serem explicadas. Por esta razão, trazemos a provocação de novos estudos sobre as categorias elencadas neste trabalho.

REFERÊNCIAS

ABBEVILLE, Claude OFM. **História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1975. p. 251.

AGOSTINHO, Pedro. **Mitos e outras narrativas Kamaiurá**. Aspectos fundamentais da cultura guarani, São Paulo, EPU/Edusp, 1974.

ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Loyola, 2010.

ALVES, Rubem. **O velho que acordou menino**. São Paulo: editora planeta, 2005.

AMARAL, Leila. **O momento de uma antropologia interpretativa**: sobre a possibilidade do “diálogo” no encontro etnográfico. Juiz de Fora, MG: Irmãos Justiniano, 2004.

ANGROSINO, Michel. **Etnografia e observação participante**. Tradução José Fonseca; consultoria, supervisão e revisão desta edição Bernardo Lewgoy. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. Rio de Janeiro: **Revista de Estudos Históricos**. v. 08, n. 15, 1995, p. 57-94.

ASSAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Revistas.USP**. br/ cadernos de campo, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010.

BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

BATISTA, Maria Nilda Faustino. **Entrevista**. Entrevista concedida a Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça, Baía da Traição, 2013.

BACHELARD, Gastón. **A dialética da duração**. São Paulo, Editora Ática. 2001.

BACHELARD, Gaston. **A chama de uma vela**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BACHELARD, Gaston. **A terra e os devaneios da vontade**: ensaio sobre a imaginação das forças. Tradução de Maria Hermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. Trad. Antonio P. Daniesi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BACHELARD, Gaston. **O ar e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação do movimento (Trad. De P. Danesi). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BACHELARD, Gaston. **A psicanálise do fogo**. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

BAKKE, Lianete L. M. Braga. (org.). **Cartilha Potiguara**; Língua Portuguesa. Baía da Traição-PB: Governo do Estado da Paraíba, MEC / FNDE, 2002.

BARCELLOS, Lusival Antonio. **Práticas Educativo-Religiosas dos Índios Potiguara da Paraíba**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012. 384 p. il.

BARCELLOS; SOLER Juan. Lusival Antonio; Juan Soler. **Paraíba Potiguara**. João Pessoa: Editora UFPB, 2012.

BARCELLOS, Lusival; SANTOS, Carmen Lúcia dos Santos. Terra, água, ar, fogo no Ritual Potiguara: um diálogo entre espiritualidade e vivência na Biodança. *In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS EDUCATIVAS: PAULO FREIRE, EDUCAÇÃO, RESISTÊNCIA, OUSADIA E LIBERDADE*, 6., 2018, Mamanguape-PB. Anais [...]. João Pessoa: Editora da UFPB, 2018. p. 99-107. Disponível em: <http://www.ccae.ufpb.br/secampo/>. Acesso: 02 mar. 2020.

Base Nacional Comum Curricular- BNCC. **Educação infantil, ensino fundamental e ensino médio**, Editora Yaris, 2021. Disponível em: <https://ler-livros.com/ler-online-ebook-pdf-base-nacional-comum-curricular-atualizada-2021-baixar-resumo/#pdf/> Acesso: 12 mar. 2022.

BENJAMIN, Walter. **O Narrador**: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In: BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo, Paulus, 1985.

BETTO, Frei. **Fome de Deus**. 1. ed. São Paulo: Paralela, 2013.

BETTY Mindli. **O Fogo e as Chamas dos Mitos**. São Paulo, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142002000100009> /Acesso: 23 maio 2021.

BOFF, Leonardo. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BOSI, Ecléa. **Lembranças de velhos**. São Paulo: T. A, 1983.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembrança de Velhos**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1994.

BOYD, Dias Lima. Entendendo a vida adolescente: estratégias para coleta de dados etnográficos em uma era conectada. *In: N. L., M Stengel, M. R. Nobre, V. C. (org.). Juventude e cultura digital*. Belo Horizonte: Artesã, 2017. p. 107-134.

BRAGA, Emanuel Oliveira. **Histórias Indígenas e Mitos Restauradores**: os Potiguara entre santos, festas e ruínas. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

BRASIL. MEC. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional Lei nº. 9394/96** de 20 de dez. 1996. Diário Oficial da União, nº 248 de 23. 12. 1996. Seção I. Brasília/DF.

BRASIL. MEC. Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas - PROLIND. Diário Oficial: seção 3, Brasília, n. 121, p. 39, quinta-feira, 26 jun. 2008.

CAMPBELL, Joseph com Bill Moyers. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CÂMARA, Epaminondas. **A evolução do catolicismo na Paraíba**. Campina Grande: Edições Caravela, 2000. 140p.

CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2018

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

CARBONE, David R. **Fenomenologia**. Tradução de Caesar Souza. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CARDOSO, Zélia de A. (org.). **Mito, Religião e Sociedade** (Atlas do II Congresso Nacional de estudos Clássicos). São Paulo: SOEC. 1991. p. 371-374.

CARSSIRER, E. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia d cultura humana**. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CAVALCANTE, Elton Emanuel Brito. **Mitos tradicionais e pós-modernos em “Órfãos do Eldorado”**. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) - Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2014.

CAVALCANTI, Carlos André. **O imaginário da intolerância: inquisição, ciência e ensino(não) religioso**. João Pessoa: Editora Universitária; Videlicet, 2010.

CAVALCANTI, Carlos André; CAVALCANTI, Ana Paula; CARMONA, Raquel M. **O que se vê nas Religiões?** Imaginário, História e Diversidade. João Pessoa: Editora da UFPB, 2018.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

COQUEIJO, Fernanda Luna Maciel. **Cota não é esmola: Análise da eficácia social da Lei nº 12.711/2012 para estudantes indígenas na Universidade Federal da Paraíba**. 2020. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas, Gestão e Avaliação da Educação Superior) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.

CORBIN, Henri. **Mundus Imaginalis**. Or the imaginary and the imaginal. (Trad. Ruth Horiine). Zurich/ New York: spring. 1992.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2010.

CRUZ NETO, Otávio. O trabalho de campo como descoberta e criação. *In*: MINAYO, Maria Cecília de Souza. (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2003.

DANTAS Michele Bianca; BARBOSA Milena Veríssimo; SANTOS. Sanderline Ribeiro dos. Lendas e/ou Mitos Potiguaras!? tradição, sacralidade, mulheres míticas e riqueza cultural, p. 163-187 *In*: **Uma década de expansão universitária: estudos sobre o Vale de Mamanguape**: volume II / Aline Cleide Batista (org.). Editora do CCTA, João Pessoa, 2017. 194 p. Disponível em:http://www.ccta.ufpb.br/editoraccta/contents/titulos/comunicacao/uma-decada-de-expansao-universitaria-estudos-sobre-o-vale-de-mamanguape-volume-ii/estudo_mamanguape_vol2.pdf/. Acesso: 20 jun. 2021.

DENZIN, Norman K. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Tradução Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DURAND, Gilbert. **Campos do Imaginário**. Textos reunidos por Daniele Chauvin, Instituto Piaget, 1996.

DURAND, Gilbert. **A Imaginação Simbólica: Perspectivas do Homem**. Lisboa: Edições 70, 1993.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Trad. de Hélder Godinho. Lisboa: Presença, 2007.

DURAND, Gilbert. **Campos do Imaginário**. Lisboa: Piaget, 2001.

DURAND, Gilbert. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Tauana Mariana. Rio de Janeiro: Editora Difel, 2010.

DURKHEIM, Emile. **Da divisão do trabalho social; as regras do método sociológico; o suicídio; as formas elementares da vida religiosa**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. São Paulo. Mercury, 2007.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Tradução Fernando Tomaz; Natália Nunes. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

HERNÁNDEZ SAMPIERI, Roberto. **Metodologia de pesquisa** / Roberto Hernández Sampieri, Carlos Fernandes Collado, Maria del Pilar Baptista Lucio; Tradução: Daisy Vaz de Moraes; revisão técnica: Ana Gracinda Queluz Garcia, Dirceu da Silva, Marcos Júlio, 5. ed. Porto Alegre: Penso, 2013.

FARIAS, Eliane Silva de; NASCIMENTO, José M.; BARCELLOS, Lusival. O mito e o rito dos povos indígenas da Paraíba. *In*: NASCIMENTO, José Mateus do (org.). **Etnoeducação Potiguará: Pedagogia da existência e das tradições**. João Pessoa: Ideia, 2017. p. 39-49.

FELIX, Iranilza Cinesio Gomes. **A Alteridade e a Espiritualidade dos Universitários Potiguara da Paraíba**. João Pessoa, UFPB, 2018.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 33. ed. São Paulo: Paz e terra, 1997.

FILLORAMO; PRANDI. Giovanni; Carlo. **As ciências das religiões**. Editora Paulus, 1999.

FOLLE. Adriana. **Histórias que nos contam**: o imaginário indígena em narrativas de Daniel Munduruku/ Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras –Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões. Frederico Westphalen, dez. 2017.

GADAMER, H. G. The Universality of the Hermeneutic Problem, *In*: David Linge, (org.). **Philosophical Hermeneutic**. EUA: University of California Press, 1977.

GALVÃO. Eduardo. **Encontro de sociedades**: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

GEERTZ, C. From the native's Point of View: on the nature of Anthropological Understanding” *In*: Rabinow; Sullivan (org.). **Interpretative Social Science**. EUA: University of California Press, 1979.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIACOMOLLI. Dóris Helena Soares da Silva. **Literatura Indígena e a Narrativa da Memória**: Eliane Potiguara, Daniel Munduruku e Kaka Werá Jecupé. Rio Grande, 2020.

GOLDSTEIN, Ilana S. Iauretê. **Cachoeira das Onças**: um registro fílmico de patrimônio imaterial. Revista Proa, Campinas: Unicamp, 2009. p. 334-342.

GONÇALVES, Regina Célia; CARDOSO, Halisson Seabra; PEREIRA, João Paulo Costa Rolim. Povos Indígenas no período do domínio holandês: uma análise dos documentos Tupis (1630-1656). *In*: **Ensaio sobre a América Portuguesa**. OLIVEIRA, Carla Mary da Silva; MENEZES, Mozart Vergetti de. João Pessoa: Ed. Universitária – 2009, 206p.

GRECO, Carlo. A essência da Religião. *In*: GRECO, Carlo. **A experiência religiosa**: essência, valor, verdade. Um roteiro de Filosofia da Religião. São Paulo: Loyola, 2009. p. 35-121.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (org.). **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massagana, 2004.

HALL, Stuart. 1998. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Disponível em: <https://www.scielo.br/j/delta/a/SH7Pwk7hgyNbGcZBpPxBkzG/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 07 nov. 2021.

HALBWACHS, Maurice, 1877-1945. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003. 224p.

HERNÁNDEZ SAMPIERI, Roberto *et al.* **Metodologia de pesquisa** Tradução: Daisy Vaz de Moraes ; revisão técnica: Ana Gracinda Queluz Garcia, Dirceu da Silva, Marcos Júlio. 5. ed. Porto Alegre: Penso, 2013.

HERVIEU, Leger. **O peregrino e o convertido**. Companhia das Letras, São Paulo, 2015.

HISTORIEN, **Povos Indígenas**: história, cultura e ensino a partir da Lei 11.645. Universidade de Pernambuco, Petrolina, PE, jun/nov. 2012.

HOCK, Klaus. **Aproximações sistemáticas e fenomenológicas**: Introdução à Ciência da Religião. São Paulo: Loyola, 2010.

KOZINETES, Robert V. **Netnografia**: realizando pesquisa etnográfica online. Porto Alegre: Penso, 2014. Disponível em: <https://www.google.com.br/books/edition/Netnografia/ediAwAAQBAJ?hl=ptR&gbpv=1&printsec=frontcover/>. Acesso em: 22 jan. 2022.

LACAN, Jacques. “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud.” *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão *et al.* Campinas, SP, editora da UNICAMP, 1990.

MAFFESOLI, Michel. **O imaginário é uma realidade**. Entrevista concedida a Revista FAMECOS. Porto Alegre. n. 15. Quadrienal. ago. 2001.

MAFFESOLI, Michel. **O ritmo da vida**: variações sobre o imaginário pós-moderno. Rio de Janeiro: Record, 2007. 223 p.

MELLO, Virgínia Pernambucano de; ALBUQUERQUE, Marcos Cavalcanti de; SILVA, Rita de Cássia Alves Ramalho da. **História da ordem terceira do Carmo da Paraíba**. João Pessoa: 2004.

MENDONÇA, Joselma Bianca Silva de Souza. **Entre o Tronco e o Monte**: Convergências e Divergências dos Indígenas Potiguara e o Carmelo monástico da Paraíba. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

MENDONÇA, J. B. S. S.; NASCIMENTO, J. M.; BARCELLOS, L. A Etnoeducação Potiguara: memória dos troncos velhos, cosmologia e saberes existenciais. **RELIGARE**, v. 17, p. 105-140-140, 2020.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com as tribos tupi-guaranis**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

MOONEM, Frans. **Os índios Potiguara de São Miguel de Baía da Traição**: passado, presente e futuro. João Pessoa: UFPB, 1989.

MOONEM; MAIA. Frans e Luciano Mariz. **Etnihistória dos índios Potiguara**: ensaios, relatórios, documentos. João pessoa, PR/PB – SEC/PB, 1992.

MORETTI, Cheron Zanini; ADAMS, Telmo. Pesquisa Participativa e Educação Popular: epistemologias do sul. **Educ. Real**, Porto Alegre, v. 36, n. 2, p. 447-463, maio/ago. 2011.

MOORE, Sally; MYERHOFF Barbara, **Secular Ritual**, ed. Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1977.

MUNDURUKU, Daniel. **Meu Avô Apolinário**: um Mergulho no Rio da Minha Memória. São Paulo, Editora Studio Nobel, 2001.

MUNDURUKU, Daniel. **Crônicas de São Paulo**: um olhar indígena. São Paulo: Callis editora, 2010.

MUNDURUKU, Daniel. **Karu Taru**: o pequeno Pajé. Rio Grande do Sul: Edelbra editora, 2019.

MUSEU NACIONAL. **Atlas das terras indígenas do Nordeste**. Museu Nacional/PETI (org.). Rio de Janeiro. 1999.

NASCIMENTO, José Mateus (org.). **Etnoeducação Potiguara**: pedagogia da existência e das tradições. João Pessoa: Ideia, 2017. 162p.

NASCIMENTO, José Mateus do; BARCELLOS, Lusival Antonio. O povo Potiguara e a luta pela etnicidade. In: NASCIMENTO, José Mateus do (org.). **Etnoeducação Potiguara**: pedagogia da existência e das tradições, João Pessoa: Ideia, 2017. p. 11-24.

NASCIMENTO, José Mateus do; SILVA, Paulo Roberto Palhano. Educação escolar indígena. In: NASCIMENTO, José Mateus do (org.). **Etnoeducação Potiguara**: pedagogia da existência e das tradições, João Pessoa: Ideia, 2017. p. 75-85.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: **Projeto História**. São Paulo, 1993. p. 7-28.

NOVAES, A. **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A presença indígena no Nordeste**: processos deterritorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. João Pacheco de Oliveira (org.). Rio de Janeiro. Contra Capa, 2011. 732 p.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”?** situação colonial, territorialização e fluxos culturais, MANA 4 (1): 47-77, 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/LXbFMZgsrbyVpZfbdjy6zm/?format=pdf&lang=pt/> Acesso: abr. 2022.

PALITOT, Estevão; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **Índios do Nordeste** (AL, PE e PB) Relatório de Viagem. Campina Grande: LACED (Laboratório de Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento); Museu Nacional, UFRJ, 2002.

PALITOT, Estevão. Os Potiguara de Monte-Mór e a cidade de Rio Tinto: a mobilização

indígena como reescrita da história. **Revistas de Estudos e Investigações Antropológicas**. Recife, Ano 4, Edição Especial II, 2018. Dossiê 20 anos do NEPE (UFPE). Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/view/230057/28987#>. Acesso em: 29 jul. 2021.

PARÁIBA. **Proposta Curricular do Estado da. Educação infantil e ensino fundamental**. Disponível: <https://drive.google.com/file/d/1C0hpcj9Ktp8cxBLIKKTacKiCZYImCsr8/view/>. Acesso: 13 nov. 2021.

PEIRANO. Mariza, **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. 132p.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra História: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, n. 29, 1995.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Editora: Letra e Voz, 2016.

RAMOS, Natália. **Psicologia Clínica e da Saúde**. Lisboa: Universidade Aberta, 2004.

REDEL, E. “**No céu também não havia salvação**”: mitos indígenas na trilogia sulamericana Amazonas, de Alfred Döblin, e sua função estética. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

RIBEIRO. Darcy. **Os índios e a civilização**. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro. Civilização Moderna, 1970.

RIBEIRO. Darcy. **Os índios e a civilização**. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro. Civilização Moderna, 1982.

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa Social: Métodos e Técnicas**. Colaboradores José Augusto de Souza Pere *et al.* 3. ed. 8. reimpr. São Paulo: Atlas, 2008.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tomo III. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papyrus, 1997.

RIVIÈRE. Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997.

RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. **Estudos teológicos**, 2004. p. 138-146. Disponível em: http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4402_2004/et2004-2arodolpho.pdf. Acesso: nov. 2021.

ROOF, W. C. Planejamento de Pesquisa. Tradução de Carlos Antonio Carneiro Barbosa. São Paulo, **REVER**, Ano 15. n. 01. jan/jun 2015.

RUSSELL, Lynette. **Remembering Places Never Visited: Connections and Context in Imagined and Imaginary Landscapes**. New York: Springer, Archaeology, Memory, and Oral Tradition, June 2012, p. 401-417.

SABERNA. Carlos Augusto. **Imaginário, ideologia e representação social**. dez.2003. Disponível em: <file:///C:/Users/bianc/Downloads/1944-Texto%20do%20Artigo-15885-1-10-20080716.pdf>. Acesso em: 07 nov. 2021.

SANTOS. Carla Jaciara Jaruso dos. **Violência indígena na Paraíba: conflitos culturais e religiosos no âmbito universitário**. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.

SANTOS. Patrícia de Jesus Costa dos; SILVA. Jarlson Caneiro Amorim da; CABRAL Luiz Arthur Cavalcanti; ARAÚJO Bruno Medeiros Rodão de. Significado do Toré para Idosos da Etnia Potiguara nos Jogos Indígenas da Paraíba. **Congresso Internacional de Envelhecimento Humano**, CIEH, 2015. Acesso: 07 nov. 2021.

SILVA. Edson. **Os índios no Nordeste e as pesquisas históricas: as influências do pensamento de John Monteiro** p. 151-164. **Fronteiras e debates** <https://periodicos.unifap.br/index.php/fronteiras>. Macapá, v. 2, n. 1, jan./jun. 2015. Acesso: 12 dez. 2021.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SILVA. Wilton Carlos Lima da. Biografias: construção e reconstrução da memória. **Fronteiras**. Dourados, MS, v. 11, n. 20, p. 151-166, jul./dez. 2009. Disponível em: <file:///C:/Users/bianc/Downloads/626-1473-1-PB.pdf/>. Acesso em: 04 set. 2021.

SILVA, Sidnei Felipe da. **Geografia Escolar nas aldeias indígenas Potiguara de Jaraguá e Monte Mór de Rio Tinto-PB**. 2020. 196 f., il. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/39333/> Acesso em: 13 ago. 2021.

SILVA, Sidnei Felipe da; RAMOS, Leandro da Silva. **O “Toré” e o ensino de Geografia: as músicas indígenas na etnoeducação Potiguara da Paraíba**. Goiânia, Itinerarius Reflectionis, 2018.

SOARES, Mariana Pettersen. **Alma e Encantados: uma cosmologia sobre o mundo dos mortos na região do Baixo Amazonas**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense Niterói. 2013. Disponível em: <http://pdi.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/Mariana-Pettersen-Soares.pdf/> Acesso: 24 fev. 2022.

SOARES; STENGEL. Samara Sousa Diniz; Soares Márcia Stengel. **Netnografia e a pesquisa científica na internet**. Artigo Psicol. USP. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psup/a/W5cDdNM99Bk9btBs6ffx45G/>. Acesso: 22 jan. 2022.

SOUZA, Rosineide Marta Maurício. O ritual toré no movimento político de emergência étnica (p. 53-62) *In*: Nascimento, J. M. **Etnoeducação Potiguara: pedagogia da existência e das tradições**, João Pessoa: Ideia, 2012.

SOUZA, Elaine Freitas de. **Narrativa, tradição, interculturalidade: os significados da formação acadêmica na identidade de jovens potiguara**. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/14835?locale=pt_BR/. Acesso: 27 out. 2021.

STRAUS, Claude e Levi. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70 Ltda, 1978.

STRAUS, Claude e Levi. **Mitológicas: o cru e o cozido**. Lisboa: Edições 70 Ltda, 2004.

TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001.

TERRIN, Aldo Natale. **O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo: Paulus, 2004. 448p.

TURNER, Victor W. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura; tradução de Nanci Campi de Castro**. Petrópolis, Vozes, 2013.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.

VIEIRA, José Glebson. **Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba**. São Paulo: Humanitas, 2012. 327p.

VIEIRA, José Glebson. Todo caboclo é parente: espacialidades, história e parentesco entre os Potiguara. José Glebson Vieira. São Paulo, USP, **Revista de Antropologia**, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/102109/100530>. Acesso: 22 jul. 2021.

VIGÁRIO, Jaqueline Siqueira. **História e imaginário**. II Seminário de Pesquisa (Pós-Graduação em História) - UFG/UCG. Goiânia, Goiás. 2009. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/IISPHist09_JaquelineSgario.pdf/. Acesso: 12 dez. 2021.

VILHENA, Maria Ângela. **Rito, Expressões e Propriedades**. Paulinas: São Paulo, 2005.

WILFRED, Cantwell. **O sentido e o fim da religião**. Companhia das letras, 2006.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. Título original: L'imaginaire. Presses Universitaires de France, 2003. Tradução Maria Stela Gonçalves. São Paulo, Brasil, Edições Loyola, 2007.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **L'imaginaire**. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

ZALUAR, A. O antropólogo e os pobres: introdução metodológica e afetiva. *In*: ZALUAR, A. **A máquina e a revolta**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

APÊNDICE – A PARECER DE MÉRITO DO CNPQ

ASSESSORIA DE ACOMPANHAMENTO AOS ESTUDOS E PESQUISAS – AAEP
<aaep@funai.gov.br>/ quarta-feira, 01 de julho de 2020/ Cc Jamir Gomes de Paulo

PARECER DE MÉRITO DO CNPQ

O presente parecer refere-se à solicitação de entrada da pesquisadora na Terra Indígena do Povo Potiguara da Paraíba, residentes nas aldeias São Francisco e Lagoa do Mato, localizadas no município de Baía da Traição, no Litoral norte do estado da Paraíba.

Trata-se de projeto com temática oportuna e relevante para os estudos de História indígena e que está em sintonia com as discussões e mobilizações atuais em torno de ações afirmativas/identitárias dos grupos indígenas brasileiros. A proposta está fundamentada em bibliografia adequada, embora se ressinta da falta de trabalhos que discutam a mesma problemática para outros povos indígenas brasileiros, que não os Potiguara, o que muito poderia contribuir para a discussão acerca da utilização estratégica dos mitos de origem para a reafirmação identitária e para a (re) constituição de uma memória de sua história desde antes da colonização. Considerando o cronograma de atividades inserido ao final do projeto, deduz-se que a doutoranda já tenha concluído os créditos, realizado as leituras de fundamentação bibliográfica e teórica indicadas por seu orientador e que o trabalho de campo [e a interpretação e análise de resultados] constitui-se em etapa fundamental para a elaboração do texto da tese que deverá ser entregue e defendido até julho de 2021.

O projeto aguarda ainda o deferimento do comitê de Ética da UFPB, considerando que a doutoranda irá realizar entrevistas estruturadas e semi-estruturadas e também gravações, fotografias e filmagens. Creio que teria sido necessário que a doutoranda esclarecesse porque, apesar de mencionar que "a população participante da pesquisa será constituída por indígenas residentes nas referidas aldeias, dentre elas, lideranças e membros da comunidade do Povo Potiguara, totalizando um quantitativo de 20 indígenas", "a amostra será constituída de 10 indígenas, dentre os quais trarão relevância os depoimentos que se destacam na orientação, fortalecimento e execução sobre os mitos de origem". Por que não serão considerados os 20 indígenas mencionados inicialmente? Qual será o critério de seleção dos 10 indígenas para a amostra? Creio que teria sido importante que a doutoranda mencionasse também quais são as festividades, manifestações culturais e devoções [vivenciadas "nos espaços de convivência dos Potiguara, que envolve as aldeias, terreiros, matas, escolas e outros locais onde há reverência dos mitos indígenas"] que irá observar/registrar/analisar, considerando que o cronograma prevê a coleta de dados no período de agosto de 2020 a janeiro de 2021 [6 meses]. Quais são/seriam as manifestações religiosas usuais dos Potiguara nesse período do ano? Elas coincidem com quais calendários litúrgicos, considerando a pluralidade de influências religiosas perceptíveis nas duas aldeias alvo da pesquisa conforme mencionado pela doutoranda? Elas coincidem com festividades tradicionais e ancestrais dos Potiguara? Afinal, por que a escolha por esse período do ano e não de outro?

Independentemente dessas sugestões e provocações feitas com o intuito de contribuir para a investigação da doutoranda, sou favorável à solicitação por ela encaminhada e, conseqüentemente, à implementação desta etapa fundamental para o desenvolvimento de seu projeto de tese, que prevê o trabalho de campo junto aos indígenas das aldeias São Francisco e Lagoa do Mato, localizadas no município de Baía da Traição, no Litoral norte do estado da Paraíba.

Segue o Parecer de Mérito Científico emitido pelo CNPq para conhecimento.

Atenciosamente,



ELDA MARIA MINEIRO E SILVA

AUXILIAR ADMINISTRATIVO

Assessoria Responsável por Acompanhamento a Estudos e Pesquisas - Presidência

Fundação Nacional do Índio - FUNAI

Fone: +55 61 3247-6024

APÊNDICE – B QUESTIONÁRIO SOBRE O POVO POTIGUARA

1. Quem são os Potiguara?
2. De onde vieram os Potiguara?
3. Quais são as principais histórias de origem sobre os Potiguara?
4. Quais nomes eram atribuídos e porque receberam tais atributos?
5. Quais são as dimensões do mito e como eles se manifestam no meio Potiguara?
6. Quais são os mitos (entidades) cosmogônicos, seres ligados na natureza que possuem influência na realidade Potiguara?
7. Quais são os mitos seres (escatológicos) que trazem perspectivas e esperança em meio às dificuldades?
8. Qual é a importância da terra para o povo Potiguara?
9. Quais são os mitos femininos mais conhecidos do povo Potiguara?
10. Sobre as entidades, existe um lugar específico para as elas se manifestarem? Qual (Quais)?
11. Qual é a importância do ritual Toré no meio indígena?
12. Que relação existe entre o ritual Toré e a ancestralidade?
13. Existem outros rituais que trazem dimensão de sentido no meio Potiguara? Quais?
14. Em tempo de pandemia, qual a importância de não usar máscaras estando no ritual?
15. Como se dá o cultivo do imaginário no meio indígena Potiguara?
16. Qual a importância das ervas em tempo de pandemia de Coronavírus?
17. Qual é a influência das entidades espirituais no cultivo das ervas, na pajelança e nos rituais de renovação?
18. Qual é a influência das entidades espirituais na ação do maracá e nas práticas de banho e esfregações?
19. Como um instrumento se torna sagrado? E o que é que o torna sagrado?
20. Como se desenvolvem as práticas de cura na realidade Potiguara?
21. Qual a importância da medicina sagrada Potiguara?
22. Qual a relação entre o ancião e a consagração do cachimbo?
23. Parteiras benzedeadas, bebida da jurema e o cachimbo: O que representa esse conjunto de elementos?
24. Que relação existe entre esses elementos e os mitos e imaginário indígena?
25. O que é a cidade da jurema e o que ela representa ?

26. Nas histórias que são contadas pelos mais velhos das aldeias Potiguara, ouvimos muito falara sobre a pedra do ritual. Onde fica esse lugar?
27. Qual é a importância do ancião no meio Potiguara?
28. Como são repassados os ensinamentos no meio Potiguara?
29. Quais são os lugares da memória Potiguara? Que importância desses lugares possuem para os indígenas?
30. Qual é a importância dos antepassados para a preservação dos mitos e da memória Potiguara?
31. Como os anciãos estão vivendo a tradição em tempo de pandemia?
32. Quais forma as principais formas que os Potiguara encontraram para promover seus ritos e manter a sua espiritualidade em tempo de pandemia?

**APÊNDICE – C TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E
ESCLARECIDO (TCLE)**

Prezado Senhor(a)

O(A) Senhor(a) está sendo convidado(a) a participar da pesquisa intitulada:
_____, desenvolvida por
_____, aluna regularmente matriculada no
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM _____ *– Nível Doutorado, do*
CENTRO DE EDUCAÇÃO, da UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA, sob a orientação
*do Prof. Dr.*_____.

O presente estudo tem como objetivo geral: _____

_____; e como objetivos
específicos:

_____.

A realização desta pesquisa se justifica a fim de que, é relevante para a comunidade científica a reflexão sobre a hipótese de que uma construção de material concreto didático, contextualizado a cultura indígena, e implantado nas escolas da região, poderá fortalecer a identidade cultural dos Potiguara bem como, proporcionar união e minimização da violência indígena.

Serão incluídos no estudo: indígenas adultos, de todos os gêneros, que possam preencher o questionário no momento da aplicação e assinar o termo de consentimento livre e esclarecido. Não poderão participar: indígenas menores de idade, incapacitados ou que se recusem a assinar o termo de consentimento livre e esclarecido. Solicitamos a sua colaboração para a realização da pesquisa, que se realizará por meio da aplicabilidade do questionário semi-estruturado e por meio de gravação de áudio do entrevistado.

() *Autorizo a gravação e a divulgação da minha imagem e/ou voz.*

() *Não autorizo a gravação e divulgação da minha imagem e/ou voz.*

A participação do(a) senhor(a) na presente pesquisa é de fundamental importância, mas será voluntária, não lhe cabendo qualquer obrigação de fornecer as informações e/ou

colaborar com as atividades solicitadas pelos pesquisadores se não concordar com isso, bem como, participando ou não, nenhum valor lhe será cobrado, como também não lhe será devido qualquer valor.

Caso decida não participar do estudo ou resolver a qualquer momento dele desistir, nenhum prejuízo lhe será atribuído, sendo importante o esclarecimento de que os riscos da sua participação são considerados mínimos, limitados à possibilidade de eventual desconforto psicológico ou social, se por acaso acontecer cansaço ou aborrecimento ao responder questões apresentadas ao questionário; desconforto ou constrangimento de comportamento durante fotografias, gravações de áudio, ou visita ou em qualquer momento, a pesquisadora se responsabilizará de buscar/prestar atendimento psicológico ou médico; ao responder o questionário que lhe será apresentado, para que isso não venha a ocorrer, será escolhido um local privado, sem a interferência de pessoas alheias ao estudo.

Em todas as etapas da pesquisa serão fielmente obedecidos os Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos, conforme Resoluções nº 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde (CNS), que disciplinam as pesquisas envolvendo seres humanos no Brasil e suas complementares, além da Resolução nº 304/2000, que trata de pesquisa com populações indígenas.

Solicita-se, ainda, a sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos científicos ou divulgá-los em revistas científicas, assegurando-se que o seu nome será mantido no mais absoluto sigilo por ocasião da publicação dos resultados. Além disso, em conformidade com o art. 3º, inciso IV da Resolução CNS 510/16, as pesquisadoras se comprometem em divulgar os resultados do presente estudo de forma acessível e democratizante a todos os entrevistados.

Os pesquisadores responsáveis estarão à sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa. Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias originais, sendo que uma será arquivada pelo pesquisador responsável e a outra será fornecida a você. Os dados coletados na pesquisa ficarão arquivados com o pesquisador responsável por um período de 5 (cinco) anos. Decorrido este tempo, o pesquisador avaliará os documentos para a sua destinação final, de acordo com a legislação vigente.

Eu, _____, declaro que fui devidamente esclarecido (a) quanto aos objetivos, justificativa, riscos e benefícios da pesquisa, e dou o meu consentimento para dela participar e para a publicação dos resultados, assim

como o uso de minha imagem nos slides destinados à apresentação do trabalho final. Estou ciente de que receberei uma cópia deste documento, assinada por mim e pelo pesquisador responsável, como se trata de um documento em duas páginas, a primeira deverá ser rubricada tanto pela pesquisadora responsável quanto por mim.

_____ -PB, ____ de _____ de 202__.

Seu Nome ⁵⁴

Pesquisadora responsável

Participante da Pesquisa

Testemunha

Em caso de dúvidas, com respeito aos aspectos éticos desta pesquisa, você poderá consultar o CEP e a CONEP:

Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba, Campus I - Cidade Universitária - 1º Andar – CEP 58051-900 – João Pessoa/PB - (83) 3216-7791 – E-mail: eticaccsufpb@hotmail.com. Horário de Funcionamento: 08:00 às 12:00 e das 14:00 às 17:00 horas.

*CONEP – Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar – Bairro Asa Norte, Brasília-DF – CEP: 70.719-040 – Fone: (61) 3315-5877 – E-mail: conep@saude.gov.br*

A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) é uma comissão do Conselho Nacional de Saúde - CNS, criada através da Resolução 196/96 e com constituição designada pela Resolução 246/97, com a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, aprovadas pelo Conselho.

⁵⁴ Centro de Educação - Pós-Graduação em – PPG – UFPB - Campus Universitário I - Cidade Universitária - CEP. 58051-085 - João Pessoa/PB. Fones: (83) _____ - E-mail: _____@hotmail.com

*O Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) é um colegiado interdisciplinar e independente, com “munus público”, que deve existir nas instituições que realizam **pesquisas** envolvendo seres humanos no Brasil, criado para defender os interesses dos sujeitos em sua integridade e dignidade para contribuir no desenvolvimento da pesquisa.*

APÊNDICE – D CARTA DE ANUÊNCIA



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

TERMO DE ANUÊNCIA

Declaro para os devidos fins de direito, como Cacique Geral Potiguara, que eu,.....CPF:, estou de acordo com a execução da pesquisa intitulada” Os Mitos de origem Potiguara: Imaginários, Desejos, Crenças e Transcendências” sob responsabilidade da pesquisadora Joselma Bianca Bianca Silva de Souza Mendonça, de orientação de Lusival Antonio Barcellos, o qual terá apoio desta comunidade. Esta instituição está ciente de suas co-responsabilidades como comunidade Co-participante do presente projeto de pesquisa, e de seu compromisso em verificar seu desenvolvimento para que se possa cumprir os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas Complementares, como também, no resguardo da segurança e bem-estar dos participantes da pesquisa nela recrutados, dispondo de infraestrutura necessária para a garantia de tal segurança e bem-estar.

João Pessoa,de de

.....
Assinatura do responsável