



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

**MÁRCIA MEDEIROS FIGUEIREDO**

**A MÍSTICA DA DANÇA DO TORÉ: IMAGINÁRIO SOCIAL DO POVO INDÍGENA  
TABAJARA DA PARAÍBA**

João Pessoa-PB  
2020

**MÁRCIA MEDEIROS FIGUEIREDO**

**A MÍSTICA DA DANÇA DO TORÉ: IMAGINÁRIO SOCIAL DO POVO INDÍGENA  
TABAJARA DA PARAÍBA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento às exigências curriculares para a obtenção do grau de Mestra em Ciências das Religiões.

Orientador: Prof. Dr. Lusival Antonio Barcellos

João Pessoa-PB  
2020

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

F475m Figueiredo, Márcia Medeiros.

A mística da dança do toré : imaginário social do povo indígena Tabajara da Paraíba / Márcia Medeiros Figueiredo. - João Pessoa, 2020.  
123 f.

Orientação: Lusival Antonio Barcellos.  
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE.

1. Dança do Toré. 2. Dança - ritos e cerimônias. 3. Indígena Tabajara. 4. Mística - imaginário Tabajara. I. Barcellos, Lusival Antonio. II. Título.

UFPB/BC

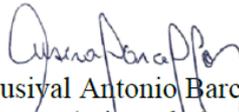
CDU 2-536.6(043)

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

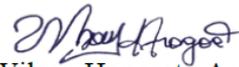
*A MÍSTICA DA DANÇA DO TORÉ: imaginário social do povo indígena Tabajara da Paraíba..*

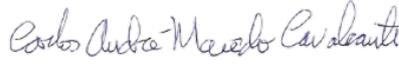
*Márcia Medeiros Figueiredo*  
Márcia Medeiros Figueiredo

Dissertação apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.

  
Lusival Antonio Barcellos  
(orientador)

  
José Mateus do Nascimento  
(membro-externo/IFRN)

  
Wilson Honorato Aragão  
(membro-externo/UFPB)

  
Carlos André Macêdo Cavalcanti  
(membro-interno)

Aprovada em 15 de dezembro de 2020.

Ao meu pai Antonio Figueiredo (*in memoriam*), pelo amor incondicional dedicado a uma vida inteira, à sua única filha. Toda minha gratidão a DEUS, pelo pai concedido em minha vida. Eternas Saudades. Meu Painho! Te Amo!

## **AGRADECIMENTOS**

A DEUS, TODA A GRATIDÃO!

A minha família por ser lugar de amor, incentivo e aconchego para lutar pela concretização de meus sonhos.

Ao meu orientador, o professor Dr. Lusival Antonio Barcellos, por toda dedicação, humanidade, conhecimentos partilhados, oportunidade de fazer parte do seu círculo de pesquisadores e podermos realizar este feito de forma grandiosa.

Ao professor Dr. Carlos André Cavalcanti, pelas contribuições que substantificaram o caminhar deste trabalho.

Ao professor Dr. José Mateus do Nascimento, pela contribuição no aperfeiçoamento do nosso trabalho.

Ao professor Dr. Wilson Honorato Aragão, pela aceitação em fazer parte da banca de defesa deste trabalho.

Às lideranças Tabajara, Cacique Ednaldo Tabajara e Cacique Carlinhos Tabajara.

Ao povo Tabajara da Paraíba pelo carinho, amizade e confiança a mim dedicados e a esta pesquisa. Pela disponibilidade e atenção ao me receber, ouvir a proposta da minha pesquisa e autorizar a realização em sua aldeia, contribuindo para a sua concretização.

As (aos) minhas (meus) amigas (os), que sempre estiveram dispostos a me ajudar e aqueles que estiveram presentes no campo de pesquisa.

A toda turma do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) do ano de 2018.2 da Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

Aos ancestrais, pelo legado deixado e pelo chamado para eu estar na luta com o povo indígena Tabajara da Paraíba.

Ao universo que sempre contribui para a concretização dos meus projetos de vida.

À natureza por sempre me receber de braços abertos e por renovar as minhas energias.

A todos (as) os (as) guias espirituais que não me deixaram desistir nos momentos de dificuldades.

Ao Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, por proporcionar a oportunidade de trabalhar com a dança do Toré, símbolo de luta e resistência do povo indígena Tabajara da Paraíba.

A CAPES, pela concessão de uma bolsa de estudo que muito contribuiu para viabilizar a realização deste trabalho.

Às demais pessoas e entidades que contribuíram, direta e indiretamente, para a realização deste trabalho e por motivo de esquecimento não foram mencionadas.

Minha imensa gratidão!

O símbolo, [...], é a representação material do valor arquetípico. É a imagem objetiva materializada num objeto, numa pessoa, etc. O símbolo tenta comunicar coisas indizíveis num caldo de sentimentos e emoções que se tentam encarnar na imagem (ex.: um cacique, um pajé). (CAVALCANTI, 2010, p. 48).

## RESUMO

A pesquisa tem como objetivo geral analisar a dança do Toré, dentro do imaginário social indígena Tabajara a partir da mística, considerando suas construções simbólicas. Para tanto, investigou-se o imaginário do grupo presente nos símbolos utilizados na mística dessa dança, que educa e fortalece o povo indígena. Essa população, está localizada no município do Conde-PB, nas aldeias Vitória e Barra de Gramame, vivencia um processo de etnogênese, no que tange ao reconhecimento de seus costumes, cultura, tradições e identidade étnica. O Toré sagrado é uma dança típica de luta e resistência, presente nas culturas indígenas do Nordeste brasileiro, que busca ressignificação e afirmação em cada etnia. Autores como Barcellos e Farias (2015); Cavalcanti (2018; 2010); Durand (2002); Eliade (2008; 1992); Grün (2012), dentre outros, são alguns teóricos que ancoram este trabalho. Trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa, de aporte etnográfico, que tem como instrumentos de pesquisa o diário de campo, a observação participante e a entrevista semiestruturada. Um diferencial deste estudo é o registro fotográfico, que corrobora diretamente na análise de imagens catalogadas no momento da dança com os sujeitos pesquisados. A pesquisa, num primeiro momento, descreve sobre a mística e o imaginário Tabajara; na segunda etapa, ressalta a dança do Toré Tabajara, sobre quais significados são trazidos pelo grupo ou individualmente, acerca da imaginação simbólica que se encontra nessa prática. A partir desta pesquisa foi possível perceber que o Toré analisado possui uma dimensão inimaginável, para a população é símbolo de luta, resistência, união, pertencimento. Afirma-se como o Toré envolve uma dança ancestral, de caráter espiritual e místico, apresentando aspectos ritualístico, arquetípico, sagrado e mítico. Ao passo que também é movimento político, por representar um patrimônio imaterial de valorização da cultura indígena. Assim, a dança do Toré possibilita a perpetuação de costumes, tradições, respeito e do reavivamento desta etnia indígena Tabajara da Paraíba.

**Palavras-chave:** Dança do Toré. Imaginário. Indígena Tabajara. Mística.

## ABSTRACT

The general objective of this research was to analyze the Toré dance, within the Tabajara indigenous social imagery from the mystique, considering its symbolic constructions. For that, the imaginary of this present group in the symbols used in the mystic of this dance was investigated, which educates and strengthens the indigenous people. This population, located in the municipality of Conde-PB, in the villages Vitória and Barra de Gramame, experiences an ethnogenesis process, with regard to the recognition of their customs, culture, traditions and ethnic identity. The sacred Toré is a typical dance of struggle and resistance, present in the indigenous cultures of Northeastern Brazil, which seeks resignification and affirmation in each ethnic group. Authors such as Barcellos and Farias (2015); Cavalcanti (2018; 2010); Durand (2002); Eliade (2008; 1992); Grün (2012), among others, are some theorists who anchor this work. This is a research with a qualitative approach, with an ethnographic contribution, whose research instruments are the field diary, participant observation and semi-structured interview. A differential of this study is the photographic record, which directly corroborates in the analysis of images cataloged at the moment of the dance with the researched subjects. The research, at first, describes about the mystical and imaginary Tabajara; in the second stage, the Toré Tabajara dance stands out, about which meanings are brought by the group or individually, about the symbolic imagination found in this practice. From this research it was possible to realize that the Toré has an unimaginable dimension, for the population it is a symbol of struggle, resistance, union, belonging. It is stated how the Toré involves an ancestral dance, of a spiritual and mystical character, presenting ritualistic, archetypal, sacred and mythical aspects. While it is also a political movement, as it represents an immaterial heritage that values indigenous culture. Thus, the Toré dance allows the perpetuation of customs, traditions, respect and the revival of this indigenous Tabajara ethnic group from Paraíba.

**Keywords:** Toré Dance. Imaginary. Indigenous Tabajara. Mystic.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1:</b> Povo Indígena Tabajara da Paraíba.....	14
<b>Figura 2:</b> Livros e artesanatos Tabajara.....	20
<b>Figura 3:</b> O guerreiro indígena Tabajara.....	78
<b>Figura 4:</b> Purificação espiritual.....	81
<b>Figura 5:</b> Círculo da dança do Toré.....	86
<b>Figura 6:</b> Cocar Indígena.....	90
<b>Figura 7:</b> Maracá Indígena.....	92
<b>Figura 8:</b> Arquitetura Tabajara.....	94
<b>Figura 9:</b> Mulheres Indígenas Tabajara Niaras.....	102
<b>Figura 10:</b> Mulheres Indígenas Tabajara Moaras.....	104

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1:</b> Diagrama – Esquematização da evolução das teorias do imaginário.....	47
<b>Quadro 2:</b> Regime Diurno.....	57
<b>Quadro 3:</b> Regime Noturno.....	58
<b>Quadro 4:</b> Dança do Toré.....	96

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ABHR** - Associação Brasileira de História das Religiões
- APOINME** - Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste e Minas Gerais
- CAPES** - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
- CIMI** - Conselho Nacional Indigenista
- CCS** - Centro de Ciências da Saúde
- CE** - Centro de Educação
- CEP** - Comitê de Ética em Pesquisa
- CF** - Constituição Federal
- CNPQ** - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
- CONEP** - Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
- FUNAI** - Fundação Nacional do Índio
- HS** - Hermenêutica Simbólica
- INCRA** - Instituto Nacional de Reforma Agrária
- MP** - Ministério Público
- MST** - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
- OIT** - Organização Internacional do Trabalho
- OMS** - Organização Mundial de Saúde
- ONG** - Organização Não Governamental
- PB** - Paraíba
- PNL** - Programação Neurolinguística
- PPGCR** - Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões
- RD** - Regime Diurno
- RN** - Regime Noturno
- SPI** - Serviço de Proteção ao Índio
- UFPB** - Universidade Federal da Paraíba
- UFPE** - Universidade Federal de Pernambuco

## SUMÁRIO

<b>1 UM OLHAR IMAGINÁRIO SOBRE O TORÉ TABAJARA.....</b>	<b>14</b>
1.1 O ENCONTRO COM O TEMA.....	18
1.2 O ITINERÁRIO NO CAMPO DE PESQUISA.....	22
<b>2 O INDÍGENA TABAJARA, O IMAGINÁRIO E A MÍSTICA.....</b>	<b>31</b>
2.1 O POVO TABAJARA DA PARAÍBA: HISTÓRICO E RESSIGNIFICAÇÃO.....	31
2.2 O IMAGINÁRIO E O SIMBÓLICO.....	45
2.3 MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE.....	59
<b>3 A DANÇA DO TORÉ.....</b>	<b>71</b>
3.1 A CULTURA E O IMAGINÁRIO / O TORÉ E O IMAGINÁRIO.....	71
3.2 A MULHER INDÍGENA TABAJARA E A MÍSTICA DO TORÉ.....	97
3.2.1 NIARAS E MOARAS TABAJARA E O IMAGINÁRIO.....	100
<b>4 CONTORNOS FINAIS DO ITINERÁRIO DISSERTATIVO.....</b>	<b>107</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>113</b>
<b>APÊNDICE A.....</b>	<b>119</b>
<b>APÊNDICE B.....</b>	<b>121</b>

## 1 UM OLHAR IMAGINÁRIO SOBRE O TORÉ TABAJARA

Figura 1: Povo Indígena Tabajara da Paraíba



Fonte: <https://www.instagram.com/p/CA0fsk3Av9R/> (2020).

As manifestações do imaginário social, que podem ser apreendidas pelo estudo da cultura e do imaginário dos grupos que nela interagem, especificamente os indígenas, presentes nos símbolos utilizados na mística são o tema desta dissertação intitulada “A mística da dança do Toré: imaginário social do povo indígena Tabajara da Paraíba”. O foco da pesquisa está em perceber, na prática da mística do Toré, um olhar que privilegie sua dimensão cultural, na qual se realizam as práticas simbólicas organizadoras do real e se expressam o simbólico e o imaginário.

No início do século XV, foram feitos os primeiros registros que se têm conhecimento sobre povos existentes em terras brasileiras; historiadores, pesquisadores, antropólogos, e muitos outros estudiosos passaram a transcrever os acontecimentos desse período, dando suas contribuições para escrita da história do Brasil. Como primeiros habitantes, os povos indígenas foram vistos pela Expedição de Pedro Álvares Cabral e, a partir desse “encontro” nada amistoso, principia todo um processo de exploração e tentativa de exterminação dessas populações indígenas.

Nesse território brasileiro os “índios” possuíam culturas, religiosidades, espiritualidades e linguagens, as quais foram apagadas/ sufocadas pelos invasores portugueses. Ensejando aculturar, catequizar, impor costumes e aniquilar os ameríndios; os europeus também desejavam de alguma forma “conquistar” os indígenas, na intenção de que os mesmos pudessem tornar-se seus servos, naquilo

que fosse possível explorar, principalmente em trabalhos pesados e lucrativos para os europeus.

Os invasores foram grandes exploradores das riquezas naturais do Brasil. Enfatizando que “[...] a história indígena – cabe ressaltar – faz parte de uma série de correntes historiográficas inspiradas pela ideia de criar, com base em documentos históricos, uma história dos grupos subalternos ou dos *vencidos*.” (MARCHIORO, 2018, p. 29, grifo do autor).

Os povos indígenas, atualmente, se encontram em uma batalha a fim de reaver territórios, direitos sociais e coletivos, a valorização dos seus costumes, tradições, etnia, identidade, espiritualidade/religiosidade, *ressignificação*<sup>1</sup> e o *reavivamento* da cultura, além da busca por melhorias de vida.

Existem diversas legislações e órgãos que asseguram os direitos indígenas, como a Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 – dispõe sobre o Estatuto do Índio; a Constituição Federal do Brasil de 1988; a Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes; a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada em 1967, que é o órgão indigenista oficial do Brasil, responsável por promover e proteger os direitos dessas populações no território nacional, garantidos pela Constituição de 1988; dentre outras. Cabe ressaltar que foram citados aqui, somente alguns direitos gerais do ser indígena.

A Constituição Federal da República de 1988 (CF/88) ampara fundamentalmente nos seus paradigmas proteção para essas populações indígenas de caráter permanente em todo território brasileiro. Diante disso, constata-se que o capítulo VIII da Carta Magna garante na forma desses direitos nos artigos 231 e 232.

No artigo 231 da Constituição (BRASIL, 1988), “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições; e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” Percebe-se que a União tem poder judiciário hierárquico, competindo para a realização de fiscalizar se as medidas, as quais os indígenas têm direitos, estão sendo executadas na legalidade e na concretização das normas protetivas. Porém, como foi relatado em

---

<sup>1</sup> Ao longo do texto, será possível encontrar vocábulos que trazem a ideia de *retorno*, os quais estão sendo destacados com o objetivo de enfatizar a presença do *Mito do Eterno Retorno de Mircea Eliade (1992)*, na dança do Toré. Isso indica que esses gestos, ações, palavras repetitivas realizadas hoje pelos os indígenas Tabajara, já foram praticados “*In illo Tempore*”, pelos seus ancestrais/antepassados num tempo mítico muito remoto.

parágrafo supracitado anterior à Constituição de 1988, existiam leis que reconheciam direitos indígenas, sendo tal legislação o Estatuto do Índio, Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973.

Comumente chamada de história indígena, esse campo nasceu especialmente após a Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988), que evidenciou a necessidade da demarcação de terras indígenas e apresentou justificativas históricas para que elas fossem homologadas. (MARCHIORO, 2018, p. 11, grifo do autor).

Os Tabajara, a partir do final do século XIX, segundo Barcellos e Farias (2015), foram considerados extintos. Hoje o povo Tabajara tem uma população de, aproximadamente, 1.000 indígenas que vivem na sua grande maioria em comunidades periféricas de algumas cidades no estado da Paraíba – João Pessoa, Pitimbu, Alhandra, Caaporã e Conde – situadas no litoral sul da Paraíba. E, também, esses povos podem ser encontrados nas Aldeias Vitória – na Mata da Chica, e Barra de Gramame – na praia de Gramame e Nova Conquista, situadas no município do Conde-PB. (BARCELLOS; FARIAS; 2015).

Conforme Barcellos e Farias (2015 *apud* SILVA; SOUSA 2017, p. 207, grifo nosso), atualmente essa etnia vem *ressignificando* a própria história, procurando por seu povo, suas terras e costumes; através de encontros onde tentam reunir e sensibilizar os indígenas da relevância e da complexidade desse processo de valorização e *recuperação* sociocultural.

O ritual sagrado do Toré é uma dança típica presente nas culturas indígenas brasileiras, que busca *ressignificação* desse seguimento étnico. De acordo com Barcellos e Farias *et al*, (2014, p. 33-34),

O Toré pode ser uma dança, uma brincadeira, expressão simbólica, mas, sobretudo, um ritual religioso e cultural. O ritual é um momento que envolve mística e espiritualidade, onde os indígenas entram em sintonia com seus ancestrais, os espíritos de luz e os encantados, buscando energia, força, proteção para solucionar seus problemas, para agradecer por suas vitórias, para expressar suas alegrias ou suas tristezas.

Nessa dança, muitas comunidades indígenas desenvolvem sua mística como parte de *revitalização*, *reconhecimento*, respeito, luta, resistência, motivação, cultura, costumes, tradições, identidade étnica; assinalando dessa forma o pertencimento ao grupo social indígena.

Busca-se refletir sobre a força que a mística tem em movimentos de luta e resistência, seja no momento da dança do Toré ou em outras circunstâncias de expressões disseminadoras da cultura indígena. Inclusive, o Toré pode ser compreendido como uma profundidade que harmoniza, integra e, é fortemente identitário, transmitido nas suas ações pedagógicas cotidianas.

A mística na dança do Toré é o objeto de estudo que permite conhecer, aprofundar, registrar o imaginário social desse povo indígena no momento ritualístico. Tal mística compõe o fortalecimento da identidade de homens, mulheres e crianças que se inserem no processo educacional de tais comunidades, e ainda possui interfaces no imaginário e no simbólico, sendo a mística o que eles fazem com os símbolos/objetos e o imaginário se substantifica a partir da significação desses símbolos. *Reconhecer* o Toré como ato educacional, espiritual e cultural é valorizar a história dos povos indígenas e refletir a respeito das circunstâncias que provocam a diversidade socioeconômica.

No imaginário social, é possível presumir a evidência na referida mística, que se manifesta diante de ideais e utopias, e ainda pode ser designada por símbolos, alegorias, rituais e mitos. Assim, intencionou-se analisar a dança do Toré, dentro do imaginário social indígena Tabajara a partir da mística, considerando suas construções simbólicas realizadas pelo povo indígena Tabajara da Paraíba. No imaginário social,

[...] é impossível pensar que possam existir relações sociais, nem tampouco instituições políticas, destituídas de sua dimensão simbólica, sem que os homens se vejam nessas relações, sem a imagem que têm de si próprios e dos outros. As relações sociais não se reduzem, pois, a seus componentes físicos e materiais. As crenças, os mitos, os tabus se concretizam em práticas sociais coletivas, expressão de aspirações, de desejos, de motivações dos integrantes do grupo. (EIZIRIK; FERREIRA, p. 8, 1994).

Nas interfaces de mística do imaginário social indígena na dança do Toré Tabajara, na intenção de contribuir com um aprofundamento sobre a temática, foi possível a realização desta pesquisa.

A partir dessa mística e considerando a sua dimensão de ações pedagógicas cotidianas, as quais são constitutivas para o repasse dos costumes e tradições indígenas, elegeu-se o Toré como enfoque para trazer algumas respostas sobre inquietações e “curiosidades” num sentido investigativo, enquanto pesquisadores.

De modo que esse rito simbólico indígena – o Toré Tabajara ensina e dá forças para que essa população indígena se fortaleça na sua caminhada de luta pela demarcação de territórios, direitos sociais/constitucionais, pertencimento, *reconhecimento* e respeito na sociedade, dentre outros aspectos.

A problemática deste estudo é construída no referente objetivo geral, analisar a dança do Toré, dentro do imaginário social indígena Tabajara a partir da mística, considerando suas construções simbólicas, encontrada nos momentos de celebrações e nos elementos simbólicos que revelam o imaginário social desses sujeitos. E como objetivos específicos: perceber na prática da mística do Toré dos indígenas Tabajara, os significados simbólicos revelados do imaginário desses sujeitos; verificar de que forma os aspectos políticos e sociais dos indígenas Tabajara interferem na dinâmica interna da mística, seja mantendo, inibindo ou modificando as práticas culturais vigentes a partir das categorias do imaginário de Gilbert Durand; descrever os elementos simbólicos, encontrados na dança do Toré.

### 1.1 O ENCONTRO COM O TEMA

A proposta do trabalho dissertativo surge a partir de estudos com a mística, imaginário social e sujeitos camponeses, nesse caso do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), no curso de graduação de Pedagogia em Educação do Campo, na Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

A mística estudada, nesse movimento social assim como o imaginário, é direcionada principalmente para um contexto político. Contudo, vale ressaltar, a espiritualidade<sup>2</sup> constitutiva desses sujeitos camponeses, que “combatem” as injustiças e desigualdades sociais, a fim de conquistarem a reforma agrária e melhoria para suas vidas.

Vivendo à margem da sociedade, essa população necessita de ações afirmativas / políticas públicas, que revertam esse quadro tão avassalador e contribuam para uma vida com dignidade humana e usufrua de direitos que lhe são próprios. Enfatizando que a realização de tais portais místicos acontece em diversos momentos de reivindicações.

---

<sup>2</sup> A espiritualidade “tem a ver com a experiência, não com a doutrina, não com dogmas, não com ritos, não com celebrações, que são apenas caminhos institucionais capazes de nos ajudar na espiritualidade, mas que, são posteriores a espiritualidade.” (BOFF, 2001, p. 66).

No caminhar da pesquisadora foi sendo nutrido o interesse em aprofundar a temática supracitada – a mística, imaginário social e sujeitos do campo, nascendo assim o interesse em levar adiante uma pesquisa de cunho etnográfico, o que oportunizou a seleção do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR), na Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

A pesquisadora foi aprovada no processo seletivo de 2018.2, a partir da aceitação do projeto pelo professor Dr. Lusival Antonio Barcellos, na linha de Pesquisa Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos, o qual enfoca nas suas pesquisas o contexto da diversidade cultural e religiosa das populações indígenas na Paraíba, especificamente o patrimônio cultural, material e imaterial. Estando o povo Potiguara, localizado no litoral Norte da Paraíba e o povo Tabajara, situados no litoral Sul.

Iniciando os estudos de mestrado, esta pesquisadora cursou várias disciplinas, que trouxeram conhecimentos teóricos essenciais para serem aplicados à pesquisa. As disciplinas selecionadas foram, obviamente, com conteúdo direcionados para o trabalho dissertativo, dentre elas duas receberam destaque: mito, rito e espiritualidade indígena no primeiro semestre; e mito, rito e espiritualidade indígena II, no segundo semestre.

No programa do curso, estava todo cronograma com as disciplinas, descrevendo o percurso necessário para a conclusão dos conteúdos curriculares. As ações dividiam-se em aulas teóricas e fundamentalmente práticas, que são as aulas-campo, foco primordial nos estudos metodológicos de caráter etnográfico.

Durante as atividades pedagógicas, a pesquisadora participou de ações, onde teve experiências realmente sem igual, aulas fenomenais, cujas palavras são insuficientes, para expressar todo aprendizado proporcionado pelos conhecimentos ministrados. Práticas excepcionalmente ímpares, as quais contribuem imensamente para construção de saberes teóricos e práticos. Só sabe e sente tudo que foi vivenciado por quem bebeu dessa fonte inesgotável de conhecimentos/erudições.

Para dar maior consistência à jornada acadêmica, ressaltam-se alguns momentos vividos no campo de pesquisa na disciplina de Mito I, quando se teve a oportunidade de entrar em contato pela primeira vez com uma aldeia indígena, a Aldeia Vitória, localizada na comunidade na Mata da Chica, no município de Conde-PB.

Essa aldeia tem como cacique Ednaldo Tabajara (Ednaldo dos Santos Silva) líder da comunidade. Nesse mesmo dia, foi feita, também, a visita a Aldeia Tabajara da Barra de Gramame, situada na Praia de Gramame, também localizada no município de Conde-PB e tem como cacique Carlinhos Tabajara (Carlos Batista de Souza). No itinerário, uma natureza abundante/exuberante, que evocou um sentimento de realização pessoal, sem falar à aula ministrada, em todo trajeto pelo professor Lusival Barcellos.

Chegando ao destino, na entrada da Aldeia Vitória, viu-se uma placa com a indicação: “Índios Tabajara: Aldeia Vitória – Sejam bem-vindos.” Essa iniciativa de sinalização da aldeia, foi uma ação realizada por uma turma de Pós-Graduação do PPGCR - UFPB, no semestre 2017.2.

Os indígenas moradores daquele lugar sagrado receberam a comitiva muito bem, e trouxeram a alegria nos seus sorrisos. Cada pessoa da comitiva levou mantimentos para um café da manhã coletivo. Havia algumas senhoras, muitas crianças (curumins), adolescentes, jovens, homens, dentre eles, o cacique Ednaldo e as mulheres indígenas moradoras da comunidade. Naquele local estava um povo reunido, mostrando seu artesanato como os adornos; maracás; cocar; livros sobre a história dos indígenas Tabajara na atualidade, conforme a figura 2:

Figura 2: Livros e Artesanatos Tabajara



Fonte: Lusival Barcellos, Aldeia Vitória, jun. (2019).

O cacique Ednaldo Tabajara inicia sua fala clarificando a importância da *ressignificação* do povo indígena Tabajara na Paraíba, relatando que há doze anos

*recomeçou* essa luta na busca por seus parentes. De acordo com ele, muitos viviam espalhados nas periferias da grande cidade como João pessoa-PB, e outras cidades próximas à capital.

Esclarece que essa diáspora/separação do povo ocorreu pelo fato de sofrer repressões por serem índios e com isso muitos encontraram refúgio em outras cidades, e também em religiões diferentes da deles, como o protestantismo, se tornando assim evangélicos na igreja Assembleia de Deus. Segundo Ednaldo, isso não impede de eles praticarem suas cerimônias religiosas, como a dança do Toré em momentos de luta e celebração cultural.

Supostamente, pode-se “afirmar” uma condição relativa, diante da qual foi possível presenciar em alguns eventos observados, que existem indígenas que observam o Toré não participando dentro do círculo da dança. Mas, isso não dá propriedade em assegurar que esse motivo seja o fato de não está com vontade de dançar ou mesmo por causa de religiosidade, o que é possível constatar é que os entrevistados praticam o Toré com espontaneidade, mesmo sendo muitos deles evangélicos.

Na Aldeia Barra de Gramame, encontraram-se presentes algumas crianças, jovens, mulheres e homens dentre eles o cacique Carlinhos e o pajé “Seu Biu”. Foi feita uma defumação e um cachimbo foi repassado para os visitantes terem uma primeira experiência com essa cultura de valor e o conhecimento dela. Também se falou sobre “Cumadre Fulozinha” e os “Encantados”, os quais vêm dos seus ancestrais.

Além das aulas-campo com os Tabajara, houve outras iniciativas enriquecedoras como: a) a visita do Ritual da Lua Cheia do povo indígena Potiguara, no dia do índio 19 de abril de 2019, numa “Sexta-feira Santa” realizado na Aldeia Lagoa do Mato no Terreiro Sagrado do Pajé Isaias Marcolino, no município de Baía da Traição-PB; b) no dia seguinte, na comemoração do “abril indígena” o ritual Toré que foi feito pelos Potiguara, no Terreiro Sagrado da Aldeia São Francisco; c) as aprendizagens do I Grito Tabajara da Paraíba, nos dias 29 e 30 de abril de 2019, na Aldeia Vitória; d) o minicurso, na Aldeia Vitória no dia 23 de maio de 2019, sobre “A arte indígena Tabajara: ancestralidades e cosmovisões”, ministrado pelo professor Dr. Lusival Barcellos e pela professora doutoranda em educação, Eliane Farias, no Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), Nordeste,

realizado do dia 20 a 24 de maio 2019, nas dependências da UFPB, em João Pessoa, PB.

As aulas são oportunidades para novas aprendizagens e ensejos favoráveis num ambiente acadêmico para pesquisadores (as) de mestrado/doutorado/alunos especiais, se tornarem pessoas cada vez melhores, além de se aprofundarem nos seus objetos de pesquisas. Foi a partir dessa trajetória, principalmente das aulas-campo, que foi iniciado todo um processo reflexivo e analítico acerca da mudança e reajustes do projeto de pesquisa, priorizando dar continuidade em parte das temáticas que já vinham sendo pesquisadas. Diante disso, foi repensado o foco para a dança do Toré no imaginário social, do povo indígena Tabajara da Paraíba.

## 1.2 O ITINERÁRIO NO CAMPO DE PESQUISA

Esta pesquisa sobre o imaginário social indígena na dança do Toré tem um aspecto místico, no intuito de trazer para o contexto social o *reconhecimento* de uma cultura que se encontrava silenciada durante mais de um século. O estudo propõe contribuir para que essa cultura de valor possa ser disseminada e respeitada na sua identidade, espiritualidades, costumes, tradições e repassada às gerações ulteriores.

Segundo Gil (2007, p. 17), a pesquisa é definida como “[...] procedimento racional e sistemático que tem como objetivo proporcionar respostas aos problemas que são propostos. A pesquisa desenvolve-se por um processo constituído de várias fases, desde a formulação do problema até a representação e discussão dos resultados.”

Para atingir o objetivo desta pesquisa de forma panorâmica, foi feito, num primeiro momento, um levantamento bibliográfico. O estado da arte foi realizado por meio da pesquisa em livros, periódicos, artigos científicos, plataforma, disciplinas cursadas, legislações homologadas dos direitos indígenas e até mesmo ideias surgidas a partir da participação em congressos, nacionais e internacionais.

A produção textual foi sendo efetivada com leituras cotidianas e a escrita executada através dos teóricos clássicos e autores referentes ao tema pesquisado. Segundo Oliveira, (2012, p. 69),

[...] a pesquisa bibliográfica é uma modalidade de estudo e análise de documentos de domínio científico tais como livros, enciclopédias, periódicos, ensaios críticos, dicionários e artigos científicos. Pode-se afirmar

que grande parte de estudos exploratórios fazem parte desse tipo de pesquisa e apresentam como principal vantagem um estudo direto em fontes científicas, sem precisar recorrer diretamente aos fatos/fenômenos da realidade empírica. A pesquisa bibliográfica é imprescindível para realização de estudos históricos.

Acredita-se que um dos primeiros momentos para iniciação da pesquisa e a própria escolha do tema, nasce em princípio de bases teóricas, ou seja, referencial teórico de pesquisa bibliográfica<sup>3</sup>, o qual colabora para percepções e enriquecimento da arte de escrever e perceber as coisas/ideias/*insights*, que parte de inúmeras leituras relacionadas ao tema da pesquisa. Até mesmo, os sujeitos que realizam suas pesquisas em campo etnográfico, por exemplo, irão ser auxiliados por um fundamental e exigente acervo bibliográfico para poder olhar, ouvir e escrever e assim, unifica teoria e prática para a construção do trabalho acadêmico.

O presente estudo tem a abordagem qualitativa, “[...] porque lidamos com o sujeito histórico e suas subjetividades, valores, crenças, afinidades, gestos, partilhas, significados, motivos, aspirações, valores, atitudes etc.” (MINAYO, 2009, p. 22).

Nesse caso ao trabalhar com a pesquisa qualitativa, é importante fazer um estudo etnográfico com uma presença constante no campo de pesquisa. O pesquisador, *in loco* deve estar atento minuciosamente com foco no seu objeto de pesquisa, ao conjunto de observações precisas pertinentes para dar contribuição ao trabalho em desenvolvimento no processo de coleta de dados.

Ao passar o período de pesquisa em/no/do campo o pesquisador adentra em outra fase do seu trabalho, a qual é tabular o material adquirido. Mas de que forma? Será que ele pode relatar tudo que viu/ouviu/sentiu/vivenciou ou somente o que é relevante para o seu trabalho? Diante do que vê e ouve, é basilar se despir e escrever de acordo com as vivências e dados coletados. Afinal, a pesquisa de antemão contém objetivos gerais e específicos.

Nesta pesquisa, optou-se pelo método etnográfico, pois, de acordo com Gonsalves (2018, p. 115):

---

<sup>3</sup> “Pesquisa bibliográfica: quando elaborada a partir de material já publicado, constituído principalmente de: livros, revistas, publicações em periódicos e artigos científicos, jornais, boletins, monografias, dissertações, teses, material cartográfico, internet, com o objetivo de colocar o pesquisador em contato direto com todo material já escrito sobre o assunto da pesquisa. Em relação aos dados coletados na internet, devemos atentar à confiabilidade e fidelidade das fontes consultadas eletronicamente. Na pesquisa bibliográfica, é importante que o pesquisador verifique a veracidade dos dados obtidos, observando as possíveis incoerências ou contradições que as obras possam apresentar.” (FREITAS; PRODANOV, 2013, p. 54).

[...] facilita o estudo e a compreensão do ambiente sociocultural de uma comunidade, com o objetivo de descrever as particularidades da situação. Nesse sentido, ocupa-se de costumes, crenças e tradições de um determinado grupo ou comunidade que são transmitidos de forma geracional e que sedimentam uma cultura ou sistema social.

Sendo assim, é necessário usar de parcimônia naquilo que se pretende escrever, não se esquecendo de que este trabalho se tornará de domínio público, e isso é algo que deve ser construído com rigor científico.

Nesse contexto etnográfico, sucedeu de maneira gradativa, no que se refere à leitura de textos sobre o tema metodológico e posteriormente o campo de pesquisa. Visto que, nos primeiros momentos, foi fundamental uma aproximação paulatina desde o contato indireto das aulas-campo, eventos nas aldeias Vitória e Barra de Gramame, até chegar num contato mais direto com os indígenas, nas ações de algumas conversas informais.

Como instrumentos de pesquisa, foi utilizado o diário de campo (caderneta ou arquivo eletrônico – instrumento de trabalho fundamental para o observador participante), e a observação participante<sup>4</sup>. Registrou-se no diário de campo, aquilo que foi possível ouvir, ver, sentir e vivenciar na pesquisa de campo, em momentos oportunos de eventos, aulas voluntárias, visitas nas aldeias e observações, naquilo que provavelmente trouxe percepções pertinentes para o trabalho. No trajeto de busca por questões referentes à aproximação, sobre o diário de campo destaca-se:

[...] além de ser utilizado como instrumento reflexivo para o pesquisador, o gênero diário é, em geral, utilizado como forma de conhecer o vivido dos atores pesquisados, quando a problemática da pesquisa aponta para a apreensão dos significados que os atores sociais dão à situação vivida. O diário é um dispositivo na investigação, pelo seu caráter subjetivo, intimista. (MACEDO, 2010, p. 134).

Singularmente, o ato de observar propícia a assimilação da amplitude substantificada do que venha a ser a vinculação dos sujeitos sociais, e aquilo que pode ser estabelecido nas relações do seu cotidiano, resultando em experiências ímpares para o pesquisador. Agregando assim, ao trabalho saberes práticos que deseja desenvolver e conhecer junto dos participantes da pesquisa.

---

<sup>4</sup> Para Minayo (2009, p. 70), “[...] a observação participante como um processo pelo qual um pesquisador se coloca como observador de uma situação social, com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador, no caso, fica em relação direta com seus interlocutores no espaço social da pesquisa, na medida do possível, participando da vida social deles, no seu cenário cultural, mas com finalidade de colher dados e compreender o contexto da pesquisa. Por isso, observador faz parte do contexto, pois interfere nele, assim como é modificado pessoalmente.”

Na observação participante/observação em campo, estar ligada ao contexto de pesquisa etnográfica, o que introduz ainda a metodologia qualitativa considerando que elas trabalham em conjunto. Conforme, Alferes *et all.* (2017, p. 725), “[...] inserida no conjunto das metodologias denominadas de qualitativas, a Observação Participante é utilizada em estudos ditos exploratórios, descritivos, etnográficos ou, ainda, estudos que visam a generalização de teorias interpretativas.”

Durante a concessão que auxilia para dar origem às discussões de dados na produção da literatura, muitos momentos experienciados das narrativas cotidianas, foram gravadas em gravador de celular, vídeos e fotografias. Com essas ferramentas, foi possível ampliar a compreensão da dinâmica de vida dos sujeitos pesquisados, o que esses registros “descritos” de pessoas, objetos, lugares, atividades, acontecimentos e “conversas” da comunidade, faz com que esses conhecimentos, possam vir à tona nas narrativas, e assim coletar informações relevantes para o estudo.

Outra escolha foi a entrevista semiestrutura, na qual foi elaborado um roteiro de entrevista desenvolvido de acordo com a fundamentação teórica, utilizada para a pesquisa, objeto de estudo e os objetivos específicos construídos, sendo o questionário com perguntas objetivas e subjetivas, na quantidade de seis objetivas e dez subjetivas, fundamentais para fazer uma investigação mais aprofundada a fim de compreender e identificar o imaginário social dos próprios indígenas. Segundo Minayo (2009, p. 64-66) a “[...] entrevista semiestruturada combina perguntas fechadas e abertas, em que o entrevistado tem a possibilidade de discorrer sobre o tema em questão sem se prender à indagação formulada.”

As entrevistas aconteceram de modo atípico, devido ao caráter excepcional e temporário de isolamento social, no período da pandemia, ocasionada pelo novo coronavírus SARS-CoV-2, causador da COVID-19. Esse contexto de afastamento social determinado pela Organização Mundial de Saúde – OMS fechou as “portas” do mundo, devido a um vírus, inimigo invisível e avassalador que levou a finitude muitas vidas, pessoas de todas as faixas etárias e classes sociais, o que nos obrigou inesperadamente se “adaptar” a uma nova rotina distante de tudo e todos, daquilo que não seja essencial. E, confessamos, na realidade não é nada fácil está longe do calor humano, sem o contato social, isso de certa maneira traz suas

consequências, feliz aquele que não as tiver e conseguir sair ileso de um momento tão trágico na humanidade.

Assim como o mundo, as aldeias também seguiram os protocolos de segurança contra essa doença, a começar pelo distanciamento social, fechando suas “portas” desde o início do período da pandemia, realizando sua quarentena. Pois, nas duas aldeias não permitiu a circulação/contato de pesquisadores/pessoas com os indígenas sujeitos da pesquisa, evitando dessa forma a disseminação desse inimigo tão temido – o coronavírus e preservando a saúde de tal população.

No intuito de concluir às atividades da pesquisa de campo de mestrado, nesse caso, as entrevistas. Esclarece-se que algumas foram efetuadas com questionários impressos de posse dos sujeitos da pesquisa. E, outras, imprescindivelmente, realizadas através da “*netnografia*”, ou seja, a pesquisa etnográfica *on line* – via email; chamada de vídeo whatsapp e em áudio no whatsapp.

Vale salientar que essas ações de pesquisa foram executadas conforme a disponibilidade de cada participante, e o meio que os mesmos consideraram mais convenientes, para concretizá-las, enquanto participante do estudo etnográfico (“*netnográfico*”). Ao grafar nesse texto, sobre pensar enquanto trabalhar com pesquisa etnográfica, Geertz (2008, p. 14) nos diz:

O etnógrafo ‘inscreve’ o discurso social: ele o anota. Ao fazê-lo, ele o transforma de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente.

Fizemos uso também da análise de imagens, a partir do referencial teórico das estruturas das sensibilidades das imagens de Gilbert Durand nos Regimes diurno e noturno. Esses regimes trabalhados com egrégia por Durand (2002) estimulam o pesquisador a apreender aquilo não visto num sentido metafórico. Ou seja, transveja algo que venha do inconsciente do sujeito e se concretize no próprio consciente. E, assim, tenha capacidade perceptível para descrever certa transcendência com a imagem, desvelando um enredo estimulado pelo poder simbólico imagético.

É muito importante compreender que o homem trafega por esses dois regimes exatamente diurno e noturno, sendo ora diurno ora noturno. Isso é o que Durand chama de trajeto antropológico do imaginário, o qual surge para fazer esse

encaminhamento, nessa relação de *schéme*, *arquétipos*, *símbolo* e *mito*, nesse processo e nessa dualidade dos regimes: ora diurno, ora noturno. Então, esses dois sentidos que estão presentes nessa dualidade dependem de cada ser, do comportamento e de como cada um vai sentir as coisas.

Nesse propósito de percepção do simbolismo presente em algumas imagens através da perspectiva antropológica do imaginário, baseando-se na Hermenêutica Simbólica (HS), sendo que a hermenêutica<sup>5</sup> é a ciência que se caracteriza pela interpretação ou compreensão. Então, a hermenêutica simbólica é interpretar os símbolos através das estruturas do imaginário, ou seja, pelo regime diurno (RD) e o regime noturno (RN), maneira que Durand (2002) apresenta para o processo de tradução, compreensão e interpretação do sentido simbólico de uma linguagem não-verbal para uma linguagem verbal. Contempla-se nesta pesquisa, registros de imagens na dança do Toré, apreciando os simbolismos encontrados em alguns ritos celebrativos indígenas.

A população selecionada para a pesquisa foram os indígenas Tabajara da Paraíba, que dançam o Toré em momentos de cerimônias, lutas e resistências desse povo. Não foi fácil fazer as coletas de dados durante as oportunidades que tiveram os rituais, devido algumas adversidades encontradas na caminhada pela pesquisadora. Mesmo com a convicção do seu compromisso como pesquisadora, houve instabilidades psicológicas/emocionais que causaram desânimo, angústia e até certo bloqueio, além das dificuldades de concentração na construção textual, na estruturação e reorganização das observações realizadas em campo e do material coletado. Adversidade superada com determinação, resiliência, dedicação, trabalho e perseverança.

Além dessas dificuldades, também ocorreram os impedimentos de locomoção. Os meios de transportes para o campo de pesquisa, que fica na zona rural de Conde-PB, são precários e por não ter carro próprio, tornou-se um grande desafio. A carona com colegas da UFPB foi uma alternativa encontrada, quando foi possível conciliar a ida para as aldeias.

---

<sup>5</sup> “Tem sua fundamentação teórica formulada por Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que busca estabelecer uma teoria geral da compreensão, pela qual não podemos compreender o todo sem que se compreenda suas partes e vice-versa. Esse procedimento é chamado de círculo hermenêutico.” (ALMEIDA; FERREIRA-SANTOS, 2012, p. 106).

Outro agravante foi o estudo investigativo desenvolvido com povos indígenas. Essa temática exige uma burocracia diferenciada no Comitê de Ética, junto à burocracia na Plataforma Brasil.

Durante os trâmites do Comitê supracitado, pode-se certificar que o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba – CEP/CCS aprovou a execução do referido projeto de pesquisa. Sucedendo à primeira avaliação e aprovação do projeto de pesquisa, com análise minuciosa a fim de compreender o que se pretendem desenvolver com os seres humanos, sujeitos da pesquisa.

Posteriormente encaminharam para a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP, destacando a área temática de estudos com populações indígenas, sobre número de processo 25089119.6.0000.5188. Nessa conceituada comissão aconteceu outra análise do projeto, verificando contextos como legislações pertinentes a pesquisa, para dar uma maior segurança e garantias aos pesquisadores e participantes, conforme estabelecido pelos critérios éticos, e em seguida a tão almejada aprovação.

Um dos elementos importantes da pesquisa é a aproximação / conquista / confiança / aceitação de indígenas para o (a) pesquisador (a). Trata-se do tempo mítico<sup>6</sup> que foi experienciado na pesquisa etnográfica. Como diz o professor Lusival (Informação Verbal, ago. 2018), “[...] os indígenas têm tudo que nós temos. Eles têm internet, carro, andam como a gente em todos os espaços. Mas nós não temos o que eles têm. Eles carregam consigo toda ancestralidade, tradição, os seus rituais, o seu passado.”

Para os procedimentos de coleta de dados os entrevistados foram contatados com o fim de explanação dos objetivos, para explicar os objetivos da pesquisa e apresentar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, que já foi assinado por todos os Tabajara envolvidos. A pesquisadora, enquanto associada, teve o cuidado prévio de realizar a pesquisa em lugar calmo, privativo, sem interferência para não prejudicar a coleta de dados. Além de entrevistas, utilizou-se também a análise de

---

<sup>6</sup> “Contentemo-nos em recordar que um mito arranca o homem do seu tempo próprio — do seu tempo individual, cronológico, «histórico» — e o projeta, pelo menos simbolicamente, no Grande Tempo, num instante paradoxal que não pode ser medido porque não é constituído por uma duração. O que é o mesmo que dizer que o mito implica uma ruptura do Tempo e do mundo circundante; ele realiza uma abertura para o Grande Tempo, para o Tempo sagrado.” (ELIADE, 2002, p.57).

imagens / fotografias, filmagens e transcrição de gravações autorizadas pelos participantes da pesquisa.

Os critérios para a inclusão das amostras selecionadas para fazer parte do escopo da pesquisa foram os indígenas participantes da dança do Toré, das celebrações, lutas e resistências da população. A proposta consistiu basicamente em analisar o material verbal oral e as observações realizadas ao longo da experiência que foram coletados, extraído de cada momento vivenciado.

Os resultados obtidos com a presente pesquisa possibilitou analisar o imaginário social presente nos símbolos utilizados na prática da dança do Toré Tabajara da Paraíba, através da mística que ensina e dar forças para que esse povo indígena se fortaleça na luta por seu território e pelos direitos sociais, assim como pelo *reconhecimento*, respeito, pertencimento da sua etnia, costumes e tradições.

Acredita-se que esse estudo coopere para inclusão social e implementação de políticas públicas, a fim de que os Tabajara usufruam daquilo que têm direitos, e assim conquistem vida com dignidade humana.

Durante a realização da análise de imagens, elegeu-se como embasamento teórico a Hermenêutica Simbólica (HS) de Gilbert Durand, método em que Durand (2002) estabelece uma estrutura antropológica como forma de identificar a manifestação dos símbolos do imaginário evocado do Toré. Segundo Cavalcanti (2018, p. 30, grifo do autor),

Gilbert Durand alarga a amostra do imaginário ao conjunto das produções culturais (obra de arte, mitos coletivos, etc.) para aí evidenciar a justeza de uma tripla lógica das “estruturas figurativas” próprias do *homo sapiens*, que é também *homo symbolicus*.

Enfatizando que em cada capítulo foram colocados aspectos relacionados ao contexto indígena, presente no imaginário da dança/ritual do Toré, contemplando assim seus símbolos e portais construídos nas celebrações místicas e entrevistas realizadas.

A dissertação foi estruturada em três capítulos: no primeiro, foi descrito de modo introdutório e resumido sobre o que seria abordado na pesquisa, bem como apresentado o objeto de pesquisa a dança do Toré esclarecendo a forma explorada a partir do objetivo geral e posteriormente os específicos. A mística do ritual foi analisada e observada com o fim de trazer o imaginário social e coletivo do povo Tabajara nas suas construções simbólicas.

Mostrou-se, exiguamente, o contexto histórico dos ameríndios, desde o “descobrimento” do Brasil e como vivem na atualidade os indígenas Tabajara, sua população, aldeias etc. Construído a partir do percurso metodológico, processado na pesquisa.

No segundo capítulo, foi feita a descrição histórica do povo indígena Tabajara da Paraíba, desde quando começou sua luta no ano de 2006 com o Mito da Profecia. Quem são os Tabajara, como existem e resistem para *ressignificar* sua cultura, costumes, tradições, identidade étnica, mitos, ritos, rituais a partir do imaginário dos troncos velhos. Foi feita uma breve descrição, sobre imaginário social presente nos símbolos utilizados na mística da dança/ritual do Toré. E, também, algumas conceituações referentes ao contexto místico.

No terceiro capítulo, foram analisadas as imagens/figuras simbólicas da dança do Toré, selecionadas para a pesquisa nesse primeiro momento. Ao explorar as figuras selecionadas, houve a possibilidade, de certo modo, de constatar características imaginárias presentes no Toré, assim como, a presença da força do povo indígena nas suas batalhas, o que lembra o guerreiro/herói; momentos de purificação espiritual; circularidade na dança; espaço sagrado, dentre outros aspectos. No decorrer deste capítulo, foram conceitualizadas as temáticas sobre a questão simbólica do Toré Tabajara.

## 2 O INDÍGENA TABAJARA, O IMAGINÁRIO E A MÍSTICA

Durante muito tempo, nos estudos sobre a história do Brasil, além das referências ao índio, apenas nos primeiros anos da colonização, predominou a visão sobre os povos nativos como vitimados pelos inúmeros massacres, extermínios e genocídios provocados pela invasão dos portugueses a partir de 1500, e que os poucos sobreviventes estavam condenados ao desaparecimento engolidos pelo progresso, através da “aculturação”, integrando-se à nossa sociedade. Em geral, essas ideias que permanecem sendo ensinadas na maioria das escolas e mesmo nas universidades, ainda aparecem em muitos manuais didáticos, principalmente nos livros de História do Brasil, são também veiculadas pela mídia e expressadas pelo senso comum. (SILVA, 2003, p. 39 *apud* BARCELLOS; FARIAS, 2015, p. 21).

### 2.1 O POVO TABAJARA DA PARAÍBA: HISTÓRICO E RESSIGNIFICAÇÃO

A luta dos povos indígenas no Brasil, na região Nordeste, no estado da Paraíba e no mundo, tem sido de grande força e resistência por parte dessas populações. Estar diante dos grandes empresários e latifundiários enfrentando toda uma sociedade discriminatória e preconceituosa, é uma tarefa íngreme que requer resistência, persistência e heroísmo.

Dessas populações foi arrancado tudo que era seu de fato e de direito, por exemplo, a posse das terras indígenas. A “*Mãe Terra*” como sendo um dos elementos da natureza e de pertencimento desse povo, é para o indígena lugar de conexão com os seus ancestrais, antepassados, o transcendente, visto que a *terra* é sagrada.

“Contudo, é notório que no imaginário indígena, a importância da natureza, o movimento da vida, a colheita, a pesca e o cultivo, são práticas culturais que são movidas pela força do cosmo e dos antepassados, por eles preservadas até hoje” (BARCELLOS; MENDONÇA; NASCIMENTO, p. 107, 2020). Se se parasse para refletir, talvez se conseguisse compreender e valorizar esse elemento tanto quanto o indígena, pois, se sensibilizar nesse contexto, percebe-se uma dívida com a “*Mãe Terra*” / *Mãe Natureza*”, tudo que se é que se tem é nutrido por ela: o corpo, a mente, a alma, o espírito e a emoção. Dela é originada e extraída toda riqueza porventura inimaginável.

Os primeiros registros datados desses originários do ano de 1500 por pesquisadores foram transcritos a partir da oralidade – mitos<sup>7</sup>, e certificaram que esses habitantes no território brasileiro, possuíam culturas próprias, religiosidades, espiritualidades, linguagens, costumes, tradições e identidade étnica. Na carta abaixo, Caminha descreve os índios num de seus primeiros contatos com o povo português:

A primeira descrição da terra e de seus habitantes, realizada pelo escrivão Pero Vaz de Caminha em 1500, enfocou os índios de forma positiva, “comparando-os, velada ou abertamente, aos habitantes do Jardim do Éden” (Bettencourt, 1992:41). Em alguns trechos da famosa carta remetida ao Rei D. Manuel reportando o achamento do Brasil, Caminha assim sintetizou suas impressões sobre os índios: parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos [...] se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual preza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E, pois, Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa. (BETTENCOURT *apud* FREIRE; OLIVEIRA, 2006, p. 25-26).

Dentre os inúmeros interesses dos europeus, podem ser destacados: o domínio dessas populações, a catequese, a apropriação do território e a exploração de riquezas minerais e vegetais, além de lhes impor costumes alheios às suas tradições.

Esses invasores desconsideraram as diversidades étnica, cultural, ancestral e espiritual presentes entre os povos ameríndios. Toda essa exploração custou à vida de muitos originários, e aqueles que conseguiram resistir são uma fonte de conhecimentos, podendo contribuir num processo de *ressignificação*, etnogênese, como acontece em várias etnias indígenas brasileiras, excepcionalmente do Nordeste.

Nesse contexto histórico, essas narrativas de constante luta e de resistência *reafirmam* sua identidade étnica e tradições. Convivem com processos constantes de etnogênese reivindicando direitos sociais, garantias constitucionais, na busca de

---

<sup>7</sup> “[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.” (ELIADE, 1972, p. 9).

melhorias de vida, na demarcação de suas terras, implantação de políticas públicas e de sustentabilidade. De acordo com Fontella (2020, p. 23),

A noção de etnogênese constitui-se numa ferramenta conceitual que contribui para caracterizar processos muito diversos de transformações políticas e identitárias de um grupo ao longo do tempo, enfatizando as capacidades de adaptação e criação de povos indígenas, os quais, por sua vez, buscaram estabelecer espaços de autonomia em que pudessem realizar suas próprias avaliações e traçar estratégias para trilhar intrincados processos que produziam novas configurações sociais que não só refletiam as pressões coloniais como também as escolhas dos próprios índios.

No transcurso da conquista de direitos, ao alcançar implementações de políticas públicas voltadas para essas populações, a constituição atravessa um processo de homologação e esses autóctones passaram a ser *reconhecidos* por volta da década de 1980,

Até 1988 a legislação era marcada por esse viés integracionista, mas a nova Constituição inovou ao garantir às populações indígenas o direito tanto à cidadania plena, liberando-as da tutela do Estado, quanto ao reconhecimento de sua identidade diferenciada e de sua manutenção, incumbindo o Estado de assegurar e proteger as manifestações culturais das sociedades indígenas. A Constituição assegurou, ainda, o direito das sociedades indígenas a uma educação escolar diferenciada, específica, intercultural e bilíngue. [...] com o art. 231, do capítulo VIII da Constituição de 1988, fez-se justiça: São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (BRASIL, 2002, p. 42).

Na Paraíba, existiam 18 povos que tinham seu modo de ser, pensar, falar, interagir com o transcendente e com a natureza sagrada, enfim, de viver. São eles: Ariú, Bultrin ou Bodopitas, Caeté, Canindé, Caracará, Carnoió, Icó, Janduí, Jandiú, Paiaku, Panati, Peba, Potiguara, Piancó, Tabajara, Tarairiú, Xokó, e Xucuru ou Sucuru. Desse universo indígena, apenas os Potiguara e os Tabajara existem na atualidade. (BARCELLOS; FARIAS, 2014, p. 15).

Hoje no estado da Paraíba, vivem dois povos indígenas resistentes: Potiguara que significa “comedor de camarão” e Tabajara “Senhor da Aldeia”. O primeiro tem uma população de 20 mil indígenas, que habitam o litoral Norte nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto. Convivem num território com,

aproximadamente, 34 mil hectares, num universo de 33 aldeias. (BARCELLOS; FARIAS *et al*, 2014).

Os Tabajara, de acordo com Barcellos e Farias (2015), originam-se da língua Tupi, denominando-se na sua etimologia indígena *taba* = aldeia + *jara* = de yara o que significa Senhores da Aldeia. Desde o final do século XIX, até o início do século XXI, esse povo sabiamente preservou seus costumes, tradições e ancestralidade.

Nas informações registradas por Mura, Palitot e Marques, (2015, p.19), esses originários puderam ser “batizados” com vocábulos diferenciados:

[...] que ao longo dos séculos essa população de nativos recebeu diversas outras denominações: potiguaras, brasileiros, índios de língua geral, caboclos de língua geral, índios da Jacoca, índios do Conde. Denominações que especificavam a sua condição de população indígena aldeada, aliada da colonização e objeto de diversas políticas de observação e controle (econômico, missionário e militar).

Nos tempos hodiernos os Tabajara estão lutando pela *reafirmação* étnica e pela demarcação do seu território, “terra” um dos elementos da natureza sagrado para o povo indígena, repleto de ancestralidades e imaginários nas suas subjetividades. “Diante de mais de um século silenciado, [...], este povo, que foi dado como extinto, *reaparece* para *retomar* suas terras e *reafirmar* sua cultura, [...], tendo a dança como um importante símbolo de afirmação étnica.” (RESENDE, 2018, p. 1, grifo nosso). Segundo Barcellos; Farias *et all* (2014, p. 29, grifo nosso),

Diante desse contexto, o surgimento da etnia Tabajara paraibana acontece num momento muito singular, quando o jovem Ednaldo dos Santos da Silva, hoje cacique geral do povo Tabajara, volta a ouvir, de seu tio-avô João Gringo, todas as histórias sobre a opressão e expropriação sofrida pelos seus parentes por parte dos Lundgrens, no *Sítio dos Cabocos*.

Estes povos tiveram que viver um processo de silenciamento e invisibilidade durante o século XX, impedidos de revelar a própria etnia para que não fossem dizimados pelos não indígenas (latifundiários, empresários, fazendeiros, donatários) e pudessem viver no seu *habitat* natural, de constante preservação ambiental.

Esse processo histórico durou cerca de 150 anos. Muitos anciãos Tabajara recordam, nos seus imaginários, essas reminiscências; gerando *reavivamento* de tradição e herança cultural para os descendentes, partindo de uma compreensão do passado, percebe-se que:

[...] os Tabajara chegaram a Paraíba em fevereiro de 1585. Antes desta data, o povo Tabajara habitava as margens do Rio São Francisco, donde migrou, após desentendimentos com os portugueses os Tabajara chegaram ao curso do Rio Paraíba, descendo até sua jusante e se estabelecendo nas cercanias da atual cidade de João Pessoa/PB, no atual Bairro da Ilha do Bispo. Ao chegarem à Capitania da Paraíba [para os portugueses] ou em Pindorama [para os nativos] os Tabajara se viram em um grande dilema diplomático: ou se aliar incondicionalmente aos portugueses, ou continuar migrando, tendo em vista que os Potiguara, por divergência étnica, provavelmente os exterminariam ou os expulsariam do território. (ANDRADE *et all*, 2012, p. 2).

Sobre a territorialidade das populações indígenas Tabajara, o primeiro *reconhecimento* de terra foi no século XVIII em meados de 1700, onde o rei de Portugal reconheceu aos povos Tabajara o direito a duas sesmarias.

Nos séculos XVII a XIX, as concessões vão para os aldeamentos missionários, [...]. No litoral sul paraibano, na região de Conde e Alhandra, essa questão vai tomando outro contexto com a demarcação dos lotes feita no território da sesmaria da Jacoca que vai afirmar as relações de patronagem e moradia, como meios de organização econômica, política e social daquela época. Os aldeamentos missionários vão ser instrumentos regularizadores do domínio dos territórios e das populações indígenas. (BARCELLOS; FARIAS, 2015, p. 83-84).

No Conde-PB, os lotes ocupados pelos índios não foram legalmente registrados em cartório, pois não tinham essa prática, seu cotidiano era viver em coletividade. Então, esses lotes passaram a ser grilados, usurpados até no final do século passado. Tal história foi trazida do imaginário dos anciãos.

O silêncio que tanto se fala dos 150 anos, talvez tenha acontecido com maior combate do que se imagina, por que desde meados de 1700 os aldeamentos do Brasil foram extintos. Com a criação do SPI – Serviço de Proteção ao Índio em 1910, os indígenas começaram as ações de mobilização pelo Brasil.

Os aldeamentos dirigidos pelos missionários católicos objetivavam a conversão de almas nativas e a exploração econômica dos territórios indígenas, chegando à consecução de seu objetivo final, que consistia em fixar os indígenas em um determinado território (aldeamento), onde poderiam viver e produzir sua subsistência, franqueando à sociedade colonial o acesso às terras antes ocupadas pelos nativos. Nesse contexto, girou a política colonial em torno dos indígenas, usando a cruz (os religiosos), espada (os soldados) e a foice (os colonos) em prol de consolidar a conquista territorial. (BARCELLOS; FARIAS, 2015, p. 78).

Muitos anos posteriores, nesse caso em 2006, um *ressurgimento* passa a ser processado e principiado na etnia Tabajara da Paraíba. Nesse seguimento, ou seja, continuidade a etnogenia trabalha como fator recriador de uma profecia conservada e propagada para as próximas gerações.

Desde 2006, o atual Cacique Ednaldo Tabajara juntamente com o Cacique Carlinhos Tabajara e Paulo dos Santos Maciel (conselheiro), buscaram juntar as famílias que um dia haviam sido expulsas de suas terras. Começava então uma batalha pelo processo de *reconhecimento* étnico, perante os órgãos oficiais responsáveis por assuntos indígenas. (RESENDE, 2018, p. 6, grifo nosso).

Anterior ao ano supracitado, visivelmente existia exclusivamente o *reconhecimento* de uma etnia ímpar na Paraíba, os indígenas Potiguara no litoral norte, enraizados nas cidades de Baía da Traição, Rito Tinto e Marcação.

À frente desses acontecimentos, os Tabajara persistiram e reivindicaram o processo de *reconhecimento* para o seu povo junto ao “Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste e Minas Gerais (APOINME), Conselho Nacional Indigenista (CIMI), Universidade Federal da Paraíba (UFPB)”, Barcellos *et al* (2014, p. 30).

Diferentes órgãos governamentais ligados à causa indígena também se fizeram presentes e ativistas nos estudos antropológicos, para que pudessem comprovar a veracidade da existência dessa população na contemporaneidade no estado da Paraíba. Iniciando assim, a longa caminhada de luta e resistência para *(re)existir, ressignificar, reelaborar, reorganizar*, seus costumes, tradições, territorialidade, cultura e cosmologia.

Na busca de suas raízes ancestrais um jovem chamado Ednaldo dos Santos Silva, hoje conhecido como Ednaldo Tabajara, Cacique da Aldeia Vitória, ousou dar visibilidade e *reconhecimento* ao seu povo e iniciou uma desafiadora iniciativa de averiguar a documentação que demonstrasse a existência do povo Tabajara. Seu grande sonho era ser jogador de futebol e teve essa oportunidade de jogar num time de futebol profissional, em Portugal (BARCELLOS; FARIAS, 2015, grifo nosso). Antes de viajar para a Europa, veio à Paraíba despedir-se dos parentes e conheceu o MITO da PROFECIA TABAJARA, de que “Um dia um jovem Tabajara iria *retomar* o território e reunir seu povo”. O mito mudou a trajetória do referido sonho e do povo

Tabajara. Ednaldo entre ficar reconhecido no esporte, ousou enveredar pelo fortalecimento cultural do seu povo.

A profecia é compreendida como antecipação de previsão de acontecimentos, que poderão ocorrer em tempos futuros. Onde diversas religiões ou até mesmo não religiões experenciam a presença de profetas. Pois, na história da humanidade, a constatação de sua prática foi real, como por exemplo, no cristianismo onde são reconhecidos como tais os profetas Isaías, Jeremias, entre outros; no islamismo Maomé bastante conhecido com suas profecias, como também existem profecias em outras religiões.

A história do povo indígena Tabajara da Paraíba *ressurge* com o Mito da Profecia:

Década de oitenta, praia de Pitimbu, litoral sul da Paraíba, a pesca escasseou a ponto de deixar famílias sem terem como sobreviver. A pesca era a principal fonte de renda e labuta. Nessa situação a família da senhora Josefa Maria dos Santos e o senhor José Paixão da Silva migram em busca de emprego no Estado de Alagoas. Era a família do Ednaldo dos Santos Silva que, por lá viveu, durante quatro anos até resolver voltar. Essa situação de vida faz parte do cotidiano dos povos nordestinos: migrar de um estado ou região para outra em busca de sobrevivência; muitos não chegam a ter o prazer de voltar à sua terra natal. A família retorna, mas o seu filho de 10 anos ficou morando com uma família alagoana até o ano de 2005. O jovem Ednaldo dedicou-se ao futebol, destacando-se como um bom profissional a ponto de conseguir um contrato aos 19 anos de idade para jogar num time da segunda divisão portuguesa em Lisboa, Portugal. Contrato que lhe renderia 45.000 euros. Próximo da viagem, sentiu a necessidade de ver seus parentes. *"Era uma atração tão forte que parecia um chamado dos meus ancestrais."* (CACIQUE EDNALDO, fev. 2011). Diante dos fatos, achou por bem ir até o Conde, cidade do litoral sul no Estado da Paraíba para uma visita de despedida de seus pais e familiares, já que iria deixar de vê-los por um bom tempo. Em visita a Carlinhos, neto de Antonio Piaba, toma conhecimento da profecia. Carlinhos ouviu ser profetizada por seu avô, quando sempre à noite reunia a família em volta da fogueira para falar sobre suas origens. O Antônio Francisco do Nascimento, popularmente conhecido por Piaba, era homem que tinha a habilidade de se vultar<sup>8</sup>, de curar animais e de conhecedor de orações poderosas. Era conhecido por todos pelos seus feitos miraculosos. Para seus parentes falava o seguinte: *"[...] dia virá em que um jovem forte, capacitado e destemido assumirá nossa história, nossa gente e a retomada de nossa terra."* (CACIQUE EDNALDO, abr. 2009 *apud* BARCELLOS; FARIAS, 2015, p. 62-63, grifo do autor).

O povo indígena Tabajara da Paraíba é uma dessas etnias, que vive um processo de etnogênese, como tantas outras etnias indígenas no Brasil afora. Eles

---

<sup>8</sup> "Capacidade que os Tabajara acreditam que o avô Piaba tinha de se ocultar, desaparecer, muito característica nos povos indígenas e cangaceiros." (PALITOT, dez. 2010).

vivem na tentativa de obter o fortalecimento e preservação da própria identidade étnica, os mitos<sup>9</sup>, os costumes, as tradições, a cultura, linguagem que vêm de um legado milenar dos seus ascendentes.

Outro fator preponderante, para a realização de colóquios entre esses habitantes pesquisados – no caso os nativos –, era a dinâmica da linguagem, na qual eles possuíam propriedade na sua comunicação. Com a invasão portuguesa, as referentes interações foram se dissipando ao longo da colonização e catequização, imposta por povos Jesuítas no intuito de dominar e “conquistar” os indígenas.

Os Tabajara tiveram a supressão de território já no século XIX, quando foram proibidos de falar a língua e começaram a ter suas terras invadidas. Além de territórios do Brasil tem certa influência em toda legislação vigente, sendo que onde não estivessem ocupadas eram terras devolutas pertencentes às províncias ou estados.

Na região Nordeste existia os índios do litoral que falavam Tupi, e os índios do interior que falavam outro tronco linguístico – Macro-jê – tapuias eram os índios de língua travada e os do litoral índios de língua geral.

[...] no que diz respeito à origem da dispersão dos troncos tupi e do macro-jê, Urban (1992, p. 22) traz algumas opiniões interessantes, propondo que a área de dispersão mais provável do tupi esteja localizada nas nascentes dos rios Madeira e Xingu, e a dos falantes do tronco macro-jê, provavelmente nas nascentes do Rio São Francisco. (MARCHIORO, 2018, p. 37).

O processo de etnogênese ocorreu devido à época em que as populações indígenas necessariamente viviam “*off line*” na obrigação de estarem latentes, a fim de preservar a própria vida e da sua etnia. Entretanto, revelar a identidade indígena poderia ser uma ameaça para aqueles que não queriam “conceder” o território aos donos, nesse caso os originários. E, isso poderia dificultar os negócios dos grandes empresários e latifundiários.

---

<sup>9</sup> “Entenderemos por mito um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa. O mito é um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em ideias, segundo Durand.” (2002, p. 62-63).

Neste tempo contemporâneo, os povos indígenas do Brasil em especial os indígenas do Nordeste estão passando por um *revigoração*, unindo forças para *reescrever* sua história e lutar por direitos enquanto população ameríndia.

A época de silenciamento foi ameaçadora e está de certo modo impregnada no imaginário social indígena, mas diante de inúmeras adversidades eles lutam com firmeza dispostos a *ressignificar* o que se esvaneceu, e assim atenuar o que lhes foi roubado e *retomar* seu território, costumes, tradições, cultura e etnia, mesmo frente às intempéries. De acordo com Lisboa (2017, p. 71):

Esses processos de etnogênese são ainda hoje responsáveis pelo crescimento contínuo, desde o início desse movimento histórico ainda nos anos 1970, dos assim autodeclarados índios, cada vez mais numerosos nos censos estatais. O agrupamento [...] em torno de uma identidade étnica – ou seja, em torno de um vínculo novo e ancestral ao mesmo tempo – funciona agora como um instrumento político desses povos frente às ameaças e pressões crescentes (ou em ondas, oscilando conforme os interesses dos mercados e dos projetos governamentais) sobre seus territórios e modos de vida tradicionais.

As ações *ressignificativas* do povo pesquisado se dá a partir de outros povos/populações/comunidades, sendo elas resistentes/vencedoras frente às inúmeras opressões experimentadas por muitos/alguns latifundiários. Constata-se o avigoração comunicativo interétnico, concretizado ao realizar interações de saberes transversalizados por costumes particulares, os quais são coletados espontaneamente considerando aquilo que é “relevante ou adequado”, transferível ao povo indígena. Para Oliveira (1998, p. 60),

O processo de territorialização não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois a sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de “índios do Nordeste”. Os pajés Pankararu podem ensinar a comunidades de parentes desgarrados como se faz um “praiá” (cerimonial em que as máscaras dançam representando os “encantados”), mas cada nova aldeia (assim como cada grupo étnico dali surgido — como os Pankararé, os Kantaruré e os Jeripancó) irá levantar sua própria “casa dos praiás”, instituindo a sua própria galeria de “encantados” e instaurando uma relação específica com os “encantados” mais antigos.

Atualmente os Tabajara continuam na construção da sua história, *ressignificando* costumes, sendo uma dessas maneiras o *reavivamento* e

*reconquista* de suas terras. Então, em momentos oportunos ou necessários como assembleias, reuniões de conselho eles se reúnem para despertar a sensibilidade dos indígenas compreenderem a extrema importância de cada um, no processo de *reconhecimento* da própria etnia. Acrescentando ainda, a complexidade da *ressignificação* sociocultural, *reconstrução* e valorização da ancestralidade.

Barcellos e Farias *et al* (2014, p. 30) relatam a história indígena do povo Tabajara através do Cacique geral Ednaldo:

[...] junho de 2006 tem início a luta com a reunião dos troncos velhos que viveram a história, levantamento da documentação histórica de etnia (mapa da sesmaria da Jacoca); 2007, Ano das Alianças, começamos a consolidar alianças com o movimento indígena e indigenista, como o Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste e Minas Gerais (APOINME), Conselho Nacional Indigenista (CIMI), Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e outros; em 2008, ano do Povo, tem início o reagrupamento, sensibilização, instigando-os a revitalizar suas raízes Tabajara na Paraíba; o quarto ano, 2009, Ano da cultura com a revitalização de suas tradições, dos rituais, do toré, da pintura, do artesanato, da oca, da cosmologia, do modo de viver; 2010, este ano é marcado pela entrega do Relatório de Fundamentação Antropológica a Funai, identificação do povo pela Funai e a promulgação dos Tabajara para o Brasil e mundo.

Esse povo, desde 2006, está nesse processo de *ressignificação* das suas tradições, entre elas a dança/ritual do Toré. A transmissão dos saberes e costumes indígenas é sucedida através de colóquios cotidianos, onde eles interagem de modo informal nas ações pedagógicas.

Ao ser repassada essa educação informal para os descendentes, os conhecimentos práticos das tradições étnicas, supostamente serão estudados por pesquisadores, os quais poderão transformar essa informalidade em educação formal, ou seja, teorizarão através das narrativas indígenas a escrita de memórias/imaginários, o que vem a tornar-se de grande relevância para a sociedade conhecer e respeitar a história do povo Tabajara. Barcellos e Farias *et all* (2014, p. 41), esclarecem que:

A educação formal complementa a educação doméstica e novos valores vão sendo acrescidos na vida dos indígenas. Os Tabajara não têm educação básica diferenciada. Os alunos frequentam escolas dos não indígenas. Isso gera muito conflito, falta de respeito e de um ensino que não tem foco na etnia.

A história de etnicidade indígena, favorece nessa fase contemporânea o *reencontro* com as origens peculiares, são momentos marcantes que traduz a sua etnia um tanto “repleta” de conquistas, respeito, políticas públicas homologadas, e que ainda necessitam de uma infinidade de direitos e realizações para essa população. Isso faz com que tais originários sintam parte desse mundo em que se vive e, é essencial que sejam *reconhecidos* e ocupem espaços na sociedade com garantia de territórios, *reconhecimento* étnico, cultural, tradicional.

Os diversos enfrentamentos na luta contínua de avivar a totalidade do legado histórico milenar dessas populações são catalisadores para as próximas gerações, o que servirá de exemplos de luta e *re(existência)*, de sonhos por um mundo melhor. E, assim, o pulsar da vida permaneça presente reenergizando aqueles que fazem parte dessa batalha sejam indígenas e/ou ativistas, os quais preservam os patrimônios histórico-culturais, material, imaterial e principalmente humano. Nas palavras de Lisboa (2017, p. 79-80),

[...] os povos indígenas estão hoje vivendo um momento histórico importante de reelaboração da consciência étnica e da autoestima indígena, uma recuperação do orgulho nativo e da cidadania, acompanhada da retomada de tradições que estavam deixando de ser praticadas, devido ao preconceito e perseguições que sofriam.

Desde o final do século XIX, não se falava em Tabajara na Paraíba. Esses indígenas foram invisibilizados e silenciados devido às perseguições sofridas. Os “trancos velhos”<sup>10</sup> foram obrigados a buscar estratégias de sobrevivência, tendo que camuflar e não revelar que eram indígenas. Assim, sabiamente isso foi “silenciado” e continuaram a viver nas suas batalhas diárias na caminhada vital, até que um dia surgiu um guerreiro para tentar *reconstruir* essa cultura de valor. Nesse contexto:

Podemos dizer que a história do povo Tabajara é similar à de tantas etnias indígenas do Brasil que buscam afirmação étnica, reconhecimento enquanto povo, direito, dignidade, respeito e, sobretudo, lutam pela conquista de um território. Esse povo está presente nos anais da história brasileira até o século XIX, quando cessaram os registros historiográficos sobre esses indígenas, levando muitos a acreditar na complexa extinção da etnia na Paraíba. Devido às perseguições, às opressões e aos preconceitos, os Tabajara ficaram silenciados no último século. (BARCELLOS; FARIAS *et all*, 2014, p. 28).

<sup>10</sup> “Os trancos velhos servem como reserva de memória, de cultura e de religiosidade – trazendo em si um passado real ou imaginado, que passa a fazer parte do presente, informa, o justifica e o organiza, e não apenas como lembranças ou resgate.” (ARRUTI, 1995, p. 77).

Através de seus mitos, ritos, rituais, símbolos conseguem fazer *renascer* a sua cultura, costumes, tradições e identidade étnica. E, isso oportuniza as gerações seguintes a conhecerem a história de uma população, que, por muito tempo, viveu invisibilizada. Paulatinamente estão vencendo os desafios, e nessas circunstâncias são obtidas ações *ressignificativas*, gerando *reconhecimento* e respeito frente à sociedade.

A dança do Toré é uma dessas ações contributivas para a consolidação desse *reavivamento*, sendo uma dança circular sagrada presente em muitas etnias de povos indígenas do Nordeste do Brasil. “Índio esse, que sofre influências constantemente, mas ao se unirem na dança do Toré buscam o mesmo objetivo, sua autoafirmação individual e *reconhecimento* da coletividade.” (RESENDE, 2018, p. 7, grifo nosso).

Tal prática caracteriza a cultura da luta e resistência de um povo, na sua diversidade indígena. O Toré, com a sua circularidade e sacralidade, está repleto de símbolos, os quais significam imaginários ancestrais representadas em múltiplos objetos:

Hoje o povo Tabajara vive esse processo de construção social, cultural e político, onde o território vem se constituindo como uma dimensão política de identidade étnica, pois a terra, a base física e geográfica de um povo, tornou-se alvo de extrema e urgente necessidade para fincar as raízes Tabajara. O processo histórico do povo Tabajara levou-os a assumir a indianidade e a institucionalização do ritual do toré. O ritual é um símbolo de força e resistência étnica, sendo praticado como instrumento de união do grupo indígena nesse processo reivindicatório de recursos e demarcação do território. (ANDRADE *et all*, 2012, p. 7).

O Toré em si possui uma dimensão inimaginável, ele é arte na dança, no corpo, místico, ritualístico, simbólico, arquetípico, sagrado e mítico. Quando se refere à dança, demonstra-se o movimento nos seus corpos ao estar no rito com uma comunicação unívoca entre eles, com a pisada forte na “Mãe Terra” para receber as boas energias da “Mãe Natureza”, seguindo o ritmo dos cantos, balanço do maracá e dos instrumentos tocados por alguns integrantes naquele momento sagrado para os indígenas.

O místico exprime uma harmonização do grupo, união, equilíbrio, reenergizamento na sua espiritualidade, renovação de forças para continuar na luta pelo bem viver do seu povo, ou seja, é unidade ancestral, transcendental e plena. É

ritualístico, pois são diversos rituais existentes no mundo real, costumes praticados no cotidiano das pessoas no intuito de celebrar algo/algum momento significativo, e/ou até mesmo em hábitos repetitivos de rotinas particulares, com gestos, ações, palavras, etc.

Muitos rituais são bem conhecidos dos indivíduos – casamento, aniversário, batismo, cerimônia religiosa, passagem de ano novo, festas religiosas, funerais, nascimento, dentre outros. No Toré, acredita-se não ser diferente, existe todo esse costume ritualístico e celebrativo, em momentos considerados relevantes para o indígena, quando acontecer o chamado da “Mãe Natureza” e também ao sentir vontade de dançar/praticar o Toré, até mesmo aleatoriamente.

O simbólico vem a ser essa significação/representação de estabelecida circunstância, elementos/objetos/imagens/fotografias que podem evocar algum sentido individual ou coletivo, ao se estar num ambiente, entra-se em contato/conexão direto (a) com aquilo que tenha esse valor simbólico na cultura, religião, sacralidade – onde o sagrado possui essa funcionalidade comunicação/linguagem que dar sentido as coisas. Enfim, compreende-se que a simbologia convive entre as pessoas constantemente, a suficiência de observação, percepção, afloração promove a sensibilidade imaginária que faz com que se sinta essa presença de significados latentes para patentes. Nas informações de Barcellos, Mendonça e Nascimento (2020, p. 112), é manifesto que:

Diante dos conflitos existenciais e respostas inacabadas, a figura do sagrado aparece, trazendo ao homem, um mundo que lhe faça sentido. Ora em forma de objetos, ora em fenômenos naturais, o sobrenatural se manifesta e conduz a pessoa humana e sua trajetória de vida tanto biológica quanto social e espiritual.

O aspecto arquetípico o qual se entende no Toré é concedido a começar pelo que seja um arquétipo, apreciado como sendo um símbolo universal. Cavalcanti (2010, p. 175), esclarece sobre esse símbolo que, são “[...] protótipos consignados em imagens tendencialmente universais presentes no inconsciente coletivo de toda humanidade [...].” No Toré o arquétipo do círculo marca presença desde épocas antigas, composto de uma dança circular, ancestral e não tem começo nem fim no seu tempo sagrado, assim como os dias da semana, meses do ano, anos, estações do ano, fases da lua, relógio, calendário e tantas outras passagens infinitas que sempre se encontram e representam a roda do tempo.

A pesquisadora considera também o Toré mítico, baseando-se em Eliade (1992), por que ele traz essa ancestralidade com a repetição de gestos/costumes, um caráter cíclico do tempo, podendo ser uma história que já foi praticada um número infinito de vezes, numa época remota e hoje estar voltando sendo *ressignificado, revivido, renascido, reconstruído*, um mito que estava adormecido há cento e cinquenta anos e é despertado neste tempo presente de *revitalização, resgate* das suas origens indígenas.

Para Gilbert Durand (2002), o imaginário se estrutura numa espécie de bacia semântica, composta antropologicamente de ritos/rituais – cerimônias, arquétipos, mitos e símbolos. O rito Toré é um momento intrínseco de resistência, rito, dança, harmonia, união, perseverança, brincadeira, comemoração, entre vários outros aspectos ligados diretamente aos seus costumes enquanto povos ameríndios. Esse ritual é luta pela vida de um povo oprimido, na reivindicação de seus direitos sociais – saúde, educação, moradia, lazer, territorialidade, *reconhecimento* da própria etnia / costumes / tradições, respeito pelas diferenças. Assim como vários outros contextos, os quais existem nos seres humanos e traz particularidades enquanto sujeitos sociais tanto no seu *habitat*, tanto quanto em outros espaços que eles possam estar inseridos.

Os Tabajara vivem, sentem, se emocionam na arte de dançar e de *reavivar* as tradições indígenas que emergem da coreografia do ritual sagrado do Toré.

A sequência da coreografia obedece a uma ordem sincrônica, mas o estilo pode variar de um grupo indígena para outro. O rito Tabajara e Potiguara envolve anciãos, caciques, lideranças, mulheres, homens, jovens e crianças que em círculo dançam ao som dos maracás, do bombo e da gaita, batendo forte com pé na mãe terra para receber sua energia e a energia de todos os seus antepassados. A sistemática das apresentações é orientada de acordo com a ocasião, o local e o motivo pelo qual o ritual está sendo realizado. (BARCELLOS; FARIAS *et al*, 2014, p. 34).

Desde então, Ednaldo iniciou uma longa jornada para conhecer seus parentes e verificar a documentação sobre seu povo. (BARCELLOS; FARIAS, 2015; SARAIVA, 2019). A partir de 2006, o povo Tabajara da Paraíba se fortalece com todo seu antepassado e dialoga com diferentes povos indígenas de diferentes regiões do país. O referente povo originário, o qual esta pesquisadora teve a oportunidade de pesquisá-lo tem uma mística e uma espiritualidade bem peculiar no

seu modo de crer, existir e de viver e o imaginário pode ser um contributivo, que estar auxiliando no *reavivamento* da ancestralidade dessa cultura Tabajara.

## 2.2 O IMAGINÁRIO E O SIMBÓLICO

As raízes da análise sobre o imaginário remontam ao início do século XX. Vários pensadores colaboraram neste processo de quebra de paradigma cartesiano/paranóico do saber científico na direção dos novos paradigmas – metanóicos! – da ciência, dos quais a Teoria das Estruturas do Imaginário é um dos mais belos capítulos [...] (CAVALCANTI, 2010, p. 43).

Imagine-se num círculo de amigos, numa roda de conversa seja ela formal, não-formal e informal<sup>11</sup> dentro ou fora do ambiente acadêmico ou mesmo ao longo de experiências vividas, na família, na comunidade, na igreja, no trabalho, e nos mais diversos lugares onde o sujeito possa experienciar nas suas relações sociais/sócio-ocupacionais.

E num determinado espaço se compartilha conhecimentos e alimentos, o que leva a possibilidade de nutrir o corpo, a alma/o espírito, a mente, o emocional. Esse lugar de conversas, discussões se discute/debate/dialoga conhecimentos, os quais frutificam ao longo dos encontros, construindo ideias/ideais nas pessoas enquanto pensadores/participantes de reuniões de saberes e conhecimentos vastos e variados.

Rememora-se aqui um momento ímpar, como muitos que puderam ser vivenciados nas aulas do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), na primeira reunião/reencontro do grupo de pesquisadores doutorandos e mestrandos do professor Dr. Lusival Antonio Barcelos, em 06 de fevereiro de 2020. A pesquisadora se recorda das sugestões postadas no grupo de pesquisa whatsapp, para que acontecesse um café coletivo, e naquele espaço e circunstância foi possível haver a partilha de alimentos e conhecimentos por parte daqueles que se encontravam presentes.

---

<sup>11</sup> “Na educação formal sabemos que são os professores. A educação informal socializa os indivíduos, desenvolve hábitos, atitudes, comportamentos, modos de pensar e de se expressar no uso da linguagem, segundo valores e crenças de grupos que se frequenta ou que pertence por herança, desde o nascimento. Trata-se do processo de socialização dos indivíduos. A educação não-formal capacita os indivíduos a se tornarem cidadãos do mundo, no mundo. Sua finalidade é abrir janelas de conhecimento sobre o mundo que circunda os indivíduos e suas relações sociais.” (GOHN, 2006, p. 29).

A intenção de reimaginar um momento como esse vivido é justamente para trazer uma forma talvez metafórica, o modo que acontecia a criação de saberes/teorias e muito mais que reuniões denominadas de “Círculo de Eranos”<sup>12</sup>, composta por insignes teóricos da Teoria Geral do Imaginário. “Ao longo do século 20, o imaginário foi tema de interesse de autores como Gaston Bachelard, Sigmund Freud, Gilbert Durand, Michel Maffesoli, Jacques Lacan, Cornelius Castoriadis, Paul Ricoeur e Henri Corbin, dentre outros.” (AGUIAR, 2014, p.1 - 2).

Em instantes como é que o “Círculo de Eranos” recebeu esta denominação:

O estudo sobre o imaginário, e o simbólico nele compreendido, tem sua origem no século XX. Diversos autores e precursores destes estudos buscaram proporcionar um maior entendimento do ser humano, fosse em nível político, antropológico, espiritual, social etc. Muitos desses autores pertenceram a círculos de formação diferenciada, antecipando o movimento epistêmico interdisciplinar da segunda metade do século XX, o qual levou Piaget a afirmar (nos anos 1960) que o futuro pertenceria às pesquisas interdisciplinares. (FERREIRA; SILVEIRA, 2015, p. 259-260).

Visando esclarecer a extraordinária evolução do imaginário na sua diversidade de épocas, é possível contemplar no diagrama subjacente, como existem insignes teóricos, os quais se dispuseram estudar/investigar, dedicar-se ao simples e ao mesmo tempo complexo ato do imaginar. E, assim, metaforizar e enxergar a presença viva e constante do poder imagético na vida cotidiana dos sujeitos humanos, e, ao mesmo tempo, descobrir como essa sensibilidade humana é capaz de despertar esse imaginar.

---

<sup>12</sup> “O nome de Eranos foi sugestão de Otto; em grego, Eranos significa comida em comum, troca de alimentos, pelos gregos, sem a presença de um anfitrião [...]. Desta maneira, em nível de descrição histórica, Eranos se inicia com a fase denominada de mitologia comparada, de 1933 a 1946, publicada em 14 volumes, e que se destaca pela discussão da relação entre o pensamento ocidental e o oriental. [...] Assim, o Círculo de Eranos configura-se a partir de um grupo interdisciplinar, de importantes personagens internacionais, surgido em 1933 e perdurando até os dias atuais, e que busca compreender essas formas simbólicas.” (FERREIRA; SILVEIRA, 2015, p. 260-261).

Quadro 1: Diagrama – Esquematização da evolução das teorias do imaginário

<b>EVOLUÇÃO DAS TEORIAS DO IMAGINÁRIO</b>				
<b>Autores e teorias</b>	<b>Elementos do Imaginário e concepção dos autores</b>			
<b>BACHELARD (1884-1962)</b> <b>Imaginação Formal e Material</b>	<b>AR</b>	<b>TERRA</b>	<b>FOGO</b>	<b>ÁGUA</b>
	Movimento	Força	Transformação	Materialização
<b>CORBIN (1903-1978)</b> <i>Mundus Imaginalis</i>	<b>MUNDO IMAGINAL</b>			
	Consciência imaginativa			
<b>DURAND (1921 - 2012)</b> <b>Imaginário Diurno e Noturno</b>	<b>DIURNO</b>		<b>NOTURNO</b>	
	Esquizomórficas (ou heróicas)		Sintéticas (ou dramáticas)	Místicas (ou antifráscas)
<b>MAFFESOLI (1944)</b> <b>Imaginário Individual e Coletivo</b>	<b>INDIVIDUAL</b>		<b>COLETIVO</b>	
	Identificação pessoal		Compartilhamento de valores	

Fonte: (AGUIAR, 2014, p.14).

Um dos teóricos que fundamentou esta pesquisa dentro da Teoria do Imaginário é “Gilbert Durand (1921-2012) antropólogo e filósofo da ciência, é fundador e animador do Centro de Pesquisa do Imaginário de Grenoble, criado em 1966.” (AGUIAR *et al*, 2014, p. 6). Essa Teoria do Imaginário começou a ser estudada no Brasil pelo Núcleo Interdisciplinar de Estudos Sobre o Imaginário, por uma pesquisadora franco-brasileira, Danielle Perin Rocha Pitta, criado desde 1975, na Fundação Joaquim Nabuco (Recife). Na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), inaugurou os estudos do imaginário em 1992 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, nessa área de estudos de caráter antropológico.

Os estudos da Teoria do Imaginário são complexos e riquíssimos, uma vastidão de conhecimentos para aqueles que pretendem mergulhar numa amplitude de saberes que leva a refletir / pensar sobre como ele – o imaginário –, está intrínseco no cotidiano e naturalmente no cosmo. Sendo que essa abstração é trazida através da capacidade de o homem / sujeito / indivíduo poder imaginar e, assim, possivelmente, concretizará seus devaneios no mundo, onde se encontra inserido.

O ato de imaginar é expresso em várias formas de comunicação, seja nas palavras faladas, escrita, símbolo / arquétipos, narrativas míticas / oralidade, cultura e tudo o que circunda o universo com infinitas ideias / devaneios / evocações /

poetizações / fantasias, sejam históricas ou não históricas. Para Jung (2008) o inconsciente coletivo é o receptáculo dos arquétipos<sup>13</sup> e dos símbolos e o sujeito é bio, psíquico, social e espiritual.

No universo do imaginário, possivelmente, percebe-se que ele discorre sobre a ciência do ato de imaginar, devanear, evocar os pensamentos, sendo ações que permeiam e estão presentes na vida humana, ou seja, basta pensar que esse imaginário adentra no cenário das experiências de cada pessoa.

O Imaginário de Durand levou a reação da imagem para dentro da academia, grande reduto do reducionismo clássico. A palavra *imaginário* vem de *imagem*. A imaginação é uma faculdade humana. O imaginário é a totalidade baseada no tempo, na História e na raiz etnológica das representações humanas. O imaginário é o que distingue o homem de todos os outros animais, capital pensado no tempo. (CAVALCANTI, 2010, p. 46-47, grifo do autor).

O imaginário, por meio do dinamismo e plasticidade do cérebro humano, possibilita a construção de ações infinitas e capazes de autorrealização, que porventura o ser humano não considerava possível de vir a ser concretizado. E essa concretude vem de um mundo abstrato, que se consegue produzir e gerar – histórias, lembranças, memórias, estudos, pesquisas, trabalhos acadêmicos, dentre outras coisas. Tudo ficará de legado para as gerações que não viveram tal época, e irá conhecê-la, devido a “simples” capacidade de imaginar e deixá-lo consolidado através do ato da escrita.

Presume-se discursar trazendo sobre o imaginário a sua constituição no processo comunicativo dos signos linguísticos – significante (vocábulo) e significado

---

<sup>13</sup> “O arquétipo constitui o ponto de junção entre o imaginário e os processos racionais. É aqui que o “*schéme*” se substantifica. É a ante-sala da ideia (ex.: contemplação/sabedoria).” (CALVACANTI, 2010, p. 48).

“Para Bachelard, os arquétipos são “reservas de entusiasmo que nos ajudam a acreditar no mundo, a amar o mundo, a criar o nosso mundo [...]. Cada arquétipo é uma abertura para o mundo, um convite ao mundo. De cada abertura eleva-se um devaneio de alto voo”. Assim, o arquétipo da infância é a imagem primordial da felicidade simples, um centro de imagens que atrai imagens felizes repelindo as experiências infelizes: “o grande arquétipo da vida que começa infunde em todo começo a energia psíquica que Jung reconheceu em todo arquétipo.” (BACHELARD, 1988, p. 119 *apud* ALMEIDA; FERREIRA-SANTOS, 2012, p. 136).

“É por essa razão que Eliade afirma: “A Criação do Mundo torna-se o arquétipo de todo o gesto criador humano, seja qual for o seu plano de referência.” (ELIADE, p. 58 *apud* ALMEIDA; FERREIRA-SANTOS, 2012, p. 136).

“O arquétipo se define pela invariância, falta de ambivalência e universalidade. “O arquétipo é, portanto, uma forma dinâmica, uma estrutura que organiza as imagens, mas sempre ultrapassa as concretudes individuais, biográficas, regionais e sociais da formação das imagens.” (DURAND, 1988, p. 60 *apud* ALMEIDA; FERREIRA-SANTOS, 2012, p. 136).

(o que a palavra representa) na linguagem dos sujeitos, sejam ações comunicativas não-verbais como por exemplo os símbolos, as imagens (objetos), imagens fotográficas, ou verbais a partir do momento que ele se expressa na fala ou escrita. Com isso, é construído, expresso um significado / sentido, uma representação que veio de um mundo abstrato, o que se torna antitético abstrato versus concreto. Segundo Durand (2004, p.10),

[...] os difusores das imagens, a mídia, estão onipresentes em todos os níveis da representação, da psique do homem ocidental, ou ocidentalizado. Do berço ao túmulo a imagem está lá, ditando as intenções de produtores anônimos ou ocultos: no despertar pedagógico da criança, nas escolhas econômicas e profissionais dos adolescentes, nas escolhas tipológicas de cada um, nos costumes públicos ou privados a imagem midiática está presente, ora se pretendendo como “informação”, ora ocultando a ideologia de uma “propaganda”, ora fazendo a “publicidade” sedutora [...].

A compreensão do imaginário social se dá a partir da reunião de símbolos e signos, os quais são construídos num ambiente sociocultural específico, o que contribui como paradigma cultural e simbólico em determinado grupo, trazendo significado para uma sociedade em particular. Gilbert Durand metaforiza o imaginário a uma bacia semântica, a qual figura-se com espontaneidade as águas que podem representar o vigor dos imaginários, que se propaga em configurações e saberes vasto e variado.

Sendo assim, aquilo que contribui, auxilia e influi o gatilho para que seja edificado conhecimentos dos sujeitos, possivelmente interferirá naquilo produzido naquele conjunto de saberes simbólicos que venham a ser imaginários sociais.

O processo da imaginação também ocorre ao entrar em contato direto com símbolos, sendo que cada simbologia é metafórica e traz representações particulares com significados diversos, perspicazes, sensíveis com percepções que vão muito além daquilo que se encontra diante do próprio olhar, no caso o que está além da matéria – o imaterial, sendo assim, Durand (1988, p. 10) afirma que, “[...] o símbolo evoca algo ausente.” Para Gomes (2011, p. 54),

Imaginação é força imaginativa da mente que se desenvolve em duas perspectivas diferentes. Uma encontra seu impulso na representação da natureza ou dos acontecimentos vividos, daí ser imaginação formal, a que se atem ao estabelecido. A outra imaginação escava o fundo do ser, deixa ser tocada pela natureza ou pelos acontecimentos para encontrar uma forma que está encravada internamente. Uma é imagem da forma, que fornece a figuração lógico-matemática do mundo. A outra é a imagem da matéria que favorece a compreensão poética do mundo. Uma pertence à

atividade conceitual, de reflexões racionais, a outra é própria do devaneio da imaginação poética.

Os símbolos<sup>14</sup> acabam sendo chamadores de lembranças passadas, ou que estejam armazenadas no inconsciente esperando a “pulsção” do despertar e possa vir à tona, quando são “provocadas” e entram em contato direto com determinados objetos que tenham um valor significativo.

Nas populações originárias, acredita-se que possui uma infinidade de símbolos, os quais estão representados pelos seus maracás, cocares, indumentárias / vestimentas, artefatos, música, dança, pinturas (são feitas com Jenipapo e urucum – tintas naturais, sendo a matéria prima para a arte da simbologia indígena na sua geometria sagrada), dentre outros constituintes, cada qual com suas peculiaridades.

Segundo Eliade (2002), “[...] uma característica essencial do símbolo é a sua multivalência, ou seja, a capacidade que possui de expressar simultaneamente um número de significados cuja relação não é manifesta no plano da experiência imediata.” (GOMES, 2013, p. 24). Lévi-Strauss (2008, p. 65) explica a natureza simbólica de sistemas de parentesco em 1945:

Porque são sistemas de símbolos, os sistemas de parentesco fornecem ao antropólogo um campo privilegiado, no qual seus esforços quase (e insistimos no quase) atingem os da ciência social mais desenvolvida, isto é, a linguística. Mas a condição desse encontro, de que se pode esperar uma melhor compreensão do homem, é jamais perder de vista o fato de que, tanto no caso do estudo sociológico como no do estudo linguístico, estamos em pleno simbolismo. E se é legítimo, até inevitável, em certo sentido, recorrer à interpretação naturalista para tentar compreender o surgimento do pensamento simbólico, uma vez dado este, a explicação deve mudar radicalmente de natureza, tanto quanto o fenômeno recém-surgido difere de todos os que o precederam e prepararam.

Compreendendo que a linguística é a ciência que estuda a linguagem humana, ou seja, estuda as particularidades da língua. A língua como sendo o idioma, o vernáculo como no caso o Brasil que tem como língua oficial a Língua Portuguesa. Dentro dessa língua também existem as variações linguísticas, o que

---

<sup>14</sup> “O símbolo é o meio para lançar cabeças de ponte e instaurar a relação entre as partes desunidas; o símbolo é – enquanto ato operativo, ritual e celebrativo, religioso e social – o que reúne, ordena, integra e orienta comportamentos coletivos desde a pré-história até nossa pós-história; o símbolo como ato poético é o mediador que introduz luz nas trevas, lei no informe e sentido no sem-sentido; o símbolo é, enquanto se complexifica em um feixe de interrelações, o configurador das formas ou universos simbólicos que aparecem como mito, metafísica ou história (tentativa mais ou menos totalizadora de explicação da realidade rompida), ou como esclarecimento parcial e com pretensões de teoria, ou ao menos como modelo explicativo das “disfuncionalidades” da realidade.” (MARDONES, 2006, p. 72).

faz com que pelos estudiosos seja subdividida em língua-padrão (Língua Portuguesa) pelos gramáticos e língua não-padrão (variações linguísticas) pelos linguistas. E intrínseco a todo esse processo comunicativo que ocorre na linguagem do ser, é possível encontrar a *linguagem simbólica*.

Nesta passagem significativa, o próprio símbolo fala através de uma linguagem não-verbal que se tornará verbal (falada/escrita). O sentido simbólico é relativo, e, provavelmente, terá uma representatividade a partir da cultura que o indivíduo se encontra inserido. Alves (2010) afirma que, [...] a transfiguração simbólica, acontece desde a passagem de um mundo imaginário para um mundo real. Segundo Pitta (2005, p. 18),

[...] o símbolo é todo signo concreto evocando, por uma relação natural, algo ausente ou impossível de ser percebido. É uma representação que faz “aparecer” um sentido secreto. Os símbolos são visíveis nos rituais, nos mitos, na literatura, nas artes plásticas, etc.

Ao se considerar muitos elementos simbólicos dentro de um contexto de religiosidade, sacralidade, espiritualidade, mística, concedem-se significados a objetos concretos que representam algo não concreto dentro de uma perspectiva mágica<sup>15</sup>, o que faz com que sejam caracterizados inconscientemente dando um valor extremamente subjetivo, o qual poderá talvez carregar a transcendência mística, por exemplo, e venha a tornar-se fenomenal<sup>16</sup>, elementar, essencial no imaginário de cada ser que vivenciou ou não tal experiência. Barcellos e Farias (2015, p. 198) afirmam que no Toré:

O ritual envolve adultos, anciões (cacique, lideranças), mulheres, jovens e crianças. Em círculo, dançam ao som de tambores e gaitas, batendo forte como pé direito na terra para receber sua energia. Dependendo da ocasião, do local e do motivo pelo qual o ritual está sendo realizado, muda a sistemática das apresentações.

<sup>15</sup> “[...], segundo Mauss, do fato de que a religião tende à criação de imagens ideais, enquanto a magia olha para o concreto, para o plano imediatamente operacional. A magia é vista essencialmente como uma “arte do fazer”, que possui a capacidade de colocar “a serviço da imaginação individual forças e ideias coletivas.” (MASSENZIO, 2005, p. 127).

<sup>16</sup> “[...] fenômeno religioso: reflexões que se caracterizam por uma abordagem sociológica à realidade cultural e que, justamente em virtude disso, enriquecem com possibilidades inovadoras o campo das ciências religiosas. Uma das melhores obras sobre religião de Durkheim é: *Le formes élémentaires de la vie religieuse*, (Paris, 1912).” (MASSENZIO, 2005, p. 99).

Nas práticas culturais indígenas, a dança ritual do Toré é um rito<sup>17</sup> simbólico de extrema relevância para o povo indígena do Nordeste, o que torna imprescindível para o *reavivamento* da cultura, identidade étnica, tradições indígenas e pertencimento a etnia. Essa dança tem um significado muito forte nas suas lutas e celebrações, além de conter outros elementos bastante representativos como o cocar, maracá, vestimentas, instrumentos, adornos, toadas, o ritmo dos passos de dança através da música. Tudo repleto de ancestralidade e de uma importância ímpar para tais povos, que sentem no momento místico/sagrado da dança as energias da “Mãe Natureza”; “Mãe Terra” e possivelmente dos encantados. “O ritual do Toré pode ser uma dança, uma brincadeira, expressão simbólica, mas, sobretudo, um ritual religioso cultural.” (BARCELLOS, 2014).

Conjecturalmente nas imagens é estabelecida uma ligação recíproca repleta de sentido / significado / representação / simbolismo. Gomes-da-Silva; Gomes (2010, p. 100), remetem a ideia de que as imagens, organizam-se de acordo com certa lógica, certa estruturação, de modo que a configuração mítica do imaginário depende da forma como são arrumadas nela as fantasias humanas. Já para Pitta, (2005, p. 40), “[...] imaginar é criar o mundo, é criar o universo, seja por meio das artes, das ciências, ou por meio dos pequenos atos, profundamente significativos, do cotidiano.”

Caracterizando uma elucidação nas forças internas que o ser humano encontra, a fim de lutar por melhorias no mundo para viver em harmonia em todos os seus aspectos, acontece uma nova abordagem imaginária no seu cotidiano, o que faz esperar ao sentir e restabelecer energias para acreditar, renovar, lutar por um mundo com cidadãos mais justos, solidários, altruístas.

O imaginário é o suporte sobre o qual se constituem as RS (Representações Sociais). E ele, no grupo, que preenche os espaços entre os indivíduos, que os relaciona, garantindo uma identidade comum que pode ser inferida através das RS. O que acontece entre os indivíduos do grupo, antes ocorrer dar em cada um individualmente, é imaterial, imensurável — não pode ser medido — porque é fluido, não tem concretude, está em permanente transformação. Uma representação social, neste sentido, devido justamente ao seu caráter transformável, tem como móvel, como apontado por Moscovici, a linguagem — o caráter conceitual — e algo objetivável — o caráter imagético. (CARVALHO, 2002, p. 31).

---

<sup>17</sup> “O rito refere-se, pois, à ordem das relações entre deuses e seres humanos e dos seres humanos entre si. Reporta-se ao que rima e ao ritmo da vida, à harmonia restauradora, à junção, às relações entre as partes e o todo, ao fluir, ao movimento, à vida acontecendo. A busca pela ordem e o movimento são elementos constitutivos dos rituais. (VILHENA, 2005, p. 21).

Para realização da análise de imagens, Gilbert Durand cria dois regimes da imagem o diurno e o noturno, nos quais se pode associar / caracterizar alguns aspectos dentro do ritual da dança do Toré, como por exemplo, o arquétipo do círculo, o qual não possui início nem fim, ou seja, tem tudo a ver com a plenitude, com o nascimento, vida e morte. O Toré como sendo essa dança realizada de forma circular, a qual é considerada como uma das características presentes visivelmente no momento que o ritual se concretiza no seu rito simbólico. Sobre o círculo o indígena C. C. T. relata,

O círculo quando a gente tá dançando o Toré que dança redondo, em círculo é por que representa a união, o povo unido e tudo que está no círculo só representa que tá tudo no momento unido ali. Então, tá tudo de um jeito só, tudo num pensamento só. É por isso, que sempre a gente realiza as nossas casas, casa do índio sempre em círculo, nossa casa, nossa oca. Então, é isso que representa para nós. Nossos alecrins também tá presente, nosso maracá, nosso bombo, são as preparações para poder se realizar um Toré. (Informação Verbal, set. 2020).

Todo esse processo na dança circular, que é essa dança do Toré. Os indígenas tanto “comemoram” a vida como a morte. Esse é o grande arquétipo, das estações do movimento, o que relaciona com o regime dentro desse sistema onde se percebem os símbolos cíclicos.

O Toré como sendo uma dança circular sagrada, com sua particularidade arquetípica circular está repleto de atributos da Teoria do Imaginário, os quais estão presentes ao se fazerem observações com um olhar imaginário. Encontram-se essas propriedades no próprio círculo (arquétipo - símbolo universal), símbolos (cocar, maracá, vestimentas, adereços, pinturas, arco, flecha, toadas, instrumentos, movimentos dos corpos), mística espiritualidade (harmonia, união, enfrentamento, luta, resistência, heroísmo), figura de linguagem antítese que representa dualidade nos momentos de realização desse ritual (vida x morte; alegria x tristeza; dia x noite; pedir x oferecer); aniversário, casamentos, batismo, eventos que os indígenas considerem necessário celebrar através da dança do Toré, muitas vezes no seu tempo mítico e, ou talvez ainda em outras realizações no tempo cronológico.

A organização das imagens/figuras se dar a partir das estruturas de maneira simbólica na imaginação – símbolo esse que vem a ser compreendido como profundamente arquetípico, dinâmico e culturalmente estabelecidos.

Nessas figuras/imagens que tanto Durand traz como análise em sua teoria, ou seja, as estruturas das sensibilidades da imagem diurna e noturna, propõem que o pesquisador se opere com capacidade de perceber aquilo que não está patente, transver o que está além do consciente. E, sim, tentar buscar no seu imaginário no próprio inconsciente e podendo assim descrever sua intimidade/sensibilidade com a imagem, desvendando um labirinto que possivelmente foi catalisado por estímulos externos no próprio sentido simbólico.

Nas estruturas de sensibilidade do imaginário, dos regimes diurno e noturno das imagens,

Destacamos assim, a importância do imaginário como ferramenta de análise, que nos ajuda a compreender e identificar aspectos que não se mostram em um primeiro momento e que necessitam de um instrumental teórico capaz de abarcar a grandiosidade e complexidade das ações humanas, enquanto sua relação com o simbólico [...]. (BARCELLOS; CAVALCANTI; MOURA, 2016, p. 471).

Compreende-se que nos estudos do imaginário o ser-sujeito-indivíduo caminha na direção de respostas para o mundo em que vive, e a partir dessa concepção tenta dar vida às narrativas históricas. Esse processo de imaginação contribui para que o homem perceba o quanto está rodeado de interrogações / mistério diante de circunstâncias que não podem ser evitadas. No caso trazer a aceção das brevidades / efemeridades / fugacidades da vida como por exemplo fases da própria vida – infância; adolescência e idade jovem / adulta, inclusive a morte na sua finitude que tanto gera angústia no ser humano.

Diante de tais concepções se formam, infinitas vezes, muitas questões referentes a uma realidade que possui no seu trajeto de sentido, a intenção de encontrar a harmonia e a satisfação, naquilo que é importante mitigar como angústias / medos / incertezas / anseios, sendo uma das mais provocativas inquietudes o mistério de enfrentar o temor da morte. A religião acaba sendo muitas vezes um meio de superação a essa aflição tão incognoscível.

A sepultura também parece ser específica dos seres humanos. A imaginação, então, é a nossa marca distintiva, uma resposta à morte, fundamento da cultura. O conteúdo do imaginário é essencial para a compreensão da História humana. (CAVALCANTI, 2010, p. 47).

Para Durand (1988); Gomes (2011); Umeda (2011) a prática religiosa acaba sendo um dos principais meios de revelação, refletida na forma mítica e simbólica de

cada cultura, dessa forma colaborando no estudo da história do homem e de sua sociedade; na forma de aplicações diversas, a exemplo das artes, meio transdisciplinar do saber.

Sendo assim, o fenômeno religioso carrega na sua essência o imaginário, que vem de ideias histórico-religiosas, e sequencialmente ou até mesmo intrinsecamente, pode-se observar e verossimilmente sentir cada qual na sua subjetividade, tais fenômenos nos seus ritos e cerimônias de modo que se encontram – arquétipos, mitos, símbolos, ritos os quais desaguam no próprio imaginário, ou seja, na bacia semântica do imaginário.

O imaginário é uma espécie de “bacia semântica” que se organiza dinamicamente as obras da imaginação, entendidas como representações simbólicas (imagens visuais e linguísticas), que contribuem para enriquecer a representação do mundo ou elaborar a identidade do eu. (CAVALCANTI *et al*, 2018, p. 39).

Os símbolos provocam significados, os quais provavelmente surgem do universo mítico de uma realidade da qual o homem tenha vivenciado/experenciado, o que é baseado na importância do imaginário da religião/espiritualidade/mística no sentido de vida do ser humano.

Para estudar as imagens na forma antropológica Durand (2002) elabora uma divisão isotópica, trazendo dois regimes o diurno - RD e o regime noturno - RN, cada qual com características próprias e subdivisões, não podendo deixar de enfatizar que eles se complementam através das suas linhas de força de coesão.

Os regimes das imagens e as estruturas do imaginário segundo Pitta (2005, p. 22), é que:

Cada imagem – seja ela mítica, literária ou visual – se forma em torno de uma orientação fundamental, que se compõe dos sentimentos e das emoções próprios de uma cultura, assim como de toda experiência individual e coletiva. Este eixo (orientação) básico corresponde ao schème. Assim, por exemplo, temos uma imagem mítica do cangaceiro (afetividade e experiência regionais), ligada ao arquétipo do herói (universal), ligado ao schème da divisão (entre o bem e o mal, por exemplo).

No Regime Diurno da ambiguidade/dualidade, traz expressões contrárias como, por exemplo, morte/vida; angústia/alegria; trevas/luz; dentre outras. Aqui o imaginário possui a estrutura heroica, demonstrando-se imagens de luta do herói, visto que um determinado guerreiro trava a batalha contra um monstro, num tempo

que é negativo e angustiante. Nesse regime encontra-se uma subdivisão que está constituída em duas partes, sendo elas – “as faces do tempo” e “o cetro e o gládio”.

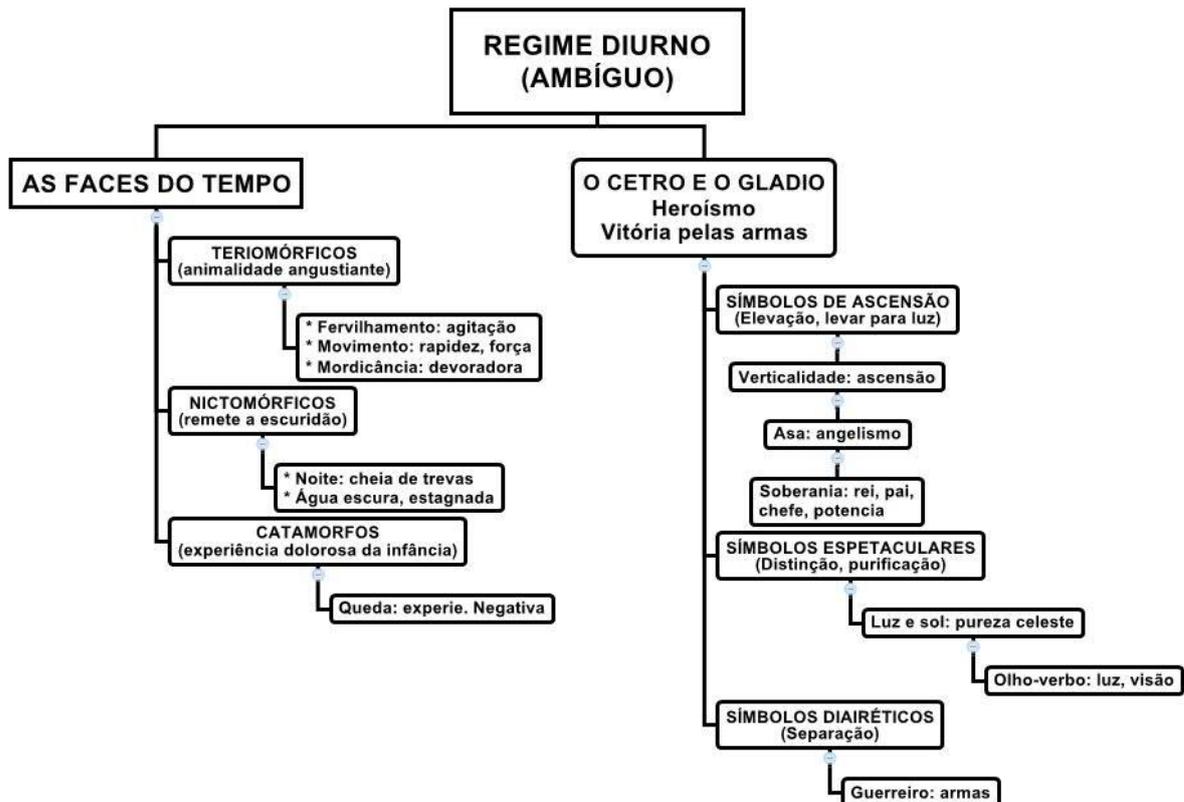
Nas “faces do tempo”, são integrados os símbolos teriomórficos, os símbolos nictomórficos e os símbolos catamórficos. O símbolo teriomórfico, remete-se a animalidade terrível que é angustiante e gera a manifestação de formigamento, a agitação e a mordicância que também representa essas imagens simbólicas, assim como outros aspectos terrificantes e monstruosos. No símbolo nictomórfico, é representado por imagens de trevas e situações depressivas, concernentes à noite, à água escura e estagnada, à cegueira e às inundações. E as imagens simbólicas catamórficas, revela à queda o que se pode chamar de queda assustadora, uma manifestação imaginária geradora da angústia humana, frente à efemeridade do cronos.

No arcabouço heroico do “cetro e gládio”, existem os símbolos ascensionais, espetaculares e diairéticos. Vejamos:

Os símbolos de ascensão (elevação) – verticalidade – práticas ascensionais nas religiões [...]; asa e angelismo – a pomba significa a paz; a águia, a soberania pelo poder do vôo [...]; a soberania uraniana – gigantismo e potência: elevação e poder são sinônimos no campo simbólico [...] e o chefe – [...] os cornos e o troféu são maneiras de aumentar o crânio, sítio do poder. O simbolismo ascensional se coloca como “a reconquista de uma potência perdida. Reconquista pela ascensão para um além do tempo pela rapidez do vôo, pela virilidade monárquica. Símbolos espetaculares (relativos à visão) – luz e sol [...] o sol nascente (adoração do sol); as divindades solares (o Oriente); coroa e auréola (solaridade da espiritualidade) [...] e o olho e o verbo – [...] o olho do pai (de Deus) [...]. E os símbolos da divisão ( ou diairéticos) – as armas do herói: são símbolos de poder e pureza, pois todo combate é espiritualizado (existência de sociedades guerreiras); as armas espirituais: batismos e purificações: são maneiras de distinguir o profano (estranho à religião) do sagrado,[...] (PITTA, 2005, p. 27-29).

No regime apresentado, encontrar-se-ão as imagens de princípios opostos, luz em oposição às trevas, dia à noite, bem ao mal. Durand (2002) conceitua o Regime Diurno da imagem como sendo o regime da antítese, da divisão, no seu livro “As Estruturas Antropológicas do Imaginário – A Bíblia do Imaginário”. Por meio da figura encontram-se de modo a seguir, o regime diurno sucintamente:

Quadro 2: Regime Diurno



Fonte: Gomes-da-Silva & Gomes (2010).

No Regime Noturno estar dividido em estruturas do imaginário: mística e sintética – A descida e a taça, e do denário ao pau. Na primeira parte tem-se a divisão dos símbolos da inversão, símbolos da intimidade nas estruturas místicas do imaginário (construção de harmonia / união) e a segunda nas estruturas sintéticas do imaginário (tempo positivo / progresso do tempo) os símbolos cíclicos, do esquema rítmico ao mito do progresso, e estilos da história, mitos e semantismo.

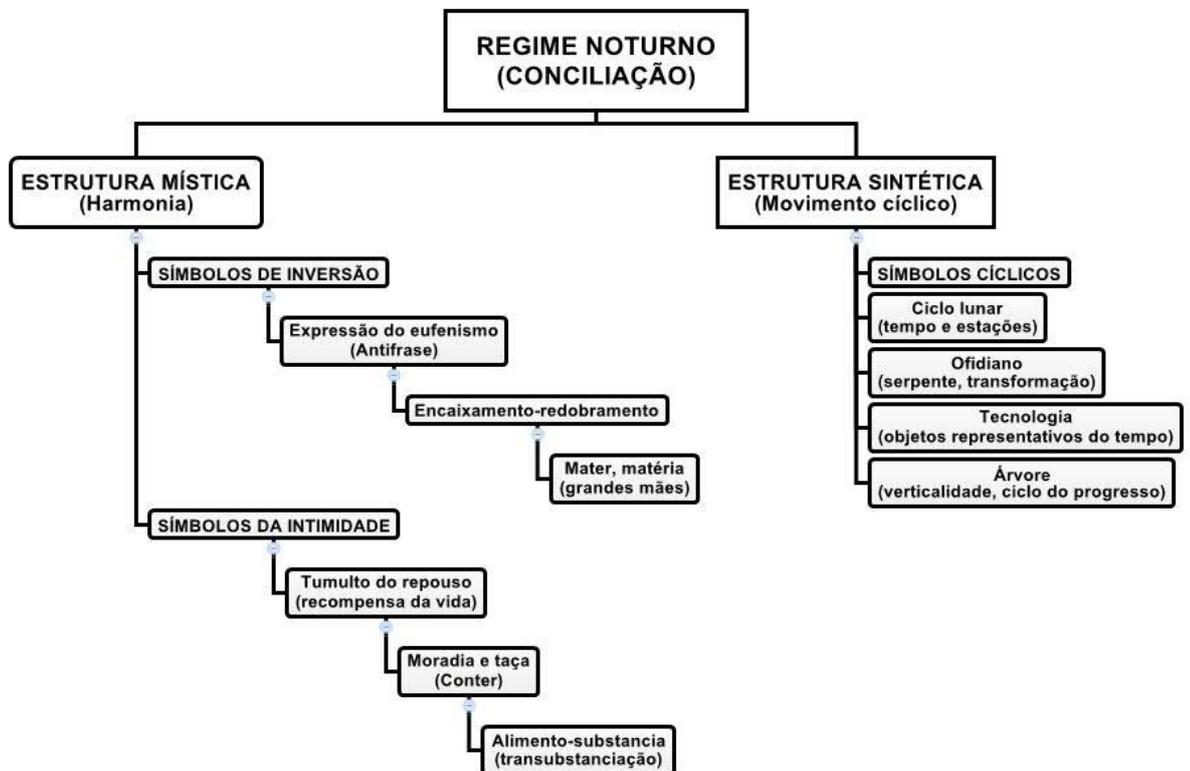
Particularmente é presente a figura de linguagem do eufemismo, que é a forma de suavizar fatos ruins e momentos difíceis da vida do homem como, por exemplo, a sublimação da morte – a morte não é morte é descanso, transformando o túmulo em um lugar de repouso, retorno ao lar – símbolos da intimidade. Esse regime “[...] caracteriza-se por imagens de harmonia e de contemplação. A compreensão do mundo pressupõe aproximação.” (CAVALCANTI, 2010, p.50).

O homem faz uso da religião como um dos meios existentes para eufemizar a morte e, assim, consegue enfrentá-la, para isso nos ritos são utilizados vários artifícios, como a música sacra com letras confortantes para os que se vão e

principalmente para aqueles que ficaram neste mundo. Sendo que essas melodias estão presentes todo o tempo.

No catolicismo, por exemplo, durante a missa aparece desde o rito inicial com o canto de entrada perpassando momentos eucarísticos, de comunhão até o canto final do qual encerra o rito. Na história do cristianismo é possível encontrar diversas formas de meios de comunicação e de transmissão de fé, pinturas, linguagem oral (narrativas), escrita e obviamente a música. No quadro logo abaixo é possível perceber a explicação do regime noturno de forma esquemática:

Quadro 3: Regime Noturno



Fonte: Gomes-da-Silva & Gomes (2010).

A eufemização mística da morte nas populações indígenas ocorre frequentemente pelo fato de ser uma herança cultural dos seus antepassados/ancestralidade. Visto que, eles acreditam que os seres que partem dessa vida se transformam em encantados, espíritos de luz, os quais protegem os que estão na vida terrena e a própria “Mãe Natureza e Mãe Terra”. Caracterizando assim, uma das passagens do regime noturno do imaginário.

## 2.3 MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE

Quem conhece uma religião não conhece a religião. Por que para conhecer a religião precisa conhecer várias religiões. (MAX MÜLLER).

Para dialogar com a mística e a espiritualidade indígena é importante à aproximação com a(s) Ciência(s) da(s) Religião(s), que estuda/pesquisa um conjunto de ciências que analisam os fenômenos<sup>18</sup> religiosos, a(s) religião(s) na sua diversidade religiosa no mundo de modo geral, investigando de que forma ela evoluiu ao longo dos tempos e descrevendo-a(s) em cada época, seja na História das Religiões, Antropologia da Religião, Sociologia da Religião, Psicologia da Religião, as quais são subdisciplinas “clássicas” da ciência da religião, como também existem subdisciplinas complementares nos estudos da Geografia, Estética, Fenomenologia, Teologia, Filosofia e Linguística todas se preocupando nos processos investigativos sobre o objeto de estudo num contexto de religião(s)/ religiosidades. Na afirmação de Hock (2010, p.13),

A Ciência da Religião é a pesquisa empírica, histórica e sistemática da religião e de religiões. Para tanto, abrange uma diversidade de disciplinas que analisam e apresentam religiões e fenômenos religiosos sob aspectos específicos.[...] A pesquisa religioso-histórica dedica-se à formação histórica e concentra-se na análise e na descrição do particular, frequentemente na forma de descrições diacrônicas. A pesquisa religioso-sistemática, em contraste, dirige sua atenção ao genérico e procura evidenciar o típico, na forma de descrições sincrônicas.

É curioso e importante enfatizar que existem diferenças quanto ao processo de investigação na construção dos vocábulos sobre o aspecto da(s) religiosidade(s). O termo Ciência da Religião estuda um método científico e um objeto unitário; já Ciência das Religiões, um único método sobre vários objetos; o termo Ciências da Religião, uma diversidade de métodos sobre um único objeto; e, finalmente, Ciências das Religiões que investiga métodos e objetos na sua pluralidade, a qual pode ser encontrada no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões - PPGCR, da Universidade Federal da Paraíba - UFPB.

---

<sup>18</sup> “No âmbito da Sistemática da Religião, a Fenomenologia da Religião alcançou, no início do século XX, uma importância tão grande que os termos técnicos ‘Fenomenologia da Religião’ e ‘Sistemática da Religião’ foram ocasionalmente usados quase como sinônimos. Foi o objetivo da Fenomenologia da Religião ordenar sistematicamente os distintos fenômenos religiosos, definir seus conteúdos religiosos e compreender, dessa maneira, a ‘essência’ da religião.” (HOCK, 2010, p. 14).

Cada vocábulo traz latente no seu contexto gramatical os números dos substantivos, singular e plural, pois no primeiro percebe-se singular/singular; no segundo singular/plural; no terceiro plural/singular e no quarto plural/plural todos referentes ao método e ao objeto de investigação científica. Para Greschat (2005, p. 24), “[...] o objeto ‘religião’ é algo concreto, ou seja, é sempre uma determinada religião.” Filoramo e Prandi (1999, p. 12) supõe esclarecer o que levou a tais diversidades,

[...] possibilidade de cruzar uma singularidade (ou pluralidade) de método com uma singularidade (ou pluralidade) de objeto [...]. Quem fala de ciência da religião tende, de um lado, a pressupor a existência de um método científico e, do outro, também de um objeto unitário. [...] ciências das religiões, o faz porque está convencido tanto do pluralismo metodológico (e da impossibilidade de reduzi-lo a um mínimo denominador comum) quando do pluralismo do objeto (e da não-liceidade e até impossibilidade, no plano da investigação empírica, de construir sua unidade). [...]. Assim, haverá quem fale de ciência das religiões ou, então, quem prefira falar de ciências da religião.

Segundo Albuquerque (2003, p. 59) é relevante conceituar a História das Religiões para a melhor compreensão desse estudo:

A História das Religiões desenvolveu-se no século XIX. Por estar mais preocupada com as origens e períodos mais antigos das religiões, seu método era voltado para determinar a precisão dos textos religiosos, comparar os discursos sagrados e comparar as próprias religiões por meio de seus mitos, ritos, símbolos e instituições. Essa comparação permitiu o desenvolvimento de várias teorias sobre a origem e expansão das religiões, como a panbabilônica ou a astral, que explicaria as biografias dos fundadores das grandes religiões como um mito solar. Quando, na segunda metade do século XIX, tais teorias acabaram enredando-se umas nas outras houve uma reação, uma espécie de retorno ao empírico. Coincidentemente, é quando na História das Religiões distinguem-se tanto a antropologia quanto a sociologia. É dessa História das Religiões que nasceram os congressos internacionais e a Associação Internacional à qual está filiada a Associação Brasileira de História das Religiões. Hoje, ela já não tem mais a ambição de grandes teorias. Essa tarefa passou à sociologia e à antropologia. A História das Religiões tem como elemento epistemológico constitutivo a comparação. E assim tem sido considerada por muitos autores.

As ciências históricas, de acordo com Albuquerque (2007) ganharam ênfase em dois aspectos basilares contraditórios, em certas circunstâncias. No primeiro a pesquisa histórica discorre sobre a licitude, que é embasada em documentos comprobatórios em termos racionais e conclusivos por parte do historiador. Já o outro aspecto até desconsidera os dados empíricos, em algumas vezes, não cabendo ignorá-los, e procurava chegar a alguns resultados não manifestos.

Sincronicamente, a perspectiva de intelectualidade era perceptível à complexidade do processo histórico sendo que demandava para uma amplitude compreensível,

[...] de abordagens ancoradas em alguma atitude inaugural, como a *sociológica*, a *antropológica*, a *econômica*, a *psicológica*, dentre outras, e onde diminuísse o privilégio do evento político e dos indivíduos, predominante no pensamento historiográfico. (ALBUQUERQUE, 2007, p. 2, grifo do autor).

“O que distingue a história dos outros saberes é a sua capacidade de ancorar-se no tempo, de lidar com os fatos, de tratar o homem no tempo e revelar suas singularidades.” (PRADO; SILVA JÚNIOR, 2014, p. 8). Visto que, as ideias históricas estão dispostas a descrever fatos ocorridos em épocas distintas, de modo diacrônico, e até mesmo em períodos simultâneos, de forma sincrônica. Concepções que contribui para os próprios historiadores/estudiosos situar-se no(s) tempo(s). Segundo Prado; Silva Júnior (2014, p.11, grifo do autor),

[...] a principal postura metodológica da História das Religiões é a de ser *comparativa* e *classificatória*, trabalhando com *diversas religiões* e *sistemas de crenças*, buscando *semelhanças* e *diferenças*. Segundo M. Eliade, em *O Sagrado e o Profano*<sup>19</sup>, a História das Religiões, na fase de seu surgimento, final dos anos 1890, chegou a confundir-se com outra disciplina nova, a *Ciência da Religião*, defendida pelo filólogo, orientalista, mitólogo e culturalista alemão *Max Muller*, que cunhou o termo “Ciência da Religião” em 1867.

Devido a seu caráter interdisciplinar, a Ciência da Religião ainda é colocada em debate no que diz respeito à sua nomenclatura, com autores defendendo opiniões diversas, uns para “Ciência da Religião” mesmo, no singular, outros para “Ciência das Religiões”, “Ciências da Religião”, ou mesmo “Ciências das Religiões”. Seja qual for a opção do pesquisador, se pela História das Religiões, ou se pela História Religiosa, ou mesmo pela Ciência da Religião, o que importa é o dever de estudar as características de um fenômeno religioso e detectar sua relação com o contexto sócio-político, historicidade e contribuição para a cultura em seu conjunto.

Apresentou-se, de forma sucinta, as nomenclaturas e um exíguo contexto histórico acerca dos estudos das religiões, a fim de que o leitor possa estar compreendendo como essas pesquisas atravessam todo um complexo processo investigativo, para se chegar à vastidão de conhecimentos existentes na atualidade, referente à temática. E assim, tenha a possibilidade de perceber a fundamental

---

<sup>19</sup> ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

relevância dessas pesquisas, e como elas estão intrínsecas no cotidiano dos seres, estando presente nos gestos inconscientes; símbolos / símbolos universais; rituais / ritos; mística; mitos; cultura; fenômenos religiosos – que são a essência dessa busca que tanto o humano se desvela para compreender a religião.

Esses momentos fenomenais acabam sendo acontecimentos místicos, em que o humano se conecta ou não diretamente a sua profunda espiritualidade, onde muitos a realiza para nutrir-se e alimentar o outro e se conectar ao sobrenatural na sua harmonia, equilíbrio, encontro com o transcendente. “A mística não é algo estranho ao mundo; na verdade, é o caminho para viver a vida diária em liberdade e serenidade, rompendo progressivamente os conflitos e decepções de rotina e entregando-os a Deus e ao fundo de nossas almas.” (GRÜN, p. 66, 2012). E, diante disso possa estar praticando nas circunstâncias, que lhes convier e considerar fundamentais em tais práticas.

[...] a saudável sensação de mistério, que ocorre em toda experiência espiritual profunda, e a abertura que as pessoas sem talentos religiosos especiais também podem entender, para demonstrar aspectos de experiência mística e, assim, lhes indicar um caminho no qual a mística não é coisa de outro mundo, e sim um anseio inerente a todos. (GRÜN, 2012, p. 140-141).

Ao discorrer sobre crença religiosa assim como também podendo ser crença na espiritualidade do ser humano atribui uma visão de mundo/experiência religiosa/espiritual, trazendo sistemas articuladores fechados e /ou abertos o que poderá porventura influenciar um encontro com um ser superior / o sobrenatural / o transcendente aquilo que cada um acredita de modo particular e está além, não podendo ver ou perceber, mas sentir nas subjetividades. Esses momentos místicos estão presentes nas instituições religiosas, assim como na particularidade dos sujeitos, estando à mística intrínseca a crença. Greschat (2005, p. 22) afirma que:

A reação dos observadores ao objeto religião depende, também daquilo em que eles creem. Cristãos têm a intenção de batizar toda a humanidade para que a religião cristã acabe sendo a única. Ateus militantes concordam com a política religiosa promovida por governos comunistas, que transforma templos e mosteiros em manufaturas. Há os que creem na ciência e opõem-se a tudo o que possa despertar a suspeita de irracionalismo; suas almas somente encontrarão a paz no momento em que o último curador espiritual for desmascarado como charlatão.

Existe uma relação entre mística e crença, crer é uma coisa, a mística é o que eles fazem com os símbolos, com os objetos sagrados, artefatos como os adornos,

vestimentas, pinturas pelos seus corpos, cocares, maracás, a forma como se organizam para a dança em círculo, cantigas/musicalidade, pisadas fortes no chão descalços num “grito” de luta por melhores condições de vida para o seu povo e pelo fortalecimento étnico.

A sacralidade desse momento místico do Toré para o indígena Tabajara pode ser percebida por meio de suas falas, cuja representatividade é:

É uma forma de envolver os elementos da natureza (terra, ar) no espaço e o contato com os indígenas. (N. T. Informação verbal, ago. 2020).

Vemos que o nosso Pai Tupã nesse momento vem nos dar forças e sentir sua presença. (L. T. Informação verbal, jul. 2020).

É um momento de celebração, um momento de fortalecimento do Toré do nosso povo aqui na aldeia, aonde a gente junta todo povo pra fazer um grande ritual. (S. T. Informação verbal, set. 2020).

Contudo, de que maneira a mística pode ser definida? Nesta pesquisa, a mística será explicitada de forma compreensível, mas com o enfoque sobre a temática indígena. A mística é uma manifestação política, espiritual, cultural, étnica, identitária, social, imprescindivelmente representativa por muitas comunidades ameríndias, tal qual é “encenada” através da dança do ritual do Toré. Seu “roteiro” se fundamenta em acontecimentos ocorridos no decorrer contínuo de lutas pela construção de um “mundo” melhor, que venha tornar-se justo e cidadão, assim como o recordar, o celebrar muitas pessoas que fizeram e fazem a diferença na construção e transformação deste, enfim, episódios significativos os quais precisam ser revistos, (res) sentidos, transmitidos e compartilhados.

A mística, nesta pesquisa, é considerada uma representação política, espiritual, cultural, étnica, identitária, social, ou seja, política por que é esse momento místico na dança do Toré que o indígena reivindica direitos para que possa ser assistido nas políticas públicas indigenistas.

Dentre essas ações afirmativas, há a demarcação territorial; nesse rito eles se reenergizam, harmonizam, unem, lutam, fortalecem a espiritualidade seja ela natural de cada ser ou mesmo sobrenatural; na cultura indígena a dança do Toré é um símbolo de pertencimento e disseminação de seus costumes a fim de que o mesmo permaneça vivo e seja repassado aos descendentes; na sociedade indígena, a partir das práticas comunitárias e reconhecimento antropológico de própria etnia, esses

sujeitos são identificados como sendo pertencentes a tal etnia e assim, paulatinamente, essas práticas poderão fortalecer o *reavivamento* desses povos que são originários do Brasil.

Diante disso, a mística possibilita uma perspectiva para reforçar o movimento indígena na medida em que aqueles que estejam ligados diretamente às ações de luta elaboram-nas englobando vários aspectos, dentre eles – territorial, cultural, étnico, espiritual, político, social, histórico, e validem a consagração de atos que anunciam a desigualdade social instituída na sociedade que os indivíduos estão inseridos.

No contexto da mística, ela é entendida como um caminho espiritual de realização plena, um legado pertencente ao ser humano que se nutre no caráter espiritual e religioso. Tal ser enaltece sua mística onde encontra estímulos para a sua caminhada, o que o fortalece de maneira transcendente dentro de um mundo metafísico que somente o indivíduo em particular sentirá ou não um significado sobre-humano.

Já experiência mística, defino-a como a realização plena, ou mesmo absoluta - ainda que momentânea - do caminho espiritual proposto pelas religiões. Claro que o termo possui um matiz histórico relacionado com as chamadas 'grandes religiões', todas elas letradas; ou então, nos casos mais raros de mística profana, com a poesia, a literatura, a filosofia. É nesse sentido que Dante, Blake, Wordsworth, Traherne são tidos como místicos por certos estudiosos do tema. Merece ressalva o fato da maioria das teorias sobre a mística universal serem formuladas já a partir do quadro conceitual de uma dessas (poucas) 'religiões universais'. Em outras palavras, quase todos os estudiosos do assunto utilizam uma das grandes tradições como metalinguagem para compreender a experiência mística tal como se manifesta - diferentemente, é claro - em todas elas. (CARVALHO, 1994, p. 73).

Elementos da natureza são considerados, como por exemplo: terra, fauna, flora, águas, sementes, jenipapo, urucum, penas, ervas, espaço sagrado do mesmo modo objetos/materiais têm sua importância para e na vida do homem / mulher indígena. Partilham seu espaço com palestras, eventos, visitaçãõ de estudantes de graduaçãõ e pós-graduaçãõ tanto de universidades públicas quanto privadas, pesquisadores, turísticas, jogos indígenas dentre outras atividades.

A diversidade do conjunto de conhecimentos e reflexões é bastante significativa para que aconteça o desenvolvimento do processo de conscientizaçãõ desses sujeitos, respaldando o fortalecimento da constante luta por direitos da populaçãõ indígena em contextos social, político, histórico, cultural e educacional.

A mística é gerada pela imaginação, a qual se constitui como o despertar para algo transcendental, ultrapassa os desejos e limites. Isso concede uma força emergida na liberdade de espírito. Vale salientar que a mística é uma adesão individualizada daquilo que o indivíduo planeja para a vida espiritual.

O sujeito humano se deparará com a presença mística por meio de inúmeras coisas o que vai depender do valor que o próprio ser designa como místico / sagrado na sua subjetividade seja no contexto econômico, cultural, cristão, costumes e até mesmo no seu cotidiano.

Um momento místico espiritual está repleto de mistério que está em toda parte, basta o ser humano ter a sensibilidade, capacidade de ir ao encontro dela e percebê-la diariamente em tudo que lhe gere e circunda, natureza, objetos, momentos, grupos de pessoas, instituições religiosas ou não-religiosas.

O povo indígena no seu cotidiano também realiza a mística. Deste modo, utiliza a mística em ações sobre temas variados, como o uso da natureza de modo sustentável, da produção de alimentos nas aldeias, da sacralidade com as plantas, dança do Toré cada qual carregado de simbolismos /significados. Para o indígena Tabajara, C. C. B. G.:

O sacramento do nosso Toré é muito importante para o nosso povo, a gente tem muita fé no nosso Toré, primeiramente *Deus*, nosso *Pai Tupã*, segundo nossa força tá no nosso ritual, no nosso Toré. O nosso Toré ele é bastante importante, é uma coisa que nós precisa, nós já temos fé, mas precisa ter muito mais. Então, a gente conforta muito isso, a gente sacramenta muito isso, essas coisas, quanto mais nós tiver fé, mais ainda nós se sente que ainda é pouca. Então, nós deve confiar no nosso Toré, nós confia tanto que em qualquer evento que nós for fazer, o primeiro passo é pensar em nosso *Pai Tupã* e rezar o nosso Toré, então essa é a nossa fé, essa é a nossa crença, é tudo para nós. (Informação Verbal, ago. 2020, grifo nosso).

Inferir, portanto, que a mística não se reporta especificamente ao aspecto de religiosidade e sim a uma subjetividade/individualidade do ser humano em si, na sua própria essência espiritual. Sendo que não se pode desmemoriar que no discurso religioso, a mística trata da relação do homem com Deus/com um deus/vários deuses, através de inúmeros tipos de venerações.

Em diversas religiões, a mística vai ao encontro de outras e se convergem, assim como na espiritualidade individual ou grupal, o que pode conectar ou não ao transcendente/sobrenatural. Não necessariamente, um momento místico espiritual é algo que se pode descrever como intermediário do sujeito, somente ele próprio tem a capacidade de sentir e talvez relatar, descrever o fenômeno que pode ter ocorrido

ou não consigo mesmo. Sendo assim, falar da mística é trazer subjetividades daqueles que a vivenciam nas suas experiências, sejam elas sobrenaturais ou não.

A mística para alguns autores não é religião ela está nas religiões, assim como para outros é considerada uma das novas religiões. Então, ela está nas subjetividades de cada ser humano que esteja aberto ao encontro com o transcendente.

Todas as religiões do mundo têm sua mística: o budismo, o hinduísmo, o islã, o judaísmo e o cristianismo. Assim sendo, podemos estender a prática da mística cristã a experiências de outras religiões, que sempre se assemelham, ainda que ocorram diferenças de interpretação. No diálogo com outras religiões, devemos compreender essas diferenças. (GRÜN, 2012, p. 25-26).

O sagrado e a mística possuem suas interfaces e relação com o transcendente, fortalecendo o povo indígena Tabajara. A partir de circunstâncias subjetivas, o ser inebria para si como místico aquilo que esteja vivendo. Numa provável consideração própria, ele irá atribuir esse momento como divino, nesse mesmo sentido transcendente no qual o sujeito sente e acredita numa vivência/experiência ímpar, para quem teve a oportunidade vivê-la.

Mística vem do adjetivo grego *mystikos*, derivado dos verbos *myo* (fechar olhos e boca, para gerar um mistério internamente) e *myeo* (penetrar no mistério). Entre os gregos, 'mística' significava, a princípio, a iniciação nos mistérios, na qual uma pessoa se unificava com o destino da divindade e passava a participar do poder divino. Mas Platão concebeu também uma ideia filosófica da mística, que descreveu como a ascensão da alma à contemplação espiritual de Deus. Para a filosofia neoplatônica, a mística é o conhecimento de uma verdade oculta de mistério, um conhecimento que só aquele que se desliga do mundo pode obter, podendo, assim, contemplar mais profundamente o âmago da divindade. (GRÜN, 2012, p. 9, grifo do autor).

Assim como a mística o sagrado é mistério o qual está presente de maneiras diversas naquilo que se atribui um valor de sacralidade, tanto na individualidade do ser quanto na sua coletividade em aspectos religiosos e / ou não-religiosos. Dentro dessa importância sacra existem ambientes/espacos, lugares, objetos, momentos, entre outros que o próprio indivíduo atribui com sendo sagrado, além disso, apresenta um valor significativamente simbólico.

Na experiência mística, ao se relacionar intrinsecamente com o sagrado ocorrem vivências ímpares, indescritíveis, imensuráveis no sentido de somente inebriar conhecimento aquele que vive plenamente tal experiência e provavelmente

ao ser relatados em gestos/attitudes; ações; palavras dificilmente terão o mesmo significado para aquele que vivenciou num rito carregado de sacralidade:

Assim, para o homem religioso o tempo também se apresenta de forma heterogêneo, com intervalos (duração): o tempo sagrado e o tempo profano. O tempo sagrado é o tempo reversível, um tempo mítico primordial (tempo original – fora a temporalidade) que está presente e está a todo momento representando a reatualização de um evento sagrado. Enquanto o tempo profano é a duração temporal do cotidiano, tem um começo e um fim. "Esse comportamento em relação ao Tempo basta para distinguir o homem religioso do homem não-religioso. O primeiro recusa-se a viver unicamente no que, em termos modernos, chamamos de 'presente histórico': esforça-se por voltar a unir-se a um Tempo sagrado que, de certo ponto de vista, pode ser equiparado à 'Eternidade.'" (ELIADE, 2008, p. 64).

Na dança do ritual<sup>20</sup> do Toré é apresentada essa sacralidade para as populações indígenas. Geralmente a dança é iniciada com a realização de orações, de modo que o cacique e os demais presentes balançam seus maracás invocando os encantados, o que é relativo e subjetivo tal invocação naquilo que cada um acredita; com palavras de agradecimento e pedidos ao Deus Tupã; a Mãe Terra / Mãe Natureza, solicitando licença para realizar suas ações, a fim de que transmitam energias positivas para o seu povo e todos que se encontram no local sagrado. Posteriormente, continuam o ritual com uma dança circular onde os indígenas participam e também os que estiverem no ambiente se sintam à vontade para praticar o rito.

Nesse rito sagrado, a presença de elementos simbólicos é um cabedal na constituição mística do Toré. Pois eles possibilitam o poder de reimaginar como seus ancestrais, antepassados realizavam a dança em tempo remoto e qual a importância/significação desse conjunto de componentes representativos, que tanto traz de volta a história, costumes, tradições de seu povo "in illo tempore", ou seja, rituais recriados por novas linhagens a partir da essência de comportamentos de gerações muito remota. (ELIADE, 1992). Em diálogo com o indígena Tabajara C. C., (Informação Verbal. ago. 2020),

<sup>20</sup> "O seu primeiro efeito [do rito] é, pois, o de aproximar os indivíduos, de multiplicar os contatos entre eles e de torná-los mais íntimos. Já por isso mesmo o conteúdo das consciências muda. Durante os dias mais comuns, as preocupações utilitárias e individuais ocupam maior espaço nos espíritos. Cada um ocupa-se de sua tarefa pessoal; para a maior parte das pessoas, trata-se, antes de tudo, de satisfazer as exigências da vida material [...]. Certamente os sentidos sociais não poderiam estar totalmente ausentes dela. Permanecemos em relação com nossos semelhantes; os hábitos, as ideias, as tendências que a educação imprimiu em nós e que normalmente presidem nossas relações com os outros continuam a fazer sentir sua ação. [...] Só se reunindo é que a sociedade pode reavivar a percepção, o sentimento que tem de si mesma." (DURKHEIM *apud* VILHENA 2005, p. 26-27).

Os elementos simbólicos que você fala, eu acredito que seja, acredito não tenho até certeza que seja o nosso maracá que simboliza o maracá da cobra. É o nosso alecrim de caboclo para nós defumar o ambiente. É algumas armas de guerra também tá ali presente para ser benzida. Ela quando participa do Toré nossas armas também, fica benzida pra nossas lutas. Então, esses são os elementos que nós precisa. Então, precisa do bombo, é elemento simbólico do Toré, mas se não tiver o bombo, a gente também faz só com o maracá, dependendo do momento a gente faz sem nenhum dos dois também, mas não é bom, bom é que tenha os nossos instrumentos simbólicos do nosso Toré.

A mística na dança do Toré, contribui fundamentalmente para que a sociedade perceba, compreenda e torne conhecida a condição de desigualdades sociais enfrentadas por essa população minoritária/marginalizada. Esse é um momento sagrado de “grito” por vidas com dignidade humana e respeito para o povo indígena.

A religiosidade indígena também chamada de religião tradicional em algumas aldeias/povos, o que não interfere a prática de outros tipos de rituais sagrados além do Toré. Pois entre os mesmos poderá também existir católicos, evangélicos, umbandistas, espíritas, dentre outras práticas constituindo assim num contexto de diversidade religiosa e não deixando de dançar o ritual sagrado do Toré presente na maioria dos povos indígenas do Nordeste. (GRÜNEWALD, 2005). Calvani (2014, p. 671), esclarece uma diferenciação acerca de religiosidade e espiritualidade:

Outra possibilidade bastante fecunda para abordar “espiritualidades não religiosas” reside na desvinculação dos termos “experiência religiosa, mística ou espiritualidade” de vínculos oficiais com as instituições religiosas. Enquanto a “religiosidade” seria a extensão das crenças e práticas religiosas institucionalizadas transpostas para o cotidiano (mas ainda com certa dependência de valoração moral em relação ao sistema religioso), a “espiritualidade” pode apresentar-se como um conjunto de práticas religiosas derivadas de um sistema de crenças vago, difuso, fluido, não atrelado a conteúdos teológicos formais, porém real para a pessoa que as vivencia.

Está muito presente entre os indígenas Tabajara a religiosidade, pois são, majoritariamente, evangélicos pentecostais. “No entanto os dados colhidos demonstram que a maioria do povo Tabajara aderiu às denominações protestantes ou, como popularmente são denominados “crentes.” (BARCELLOS; FARIAS, 2012, p. 178). Muitos outros não “crentes”, isto é, aqueles que não são adeptos dos preceitos religiosos pentecostais, possuem suas crenças no Deus Tupã/Pai Tupã, com a espiritualidade centrada nas forças da natureza e além disso, nos encantados – espíritos invisíveis – herdados da ancestralidade, os quais de acordo com sua fé

os guardam na proteção divina fortalecendo seu caminhar na vida de luta e resistência. É fundamental acrescentar, a “devoção”, o respeito, a valorização que os indígenas têm pela “Mãe Terra”/Mãe Natureza” sagradas para esses. Com isso, a terra vem tornar-se simbolicamente o âmago na sua etnicidade, cultura, espiritualidade, religiosidade de um povo Tabajara.

Silva (2011, p. 65) acrescenta que, “[...] a dimensão religiosa indígena engloba vários rituais que estão presentes, cada um com sua liturgia e sua cosmologia, advindos da religião indígena católica, indígena tradicional, indígena evangélica e indígena de matriz africana.” E por meio da prática da dança do Toré, é que se pode observar com perspicácia o imaginário simbólico latente aos objetos sagrados presentes nesse ritual. Conforme Eliade (2008, p. 61),

A profunda nostalgia do homem religioso é habitar um ‘mundo divino’, ter uma casa semelhante à ‘casa dos deuses’, tal qual foi representada mais tarde nos templos e santuários. Em suma, essa nostalgia religiosa exprime o desejo de viver num cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador.

O despertar interesse, o motivar, o idealizar, a utopia, a paixão pela luta por uma vida no mínimo melhor, são constitutivos da mística-espiritualidade, a qual é transcendental que ultrapassa os desejos, limites que parece estar além do ser e isso gera uma força, coragem as quais muitas vezes nem eram conhecidas e foram reveladas no momento de começar a caminhada contagiante, num espírito que se propicia com a liberdade. Essa mística adere à subjetividade na vida do indivíduo, e oferece possibilidade de compartilhamento comumente com um grupo social.

É possível perceber na prática mística o poder transformador, ela é apresentada como um elemento que traz um diferencial, por sua potencialidade sócio-política, integradora e participativa. Sendo assim, o sujeito indígena é formado cotidianamente construindo-se nas ações desencadeadas pelo movimento intencionando o fortalecimento, enraizamento, pertencimento à organização social.

Valorizar a história do movimento indígena Tabajara da Paraíba, refletir a respeito das circunstâncias provocadoras da diversidade socioeconômica, a busca pela transformação na sociedade suscitam a pergunta: onde esta cultura pode trabalhar a mística espiritualidade na dança/ritual do Toré, enquanto processo de fortalecimento da identidade de homens, mulheres e das crianças que se inserem nas vivências de tais comunidades.

A mística possui a capacidade intrínseca ao ser humano de nutrir sua esperança, espiritualidade, corpo, força interior que refletirá na sua caminhada de lutas para que possam perceber, num mundo de sombras e tempestades, que o brilho da luz na escuridão possibilita um verde de esperança, transcende aos olhares humanos e o mundo de adversidades a resiliências que o sujeito efemeramente vive e é reflexo de conquistas passadas, presentes e futuras e de que precisa estar fortalecido para enfrentar as intempéries da vida.

Nesse sentido, as experiências, as significações, nesta pesquisa, foram trazidas dentro da compreensão da mística na dança do Toré, que permite conhecer, aprofundar, registrar o imaginário social desses povos indígenas no momento desse rito. Mística que se faz presente em vários momentos da vida indígena onde foram percebidos inúmeros objetos presentes no ritual como, por exemplo, o cocar e o maracá que são elementos simbólicos caracterizantes e representativos para o indígena onde quer que ele caminhe.

Neste capítulo, foi realizado um percurso acerca da mística no seu mundo espiritual e enigmático, a qual em muitos momentos pode ser encontrada no cotidiano das pessoas, ou seja, em suas religiosidades, espiritualidades em contextos individuais e/ou coletivos, em ocasiões que atribui como divino e sente uma “presença” sobre-humana. Para isso, é preciso que a pessoa busque encontros consigo mesma para sentir a mística, que traz paz, harmonia, união com a própria pessoa e com seu semelhante. A essencialidade, talvez esteja em singelos hábitos como respirar, alimentar-se, dormir etc. Um combustível que nutre o espírito dos sujeitos, tão singela de praticar e ao mesmo tempo tão complexa, para se encontrar e para senti-la enquanto ser vivo.

Esta mística constantemente circunda o ser, seja manifesta simbolicamente com energias positivas, as quais trazem um fortalecimento à pessoa como se dela estivesse cuidando com o propósito de trazer experiências de qualidade para a vida humana. É a partir de constituintes como esses, que no próximo capítulo tentar-se-á buscar a presença da mística/espiritualidade na dança/ritual do Toré Tabajara, na sua simbologia /significados/expressões latentes.

### 3 A DANÇA DO TORÉ

“Arrancaram nossas folhas, quebraram nossos galhos, cortaram nosso tronco, mas esqueceram de arrancar nossas raízes.” (Povo Indígena Tabajara da Paraíba).

Apresentou-se até aqui o estudo científico ao encontro do tema, os caminhos percorridos, os sujeitos da pesquisa – indígenas Tabajara condensando parte de sua história, imaginário simbólico de Gilbert Durand, a mística espiritualidade – composição de um dos elementos pertencentes no Toré. Doravante, pretende-se trazer o objeto da pesquisa: O Toré Tabajara, estruturado nas sensibilidades imaginárias de Durand dos regimes diurno e noturno, na tentativa de analisar através dessa teoria aliada a etnografia – fundamental nas investigações sobre estudos de povos aborígenes, como o ser indígena significa a “ciência” do Toré na sua etnicidade.

A ciência está presente na vida do ser humano, seja na forma de *schémes*<sup>21</sup>, arquétipos, símbolos, mitos, culturas ou no trajeto antropológico do ser. A partir do momento que o processo imaginativo é iniciado, pensado e refletido, o ser se envolve no cenário do imaginário. A relação direta com o símbolo “provoca” a imaginação, onde cada simbologia traz propriedades significativas diante da observância do material, que o seu sentido se concretizará vindo do imaterial.

Sendo assim, pode-se dizer que o imaginário é concretizado na própria linguagem do indivíduo, seja não verbal como os símbolos, ou verbal a partir do momento que ele se expressa na fala ou escrita e com isso é construído um significado, uma representação que veio de um mundo abstrato.

#### 3.1 A CULTURA E O IMAGINÁRIO / O TORÉ E O IMAGINÁRIO

A cultura está presente na vida de todos os povos, através de variadas formas de representação, uma delas é a dança, expressão artística dinâmica por meio do corpo. Os seres humanos se movimentam e interagem, o que gera comunicações,

---

<sup>21</sup> “[...] o “*schéme*” é uma generalização da imagem. É completamente abstrato e apresenta-se em forma de ideias básicas e gerais que representam princípios igualmente abstratos (ex.: harmonia, tranquilidade/desarmonia, intranquilidade). A palavra “*schéme*”, em francês, pode ser confundida com “*schéma*” (esquema). “*Schéme*” tem outro significado, leva a uma ideia abstrata de esquema, mas não tem tradução adequada para o português.” (CAVALCANTI, 2010, p. 48).

com seus gestos e passos de dança, que pode ser transmitida a vários povos, através de uma educação formal – conhecimentos teóricos, e informal – conhecimentos práticos, cotidianos para os seus descendentes, os quais podem ser as ações pedagógicas.

A dança, arte e movimento no corpo, faz parte de inúmeras culturas, etnias, costumes, tradições trazendo uma linguagem não verbal na sua expressividade, ocorrendo assim um processo de comunicação tanto por quem está na dança, quanto para quem a assiste; cada qual interage de forma diferente particularmente.

A gesticulação cultural compreende um ato físico prenhe de significados dentro de uma determinada tradição cultural ou ainda no diálogo entre tradições distintas. Assim sendo, é uma forma e um sentido que se interpenetram configurado por uma determinada estrutura de sensibilidade. Nesse sentido, é através da própria corporeidade que engendramos as imagens primeiras, arquetipais. E, assim entendida a corporeidade: *como um nó de significações vivas e vividas*, a noção nos ajuda a entender que sua textura, tecido, entre-tecido, trama e urdidura são, ao mesmo tempo, culturais, sociais, biológicas, psicológicas e ontológicas; se dão na relação de um *eu-com-o-Outro-no mundo*, repleto de contradições, conflitos e complementariedades. (ALMEIDA; FERREIRA-SANTOS, 2012, p. 99, grifo do autor).

Existindo uma infinidade de tipos de dança, muitas delas estão repletas de simbolismos, onde em algumas há elementos que se tornam símbolos, os quais remetem ao imaginário de cada ser, o que dependerá do que tenha vivido/sentido/experenciado com determinado objeto.

O universo do imaginar está presente no cotidiano, rondando a vida, trazendo significados por meio de uma simbologia. Gomes (2013, p. 45- 46) esclarece que,

[...] os objetos têm alma e falam. Não só falam, eles se intercomunicam; possuem o poder de conservar nossa história, nosso passado, nossas emoções e sensibilidades, enfim servem para despertar os lados ocultos, obscuros ou desconhecidos [...].

Os originários possuem uma dança ancestral típica na sua cultura, considerada como símbolo de luta, resistência, pertencimento, identidade, etnia, a qual está inserida na sociedade indígena, celebrada em momentos diversificados de reivindicações, melhorias de vida, reconquista de territórios, vida com dignidade humana, dentre outras comemorações.

A dança do Toré contribui para que eles celebrem, lutem, vivam, sintam, se emocionem, motivem momentos na arte, nos costumes, na cultura e tradições indígenas, pois esse ritual sagrado é símbolo da cultura da maioria dos povos

indígenas do Nordeste do Brasil. Ao descrever o ritual do Toré do povo indígena Tabajara, J.T., (Informação verbal, jul. 2020), expressa que:

O ritual do Toré, é fortalecimento e contato com os nossos ancestrais, com os nossos encantados. E a gente usa fazer o ritual do Toré justamente, é para fazer nossos pedidos aos nossos ancestrais e ao nosso Pai Tupã, para que nos proteja em todos os caminhos, nos guie nos caminhos que a gente vai seguir. É para que as decisões que a gente vai tomar sejam as decisões positivas, para que as respostas que vir das nossas reivindicações sejam sempre respostas boas. Então, o ritual do Toré é um ritual de busca pela positividade, o fortalecimento da fé através desse contato com os nossos ancestrais e com o nosso Pai Tupã, que nos guia e nos protege.

O ritual / dança do Toré faz parte de todo esse processo de reivindicações indígena; fé, sacralidade, um rito que se tornou símbolo de *reconstrução* de força e energia numa infinidade de circunstâncias representadas na figura de linguagem antítese, quando os originários cantam, dançam, brincam nas suas alegrias / tristezas; nascimento / morte; vitória / “derrota”; dia / noite; agradecendo / pedindo – proteção, forças; comemoração / não comemoração; guerra / paz; luz / escuridão / trevas. Enfatizando que essa dualidade lembra a presença do regime diurno das imagens de Durand (2002). Segundo Barcellos (2014, p. 50-51, grifo do autor):

O rito marca ritmicamente o dia a dia, os tempos, as estações, os lugares, cada pessoa. Assim, dentro de uma cultura determinada, cria um campo simbólico que possibilita fomentar valores e estabelecer relações. O rito tem como finalidade estabelecer o ser humano ou a comunidade no seu *habitat*, nas suas práxis, possibilitando encontrar-se, criar e recriar seus costumes, paixões, hábitos, valores. O rito atualiza e faz reviver a tradição indígena porque contempla toda a realidade da etnia.

Rito esse praticado quando os indígenas sentem o desejo em realizá-lo, independentemente de acontecimentos bons ou ruins. Durand (2002, p. 328) enfatiza que: “Todo símbolo ligado ao ciclo possui ao mesmo tempo a sua parte de trevas e a sua parte de luz.”

O Toré está sempre presente nessa cultura e é considerado símbolo de reenergizamento, luta, resistência e força ancestral de seus antepassados.

O Toré é um ritual praticado pela maioria dos povos indígenas do Nordeste, segundo Rodrigo Grünwald. Cada um ao seu modo e com alguns elementos diferentes, mas de valor imensurável para eles. É caracterizado como sinal diacrítico exigido pela FUNAI para reconhecimento dos grupos indígenas do Nordeste desde a década de 1930. Assim, os povos indígenas adotaram o Toré como expressão mais forte da indianidade nos diversos

momentos do cotidiano como ritual religioso, cultural, social e político nas lutas de reivindicação pelos seus direitos. Nesse contexto, o Toré tem diversas histórias, interpretação, construção, desconstrução, recriação, das formas mais simples às mais elaboradas. (BARCELLOS; FARIAS, 2014, p. 33).

No Toré cada grupo possui uma dança própria e ímpar, composta de variações de ritmos e toadas/cantos da “Mãe Terra”. Tal dança é considerada um dos maiores símbolos de resistência, união e uma das principais tradições entre as populações indígenas do Nordeste brasileiro. Ela está sempre vinculada a um acontecimento muito importante, pois existe dentro de uma cerimônia sagrada que une dança, religião, luta ou brincadeira.

O transcendente místico referido é batizado por Mircea Eliade (2008) de *hierofania* que é a manifestação do sagrado no ser humano, durante a realização do rito da dança pode proporcionar esse fenômeno sagrado. Os elementos simbólicos poderão provocar a *hierofania* no indivíduo, assim como os quatro elementos da natureza a terra, a água, o ar e o fogo. Para os povos indígenas é a “Terra Mãe” / “Mãe Terra” que tem um sentido sagrado. Na passagem seguinte, Eliade (2008, p. 13) observa:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas.

Ao realizar a dança do Toré a prática corporal, traz / rememora / remete ao imaginário no seu referido rito, ancestralidade, *ressignificado*, *reavivamento*, celebração, permanência da sua cultura, o que representa objetos utilizados na dança, são repassados para os seus sucessores, no intuito de permanecer viva a sua cultura indígena. Tais elementos que compõem o momento místico no Toré se conectam harmonicamente – cocar, maracá, colares, saias, pinturas pelo corpo, descalços, arco e flecha, bumbo, dentre outros, cantando e dançando de forma circular uma música típica da cultura indígena, diferenciando de acordo com a razão da celebração.

No Toré, cruzam-se com o caráter cíclico (no seu tempo mítico/sagrado), que lança em meio ao rito, toda uma ancestralidade dessas populações, evocadas / trazidas dos seus imaginários *in illo tempore*<sup>22</sup> enquanto indígenas. As representações acontecem através de tudo que compõe a dança – espaço sagrado (oca); vestimentas/indumentárias (saias, colares, pulseiras); “armas” do guerreiro (arco, flecha e a “voz”); passos rítmicos; toadas (cantos); hierarquia construída dentro do próprio círculo do Toré e a circularidade simbólica do ritual. Por intermédio desses elementos utilizados nos momentos da dança, são transmitidos os conhecimentos da etnia, as gerações seguintes, perpetuando assim a cultura indígena do povo Tabajara da Paraíba.

[...] partindo do princípio de que o círculo é um símbolo do poder criativo do universo, pois não tem início nem fim e reporta-se à continuidade, ao processo cíclico. O círculo se constitui em um símbolo universal, ou seja, o arquétipo da totalidade. E já que estamos trabalhando com símbolos, usaremos a metáfora do círculo, e assim, como nos afirma Durand (2001), estaremos despertando simbolismos da dominante copulativa, com seus gestos rítmicos, remetendo ao imaginário da conciliação de intenções de luta e aconchego. (GOMES, 2013, p. 43-44).

A dança do Toré é um ritual sagrado, dança típica/ancestral presente nas culturas indígenas. Eliade (1992, p.32, grifo nosso) relata, “[...] que uma dança sempre imita um gesto arquetípico, ou comemora um momento mítico. Em suma, ela é uma repetição, e, conseqüentemente, uma *reatualização*, de *illud tempus*, “daqueles dias”. É importante salientar que existem vários tipos de rituais tais como – o ritual do batismo; casamento; aniversário; cotidiano; fúnebre; nascimento; festas de fim de ano; regionais como São João no Nordeste, dentre outros. Assim como também, compreende-se que há muitos tipos de danças e nem todas são consideradas rituais.

No caso do Toré pesquisado, foi encontrado que o indígena Tabajara utiliza as duas expressões dança e ritual, sendo possível perceber que de acordo com as entrevistas, em uma aldeia é mais usada a palavra ritual do Toré ou Toré. Já em outra, os indígenas optam por usar o vocábulo dança do Toré ou Toré.

De acordo com Grünwald (2005, p. 10),

A expressão mais bela e eficaz de tal atitude é justamente o toré, atividade lúdica e organizadora, íntima e emblemática, que é hoje uma prática

<sup>22</sup> Expressão bastante utilizada por Mircea Eliade (1992) em algumas de suas obras, a qual foi possível encontrar constantemente, no “Mito do eterno retorno”.

conhecida e presente na maioria dessas coletividades. Definido pelos indígenas como “tradição”, “união” e “brincadeira”, o toré é um fenômeno complexo, compreendendo dimensões contrastantes e possuindo uma importância crucial em suas vidas. Em certos aspectos é nele que mais perfeitamente essas coletividades se materializam, transmitindo e reafirmando valores e conhecimentos.

Na cultura indígena existem alguns momentos de mística/espiritualidade muito fortes presentes em várias circunstâncias eventos/acontecimentos nas aldeias, quando se dança o ritual do Toré, seja no aniversário, nascimento, morte, formatura, festa, assembleia, luta, batizado, dia do índio, solenidade escolar, uma variedade de comemorações e até improvisados em momentos não planejados, dentre outros. (GRÜNEWALD, 2005).

Para Moonem e Maia (1992, p. 112 *apud* SILVA, 2011, p. 46), “[...] aprenderam que índio precisa ter cultura indígena, precisa exibir símbolos de indianidade e assim o Toré passou a ser uma exibição pública de indianidade, em encontros, festas e outros eventos [...].”

Na composição da dança do Toré é possível constatar muitos elementos/objetos utilizados tanto para caracterizá-los, quanto para ornamentar o espaço sagrado de mística. (BARCELLOS; FARIAS *et al*, 2014). Tais elementos simbólicos recebem valores de sacralidade para esses povos e assim elevam/purificam suas energias de modo transcendente. Segundo Eliade (1973, p. 78, grifo do autor *apud* SILVA, 2011, p. 28),

[...] durante as cerimônias rituais, os participantes têm a consciência de reproduzir, nos mínimos detalhes, os atos exemplares dos ancestrais e dos heróis, assim como estes os executaram *in illo tempore*. Isto ocorre porque o sagrado abriga a força da prática ritualística que liga o índio com o divino e o divino com o índio.

Isso revela um retorno das sociedades tradicionais para o tempo mítico desde o início de épocas anteriores e remotas, a partir da qual o ser homem repete atos praticados pelos seus antepassados, podendo ser arquetípicos de diversas divindades um Deus, um herói ou um ancestral, nesse tempo cíclico, logo que existe suscetibilidade de retornar. E, na certeza de que tal aspecto particular não se enquadra somente num mundo, mas abre acaso consistente no homem em si.

Claro que, para o homem das sociedades arcaicas, o Cosmo também tem uma "história", embora apenas por ser considerado como uma criação dos deuses, e por ser visto como o trabalho de organização de seres sobrenaturais ou heróis míticos. No entanto, essa "história" do Cosmo e da

sociedade humana é uma "história sagrada", preservada e transmitida por intermédio de mitos. Mais do que isso, é uma "história" que pode ser repetida de maneira infinita, no sentido de que os mitos servem como modelos para cerimônias de *reatualização* periódica dos importantes eventos ocorridos no princípio dos tempos. (ELIADE, 1992, p. 8-9, grifo nosso).

Optou-se por utilizar a imagem fotográfica, como uma das análises metodológicas por reproduzir momentos vividos intensamente pelos indivíduos, sendo que semelhantes experiências podem ser boas ou ruins, não deixando a fotografia de retratar o instante e tornar-se a responsável pela “eternização” do que pode estar no conteúdo de determinada imagem, em circunstâncias de uma sensível capturadora de muitas histórias vividas pelos seres vivos, através de retratos.

A fotografia dá oportunidade de rememorar lembranças guardadas ou até adormecidas. Segundo Spencer (1980), é linguagem não verbal, um processo comunicativo diferente da fala e da voz. A foto está presente em pesquisas teóricas, auxilia numa variedade de descobertas científico-tecnológicas e principalmente nas manifestações artístico-culturais. Sendo assim, a fotografia é “[...] a imagem, registro visual fixo de um fragmento do mundo exterior, conjunto dos elementos icônicos que compõe o conteúdo e seu respectivo suporte [...].” (KOSSOY, 2001, p.39).

A imagem é um meio de comunicação visual tão manifesta nos processos da linguagem, que a mesma aparece no pensamento cerebral dos sujeitos pensantes, muito antes do código linguístico/palavras/vocábulo da fala ou escrita, ou seja, pode-se confirmar esse referente contexto a partir dos estudos da neurolinguística, iniciado na década de 1970 com os teóricos Richard Bandler, estudante de psicologia, e John Grinder, professor de linguística, os quais foram pioneiros nas pesquisas referentes aos estudos da Programação Neurolinguística (PNL) na Universidade de Santa Cruz – Califórnia.

A expressão de “conversação”, interação através da imagem, evoca aquilo que possivelmente está no inconsciente individual ou coletivo, e ainda contribui na *rememoração* e *reavivamento* do adormecido / escondido / silenciado e tudo que “guarda” esses pensamentos. Na dança do ritual do Toré não poderia ser diferente, pois a fotografia revela todo um simbolismo dos Tabajara, trazendo força e resistência com seus “gritos” de luta.

Traz-se, na figura subjacente, indígenas Tabajara, mostrando circunstâncias singulares na vida daquele povo, instantes esses considerados sagrados por eles e

que nas suas subjetividades podem sentir ou não uma força transcendente. A figura retrata um evento do 1º Grito Indígena Tabajara da Paraíba, realizado na aldeia vitória, Mata da Chica, Conde-PB, nos dias 29 e 30 de abril de 2019.

No acontecimento estiveram presentes vários órgãos públicos que lutam em defesa da causa indígena na Paraíba, como – indígenas Tabajara; representantes da Reitoria da Universidade Federal da Paraíba - UFPB; Fundação Nacional do Índio – FUNAI; Prefeitura do Município do Conde-PB; Estado; professores; pesquisadores; estudantes de Educação Básica; deputado; Ministério Público da Paraíba; turistas, dentre outros. Um dos objetivos era construir diálogos proeminentes e parcerias para, reivindicação, *reconquista* de direitos e concretização de políticas públicas, as quais possam estar trazendo melhorias na saúde, educação, língua, artesanato, cerâmica, respeito, *renascimento* e visibilidade a etnia Tabajara da Paraíba.

Figura 3: O guerreiro indígena Tabajara



Fonte: [www.portaldolitoralpb.com.br](http://www.portaldolitoralpb.com.br) (2019).

Na figura 3 acima, percebe-se o guerreiro indígena que está na luta / combate em busca de direitos sociais, *reconhecimento*, *ressignificação*, respeito de seus costumes e tradições. Encontra-se, também, nessa relação de força e enfrentamento, o gesto postural de verticalização ascendente do regime diurno, onde o guerreiro em pé, em marcha realiza todo o seu momento de luta e não se sente cansado diante das adversidades, não importando se estar alegres/tristes, todavia, continuam de pé na sua batalha. Nesse movimento dos contrários/opostos descrito por Durand. Cavalcanti (2010, p. 49), clarifica o regime diurno da imagem:

É o da heterogeneidade. Um mundo que se coloca dividido em opostos. A ação, o ato e o movimento se dão num mundo de sombras, de determinantes absolutas. Simultaneamente surgirão as oposições certo/errado, eu/outros, etc. Para enfrentar a angústia diante da vida e dos limites da existência humana, o mundo repartido responde pretensamente todas as dúvidas. O regime diurno estará vinculado ao reflexo dominante da posição. O mito do herói, por exemplo, faz parte deste regime.

A força mística no Toré é que alimenta a coragem do indígena para reivindicar aquilo que necessita a fim de conseguir uma vida com integridade de ser humano. Nesse momento heroico (luta), ou místico (harmonioso) e/ou ainda, sintético (circularidade), ele possui a bravura/persistência de resistir para continuar existindo e trazer melhorias para atuais e principalmente futuras gerações nas comunidades indígenas.

Esse contexto indígena revela características dos regimes diurnos e noturnos de Durand que estrutura as imagens. No primeiro regime é possível perceber o cetro e o gládio – vitória / heroica na luta do bem contra o mal, representando os símbolos diairéticos (as armas do herói: símbolos de poder e pureza), simbolizada muito bem no combate dos povos indígenas versus latifundiários / atual governo, que desejam aniquilar o direito de ser índio, na intenção de desocupação territorial – “Mãe Terra”, a qual é de propriedade indígena muito anterior à invasão europeia no Brasil.

Já no segundo regime, a oca, as matas, as vestes /os trajes, os adornos (cocar, maracá, saias colares, etc.), as músicas, o ritual da pintura, as ervas (defumadores) estão presentes na cultura e nas tradições ancestrais desse povo ameríndio, o que simboliza a mística espiritualidade naquilo que cada um acredita e poderá sentir ou ter um significado muito particular enquanto participante, com profundidade ou não desse momento sagrado e insigne para os indígenas.

É percebido também no Toré, harmonia / ligação / união entre os participantes. Reunidos e unidos eles realizam o ritual a caráter com suas vestimentas e pés no chão, para ter um contato com a “Mãe Terra”, toadas/cantos com letras que retratam lutas e enfatiza elementos da “Mãe Natureza”, influenciando continuar sua caminhada de luta se fortalecendo nos ancestrais. Aqui essa mística harmoniosa, pode ser confirmada através do regime noturno da imagem na estrutura mística do imaginário:

A palavra *mística* não deve ser entendida aqui com um sentido religioso, mas em seu sentido mais comum, que significa “construção de uma harmonia”, na qual “se conjugam uma vontade de união e um certo gosto pela secreta intimidade”. Aqui, não se trata mais de polêmica, mas de

quietude e gozo. Para atingir tal objetivo, o procedimento vai ser o da eufemização (modo de minimizar uma expressão muito “crua”, chocante) e inversão dos significados simbólicos. (PITTA, 2005, p.29-30, grifo do autor).

Em comunicação com o indígena J. T., o mesmo relata através da informação verbal, jul. 2020 que:

O Toré é essa sintonia. E o Toré em sua manifestação acontecendo representa também a coletividade do povo. Por que eu digo que ele representa a coletividade do povo? Por que todas as ações que são desenvolvidas no momento que o ritual do Toré, tá acontecendo são ações coletivas, ou seja, é o balanço do maracá que tem que ser balançado da mesma forma que o seu parente, que tá ao seu lado, que tá na sua frente está ali no círculo, está balançando então as pessoas estão sempre olhando umas para as outras para tentar balançar o maracá da mesma forma. Então, sempre tem alguém que tá ali olhando e dizendo assim, olha que nem aquele maracá, sempre tem alguém falando esse tipo de coisa, por que ele representa essa sintonia entre as pessoas.

Acrescenta-se que o guerreiro indígena não se deixa por vencido e vive em busca da demarcação dos seus territórios, o que pode simbolizar o caminho a ascensão/elevação, visível na figura de herói. “Os símbolos ascensionais ligam-se à questão da verticalização, da elevação, sendo que o instrumento ascensional, por excelência, é, de fato, a asa, com o atributo de voar.” (DURAND, 2002, p. 92). E quando se ver os símbolos, pode-se afirmar que esse símbolo pertence à estrutura heroica, por que está dentro do cetro, gládio e das faces do tempo, como já explicado anteriormente. Gomes (2013, p. 33-34) confirma:

O primeiro gesto, ou dominante postural, responsável pelos demais reflexos, está ligado à verticalização e exige as matérias luminosas, as técnicas de separação, de purificação, de armas, flechas e gládios. É o esquema heroico que põe em ação imagens e temas de luta. É a antítese do herói contra o monstro, do bem contra o mal, da vida e da morte. Este primeiro gesto ou reflexo remete ao regime diurno do imaginário, ao estado de vigília, com armas prontas para combater de duas maneiras, conforme Durand denomina: “as faces do tempo” e “o cetro e o gládio”. É interessante perceber que o levantar-se, a posição postural, será na maior parte dos casos acompanhado de um simbolismo do pai, com todas as implicações heroicas, em prontidão, em pé.

Muitos elementos presentes na dança remetem ao imaginário, no qual tem-se a possibilidade de observar que a imaginação simbólica evoca histórias vividas passadas por cada geração, através da linguagem oral de vários povos, além disso, essa linguagem, pode ser chamada de narrativa mítica, que, do mesmo modo, poderá ser descrita por inúmeros ou alguns estudiosos / pesquisadores.

Tais objetos representam simbolismos, o que demonstra uma singularidade formada a partir das vivências de cada povo.

*O homo symbolicus* expressa, portanto a mediação das formas simbólicas (arte, linguagem, religião etc.) na atribuição de sentidos, o que faz com que a realidade não seja oposta ao imaginário, mas formulada, compreendida e expressa pela mediação do símbolo. (ALMEIDA; FERREIRA-SANTOS, 2012, p. 30, grifo do autor).

O Toré fortalece a identidade étnica e faz com que o Tabajara celebre, lute, viva, sinta, eduque, emocione, motive momentos na arte, costumes, cultura, religiosidade, espiritualidade e tradições indígenas, nesse ritual sagrado.

No Toré os indígenas participam com o desejo de tocar no sagrado, portanto, não existe um momento ou lugar definido especialmente para que isso aconteça, pode ser realizado em ocasiões, solenes ou não, nos momentos alegres (nascimento, festa dos santos), ou de profunda tristeza coletiva, quando, pela morte, são separados de um ente querido por exemplo. (SILVA, 2011, p. 47).

Percebe-se que a dança em si, seja no ritual do Toré indígena ou em qualquer outro tipo de coreografia, pode estar repleta de espiritualidade nas formas individuais / coletivas suscitando aos sujeitos realmente envolvidos de forma – diga-se – plena, nas suas subjetividades, presume uma representação através dessa arte aquilo que conheceu / aprendeu / viveu e sentiu no contato direto ou indireto com tais gestos coreográficos, tornando assim um ato simbólico.

Figura 4: Purificação espiritual



Fonte: <https://www.facebook.com/photo?fbid=17110089165788674> (2020).

A figura “purificação espiritual” retrata um momento sublime / sagrado do povo indígena Tabajara. Percebe-se, dentro da roda do Toré, no círculo, os purificadores /defumadores utilizados pelos indígenas – o cachimbo, o qual serve de instrumento simbólico –, todos esses elementos que abençoam e renovam as energias com a força da ancestralidade, dos encantados, do “Deus Tupã e da Mãe Natureza”. Para Saraiva (2019, p.13),

A espiritualidade indígena está intrínseca à natureza, à terra, e, aqui, não nos referimos somente ao território, mas ao reconhecimento deste espaço, com poderes e encantamentos, onde animais, plantas e todos os elementos telúricos são entendidos como sagrados.

O elemento natural fogo, ao ser queimado no ambiente, em determinado rito, desempenha uma ação de metamorfose de energias desarmônicas para provavelmente conceder harmonia no lugar, com sua força depurativa naquilo que é considerado concreto ou abstrato. E assim, restitui forças energéticas vigorantes e reequilibradas.

A liberação da fumaça no ar circula possivelmente numa modalidade de dualidade, no que se refere a um plano material e imaterial (espiritual). Uma predisposição que permitirá as características lumes, contribuições na congruência de tais modalidades mencionadas anteriormente, sendo assim poderá acontecer ou não um processo comunicativamente simbólico natural ou sobrenatural, vinculado a subjetividades a qual unicamente só será capaz de relatar ou não aquele que sentir e tenha condições ou se disponha a descrever.

A força encontrada nesse elemento da natureza – o fogo, muitas vezes traz benefícios refletidos nas energias positivas transmitida no momento do rito sagrado, que é uma representação específica em algumas ações/acontecimentos do ritual.

O exalar da fumaça, que vem das ervas ao serem queimadas, pode potencializar ou não cada ser que presencia ou participa de um ato tão sublime e ímpar, para aqueles que fazem parte desse universo indígena, e também talvez para outras pessoas que vivenciam e simbolizam tudo que houve/olha/vê num ambiente repleto de sacralidade e positividade em estruturas dominantes surgidas da “Mãe Natureza”, nessa “Mãe Terra” no planeta Terra. Vilhena (2005, p. 29-30), afirma que:

[...] os ritos são uma ação pedagógica na medida em que transmitem e ensinam formas sociais de comportamento, veiculam conhecimento, preservam e comunicam tradições, preferências morais e estéticas, ensinam que atitudes devemos ter diante e durante a vida – e que são esperadas

pelo grupo do qual participamos -, comunicam valores e crenças tidos como preciosos, apontam para o que se pode esperar e como devemos agir, oferecem exemplos de atuações relevantes e meritórias – também daquelas consideradas indesejáveis e perigosas -, estimulam, motivam e induzem adesões e formas comportamentos por um tempo mais ou menos extenso.

É suscitada no fogo uma relevância simbólica nessas circunstâncias, pois é através dele que é gerada a fumaça para defumação, o que atrai boas energias e afasta as más energias e ainda traz uma purificação para aqueles que participam dessa atividade repleta de sacralidade. De acordo com, Chevalier; Gheerbrant (2019, p. 442-443, grifo do autor),

[...] ao fogo espiritualizante relacionam-se os ritos de incineração, o Sol, as fogueiras de elevação e sublimação, enfim, todo fogo que transmita uma *intenção de purificação e de luz*. [...] fogo na qualidade de elemento que queima e consome, é também símbolo de purificação e regenerescência.

O fogo sendo um símbolo diarético, arma espiritual de purificação presente no regime diurno das imagens, é enfatizado pelos autores Almeida e Ferreira-Santos (2012, p. 21-22) como sendo,

O diarretismo, Spaltung ou simplesmente separação, tem seu gesto característico no corte, na divisão, na distinção. As armas cortantes representam concretamente os símbolos diaréticos, assim como o cetro e o gládio, que estendem a potência do pai e do imperador, do guerreiro e do herói e a aplicam na justiça, no combate, na salvação. A transcendência armada está sempre pronta à luta; espiritual, intelectual ou militar, realiza-se nos rituais de purificação, nos primeiros passos dialéticos da análise ou na ação guerreira de aniquilar o inimigo. Assim, ligadas à purificação estão a água lustral e o fogo celeste, também a circuncisão e a psicoterapia; no campo do pensamento, o cartesianismo, o racionalismo e o positivismo ilustram bem essa lógica excludente, por sua vez, a lança, a espada, a arma de fogo, enfim, armas cortantes e pontiagudas, assim como os símbolos homólogos de potência sexual masculina, são símbolos de uma tecnologia diarética.

Tal ação nesse campo de reenergizamento espiritual, provavelmente, provoca um equilíbrio naqueles participantes do ambiente, que naturalmente entram em ressonância e a frequência é estabelecida entre eles, o que vai depender das sensações particulares de como cada um irá transmitir ou não para si, para o ambiente e para aqueles circundantes.

O lugar da “Mãe Natureza” transmite sua energia, sendo um habitat natural de cura, equilíbrio, elevação das energias positivas na consciência de cada ser, o qual através dessas energias auxilia no processo de equilíbrio de emoções, pensamentos, distanciando assim dos desequilíbrios, proporcionando a purificação,

o bem-estar do ser e, ao mesmo tempo, o estimula na busca por seus anseios enquanto indígenas. Simbolicamente o indígena J.T., retrata o Toré com as palavras seguintes,

O Toré ele simboliza, se eu fosse usar uma palavra para simbolizar o Toré, eu diria que ele simboliza força, por que ele é unificação a gente busca a positividade e a positividade tem/traz a força, que faz com que a gente fortaleça. E fortaleça com base na nossa coletividade. Então, além de força, além de positividade, o Toré é também uma sintonia entre os nossos ancestrais, nosso Pai Tupã e nós que somos a parte física. (Informação Verbal, jul. 2020).

No espaço da oca que é sagrada para os indígenas, o rito acontece e geralmente contribui para o estabelecimento do momento místico. Eles se encontram numa ação mística / espiritual / transcendental, realizando a defumação / orando / rezando / evocando/ pedindo proteção e agradecendo aos seres espirituais, principalmente ao “Pai Tupã”, que, na crença deles, essas divindades os protegem e os encorajam para o combate / luta nas adversidades, uma força da ancestralidade.

Um acontecimento de celebração, gratidão ao “Deus Tupã” e aos encantados, para os indígenas Tabajara, em estar naquele momento podendo partilhar com os presentes um ato histórico / sagrado / espiritual de uma significância que não é possível dizer em palavras, mas, em sentir num ritual transcendente e fenomenológico.

No rito do Toré Tabajara vários elementos se conectam harmonicamente tais como: cocar, maracá, colares, saias, pinturas pelo corpo, arco e flecha, bumbo, gaita, dentre outros. Categoricamente esses objetos ocupam seus lugares basilamente, sendo que cada qual revela uma importância, obviamente em conjunto. Pois entende-se que, diante das observações, esporadicamente, ver-se o indígena em momento do Toré com a ausência de algum desses objetos. Enfatizando tais categorias como sendo artefatos (musicalidade: instrumentos – maracá, bumbo/bombo, gaita); (adornos: cocar, colares, pintura corporal, saias, arco e flecha - esportização); visto que, os objetos citados, foram os mais observados.

Esse ritual é cantado e dançado em círculo, às vezes, com um desempenho no sentido anti-horário, mas pode ser também horário, com ritmo mais intenso e mais tranquilo. Todos dançam e cantam numa sinergia bem envolvente.

O Toré é uma dança circular dinâmica, geralmente formada por três círculos. Em cada círculo se colocam os indígenas, um após o outro, girando no sentido anti-horário. No primeiro círculo, o do centro, ficam os instrumentistas. De dentro para fora, após o círculo central, forma-se o círculo das lideranças e das crianças. As lideranças dançam junto com as crianças. No círculo externo, ficam dispostos os demais indígenas. (SILVA, 2011, p. 48).

O movimento da dança é um símbolo cíclico, permanente e contínuo sem começo nem fim, ele dá sentido de perfeição, ausência de diferenças ou divisões, evocando um equilíbrio naquele que pratica a dança, totalidade, integração e interdependência. De acordo com Almeida; Ferreira-Santos (2012, p. 27, grifo do autor),

São símbolos cíclicos o calendário, o ciclo lunar, o cultivo agrário com seus períodos sazonais, a tríade, a tétrede, a aritmologia, a astrobiologia, e, intrinsecamente a pluralidade que os concerne. O mito do andrógino, cujos mitemas básicos são “perfeição original de uma unidade dual, transgressão orgulhosa do homem, mutilação realizada pela divindade ofendida, andanças trágicas das metades divididas do homem, esperança de nova aproximação da unidade perdida no tempo e no sofrimento, simboliza a biunidade divina, a *coincidentia oppositorum*.

Em se tratando da(o) circularidade/movimento do cosmo, é notório compreender e perceber a sua constante presença neste mundo. O ser humano está cercado por símbolos; objetos; momentos; estações; fases; costumes; tradições que se repetem a cada época, embora não se concretize o mesmo momento, é óbvio. Contudo, é possível e perceptível como ações, gestos, palavras, cerimônias, rituais que seguem de forma regular e repetitiva nas suas sincronias e diacronias, ou seja, nas simultaneidades periódicas de uma época e nos sucessivos períodos de diversas épocas. Lembrando que esse tempo é constante, ininterrupto e circular. É um tempo que não para.

Para Eliade (1992, p.12-13), na obra “mito do eterno retorno”, um ritual pode ser entendido como repetição de um ato primordial, desde que o mundo foi criado. Constata-se que:

[...] os atos humanos — aqueles, naturalmente, que não têm origem no mero automatismo. Seu significado, seu valor, não estão vinculados a seus rudes dados físicos, mas sim à sua propriedade de reproduzir um ato primordial, de repetição de um exemplo mítico. A nutrição não representa uma simples operação fisiológica; ela renova uma comunhão. O casamento e a orgia coletiva são ecos de protótipos míticos; são repetidos porque foram consagrados no começo (“naqueles dias”, in illo tempore, ab origine)

pelos deuses, pelos ancestrais ou por heróis. Nos elementos particulares de seu comportamento consciente, o homem "primitivo", arcaico, não reconhece qualquer ato que não tenha sido previamente praticado e vivido por outra pessoa, algum outro ser que não tivesse sido um homem. Tudo o que ele faz já foi feito antes. Sua vida representa a incessante repetição dos gestos iniciados por outros.

Uma das imagens fotográficas selecionadas nesta pesquisa: o "círculo da dança do Toré" traduz a concepção cosmogônica<sup>23</sup> da repetição nos espaços sagrados, e a associação de valores ao que esses atos repetitivos representam num determinado território ou comunidade. Enfatiza-se que o Toré em si revela esse ato cosmogônico de continuidade. Então, esse círculo revela além de gestos arquetípicos praticados pelos ancestrais, acrescenta que desde tempos muito remotos, possivelmente na origem de suas gerações e na atualidade estão *retornando* sendo *ressignificados* por uma nova geração, a partir dos imaginários dos "troncos-velhos."

Figura 5: Círculo da dança do Toré



Fonte: Eliane Farias. Aldeia Vitória, abr. (2019).

Acontece toda uma preparação/organização antes de a dança ser iniciada, nas suas vestimentas indígenas, como por exemplo, cocar, maracá, saiote, colar, pulseira, arco, flecha; os tocadores além de estarem vestidos à caráter acrescentam

<sup>23</sup> “[...] A cosmogonia é a suprema manifestação divina, o gesto exemplar de força, superabundância e criatividade. O homem religioso é sedento de real. Esforça se, por todos os meios, para instalar-se na própria fonte da realidade primordial, quando o mundo estava in statu nascendi.” (ELIADE, 2008, p. 43).

os instrumentos apropriados – maracá (objeto que geralmente todos os indígenas usam, para acompanhar os passos da dança), bumbo, gaita, para servir de acompanhamento à voz do guerreiro e o ritmo das toadas; as plantas / ervas dentro do cachimbo para defumação do espaço sagrado servem como “arma” de purificação; as pinturas pelo corpo também estão presentes nesse ritual, sendo um dos símbolos geométrico para esse momento sagrado.

Tal prática é realizada de modo coletivo onde crianças, jovens, adultos e idosos participam com afinco, a fim de demonstrarem sua cultura aos visitantes e especialmente para eles próprios na realização do Toré, sempre com uma motivação seja positiva ou negativa. Enfatizando que no segundo motivo esses povos tentam eufemizar<sup>24</sup> / suavizar as dificuldades, uma das características do regime noturno das imagens como sendo um símbolo de inversão, o qual desdramatiza essa angústia de incertezas que necessitam enfrentar. Nesse rito místico, torna-se símbolo de luta e resistência representado na própria dança do Toré.

Dependendo do ritual, se tem uma performance, como descrito a seguir. O primeiro passo, eles se organizam entre si fora da oca, posteriormente ficam à espera da entrada dos visitantes na oca e seguidamente também adentram na oca, feito isso, os indígenas entram na oca iniciando e dançando o Toré de modo circular. No primeiro círculo, encontram-se os tocadores, no segundo os caciques e lideranças Tabajara e no terceiro círculo homens, mulheres, crianças, todos indígenas, mas caso outras pessoas que não sejam indígenas desejem / sintam à vontade acompanhar / participar é permitido entrar na roda da dança / ritual do Toré.

A dança Toré é plena de objetos, os quais trazem significados para esse povo e, assim, passam a serem simbólicos, originados a partir de mitos / histórias orais / contadas / narradas pelos anciãos / tronco-velhos<sup>25</sup>.

Olha a dança do Toré não deixa de ser um momento festivo, um momento também de muita alegria para nós. E o Toré é um símbolo pra gente muito

---

<sup>24</sup> Para Pitta (2005, p. 30, grifo do autor), “[...] a expressão do eufemismo está no Regime Noturno da imagem, na estrutura mística do imaginário como *símbolo de inversão*: “trata-se de desdramatizar o conteúdo angustiante de uma expressão simbólica, invertendo seu significado: o abismo não é mais o buraco sem fundo onde se perde a vida, mas o receptáculo (aquilo que contém) a taça. A linguagem do eufemismo é obrigatoriamente ambígua, já que ela procede por inversões.”

<sup>25</sup> Na linguagem indígena, conforme Barcellos; Farias (2015, p. 135) “Aos tronco-velhos, atribui-se reconhecimento de uma autoridade enquanto portadores da memória Tabajara. Uma memória que revela muitos saberes.”

importante, por que ali é onde a gente traz as nossas forças, atrai os nossos antepassados a força dos nossos guerreiros que por aqui passaram, que por aqui viveram. Então, essa é uma forma de nós, pegar força pra nossas luta, por nossos objetivos de luta a gente consegue, a gente indígena tem muita fé que a gente consegue é vencer as barreiras de luta, consegue ter uma proteção diferenciada com os nossos Toré, para isso a gente temos que tá bastante limpo pra poder a gente rezar os nossos Toré, cantar as nossas músicas dos nossos Toré. Então pra gente é uma coisa bastante importante, bastante importante por que aí nós capta força, primeiramente de nosso *Pai Tupã – nosso Deus* é do nosso guerreiro, guerreiro muito bom de luta, que por aqui viveram, eles também é lembrado por nós nessas horas. Então, pra isso a gente tem, o Toré tem um grande valor pra nós. (C. C.T., UFPB, out. 2019, grifo nosso).

Elementos simbólicos como o cocar (artefato, adorno) e o maracá (artefato musical), podem estar presentes no imaginário dos indígenas em particular, a partir do momento que eles foram gerados no ventre, já tiveram um certo contato com a dança. Isso toca no imaginário da criança, que cresce dentro do ambiente convivendo nesse cenário com todos os seus ascendentes. Então, tem um sentido simbólico muito forte neles para a dança e para os símbolos, seja de adorno, seja de som para o ritmo da dança ou em qualquer outra característica, no que diz respeito a esse ritual.

O Toré é organizado de forma circular e acontece num movimento cíclico, o que se pode enfatizar sua estrutura de sensibilidade dramática / sintética baseando-se nos estudos do imaginário de Durand,

Dessa forma, a estrutura dramática reconcilia temporalmente a antinomia medo/esperança e alterna, com valorizações negativas e positivas, imagens trágicas e triunfantes. Se o processo heroico caracterizava-se pela antítese e o místico pela antífrase, a repetição cíclica inaugura a hipotipose, ou seja, atinge-se a significação pela descrição viva e animada de um objeto ou de uma ação. É através da repetição da criação arquetípica que o homem abole o tempo profano e atinge o tempo sagrado da criação. (ALMEIDA; FERREIRA-SANTOS, 2012, p. 27).

É exatamente com as três dominantes reflexas (postural, digestiva e copulativa), o atrito, que se encontram, as estruturas de sensibilidades imaginárias. O Toré apresenta aspectos como o ritmo; o progresso tem a ver com cíclico, assim como a realização em círculos. Cavalcanti (2010, p. 48-49), expõe de forma esclarecedora essas dominantes a seguir:

1 - Reflexo Dominante Postural ou de posição: a percepção do mundo é condicionada pelo fator da posição ereta do homem. Isto leva-nos a dividir o mundo entre os princípios de inferior/superior. Este dominante se relaciona com elevação, transcendência e heterogeneidade.

2 - Reflexo Dominante de Deglutição: o trânsito interior da alimentação sugere o princípio da complementariedade. Este movimento é vital e tende à intimidade, ao aconchego e à homogeneidade.

3 - Reflexo Dominante de Copulação: o ato sexual transcende sua significação imediata e direciona-se para os princípios de ritmo, progresso e tempo cíclico.

A validade destes reflexos dominantes ou dominantes reflexas é devida à relação que há entre os gestos do corpo, os centros nervosos e as representações simbólicas. Cada dominante acompanha-se de certos “schémes” [...] As imagens que acompanham as dominantes reflexas podem seguir dois regimes: 1 - Regime diurno da imagem: da heterogeneidade. 2 – Regime noturno da imagem: os reflexos dominantes de copulação e deglutição [...].

No círculo, existem propriedades simbólicas repletas de excelência, não havendo exiguidade de diferença ou repartição, o que na imagem evoca equilíbrio, totalidade, integração de particularidades, reciprocidade. O círculo possui várias representações metafóricas, dependendo de onde esteja inserida determinada circularidade, por exemplo:

No Zen-budismo, são encontrados desenhos de círculos concêntricos, simbolizando as etapas do aperfeiçoamento interior, a harmonia progressiva do espírito (Chevalier; Gheerbrant, 1996). O círculo representa, naquela tradição, a iluminação, o esclarecimento, a perfeição humana [...] São propriedades simbólicas do círculo a perfeição e a ausência de distinção ou divisão [...] Sem começo nem fim, o círculo indica atividade, movimento cíclico e tem como característica a tendência à expansão, ao ilimitado. Por isso, é associado à mudança e às ideias de incorporar, dar e receber. É essa força que atualizamos e vivificamos nas danças circulares. (OSTETTO, 2009, p. 184-187).

Então a dança do Toré acaba “[...] vivendo o ritual da integração, da totalidade, da unidade na diversidade [...]” (OSTETTO, 2009, p. 187). Foi feita aqui uma análise da percepção do arquétipo do círculo, com seus gestos posturais na verticalidade que os corpos dos participantes da dança se movimentam formando esse símbolo cíclico num mesmo ritmo. Esse símbolo cíclico remete à estrutura sintética do regime noturno como a morte, representando renascimento ao harmonizar-se e recomeço; regeneração; mito do progresso na ciclicidade do tempo. Para o indígena J. T., o círculo realizado na dança do Toré, representa:

A nossa vida mesmo, a natureza é regida através do círculo, que se começa ao nascer do sol de manhã, o pôr do sol, no outro dia o sol nasce, o sol se põe, o sol nasce, o sol se põe. A vida a pessoa nasce, morre, nasce de novo, morre nasce outro, morre. Então, tudo é um ciclo. É, as estações do ano, o inverno acontece agora depois vem a primavera, o verão, depois vem o outono, depois vem inverno de novo, primavera. Chuva, verão de novo muito sol, depois chuva de novo. Então tudo é essa representação do

ciclo, e a natureza é feita desse jeito. E o Toré é essa expressão de toda a busca pela unidade, que o ser humano perdeu essa unidade, existe ainda essa unidade. A partir daí ele parou de vê sem saber de muita coisa. E o Toré representa essa busca pela unidade mesmo. Essa é a representação do Toré e a representação do círculo. Desse círculo que é o círculo da vida. É o círculo da natureza. (Informação Verbal, jul., 2020).

O círculo na dança do Toré representa, também, o ciclo lunar com sua organização do tempo e as estações; a espiral (permanência e movimento); o simbolismo ofidiano (serpente, transformação); a tecnologia do ciclo (objetos que representam o tempo e o destino – fuso, roda, corrente, etc.) e o sentido da árvore - cíclicas (floração, frutificação) passagem do devaneio cíclico para o devaneio progressista. Símbolos de vida. (PITTA, 2005). De acordo com Ostetto (2009, p. 183),

Há uma imagem curiosa, relacionada aos símbolos alquímicos, da serpente (ou dragão) que morde sua própria cauda: Oroboros que, ao configurar um círculo com o seu movimento, sugere a ideia de continuidade, vida e morte, eterno retorno. Serve assim à representação mítica do tempo infinito, cíclico e universal.

A figura fotográfica “cocar indígena” transmite a percepção dos indígenas no seu rito sagrado o Toré, ato esse que para acontecer geralmente é necessário estarem com os seus artefatos vestimentas, adornos, instrumentos musicais, arco, flecha, *cocar*, maracá e talvez outros objetos simbólicos que os mesmos considerem essenciais para o seu ritual, assim como um espaço sagrado escolhido por eles.

Figura 6: Cocar Indígena



Fonte: [www.joaopessoa.pb.gov.br/cultura-dos-potiguara-e-tabajara](http://www.joaopessoa.pb.gov.br/cultura-dos-potiguara-e-tabajara) (2019).

Na referente figura 6, depreendem-se propriedades durandianas do regime diurno da imagem, ver-se o herói, guerreiro, masculinidade / feminilidade, força daqueles que vivem na luta e não temem os momentos da subida e nem mesmo da descida, tentam estar abertos àquilo que os símbolos cíclicos trazem e logo levam de volta e *retomam* com novos ciclos.

Tudo a cada fase se *renova* e sempre é efêmero e o guerreiro está disposto para enfrentar a batalha / o combate que lhe convier não importando as circunstâncias, na verdade o que realmente importa é lutar / perseverar / resistir / persistir e existir, estando sempre pronto para o que for preciso enfrentar nessa vida de herói. Tem-se, também, a visibilidade da natureza com sua imensa diversidade de seres vivos, representada como símbolos virtuosos significando *renovação*, transformação e *regeneração* cíclicas, bem como as noções de fecundidade, abundância e ambiguidade.

O corpo se movimenta em passos rítmicos, harmônicos, circulares, numa postura vertical àqueles que dançam com os pés no chão firmes na “Mãe Terra”, a qual apresenta uma característica do regime noturno do imaginário como sendo um dos símbolos de inversão – “*mater* e matéria: mãe, matéria, terra, pátria”. Esses pés no chão pode simbolizar a sacralidade, respeito à natureza sagrada a fim de sentir as energias da “Mãe Terra”, ocorrendo assim, talvez o processo de purificação.

Essa expressividade comunicativa no uso da linguagem corporal e linguagem oral, através do corpo – quando eles se movem e da fala – ao cantar as toadas/cantos/música, revelam, no momento da dança, uma sede de luta, do combate, no intuito de resistirem às opressões sofridas por seu povo. Tal prática os energiza, estimulando na perseverança e busca de realização de direitos, a fim de desfrutar enquanto indígenas que merecem respeito e *reconhecimento* de suas tradições e essa visão possa ser perpetuada para futuras gerações. Silva (2011, p. 20) acrescenta,

A hermenêutica, como instrumento de compreensão do discurso ou da ação, configura-se como um laço mimético que se caracteriza como uma articulação daquilo que chamamos compreensão, no sentido heideggeriano de “articulação ‘significante’ da estrutura compreensível do ser-no-mundo” (RICOEUR, 1989, p. 100; grifos do autor). Por isso, toda obra tem caráter simbólico, seja um discurso (uma linguagem) ou uma palavra, e necessita da mediação simbólica do mito, da poesia ou do símbolo.

O cocar na imagem como sendo um adorno simbólico e circular que, ao ser visualizado em lugares diversos, o qual esteja sendo utilizado ou não por algum indígena e até por não indígena, poderá remeter a reminiscências imaginárias daquilo que possivelmente estudou-se na educação básica primordialmente. E ao ter um contato direto de observação, como visto na aldeia Vitória, pode trazer questionamentos à imaginação como culturalmente está no imaginário social. Quem o usa? Como usa? Para que usa? Em que momento usa?

Segundo C. E. Tabajara (Informação Verbal, ago. 2018), “o cocar representa união, entrelaçamento dos povos indígenas no intuito de que todos estejam ligados e seguros, organizados, caminhando juntos, inseparáveis de “mão dadas” assim como a constituição do cocar.” Essa fala enfatiza ainda, que o cocar contribui para o fortalecimento da conquista de direitos sociais, políticos, territoriais, humanos e muitos outros direitos na caminhada de luta por seu povo. E, devido à sua união e organização na corrida comum por dignidade, esses povos conseguiram homologações de vários documentos que lhes garantem legalmente *reconhecimento*, respeito enquanto sujeitos indígenas. E, também, para E. Tabajara, “maracá – simboliza força; cocar – identidade; cachimbo – paz; pinturas – força da natureza.” (Informação Verbal, set. 2020).

Figura 7: Maracá indígena



Fonte: Márcia Figueiredo. Aldeia Vitória, ago. (2018).

Para Chevalier e Gheerbrant (2019, p. 593), o maracá é um elemento místico do Toré indígena é,

Um instrumento sagrado com a mesma função que o tambor siberiano entre os xamãs americanos [...]. Para os índios pawnees, os maracás simbolizam os seios da Mãe Primeira. Os tupinambás do Brasil levavam seus maracás além-túmulo para assinalar sua presença aos antepassados. Um dos símbolos da entrada em comunicação com o divino e da presença.

A significação desse objeto de valor simbólico, sagrado, transcendente, místico torna-se ímpar. Pelo fato de ele ser um elemento essencialmente presente no ritual do Toré, nas celebrações indígenas. Sendo assim,

A música e os instrumentos também têm seu papel. Ao som do maracá, do bumbo e da gaita, a espiritualidade floresce. Cada símbolo ajuda a manter um elo com os encantados. Tudo isso em comunhão com o cosmos, pois a natureza é o lugar por excelência de manifestação dos rituais indígenas (MENDONÇA, 2014, p. 146).

O maracá para os povos indígenas da Paraíba ultrapassa um simples valor de objeto instrumental, usado na dança como um dos elementos que compõe a mística do Toré, constituindo uma sintonia com os passos rítmicos, o que para as crenças dessas populações tem um imenso poder na sua espiritualidade, utilizado pelos participantes indígenas e não indígenas que desejem dançar o Toré. Almeida (1942, p. 38-39) registra ainda sobre o maracá:

O seu poder sobrenatural é uma crença de quase todos os índios sul-americanos, que têm como certa a sua 'influência direta e misteriosa sobre o processo natural e ainda sobre o tratamento e os sentimentos humanos'. Algumas tribos brasileiras como os Tupinambá os veneravam. Acreditavam os Tupi que quando sacodiam seus maracás os espíritos lhes falavam por meio dos instrumentos e os instruíam sobre o uso dos mesmos, isto é, os espíritos eram primeiramente conjurados e compelidos a entrar nas cabaças, e depois obrigados a render-se inteiramente aos feiticeiros. O poder sobrenatural de tais cabaças era devido não só ao som misterioso produzido pelas sementes e pevides nela contidos, mas também pelas pinturas e gravuras que as ornavam.

Na fala do C. C. Tabajara (Informação Verbal, out. 2019), ressaltando que esta fala aconteceu na UFPB, num encontro informal. Baseando-se nestas palavras, entende-se que o maracá também é um símbolo cíclico, o qual traz um simbolismo ofidiano quando ele fala na serpente, que tem uma representatividade de transformação. Segundo ele o maracá:

O nosso maracá simboliza os bichos, do mato, da mata, o maracá simboliza o chocalho da cascavel, que é a cobra que balança o maracá, é uma prova

que quando nós se encontra balançando aquele maracá, nós estamos em luta, não estamos bem, nós sempre, quando faz as nossas festas é para reivindicar alguma coisa.

Pode-se assim dizer que o maracá é objeto de presença constante no Toré indígena, basilar nas cerimônias, celebrações o qual é complemento junto aos outros elementos dos quais se teve a oportunidade de ver/conhecer, assistir, tocar num momento místico-sagrado para o indígena Tabajara e fortalece nas circunstâncias ritualísticas.

Ao falar em sagrado na figura seguinte encontra-se a “Arquitetura Tabajara”, espaço sagrado, onde acontece a maioria dos eventos, celebrações, reuniões, cursos, cultos, Toré e muitos acontecimentos que o indígena eleja como fundamental e possa estar sendo realizado nesse espaço. Igualmente, é nesse ambiente que se assistiu a diversos rituais/ritos do Toré, isto é, a maioria deles dentro da oca ou defronte/fora da oca, acredita-se que isso revela como esse espaço traz a relação de ser um lugar que contribui para a mística do Toré.

Figura 8: Arquitetura Tabajara



Fonte: Márcia Figueiredo. Aldeia Vitória, mai.(2019).

No Minicurso do Simpósio da ABHR Nordeste 2019, na aldeia Vitória, encontraram-se alguns indígenas Tabajara, dentre eles o C. E. Tabajara, que relatou a História de luta do seu povo. Sobre suas palavras uma das partes que chamou atenção, foi referente ao significado da arquitetura da oca dos Tabajara, explanando a seguinte (Informação Verbal, maio. 2019):

O nosso cacique é como a parte central do teto da nossa oca e o povo simboliza toda a madeira lateral, se retirarmos a parte central a lateral cairá e se tirarmos a lateral o centro cairá, assim somos nós, temos que somar forças para um sustentar o outro nesta grande luta." "Arrancaram nossas folhas, quebraram nossos galhos, cortaram nosso tronco, mas esqueceram de arrancar nossas raízes!" Os Tabajara tá vivo!<sup>26</sup>

A interface entre essa fala e as imagens durandianas, infere-se que ele pode representar o símbolo de ascensão / elevação, numa soberania uraniana (rei, pai, chefe, potência, autoridade, superioridade) no regime diurno do “cetro e o gládio”, que é parte central do teto da oca, e o povo que é a parte lateral e pode representar símbolos da intimidade no regime noturno na construção da harmonia/união da estrutura mística. A oca possivelmente traz o sentido de repouso, aconchego, moradia, casa que também é símbolo da intimidade.

Visivelmente um regime está contido no outro, como as linhas de força de coesão dos regimes diurno e noturno da imagem. Essa força que atrai um ao outro é o regime diurno com o noturno. Todo ser humano tem características diurnas e noturnas, por isso é chamada de estrutura antropológica do imaginário, pois, nesse método de convergência, os símbolos se convergem, se complementam, se atraem.

Existe uma força intrínseca entre o povo Tabajara como citado no texto anterior, que remete a união para que esse povo possa continuar na sua caminhada de luta e, nesta união, ter mais força para fincar suas raízes ancestrais. Quando se fala em raízes, lembra-se da simbologia reportada nos símbolos da descida harmônica e da intimidade como “[...] o túmulo e repouso - retorno ao berço, local de calma e felicidade; a moradia e a taça - sótão (cabeça), porão (raízes ou pés); imagens ligadas à interiorização (alimentos e substâncias) [...]” (PITTA, 2005). E, nos ciclos da natureza compostos pelos símbolos botânicos – sentido da árvore (floração, frutificação, verticalidade, ciclo do progresso).

---

<sup>26</sup> Fala que também podemos encontrar em rede social dos Tabajara. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B4LlzkHXVO/>. Acesso em: 13 nov. de 2019.

Trazendo a reminiscência da força que a natureza possui em se regenerar, pelo simples ato de se jogar grãos em algum lugar, o que se transformará numa árvore, depois de a semente ter ficado algum tempo revestida sob a terra, na sua totalidade ou parcialidade. É através das imagens dos vegetais que possivelmente percebe-se todo um processo de fertilização, abundância, transformação, transcendência, longevidade e morte. Eliade (1992) considera “a terra como útero e a semente o sémen”.

Segundo Durand (2002, p. 342), “[...] o papel metamorfoseante do vegetal é, em muitos casos, o de prolongar ou sugerir o prolongamento da vida humana.” Estando visível o quanto no regime noturno das estruturas das sensibilidades das imagens do imaginário é hegemônica a ideia de tempo cíclico, que se pode perceber nos vegetais, o mito do eterno retorno e o eufemismo diante disso; as circunstâncias inevitáveis do destino exemplificadas com a angústia da morte, que não é mais angústia e sim renascimento. “Visto que a verticalidade da árvore orienta, de uma maneira irreversível, o devir, e humaniza-o de algum modo ao aproximá-lo da estação vertical significativa da espécie humana [...]” (DURAND, 2002, p. 338). No arquétipo da árvore é que talvez sentir-se-á uma positividade diante da circularidade da vida, ao se acreditar na efemeridade do tempo nos ciclos que vem e vão, reforçado nesse arquétipo.

O quadro a seguir sintetiza a pesquisa realizada sobre a dança/ritual do Toré Tabajara da Paraíba.

Quadro 4: Dança do Toré

<b>A dança do Toré Tabajara</b>
<b>Mística – lugares sagrados – artefatos – ritual/dança</b>
<b>Lugares sagrados - oca – mata</b>
<b>Artefatos – musicalidade: instrumentos – bombo – maracá – vozes – pisadas no chão – arco – flecha</b>
<b>Adornos - cocar – colares - saiotos – pulseiras - vestimentas – pintura corporal</b>
<b>Dança/ritual do Toré – sequência do rito – invocação – entoada (músicas/cantos)</b>
<b>Participantes – anciões – homens – mulheres – crianças – lideranças, músicos</b>

Fonte: Elaborado pela autora (2020).

Esse quadro retrata como o Toré Tabajara vem se *ressignificando, reelaborando, reestruturando, renascendo, retornando* mostra à forma que [...] “um gesto arquetípico: a regeneração do mundo e da vida através da repetição da cosmogonia<sup>27</sup>.” (ELIADE, 1992, p. 65). São ações que já foram praticadas num tempo distante por seus ancestrais, desde o surgimento e contemporaneamente estão voltando para *re (existir)*.

A expressão o “mito do eterno retorno” encontrada no livro escrito por Eliade significa que o mito não morre jamais, ele adormece e depois de algum tempo pode voltar. Então percebe-se que há muito tempo essa dança do Toré persiste e traz esse mito. Algumas expressões são usadas na linguagem dos indígenas, como retomar, reafirmar, reconhecer, reorganizar, recomeçar, reiniciar, retornar, regressar, lembrar, reavivar, reconstruir, revalorizar, recriar, reaparecer, reagrupar, ressurgir, reaprender, revitalizar, recuperar, reapropriar, reocupar, readaptar, resgatar as suas origens, reestabelecer a unidade de todos os aspectos e o próprio movimento circular na dança do Toré em sentido anti-horário reflete a ideia de *retorno*, o qual é muito bem aprofundado na obra de Mircea Eliade.

### 3.2 A MULHER INDÍGENA TABAJARA E A MÍSTICA DO TORÉ

A mística encontrada nos grupos sociais ou na individualidade do ser humano também é forte presença no universo indígena feminino. Pois, ao estarem na busca de seu protagonismo enquanto mulheres indígenas tentam se revigorar na força mística em momentos de celebrações de espiritualidades ou religiosidades, sendo uma dessas circunstâncias ao praticarem o Toré em ações, atividades que sintam vontade de se reenergizarem através do transcendente, estabelecendo assim o seu poder de forças renovadas para as batalhas cotidianas, o que auxilia no repasse de costumes e tradições, para os descendentes de maneira empoderada.

Pode-se dizer que o empoderamento vem pela educação, a qual é um direito social, um direito humano e naturalmente pode ser desenvolvida em todos os meios

---

<sup>27</sup> “O Tempo de origem por excelência é o Tempo da cosmogonia, o instante em que apareceu a mais vasta realidade, o Mundo. É por essa razão que a cosmogonia serve de modelo exemplar a toda “criação”, a toda espécie de “fazer”. É pela mesma razão que o Tempo cosmogônico serve de modelo a todos os Tempos sagrados: porque, se o Tempo sagrado é aquele em que os deuses se manifestaram e criaram, é evidente que a mais completa manifestação divina e a mais gigantesca criação é a Criação do Mundo.” (ELIADE, 2008, p. 44).

na sociedade seja formal, informal e não-formal, sendo considerada a “arma” mais poderosa dentro de um âmbito social. Ela, a educação, promove o processo de desenvolvimento de indivíduos, empoderamento, percepções da realidade, engajamento político e cultural, resistências, criticidade do sujeito, luta por ações afirmativas para populações desassistidas, dentre outros fatores que são inúmeros e funcionais.

Os processos educativos vêm acontecer de diversas formas, e é fundamental para o desenvolvimento de uma nação e ainda é responsável por deferir muitos interesses, sofrendo também influências de gerações, as quais muitas vezes podem ser negativas ou positivas o que vai depender dos governantes e do país que tal educação pode se tornar promissora ou não do ponto de vista das políticas públicas sancionadas.

Tal ação está constantemente ativa em suas variadas transformações. Pois através desta é que os sujeitos têm a oportunidade de conseguir empoderar-se enquanto indivíduos capazes de construir diálogos, a fim de que contribuam esperançosamente dentro de um determinado país, região, estado, município, comunidade, aldeia, escola, família, grupos sociais, ou seja, contextos individual-relacional-familiar-comunitário-institucional.

Este empoderamento passará a ser dinâmico dentro do habitat social, desde que os saberes se configurem como parte integrante de ações coletivas praticadas por determinado grupo. E isso os auxiliará a ter certo controle sobre aquilo que for basilar para a comunidade, no seu cotidiano e principalmente exercendo o processo da escuta, a qual é um meio eficaz para o crescimento, construção, transmissão e produção, provocando libertação subjetiva e interativa na relação de reciprocidade entre quem fala e quem ouve num contexto democrático.

A partir disso o ser social dinamicamente vai se conscientizando da sua participação no mundo em que vive, passando a enxergar o seu pertencimento nos diversos espaços sociais. Exercendo assim, o papel enquanto cidadão/cidadã, o que irá se fortalecer para realizar reivindicações em forma de benefícios na sua comunidade num contexto de direitos sociais e fundamentais. “Pensar em participação é pensá-la em diferentes contextos e intensidade, já que no processo de socialização e desenvolvimento os indivíduos buscam na participação uma forma de pertencimento.” (LANDIM; et al., 2019, p. 275).

Tudo que existe transformado da natureza pelo trabalho do homem e significado pela sua consciência é uma parte de sua cultura: o pote de barro, as palavras da tribo, a tecnologia da agricultura, da caça ou da pesca, o estilo dos gestos do corpo nos atos de amor, o sistema de crenças religiosas, as histórias da história que explica quem aquela gente é e de onde veio, as técnicas e suas situações de transmissão do saber (BRANDÃO, 2007, p. 25).

Nos seguimentos de empoderamento, percebe-se, na sua relação social, a “posse” de tal poder em esferas diversas: individuais, coletivas, sociais, feministas, econômicas, políticas, educacionais, entre outras. Necessariamente o empoderamento ocorre intrinsecamente por meio do conhecimento, o que acontece de modo positivo ou negativo, sendo que quando a pessoa é empoderada de forma construtiva, produtiva, significativa em favor de transformações nesse cenário da educação brasileira, através de políticas educacionais efetivas e eficientes, leva em consideração histórias do ser em particular e assim acontece à apropriação do conhecimento propriamente dito. Segundo Kleba e Wendausen (2009, p. 736),

O empoderamento como um processo dinâmico que envolve aspectos cognitivos, afetivos e condutuais. Significa aumento de poder da autonomia pessoal e coletiva de indivíduos e grupos sociais nas relações interpessoais e institucionais, principalmente daqueles submetidos às relações de opressão, discriminação e dominação social. Dá-se num contexto de mudança social e desenvolvimento político, que promove equidade e qualidade de vida através de suporte mútuo, cooperação, autogestão e participação em movimentos sociais autônomos. Envolve práticas não tradicionais de aprendizagem e ensino que desenvolvam uma consciência crítica. No empoderamento, processo e produto se imbricam, sofrendo assim interferência do contexto ecológico social, cujos lucros não podem ser somente mensurados em termos de metas concretas, mas em relação a sentimentos, conhecimentos, motivações etc.

Falar sobre populações minoritárias possibilita lembrar sobre direitos humanos, a começar pelo contexto educacional, o qual se refere a direitos civis, políticos, sociais, econômicos, culturais, em níveis individuais e coletivos. Trabalhos realizados no intuito de desenvolver/educar uma específica população geram motivações para que possam estar construindo e reconstruindo no seu cotidiano ou na informalidade, e, assim, as pessoas consigam aprender a lutar pelos próprios direitos enquanto cidadãos e também a exercer os seus deveres. O que poderá resultar principalmente, na formação de indivíduos críticos, conscientes, democráticos e, sobretudo, empoderados, protagonistas da sua história.

Conforme o Programa Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH) a educação em direitos humanos é:

[...] um processo sistemático e multidimensional que orienta a formação do sujeito de direito articulando as dimensões de apreensão de conhecimentos historicamente construídos sobre direitos humanos; a afirmação de valores, atitudes e práticas sociais que expressem a cultura dos direitos humanos; a formação de uma consciência cidadã capaz de se fazer presente nos níveis cognitivos, sociais, éticos e políticos; o desenvolvimento de processos metodológicos participativos e de construção coletiva; o fortalecimento de práticas individuais e sociais geradoras de ações e instrumentos a favor da promoção, da proteção e da defesa dos direitos humanos, assim como da reparação de suas violações. (BRASIL, 2009, p. 25).

Considera-se que tais políticas públicas se posicionem com foco no Estado Democrático de Direito, e cumpram sua função na obrigatoriedade de elaborar, acompanhar e participar de ações afirmativas favoráveis para a população.

Pelo exercício das leis, acredita-se nos fatos e espera-se que estes possam garantir o funcionamento dessas políticas com efetivação e consolidação dando continuidade ao que a teoria da lei sancionou e que elas realmente se concretizem na prática.

Compreende-se, assim, que as diretrizes e princípios envolventes, no que se refere a agir enquanto poder público, sejam discutidas na sociedade com abertura para os sujeitos participarem e serem orientados a enxergar que podem estar aptos a dialogar com seus governantes. Sendo que esse meio educacional é um direito fundamental e uma porta de entrada para que outros direitos sejam efetivados na formação de cidadãos críticos, ativos no exercício de seus direitos democráticos.

### 3.2.1 Niaras e Moaras Tabajara e o Imaginário

Nestes tempos hodiernos a mulher indígena estuda, trabalha em suas atividades domésticas e fora de casa, sai da aldeia para trabalhar na cidade e volta no final do dia, continuando a viver na comunidade indígena conciliando diversas ações – como esposa, mãe; sua fé e seu trabalho além do lar, harmonizando assim a vida familiar e trazendo benefícios para o lugar em que vive.

As mulheres indígenas Tabajara da Paraíba também estão em processo de *ressignificação* assim como sua cultura, lutando por seus espaços femininos enquanto mulher. Tal ação contribui para a construção de um empoderamento feminino que se constitui a partir da sororidade entre elas, união que as fortalece ainda mais enquanto mulheres e principalmente mulheres indígenas. Algumas estão estudando faculdade tais como – nutrição, enfermagem, psicologia, administração, e

outras almejam também chegar nessa etapa da sua vida, poder cursar uma graduação e ter a contingência de contribuir no desenvolvimento da sua comunidade.

Para constatar essa ação contínua de luta e resistência indígena feminina, esta pesquisadora teve a oportunidade de estar presente em um dos eventos que acontece naquelas comunidades indígenas. O Dia Internacional da Mulher na aldeia Vitória, na mata da Chica, e na aldeia Barra de Gramame, em Gramame, foi um momento ímpar no qual pôde-se perceber a possibilidade de as indígenas estarem a cada dia se empoderando, conquistando espaços na sociedade exercendo seus direitos e deveres, com o objetivo de adquirir conhecimentos fora das aldeias sem se desligarem da cultura, tradições, etnia, costumes que estão inseridas. E assim, conseguirem agregar as diversas formas de conhecimentos, ou seja, o empírico e o científico o que reflete na melhoria de vida da sua comunidade, no que diz respeito a poder utilizar os benefícios de cidadão e direitos sociais, fundamentais, políticas públicas para o povo indígena.

No acontecimento referido em homenagem as mulheres, houve um grande evento feminino na aldeia Vitória com o tema “Empoderamento e Protagonismo da Mulher Indígena”, nele estiveram presentes diversas autoridades do município do Conde-PB, litoral sul, do estado, mulheres indígenas Tabajara, convidados (as), pesquisadores (as), etnia Potiguara, apresentação do espetáculo “Parahyba Rio Mulher”<sup>28</sup> – composto por mulheres com sua performance feminina que encantou a todos trazendo a história de mulheres guerreiras que estavam a frente do seu tempo.

Na encenação, que representou uma época remota, foi retratado um conteúdo de encorajamento para que outras mulheres saíssem das “cavernas” onde viviam reprimidas em seus lares ou até mesmo sofrendo violências simbólicas /morais, físicas por seus companheiros ou por outros indivíduos da sua convivência, o que provavelmente na época poderiam ser consideradas “normais” tais agressões.

---

<sup>28</sup> O espetáculo se dedica a recontar o episódio da mudança de nome da Cidade de Parahyba, no seio da Revolução de 1930, a partir da história de Anayde Beiriz, protagonista do episódio que alterou os rumos da história da Paraíba e do Brasil, e sua relação com os fatos que levaram a capital do Estado a se chamar João Pessoa. À trajetória de Anayde, mulher que desafiou padrões em uma sociedade paraibana conservadora de quase cem anos atrás, conectam-se histórias de mulheres de ontem e de hoje, da Paraíba, do Brasil e do mundo, e, assim, desdobram-se ritos que desenham suas rotas. Parahyba Rio Mulher – Grupo Parahyba Rio Mulher – João Pessoa – PB. Disponível em <http://www.fentepp.com.br/espeticulos/parahyba-rio-mulher.html>. Acesso: 08 de julho de 2020.

Nessa ação educativa feminina, organizada pelo grupo de mulheres indígenas Tabajara da aldeia Vitória as “Niaras”, são mulheres que buscam conquistar objetivos, propondo dialogar com o protagonismo da mulher indígena na sociedade, enquanto guerreira que está disposta a resistir e a lutar por melhorias de vida para sua comunidade e respeito como mulher, enquanto mulher indígena. O grupo discute assuntos voltados às mulheres da aldeia Vitória, no seu cotidiano, atividades e lutas da mulher indígena Tabajara.

Na realidade, ao se observar a dança do Toré do povo Tabajara, é possível perceber que existe muito a força masculina, essa predominância que se percebe em vários lugares da sociedade e a mulher na busca de conquistar o seu espaço, a própria mulher Tabajara passa por esse processo de empoderamento/protagonismo; são momentos de participação paulatina a cada dia ocupando seu lugar na luta pela homologação de direitos femininos. É tanto, que as “Niaras” se organizam na construção de sua horta com a produção de orgânicos, realizam reuniões somente com a presença feminina, debates, o Toré das mulheres.

Figura 9: Mulheres Indígenas Tabajara Niaras



Fonte: <https://www.instagram.com/p/B9sPyOXJ7v4/>.Aldeia Vitória, mar. (2020).

Outro evento muito significativo para a mulher indígena aconteceu com o grupo indígena feminino as “Moaras” – “um grupo formado por mulheres indígenas Tabajara da aldeia Barra de Gramame, buscando unir os saberes, fazeres e fortalecer a ancestralidade indígena do seu povo”, ocorrido no Dia Internacional da Mulher, em 08/03/2020, na aldeia Barra de Gramame, em Gramame. Foi um momento ímpar no qual a pesquisadora teve a oportunidade de participar de uma trilha no mangue – um dos desafios da mulher indígena no seu cotidiano para sobreviver e sustentar a família.

Durante o percurso enfrentou-se o desbravamento na mata, no mangue adentro junto à “Mãe Natureza”, acompanhados de indígenas, alguns pesquisadores e outros participantes daquela “celebração”. Ao chegar próximo à entrada do mangue, havia duas opções: a travessia de barco ou a caminhada em contato direto no mangue, uns optaram ir de barco outros pelo mangue, o grupo de pesquisadores, do qual a pesquisadora fez parte, decidiu viver essa experiência sublime atravessando o mangue.

No momento da caminhada nesse lugar sagrado para o indígena que tira parte de seu sustento e de muita sabedoria/ancestralidade, conheceu-se o mangue dos botões; o mangue sapateiro, depois deparou-se com uma beleza exuberante da natureza, um lugar da mata sagrado e espiritual no qual praticaram o Toré, com suas orações e cantigas, e ainda seguindo mais a frente finalmente chegou-se à ilha grande, naquele lugar de água, terra, sol (fogo), ar – natureza e minúsculos caranguejos no solo da areia que depois desaguariam no mangue. Barcellos; Farias (2015, p. 163), afirmam que para:

Os moradores da antiga sesmaria da Jacoca falam que, para cada elemento da natureza, existe um espírito guardião, como Comadre Fulozinha que protege a fauna e a flora, a Mãe d'Água e o Pai do Mangue que protegem as águas, justificando suas crenças em diversas histórias vivenciadas.

No regresso à aldeia, houve discursos de agradecimentos por parte das mulheres indígenas, dança do Toré na oca, e grande satisfação por estarem compartilhando junto delas um dia tão importante para as mesmas e todas as mulheres do Brasil e do mundo, assim como cada batalha vencida é de suma relevância, sendo que esta é de comemoração por vitórias alcançadas e também por reivindicações de novas conquistas enquanto mulher/mulher indígena Tabajara. E, por último, o grande banquete servido pelas anfitriãs aos convidados, as quais

ofereceram uma culinária genuinamente indígena, saborosa e agradável a muitos paladares.

Então, tudo traz uma contribuição de forma significativa de fortalecimento, um estímulo para essas mulheres indígenas estarem presentes também nessa luta que faz do homem um herói, é muito relevante do mesmo modo que a mulher seja a heroína da sua história, do seu povo e participe dinamicamente tanto quanto o homem na busca por direitos e respeito à cultura, tradição, costumes, etnicidade de ser indígena.

Figura 10: Mulheres Indígenas Tabajara Moaras



Fonte: <https://www.instagram.com/p/B9xO936BRvJ/>. Barra de Gramame, mar. (2020).

Nas figuras 9 e 10, mulheres indígenas Tabajara Niaras e Moaras observam-se mulheres guerreiras na sua feminilidade. Acredita-se que elas hoje buscam espaços na sociedade, na tentativa de se empoderarem enquanto mulheres indígenas. Isso talvez mostre uma participação diretamente, nesse processo de *ressignificação* do povo Tabajara e, assim, vão se inserindo com sua força e sensibilidade.

Ora elas podem se encontrar no regime diurno ora no regime noturno, o que vai depender muito da situação a ser enfrentada, pois, diante das adversidades ou momentos atenuantes, elas são dispostas, combatentes, guerreiras, o que lembra os

símbolos de ascensão (elevação) do regime diurno. Sobre tais símbolos, Durand (2002, p. 145-146) afirma que “[...] os símbolos ascensionais aparecem-nos marcados pela preocupação da reconquista de uma potência perdida, de um tônus degradado pela queda.”

Na prevalência do Regime Noturno, com as imagens na sua feminilidade, a dança ancestral, a mística, que também é feminina, tudo é pertinente a convicções da descida, intimidade (túmulo e repouso; moradia e taça; alimentos e substâncias), quietude, profundidade aquática, riqueza, fecundidade, materno, noite (reunião, comunhão), valorização da mulher, mãe, matéria, terra, mãe-terra, pátria, pátria-mãe, natureza, transformação/devir, regeneração, eterno retorno.

O noturno do imaginário vem a ser subjetivo, feminino, sombrio, trazendo simbologias de imagens como: noite, escuridão, ouroboros, serpentes, monstros, profundidades das águas, árvores, flora, natureza, vegetais, alimentos, terra, grãos, répteis, peixes e vários outros.

[...] o regime noturno vai se empenhar em fundir e harmonizar. [...] neste regime, a queda heroica é transformada em descida e o abismo em taça. Não se trata mais de ascensão em busca do poder, mas de descida interior em busca do conhecimento. (PITTA, 2005, p. 29).

Um momento místico / espiritual / sagrado da dança/ritual do Toré em que as mulheres estão emitindo luz própria, numa postura de verticalidade prontas para “a guerra”, usando suas vozes, movimentos dos corpos, as pisadas fortes no chão em contato com a “Mãe Terra; Mãe Natureza”, uma pisada de resistência. É dançando o Toré que o(a) indígena se (re)afirma como parte desta população e da terra, trazendo assim, gestos de força – regime diurno nas estruturas heroica do imaginário, símbolos de ascensão (elevação).

Num dia de sol<sup>29</sup>, na mata sagrada da Aldeia Vitória, em contato direto com a natureza, acontece o Toré do povo indígena Tabajara, onde se pode particularizar as ações individuais ou coletivas daqueles (as), que participam da dança e se convergem num movimento constantemente cíclico daquela dança. Bater o pé com firmeza na terra, elemento místico na sua significância harmônico, fortalecedor, purificador nesse território sagrado, e sentir/receber a energia emanada da “Mãe

<sup>29</sup> “O Sol é a fonte da luz, do calor, da vida. Seus raios representam as influências celestes – ou espirituais – recebidas pela Terra. Guénon observou que a iconografia algumas vezes representa esses raios sob uma forma alternativamente retilínea e ondulada: trata-se de simbolizar a luz e o calor, ou, de outro ponto de vista, a luz e a chuva, que também são os aspectos yang e yin do brilho vivificante.” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2019, p. 836).

Natureza” para os indígenas. É dela que é retirado e gerado o sustento para a vida dos seres vivos e do ser humano, apesar da humanidade agredi-la e explorá-la de forma insustentável.

A preservação ambiental é defendida pelas populações indígenas, pedem respeito a “Mãe Natureza”, porque ela é sagrada e para entrar na sua “casa” é preciso pedir permissão. Jung (2008, p.19) afirma, “[...] quando, com toda a nossa limitação intelectual, chamamos alguma coisa de ‘divina’ estamos dando-lhe apenas um nome, que poderá estar baseado em uma crença, mas nunca em uma evidência concreta.”

No imaginário social da dança, é desvelado o favorecimento ao grupo étnico atitudes virtuosas de sua identidade, e de sua representação sobre si próprio, enquanto indígena. É importante auxiliar, também, nas funções sociais do ritual, assim como a expressão de crenças comuns e modelos a serem seguidos pelos (as) Tabajara, de modo que resistam em permanecer. Neste sentido, o imaginário poderá ter virtudes para criar uma “ordem social” – enfatizando essa relevância como dispositivo de controle da vida coletiva e de exercício do poder de liderança do grupo.

Assim, essas mulheres indígenas Tabajara estão em processo de empoderamento, se protagonizando e conquistando espaços além da aldeia. E, também fazendo com que essas conquistas sejam usufruídas na sua comunidade e todos(as) sejam beneficiados(as) com esse desenvolvimento e construção de mundo melhor ou mundos melhores para o seu povo. Um empoderamento feminino colaborativo, com extraordinários objetivos de realização para a emancipação dessas guerreiras indígenas.

#### 4 CONTORNOS FINAIS DO ITINERÁRIO DISSERTATIVO

O itinerário dissertativo desta pesquisa está sendo concluído onde se propôs, inicialmente, a pesquisa sobre o Toré Tabajara da Paraíba, num contexto místico, imaginário e simbólico. Ao olhar a mística, percebeu-se como ela espiritualizou, fortaleceu, reenergizou, harmonizou, uniu os indígenas nas suas lutas cotidianas. Considerou-se o Toré como um símbolo de luta e resistência, força, união de um povo, e o imaginário colaborou com o “sensibilizar” no sentido de ver além, aqueles saberes ancestrais através do mito concretizado no ritual/rito e no sentido simbólico do que ele representa, naquilo observado e percebido pelos pesquisadores concebido de depoimentos, histórias indígenas.

Abordou-se como problemática do estudo uma análise da dança do Toré no imaginário social indígena Tabajara a partir da mística, considerando suas construções simbólicas, observadas em momentos de cerimônias e nos objetos simbólicos do imaginário social dos sujeitos pesquisados. Posteriormente, especificaram-se, na percepção do rito na mística do Toré dos indígenas Tabajara, significados simbólicos revelados do imaginário desses sujeitos, além disso, a verificação na formação dos aspectos políticos e sociais dos Tabajara foi perceptível na dinâmica interna da mística, mantendo as práticas culturais vigentes, descritas em elementos simbólicos, encontrados na dança do Toré.

Os capítulos foram construídos seguindo um percurso desde os sujeitos da pesquisa – indígenas Tabajara até chegar ao objeto de estudo o Toré. Realizando um passeio pelo encontro com o tema e a trajetória etnográfica. Em seguida, um conciso caminho da história Tabajara, a partir do processo de *ressignificação*, desde quando começou essa busca histórica no ano de 2006, encontrando parcerias em várias instituições públicas – INCRA; FUNAI; APOINME; CIMI; UFPB. E, ainda o imaginário e o simbólico que funcionou como arcabouço e significação da pesquisa, partindo de um contexto místico/espiritual e por último a dança do Toré trouxe dimensões descobertas ao longo desta pesquisa.

Entendeu-se que o simples e, ao mesmo tempo, complexo ato de imaginar possibilitou realizar projetos de vida. Projetos esses considerados pessoais, profissionais, amorosos, emocionais, culturais, acadêmicos, institucionais, de pesquisas, dentre outros. Nesse caso, imaginou-se/devaneou-se o que seria o Toré, para os indígenas Tabajara da Paraíba, a começar pelo processo de etnogênese, no

qual os mesmos estão *ressignificando* costumes, tradições, cultura, identidade étnica, pertencimento e busca pela territorialidade, concedido à luz de *repetições* de lutas e resistências, uma das características constantemente presentes no contexto da luta dos povos indígenas no Brasil, herdados da ancestralidade.

Os indígenas Tabajara da Paraíba possuem um legado material, imaterial e cultural sendo um deles símbolo de luta e resistência – o Toré, o qual carrega nos imaginários as histórias vividas por eles, principalmente os troncos-velhos, que são uma fonte de sabedoria para seus descendentes. Tal oralidade vem dos antepassados, o que propicia *reviver* e *ressignificar* no tempo atual, fortalecendo assim as tradições desses originários.

Na tradição indígena, as comemorações/celebrações/festividades, acontecem em muitos momentos na forma de dança do Toré, a fim de simbolizar o que esse rito representa para o indígena, como esse povo se fortalecem/reenergizam ao praticá-lo ao som do maracá, bombo, pisadas fortes no chão e as vozes dos participantes ao cantar as músicas do Toré – um catalisador de forças místicas, talvez sobrenaturais para aqueles que sentem nas subjetividades ao praticar o rito.

O povo indígena Tabajara tem-se fortalecido para enfrentar, *(re) existir* e continuar existindo no enfrentamento de obstáculos, que encontram na sua caminhada cotidiana. Essa força, que vem da ancestralidade nutre o indígena nos dias atuais, e o Toré passa a ser um veículo que contribui para tal *regenerescência* e traz uma probabilidade de devir, meio essencial para a formação desses sujeitos nas comunidades onde eles vivem.

Esse resistir para existir prevalece na sua cultura e nos conhecimentos repassados de geração em geração, a fim de que continuem ativistas e politizados, na luta por políticas públicas, garantindo espaços na sociedade, respeito, perpetuação da cultura e tradições. A luta e o amor pela “Mãe Terra” / “Mãe Natureza”, por exemplo, já faz parte das histórias de vida dos Tabajara.

A dança do Toré Tabajara da Paraíba para os indígenas é o que eles acreditam, e os fortalecem na batalha, conquista, seja ao homenagear ou sentir um fenômeno sobrenatural. É união, vigor, espiritualidade, *regeneração* e os elementos simbólicos presentes no Toré, funciona como representantes ou transmissores de saberes ancestrais indígenas.

Durante o período da pesquisa, duas aldeias foram pesquisadas – Vitória e Barra de Gramame do povo indígena Tabajara, na aldeia Vitória constatou-se, por

meio das entrevistas, que o termo ritual do Toré é menos habitual nas expressões orais, e sim Toré; dança do Toré. Praticam o Toré usando preferencialmente o vocábulo Toré ou dança do Toré, o que simboliza um “grito” de luta, resistência, fortalecimento, integração com a natureza, com os seus antepassados e união do povo Tabajara.

Na aldeia Barra de Gramame, o uso do vocábulo ritual é bem mais presente. Pois, tanto ritual do Toré; Toré; dança do Toré são utilizados habitualmente na atualidade. Assim como, existe também o ritual da Lua Cheia/Lua Maior que é uma prática recente espiritual e sagrada para os indígenas, no qual são perceptíveis interfaces do Toré. Visto que, no momento sagrado, eles exercem o Toré dançando, cantando, orando, agradecendo ao “Pai Tupã”, “Mãe Natureza”, “Mãe Terra”, pedindo a sua licença para praticar o rito da dança. Consideram essencial que estejam com as indumentárias/trajes indígena, saiote, blusa, colares, cocar, maracá, pinturas pelo corpo e dancem o ritual do Toré na Lua Cheia/Lua Maior.

A dança do Toré, também Toré e até mesmo ritual do Toré é naturalmente aceita trazendo esse costume como sendo arte, dança, espiritualidade, movimento político, luta, resistência, evocação dos antepassados, dos encantados, “encontro” com o DEUS – “O Pai Tupã”, através da “Mãe Natureza, Mãe Terra”, local em que eles se conectam ou não com uma força maior, superior, transcendente, sobrenatural. Pois, somente os que vivem e sentem são capazes de descrever/relatar ou não, como viveram tal experiência sublime/ímpar/extraordinária/encantadora.

Na contemplação das duas aldeias: Vitória e Barra de Gramame do povo indígena Tabajara da Paraíba, as quais como sendo um riquíssimo campo de pesquisa, verificou-se uma sabedoria sublime por parte daquele povo Tabajara. É fundamental enfatizar que a utilização das duas palavras: dança do Toré e ritual do Toré possuem uma dimensão extraordinária, vocábulos esses basilares para preencher o que seja o Toré em si próprio, sendo dança/ritual.

Desde essa constatação em algum momento tentou-se inserir somente dança do Toré ou mesmo ritual do Toré, mas sentiu-se que essas duas palavras caminhavam unidas de mãos dadas, assim como o simbolismo do Toré que significa união, força, resistência e luta, substantivos essenciais para se alcançar objetivos na comunidade indígena e poder trazer benefícios para a coletividade, com harmonia, comunhão e bem comum.

Concernentes às ações pedagógicas cotidianas de suas aldeias é fator hegemônico a transmissão dos costumes, cultura e tradições indígenas, o que é essencial também envolvimento da relação afetiva entre os sujeitos colaborando mutuamente. E, assim, possa vir acontecer à concretização dos projetos da comunidade, os quais estão muito além da aldeia devendo ser buscado com parcerias de governo federal, estadual, municipal, universidades, ONGs, pesquisadores e voluntários.

A socialização dessas instituições catalisa aquilo que se pode chamar de altruísmo, ou seja, tentar assistir os desassistidos pelo poder público e pela sociedade em geral, mesmo sendo os “donos” do Brasil, os quais vivem à margem a sociedade.

A eficiência nas práticas de conscientização é o que poderá construir alicerce para essas lutas, pelas terras indígenas e todos os direitos sociais que lhe são garantidos por lei, atenuando assim a exclusão social. Possibilitando, ainda, a participação democrática, e agindo de modo crítico e reflexivo para a formação política dos sujeitos, a fim de que venham lutar por um espaço social justo e solidário.

Destacaram-se aqui as contribuições relevantes da pesquisa, pois a dança/ritual do Toré para o povo indígena Tabajara é um dos maiores símbolos de luta e resistência dessa população, o que promove relações de fortalecimento, união, identidade étnica, demarcação do território, bem como perpetuação de sua cultura e constância nos movimentos de lutas em favor da causa indígena Tabajara. Cooperando ainda para o *reconhecimento*, respeito, pertencimento étnico, costumes e tradições. A dança/ritual do Toré é arte, dança artística corporal, espiritual, mística, movimento político de luta e de resistência para essa população.

Os resultados obtidos com o presente estudo possibilitaram identificar o imaginário social simbólico na dança/ritual do Toré Tabajara da Paraíba, no momento místico espiritual, que ensina e dar forças para esse povo indígena lutar também por direitos sociais. Possuindo, além disso, as suas dimensões ritualística, simbólica, arquetípica, mística e mítica.

Consequentemente, os referentes resultados colaborarão no intuito de realizar oportunidades para tais povos, podendo ser reconhecidos e respeitados enquanto sujeitos sociais de direitos e deveres. E, através desses estudos, coopere para inclusão social e implementação de políticas públicas, a fim de que esses

indivíduos usufruam de direitos e conquistem vida com dignidade humana. Ressaltando ainda, a importância da disseminação e permanência viva dessa cultura e repasse para as suas descendências indígenas.

Nessa sociedade indígena a partir das práticas comunitárias se reconhece antropologicamente sua etnia, os sujeitos são identificados como sendo pertencentes a tal etnia e assim, paulatinamente, poderá ocorrer o *reavivamento* desses povos que são originários do Brasil e isso faz toda diferença na pesquisa, pelo fato de a dança/ritual do Toré ser um rito simbólico de extrema relevância para o povo indígena do Nordeste, o indígena Tabajara, o que torna imprescindível o *retorno* da cultura, etnicidade, tradições e costumes.

Para chegar até aqui foram inúmeros desafios primeiramente encontrar um momento *místico* para que a pesquisadora se harmonizasse consigo mesma para poder estudar e escrever todo o trabalho. E para manter este equilíbrio foi essencial adaptar-se a um *ritual* cotidiano de sequência de pesquisas, leituras, estudos e escrita, até atingir este *rito acadêmico*.

Ao colocar os pés em terras indígenas *Tabajara*, esta pesquisadora pôde ser contemplada com a acentuação da *força* e a *resistência* de um povo que a fez tornar-me ainda mais persistente e resiliente.

O *Toré* foi capaz de despertar a compreensão de como o tempo é cíclico e repleto de mistério, trazendo ainda dentro dele os arquétipos tetra-elementares da natureza *água, ar, fogo e terra*, mostrando a latência de como o ser humano está inserido em todo esse contexto elementar. Já no *imaginário* foi possível experimentar dos dois *regimes diurno e noturno*, quando no *diurno* ao passar pelas faces do tempo sentir através dos símbolos *teriomórficos* a angústia de às vezes não escrever como se esperava. Com isso, também caracterizando os símbolos *nicotomórficos* com a metáfora da situação de trevas, agitação desordenada, água escura, o que refletia nos símbolos *catamórficos* ao sentir o medo, a dor de não conseguir chegar aonde se pretendia.

Ao longo do caminho foi possível o si mesmo ir se eufemizando, até tentar chegar a alguns momentos aos símbolos cíclicos, símbolo esses da vida que contribui para que seja concedido ao ser a floração, frutificação nessa progressão do tempo que devora e o mesmo sentido fortalece e faz com que o humano chegue ao regime noturno, o qual contempla como sua conciliação, harmonia, transforma, recompensa e oportuniza *renascer* diante das dores, da adversidade e enseja

vivenciar mais uma vez ao pódio do regime diurno do cetro e gládio com os símbolos de ascensão (elevação).

A partir desses símbolos, a pessoa humana vai se sentindo como heróis/heroínas por alguns instantes ou simplesmente talvez por todos ou um tanto de caminhos trilhados, no decorrer do “milagre” que se chama vida, a qual sempre anuncia a efemeridade das pessoas e de tudo, trazendo mais uma vez ao encerramento de ciclos e início de outros, mostrando claramente a sua circularidade infinita, como bem traz o regime noturno representado pelos seus símbolos cíclicos.

Diante disso, a harmonia, a união mística consigo mesmo e com a própria vida vai se organizando e colocando tudo no seu lugar, ensinando o próprio ser humano a aprender/saber lidar com os regimes diurnos e noturnos que encontra no percurso, nas circunstâncias experienciadas, as quais servem de lições para um imaginário que se acumula e se constrói na individualidade de cada ser.

No caminhar para a etapa final, foi possível conseguir vivenciar o *cetro* e o *gládio*, sentindo-se heroína e posteriormente no *regime noturno* ao sentir a calma e a felicidade por vencer esta etapa final, como bem representa os *símbolos da intimidade* e também dos *símbolos cíclicos* que floresceram e frutificaram a tão almejada conclusão e sentir-se vitoriosa.

Pesquisar e estudar populações indígenas é um aprendizado extraordinário, a pessoa passa a se sensibilizar com a grande relevância que a “Mãe Terra” tem para o planeta e os seres vivos, percebendo que ela tudo dá e, por isso, deve receber cuidados da mesma forma que ela oferece, ou seja, com respeito, amor, sabedoria e sacralidade. É nos conhecimentos dos povos indígenas onde se encontram aquilo que é basilar para descobrir métodos próprios e costumes de cuidado com a terra, nas práticas tradicionais de preservação do meio ambiente – processo de sustentabilidade da natureza sagrada, que restaura a “Terra Mãe.”

Dessa forma, considera-se fundamental dar continuidade a ampliação da pesquisa mais detalhadamente, para trabalhar num contexto de que o ritual/dança do Toré é imensamente fértil de sabedoria por parte daquela população, a qual carrega no seu imaginário relatos que precisam ser revelados, estudados e pesquisados.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Grazyella; ANAZ, Sílvio; COSTA, Edwaldo; FREIRE, Norma; LEMOS, Lúcia. **Noções do Imaginário: Perspectivas de Bachelard, Durand, Maffesoli e Corbin.** Revista Nexi © ISSN 2237-8383. n. 3. 2014. Disponível em <http://revistas.pucsp.br/index.php/nexi/article/view/16760/15660>. Acesso em: 02 de março de 2020.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História. In: GUERRIERO, Silas. **O Estudo das Religiões: Desafios Contemporâneos.** São Paulo: Paulinas, 2003.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Historiografia e Religião. **Revista Nures – Núcleo de Estudos Religião e Sociedade,** São Paulo, ano 3, n. 5, p. 1-10, jan./abr. 2007. Disponível em <http://www.pucsp.br/revistanures>. Acesso em: 15 de outubro de 2019.

ALFERES, Valentim Rodrigues; CASTRO, Paulo Alexandre de; MÔNICO, Lisete; PEREIRA, Pedro. **A Observação Participante enquanto metodologia de investigação qualitativa.** Investigação Qualitativa em Ciências Sociais //Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales//. Atas CIAIQ2017. V.3, p. 724-733, jul. 2017. Disponível em <https://www.researchgate.net/publication/318702823>. Acesso em: 06 de setembro 2020.

ALMEIDA, Renato. **História da Música Brasileira.** 2. ed. Rio de Janeiro: Briguiet, 1942.

ALMEIDA, Rogério de; FERREIRA-SANTOS, Marcos. **Aproxima es ao Imaginário: bússola de investiga o poética.** São Paulo: K pos, 2012. 176p.

ALVES, Rubem. **O que   religião.** São Paulo: Edi es Loyola, 2010.

ANDRADE, Tânia Maria de et al. Processo de emergência étnica: Povo indígena Tabajara da Paraíba. **VII CONNEPI Congresso Norte Nordeste de Pesquisa e A o.** Palmas – Tocantins 2012. Disponível em <http://propi.ifto.edu.br/ocs/index.php/connepi/vii/paper/view/2110/1626>. Acesso em: 30 jul. 2019.

ARRUTI, José Maurício Andion. **Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 1995. p. 57-94.

BARCELLOS, Lusival Antonio; CAVALCANTI, Carlos André; MOURA, Anderson Cordeiro de. O mito do herói no processo de ressignifica o identitária dos indígenas Tabajara da Paraíba. **Revista de Teologia e Ciências da Religião,** Recife V. 6. n. 2. julho-dezembro/2016, p. 461-472 – ISSN: 2237-907X. Dossiê: A herança da reforma: por uma leitura da reforma.

BARCELLOS, Lusival Antonio; FARIAS, Eliane *et al.* **Diversidade Paraíba: indígenas, religiões afro-brasileiras, quilombolas, ciganos.** João Pessoa: Grafset, 2014. 143p.

BARCELLOS, Lusival; FARIAS, Eliane. **Memória Tabajara**: manifestações de fé e de Identidade étnica. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

BARCELLOS, Lusival; FARIAS, Eliane; CÓZAR, Juan Soler. **Paraíba Tabajara**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

BARCELLOS, Lusival. **Práticas educativo-religiosas dos Potiguara da Paraíba**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014. 384p.

BARCELLOS, L. A.; MENDONÇA, J. B. S. DE S.; NASCIMENTO, J. M. DO. Etnoeducação Potiguara: memória dos troncos velhos, cosmologia e saberes existenciais. **Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB**, v. 17, n. 1, p. 105-140, 28 set. 2020.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L6001.htm).

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**, 5 de outubro de 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm).

BRASIL. Ministério da Educação. **As leis e a educação escolar indígena**: Programa Parâmetros em Ação Educação Escolar Indígena / organização Luís Donisete Benzi Grupioni. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2002. 72 pp.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. **Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos**. 5. tir.atual. Brasília: MEC/SEDH, 2009.

BRASIL. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho**. - Brasília: OIT, 2011 v. 1.

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade**: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2001. 95p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. 49. ed. São Paulo: Brasiliense, 2007. (Coleção primeiros passos; 20).

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. Espiritualidades não-religiosas: desafios conceituais. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 658-687, jul./set. 2014 – ISSN 2175-5841. Dossiê: Espiritualidades não-religiosas.

CARVALHO, João Eduardo Coin de. Imaginário e representações sociais. Universidade Paulista. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis: EDUFSC, Especial Temática, p.25-33, 2002.

CARVALHO, José Jorge. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos Estilos de Espiritualidade. *In*: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (org.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade de São Paulo, 1994.

CAVALCANTI, Carlos André *et al* (org.). **O que se vê nas religiões?** imaginário, história e diversidade. João Pessoa: Editora Universitária; Videlicet, 2018. 220p.

CAVALCANTI, Carlos André. **O imaginário da intolerância:** inquisição, ciência e ensino (não) religioso. João Pessoa: Editora Universitária; Videlicet, 2010. 182p.

CHEVALIER, Jean; GREERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos, mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números.** 33. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2019. 996p.

CORREIA, M. C. **A Observação Participante enquanto técnica de investigação.** Pensar Enfermagem, v. 13, n. 2, p. 30-36, 1999.

DURAND, Gilbert. **O imaginário:** Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. RJ: DIFEL, 2004.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário.** 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica.** SP: Cultrix/EDUSP, 1988.

EIZIRIK, Marisa Faermann; FERREIRA, Nilda Tevês. Enfoque: qual é a questão? Educação e Imaginário social: revendo a escola. **Em Aberto**, Brasília, ano 14, n.61, jan./mar. 1994.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos:** ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Trad. Sonis Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno.** São Paulo: Mercuryo, 1992. Tradução José A. Ceschin.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 1972.

FERREIRA, Amauri Carlos; SILVEIRA Luiz Henrique Lemos. **Do Círculo de Eranos à construção do simbólico**, em Carl Gustav Jung 2015 | volume 26 | número 2 | 259-268. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/0103-656420140002>. Psicologia USP. Acesso: 18 de junho de 2020.

FILORAMO, Giovani; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões.** São Paulo: Paulus, 1999.

FONTELLA, Leandro Goya. **O conceito de etnogênese:** o dinamismo histórico das identidades coletivas. História Debates e Tendências. e-ISSN 2238-8885. PASSO FUNDO, v. 20, n. 1, P. 19 - 35, JAN/ABR 2020.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha; OLIVEIRA, João Pacheco de. **A Presença Indígena na Formação do Brasil.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. ISBN 978-85-60731-17-6 268 p. (Coleção Educação para Todos; 13).

FREITAS, Ernani Cesar de; PRODANOV, Cleber Cristiano. **Metodologia do trabalho científico [recurso eletrônico]: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico**. 2. ed. – Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. SP: Atlas, 2007.

GOHN, Maria da Glória. **Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas**. Rio de Janeiro, v. 14, n. 50, p. 27-38, jan./mar., 2006. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/ensaio/v14n50/30405.pdf>. Acesso: 16 de julho de 2020.

GOMES-DA-SILVA, Pierre Normando; GOMES, Eunice Simões Lins. **Malhação: corpo juvenil e imaginário pós-moderno**. JP: Ed. UFPB, 2010.

GOMES, Eunice Simões Lins. **Um baú de símbolos na sala de aula**. São Paulo: Paulinas, 2013. 71 p.

GOMES, Eunice Simões Lins. **A catástrofe e o imaginário dos sobreviventes: quando a imaginação molda o social**. 2 ed.- João Pessoa: Editora universitária da UFPB, 2011.

GONSALVES, Elisa Pereira. **Conversas sobre iniciação à pesquisa científica**. 6 ed. Campinas, SP: Editora Alínea, 2018. 149p.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Repensando a Religião), p. 5-28.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj; Editora Massangana, 2005.

GRÜN, Anselmo. **Mística: descobrir o espaço interior**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 192 p.

HOCK, Klaus. **História da religião**. São Paulo: Loyola, 2010, p. 31-67.

JUNG, Carl. G. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. Chegando ao inconsciente. p. 15-131.

KLEBA, Maria Elisabeth; WENDAUSEN, Agueda. **Empoderamento: processo de fortalecimento dos sujeitos nos espaços de participação social e democratização política**. Saúde Soc. São Paulo, v.18, n.4, p.733-743, 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v18n4/16.pdf>. Acesso: 08 de junho de 2020.

KOSSOY, Boris. **Fotografia & história**. 2 ed. rev. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001. p. 30-50.

LANDIM, Sorrana Penha Paz; LIMA, Edwiges Inácia de; LIMA, Vanda Moreira Machado; NAGAO, Fernanda Quinei Alves; SELMO, Jaqueline Tumitan. O papel da educação formal, não formal e informal na formação política de mulheres educadoras. **Revista Pegada** – vol. 20. n.1. Janeiro-Abril/2019. p. 270-286.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: CosacNaify, 2008.

LISBOA, João Francisco Kleba. Etnogênese e movimento indígena: lutas políticas e identitárias na virada do século XX para o XXI. **Interethnic@ - Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, v. 20, n. 2, 2017. p. 68-86. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/10616>. Acesso em: 07 jul. 2019.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Etnopesquisa crítica/etnopesquisa-formação**. Brasília: Liber Livro 2010.

MARCHIORO, Marcio. **Questão indígena no Brasil: uma perspectiva histórica**. Curitiba: InterSaberes, 2018. 248p.

MARDONES, José María. **A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião**. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção espaço filosófico).

MASSENZIO, Marcello. **A História das Religiões na Cultura Moderna**. São Paulo: Hedra, 2005. 196p.

MENDONÇA, Joselma Bianca Silva de Souza. **Entre o Tronco e o Monte: Convergências e divergências nas espiritualidades dos Indígenas Potiguara e do Carmelo Monástico da Paraíba**. Dissertação, PPGCR. UFPB, João Pessoa, 2014. Linha de Pesquisa: Religiosidade Popular. 232 p.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

MURA, Fábio; PALITOT, Estevão Martins; MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. **Relatório Tabajara: um estudo sobre a ocupação indígena no litoral sul da Paraíba**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, *Mana* 4(1): 47-77 (1998).

OLIVEIRA, Maria Marly de. **Como Fazer Pesquisa Qualitativa**. Petrópolis: Vozes, 2012.

OLIVEIRA, R. C. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. SP: UNESP/Paralelo 15, 2000.

OSTETTO, Luciana Esmeralda. Na dança e na educação: o círculo como princípio. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 35, n. 1, p. 177-193, jan./abr. 2009.

PEREIRA, Erika Danielly Florêncio; WANDERLEY, Ingrid Moura. Análise da arte indígena na etnia potiguara e suas colaborações para o design. *In: Colóquio da Moda – 11º Edição Internacional*, 14.; Fórum das Escolas Dorotéia Baduy Pires, 13.; Congresso Brasileiro de Iniciação Científica em Design e Moda. Associação Brasileira de Estudos e Pesquisa em Moda – ABPEM, 5., 2018, Curitiba-PR. **Anais [...]**. Curitiba: PUC, 2018.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005. 106 p. (Coleção filosofia).

PRADO, André Pires do; SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira da. História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções. **Religare**, ISSN: 19826605, v. 11, n. 1, março de 2014, p. 04-31. Disponível em:

<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/22191/12285>.

Acesso em: 22 nov. 2018.

RESENDE, Cristina da Conceição. **Toré do povo indígena Tabajara da Paraíba: estrutura, crença e ressignificações**. 2018. 58p. Trabalho de Conclusão de Curso - TCC (Graduação Licenciatura em Dança) - Centro de Comunicação, Turismo e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

SARAIVA, Ilson Roberto Morais. **Cerâmica e pintura corporal indígena: a arte como agente de consolidação do patrimônio imaterial dos Tabajara da Paraíba**. João Pessoa, 2019. 96f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba.

SILVA, Almir Batista da. **Religiosidade Potiguara: tradição e ressignificação de rituais na aldeia São Francisco**. 2011. 147f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

SILVA, Luzia Batista de Oliveira. A interpretação hermenêutica em Paul Ricoeur: uma possível contribuição para a educação. **Comunicações**. Piracicaba. Ano 18. n. 2. p. 19-36. jul.-dez. 2011. ISSN Impresso 0104-8481. ISSN Eletrônico 2238-121X.

SPENCER, D. **Color Photography in Practice**. 2. ed. Londres: Iliffe & Sons, 1980.

UMEDA, Guilherme Mirage. **Educação na linguagem da alma: diálogos ontológicos com a música**. São Paulo: Digital Library 2011. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-29042011-171640/pt-br.php>. Acesso em: 14 out. 2019.

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos: expressões e propriedades**. São Paulo: Paulinas, 2005.

Site: Parahyba Rio Mulher – Grupo Parahyba Rio Mulher – João Pessoa – PB. Disponível em <http://www.fentepp.com.br/espeticulos/parahyba-rio-mulher.html>. Acesso: 08 de julho de 2020.

**APÊNDICE A****ROTEIRO DE ENTREVISTA COM INDÍGENAS TABAJARA DA ALDEIA BARRA DE GRAMAME E ALDEIA VITÓRIA DO MUNICÍPIO DO CONDE – PARAÍBA****QUESTIONÁRIO SEMIESTRUTURADO**

1. Etnia: \_\_\_\_\_
2. Gênero: ( ) masculino ( )feminino ( )outro
3. Idade: ( ) menos de 30 anos ( ) entre 30 e 49 anos ( ) entre 50 e 79 anos ( ) acima de 70
4. Quantas línguas você fala? ( ) uma ( ) duas ( ) mais de duas  
Qual (is)?
5. Instrução:  
( ) sem escolaridade  
( ) ensino fundamental incompleto  
( ) ensino fundamental completo  
( ) ensino médio incompleto  
( ) ensino médio completo  
( ) superior incompleto ou ( ) cursando  
Identificar o curso: \_\_\_\_\_  
( ) superior completo  
( ) pós-graduação ou ( ) cursando.  
Identificar o curso: \_\_\_\_\_  
( ) não sei informar
6. Você pode descrever o ritual do Toré do povo indígena Tabajara?  
( )sim ( )não  
Se sim, relatar:
7. Qual o simbolismo do Toré para você?
8. Existem dias / momentos específicos para se realizar o ritual do Toré seja na aldeia ou em outro lugar?

9. Quais são os elementos simbólicos presentes no Toré. E, quais significados eles podem transmitir a você enquanto indígena?
10. Na condição de indígena, como é transmitida a importância do Toré para os seus descendentes, a fim de manter viva as suas tradições? Que tipos de ações pedagógicas são realizadas?
11. Quando e onde aconteceu o primeiro Toré após o ressurgimento Tabajara?
12. Tipos de celebrações, eventos e locais onde o Toré se concretiza.
13. Fale sobre a sacralidade desse momento místico do Toré, para o indígena Tabajara.
14. Sobre as toadas, como elas são criadas/selecionadas (caso exista uma seleção) para serem cantadas na dança do Toré?
15. Como acontece a preparação e quais são os passos e a sequência para iniciar o Toré?
16. O que o círculo realizado na dança do Toré representa para o indígena?

## APÊNDICE B

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Prezado Senhor(a)

O (A) Senhor(a) está sendo convidado(a) a participar da pesquisa intitulada: **EDUCAÇÃO DO CAMPO E IMAGINÁRIO SOCIAL INDÍGENA NA DANÇA DO TORÉ: A MÍSTICA ENQUANTO AÇÃO PEDAGÓGICA**, desenvolvida por **MÁRCIA MEDEIROS FIGUEIREDO**, aluna regularmente matriculada no PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES – Nível Mestrado, do CENTRO DE EDUCAÇÃO, da UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA, sob a orientação do Profº. Dr. LUSIVAL ANTONIO BARCELLOS.

O presente estudo tem como objetivo geral: analisar, na prática da mística da dança do Toré, as manifestações do imaginário social da cultura indígena, presente nos símbolos utilizados na dança; e como objetivos específicos: perceber na prática da Mística do Toré um “novo olhar” à nível cultural, realizadas nas práticas simbólicas; compreender e descrever sobre o funcionamento da mística praticada pelo povo indígena Tabajara e verificar de que forma o cultural se refere ao imaginário social dos indígenas no movimento interno da mística, nas práticas sociais atuais.

A realização desta pesquisa se justifica a fim de que possamos compreender o imaginário social indígena presente nos símbolos utilizados na mística da dança do Toré enquanto ação pedagógica, que ensina e dar forças para que o povo indígena possa se fortalecer em sua caminhada de luta, e possa estar sempre unido em suas comunidades, levantando símbolos de luta. A motivação do convite partiu da intenção de trazer para pesquisa depoimentos de indígenas Tabajara que dançam e vivenciam o ritual do Toré em momentos de celebrações místicas, nas Aldeias Vitória e Barra de Gramame. Solicitamos a sua colaboração para a realização da pesquisa, que se realizará por meio da aplicabilidade do questionário semiestruturado e por meio de gravação de áudio do entrevistado.

O uso das imagens será feito, de acordo com, a PORTARIA FUNAI nº 177/PRES/06. Que assim estabelece: “que o art. 5, inciso X da Constituição Federal

de 1988 protege o direito de imagem das pessoas; que o direito de imagem dos índios e suas sociedades constituem patrimônio indígena; que o parágrafo primeiro do art. 215 Constituição Federal de 1988 da Constituição Federal de 1988 protege as manifestações culturais indígenas; que a proteção do direito de imagem indígena e do direito autoral coletivo é uma das formas de proteger o patrimônio e a cultura indígena”.

( ) 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. Havendo algum dano decorrente da pesquisa, o participante terá direito de solicitar indenização através das vias judiciais (Código Civil, Lei 10.406/2002, Artigos 927 a 954 e Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 19).

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(os) pesquisadoras(os) 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.

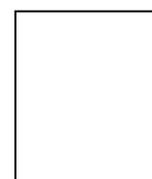
Eu, \_\_\_\_\_, declaro que fui devidamente esclarecido (a) quanto aos objetivos, justificativa, riscos e benefícios da pesquisa, e dou o meu consentimento para dela participar e para a publicação dos resultados. Estou ciente de que receberei uma via deste documento, assinada por mim e pelo pesquisador responsável, como se trata de um documento em quatro páginas, a primeira deverá ser rubricada tanto pela pesquisadora responsável quanto por mim.

Conde-PB, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2020.

\_\_\_\_\_  
MÁRCIA MEDEIROS FIGUEIREDO

Pesquisadora responsável

\_\_\_\_\_  
Participante de Pesquisa/responsável legal



\_\_\_\_\_  
Endereço da Pesquisadora Responsável: Endereço (Centro de Educação - Pós-Graduação em Ciências das Religiões – PPGCR - UFPB) Campus Universitário I -

Cidade Universitária - CEP. 58051-085 - João Pessoa/PB. E-mail: marcinhamedeiros2@gmail.com

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.

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. Horário de Funcionamento: 08:00 às 18:00.

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.

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.

Obs.: Participante de Pesquisa/responsável legal e o pesquisador responsável deverão obrigatoriamente assinar no fim deste termo.