

# CORPORALIDADE, PRÁTICAS RITUAIS E COSMOPOLÍTICA DOS POTIGUARA DA PARAÍBA

JOSÉ GLEBSON VIEIRA<sup>1</sup>

UFRN, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5546-1846>

---

**RESUMO:** *Este artigo examina a intersecção entre práticas rituais, corporalidade e a política entre os Potiguara da Paraíba. Com base em experiência etnográfica, pretendemos explorar as práticas cerimoniais e rituais, com foco particular sobre festas religiosas católicas e o ritual do toré, as quais são abordadas pela cosmologia e corporalidade. As reflexões se concentram nas relações entre o toré e a jurema e em seu agenciamento na esfera da cosmopolítica, nas formas de comunicação e mediação com os encantados, bem como nas diversas interrelações com plantas e com o ambiente. O complexo cerimonial ritual constitui parte da produção da existência e da vida dos Potiguara, marcada pela multiplicidade de mundos divergentes que se expressam pelas relacionalidades humanas e outras-que-humanas, pela vinculação com o processo de mobilização étnica e demonstração da indianidade, pelas transformações proporcionadas pelos conhecimentos e práticas rituais e pelo território onde a vida se atualiza e se faz “mundo”.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Potiguara; xamanismo; toré; jurema; encantados; santos; outros-que-humanos.*

**ABSTRACT:** *This article examines the intersection of ritual practices, embodiment, and politics within the Potiguara people of Paraíba, Brazil. Through ethnographic research, we explore ceremonial and ritual practices, with a particular focus on Catholic religious festivals and the toré ritual, which are approached through the lens of cosmology and embodiment. Our reflections concentrate on the relationships between toré and jurema and their agency within the sphere of cosmopolitics, and their interactions with plants and the environment. The complex ritual ceremony is integral to the Potiguara's construction of existence and life, characterized by the multiplicity of divergent worlds expressed through human and other-than-human relationalities, the integration of ethnic mobilization processes and demonstration of indigeneity, the transformations facilitated by ritual knowledge and practices, and the territory where life unfolds and becomes a “world”.*

**KEYWORDS:** *Potiguara; shamanism; toré; jurema; enchanted; saints; other-than-human.*

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Antropologia (DAN) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e pesquisador colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Brasília (UnB). E-mail: [glebson.vieira@ufrn.br](mailto:glebson.vieira@ufrn.br)

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

## Introdução

Para compreender o crescente movimento político e identitário de grupos engajados na construção de suas especificidades étnicas, é preciso voltar o olhar para os distintos elementos mobilizados e acionados nos cenários políticos e culturais em que esses grupos estão inseridos. Cabe, então, observar os diferentes mecanismos acionados e as lutas políticas e simbólicas em torno da organização social da diferença cultural e da refundação desta por meio do estabelecimento de fronteiras que demarcam uma identificação étnica. Tal identificação permite articular o sentimento de pertencimento com a possibilidade do reconhecimento por parte da sociedade envolvente e do Estado.

No contexto dos povos indígenas localizados no Nordeste do Brasil, as manifestações performáticas, que incluem diversas práticas e acontecimentos como dança, rituais etc., representam uma dimensão significativa que envolve processos de conhecimento e reflexividade sobre a experiência social, como também novas linguagens simbólicas e políticas que sintetizam a luta pelo reconhecimento e pela conquista territorial.

Nos estudos etnológicos sobre tais povos, a esfera ritual tem sido central nas etnografias produzidas. Paralelamente, a questão do corpo emerge da compreensão dessa esfera ritual. A análise aqui proposta discute determinadas práticas rituais observadas entre os Potiguara da Paraíba que enfatizam o corpo como suporte de poéticas engajadas. O corpo em movimento vem a constituir um importante elemento em que se conjugam impressões subjetivas e ações criativas, situadas em contextos sociais e políticos constantemente atualizados. Assim, o conceito de corpo e a economia da corporalidade no seio de ontologias torna-se fundamental para apreender os idiomas simbólicos em jogo (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, SEEGER; DAMATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1987).

A ênfase dada à esfera ritualística, particularmente em abordagens que se concentram na descrição do ritual do toré, está relacionada ao seu papel proeminente na materialização da existência de uma unidade étnica-indígena. Através do toré, os estudos têm revelado uma maneira pela qual os povos indígenas exprimem sua indianidade, uma vez que o próprio reconhecimento de sua diferenciação étnica frequentemente é objeto de desconfianças, tanto por parte das populações circundantes, quanto pelo Estado. O toré é o sinal diacrítico facilmente identificável e apreensível, que se configura como uma exigência para a identificação e o reconhecimento da indianidade pelo órgão indigenista, neste caso, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI).

O recorte usado neste artigo parte da formulação de que o corpo traduz uma experiência, um conhecimento e uma perspectiva capazes de elucidar os contextos relacionais e os universos de significados produzidos. Por outro lado, o ritual tem o papel de interpretar as circunstâncias e os contextos históricos, sociais e políticos vivenciados pelos Potiguara, conferindo-lhes sentido. Trata-se de uma esfera dinâmica na qual novos elementos e materiais são incorporados,

cujas utilizações estão submetidas a constantes transformações e reinvenções.

Nessa perspectiva, pretendemos, inicialmente, situar como o toré tem sido abordado na literatura etnológica com a intenção de considerar a variedade de versões possíveis. Em seguida, destacaremos o potencial analítico da noção de corporalidade quando examinada em concomitância à perspectiva do ritual, visto que o ritual pode ser entendido como “um sistema cultural de comunicação simbólica [...] constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios” (PEIRANO, 2003, p. 08). Os elementos constitutivos da ação ritual podem ser considerados, conforme aponta Stanley Tambiah, como performativos em três sentidos: “dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [...]”; os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [...] valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [...] (PEIRANO, 2003, p. 08).

Ao abordar o ritual e a performance, propomos a inclusão da corporalidade na interatividade ritual como um meio de apreender as múltiplas potencialidades do corpo e os diferentes suportes que ele desempenha no ritual. Isso inclui os atributos performativos realçados no caráter lúdico e na ação e expressão corporal através de pinturas, ornamentações e uma variedade de canais de fala, como posturas, gestos, cantos e danças.

As descrições das cerimônias e dos rituais se voltam às práticas rituais e aos modos de produção e circulação de conhecimentos dos Potiguara. Assim, nos aproximamos, em certa medida, da concepção de “complexo ritual da *ciência*” delineada por Durazzo (2024) em sua etnografia sobre os Tuxá. Estamos aqui a tratar de um complexo cerimonial, ritual e cosmológico que inclui práticas, conhecimentos, sentidos, entendimentos e um sistema de comunicação. O “complexo ritual da *ciência*”, como definiu Durazzo (2024), abrange cerimônias como os trabalhos do oculto, de mesa, dentre outros, e tem como enfoque a “elaboração de sentidos partilhados, legitimações e comunicações entre seus praticantes num percurso semiótico em que os sinais ganham relevância [...] por serem justamente sinais compartilhados e compreendidos no seio de um sistema dinâmico de comunicação” (DURAZZO, 2024, p. 46). Por sua vez, a *ciência* “se constitui como um universo, um complexo cosmológico e ritual que a todos engloba – sejam indígenas, sejam eles, seja ainda o próprio território ou elementos da mata, como certas plantas que, dizem, têm ciência” (DURAZZO, 2024, p. 282). Sendo “ponto fino” que demanda um fino trato, o “complexo ritual da ciência” aponta para a conexão com a ideia de “ciência fina” da jurema, como afirma Amaral (2009), a qual pretendemos explorar neste artigo.

A descrição que será apresentada se baseia em dados etnográficos sobre os Potiguara, grupo com o qual temos trabalhado desde 1998.

## **O toré como marca distintiva dos “índios misturados”**

A partir dos anos de 1980, a etnologia brasileira se deparou, como destaca Oliveira (1998), com um desafio significativo para os referenciais teóricos e para as previsões políticas. Observou-se a emergência de movimentos de reafirmação étnica no Nordeste brasileiro e a reivindicação de direitos por parte de povos indígenas, alguns dos quais considerados extintos, totalmente ‘miscigenados’ ou ‘definitivamente’ aculturados, vislumbramos engajamentos numa luta étnica e política pela obtenção de direitos ou recursos e a capacidade de reação e o desenvolvimento de novas configurações sociais de base étnica (BARTOLOMÉ, 2006).

As etnogêneses podem ser descritas como produtos de uma história marcada pela capacidade em desenvolver estratégias de resistência e adaptações. A compreensão de tais estratégias deve se basear na contextualização das dinâmicas socioculturais e dos processos históricos e no reconhecimento de um movimento que engloba a continuidade de práticas e representações (BOCCARA, 2003), bem como as transformações decorrentes dos processos de mestiçagem, ou de mistura, como sugere Oliveira (1998), quando analisa a emergência de novas identidades e na reinvenção de etnias já reconhecidas por meio dos processos de territorialização. As etnogêneses evidenciam o dinamismo das culturas e revelam “uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 194).

A etnologia dos grupos indígenas do Nordeste brasileiro se constituiu predominantemente por eventos e fatos de natureza eminentemente políticos (OLIVEIRA, 1998). Os indígenas reivindicaram a posse da terra como um direito a ser respeitado pelo Estado e a assistência do órgão indigenista. Entre as questões cruciais que se apresentaram, podemos mencionar a natureza de suas identidades culturais e os processos sociais envolvidos que se tornaram temas recorrentes nos estudos etnológicos, os quais buscam explorar a questão da identidade através de categorias sociais que a manifesta.

Do ponto de vista das ações do Estado no reconhecimento das indianidades, a exigência de uma descontinuidade cultural se colocava como imperativo político. A definição de quem poderia reivindicar a identidade indígena tornou-se um elemento central nas políticas do órgão indigenista oficial responsável pela proteção dos indígenas. Entre outros critérios, essa definição exigia a verificação e a comprovação da existência de comunidades indígenas do Nordeste brasileiro, por meio da observação de hábitos e práticas que indicassem a vida tribal.

O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, partia da identificação da “ancestralidade indígena com base na verificação de sinais tangíveis, como conservação da dança primitiva do toré e a vida em regime tribal [...] braço emblemático da indianidade e da religiosidade indígena do Nordeste” (PERES, 2011, p. 323). O toré, além de articular e representar uma

experiência religiosa dos povos indígenas da região se tornou uma estratégia política fundamental, vindo a se transformar em um “instrumento de legitimidade na luta pela terra e em espaço de produção discursiva sobre as relações interétnicas” (PERES, 2011, p. 323).

A conexão entre a religiosidade e a etnicidade teve um papel fundamental na organização de várias comunidades indígenas que se desenvolveram como desdobramentos das já estabelecidas, em fluxos constantes e potentes de transmissão de conhecimentos e trocas rituais sobre a interação com os encantados (PERES, 2011) através das visitas dos pajés e de outros participantes, espalhando-se por várias regiões e seguindo os movimentos gerados pela mobilização étnica e política (OLIVEIRA, 1998). Nesse contexto, o ritual do toré permitiu demarcar diacriticamente a especificidade étnica dos indígenas do Nordeste e, com isso, reforçar a identidade cultural dessas comunidades, sendo utilizado como um marcador distintivo – um sinal diacrítico – que permitiu a validação de suas reivindicações identitárias perante as políticas estatais.

Carvalho e Reesink (2018) ressaltam a centralidade do toré nas discussões sobre a identidade indígena no Nordeste brasileiro. Para eles, o ritual é um fenômeno sociocosmológico que desempenha um papel significativo na construção e manutenção da indianidade específica e não apenas atua como uma forma de autoconvencimento e alter-convencimento da indianidade, mas também como um elemento que promove coesão social, etnopolítica e potencializa a luta pelo reconhecimento identitário, enquanto ferramenta que reforça a conexão dos povos indígenas com suas terras e territórios ancestrais. O toré é intrinsecamente associado à reconquista da terra, contribuindo para a recomposição territorial e reafirmação da territorialidade indígena, estabelecendo-se como um elemento multifacetado que transcende sua dimensão ritualística e que desempenha um papel vital na afirmação e resistência das identidades indígenas na região nordeste do Brasil.

Não obstante, Carvalho e Reesink (2018) sugerem que essa concepção do toré deve ser contextualizada no paradigma em que o chamado de “regime de índio” e o lócus estratégico do ritual do toré se mostravam dominantes em certa fase da busca de reconhecimento até os anos 2000. Houve uma mudança significativa nesse paradigma com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, que estabeleceu a autoidentificação e o autorreconhecimento como critérios principais a serem considerados pelo Estado na identificação e reconhecimento dos povos indígenas. A ênfase na autoidentificação destaca a importância da autodeclaração dos povos indígenas em relação à sua própria existência como povo, reconfigurando as dinâmicas de reconhecimento e proteção dos direitos indígenas.

Apesar dessa mudança, o toré manteve sua centralidade no contexto regional. Em comparação com outros rituais, como praiá e ouricuri, o toré é descrito como “o único que parece universal [...] e parece ser a cultura diacrítica

compartilhada no Nordeste, invariante em sua denominação, porém variante em sua expressão sociocultural cognoafetiva” (CARVALHO; REESINK, 2018, p. 95). Assim, ele pode ser entendido como “um fluxo transcultural em toda a região, que se atualiza em uma variante local com tendência forte a se transformar em variante etnocultural específica sem perder seu caráter reconhecidamente transcultural” (CARVALHO; REESINK, 2018, p. 95) e que reflete as dinâmicas complexas de intercâmbio cultural e ritual e interação entre diferentes povos indígenas da região que revela a profundidade das relações interindígenas.

Andrade (2002) ilustra essa dinâmica ao analisar o toré entre os Tumbalalá do estado de Pernambuco. Ele observa que o toré praticado por este grupo está inserido em uma extensa rede de trocas e conexões rituais que foram ampliadas e consolidadas pelos laços políticos estabelecidos pelos Tumbalalá com outros povos indígenas, como os Tuxá de Rodelas/BA e os Truká de Cabrobó/PE. Da mesma forma, Arruti (2006) destaca que as etnogêneses observadas no Nordeste e que correspondem aos processos de “ressurgimento”, “emergências” ou “viagens da volta” dos grupos indígenas, surgem a partir de um “circuito prévio de trocas tradicionais entre os grupos da região, que têm com o eixo o rio São Francisco e como precedente as viagens entre antigos aldeamentos” (ARRUTI, 2006, p. 387).

Em um contexto mais contemporâneo, as trocas rituais e políticas têm desempenhado um papel fundamental na mobilização e no aprendizado do toré por alguns povos indígenas do Rio Grande do Norte, como os Potiguara de Sagi, localizados no município de Baía Formosa, os quais mantêm laços de parentesco com os Potiguara da Paraíba, o que tem sido crucial no processo de afirmação étnica. A proximidade entre os dois povos possibilitou o aprendizado do ritual do toré e o compartilhamento de experiências e conhecimentos relacionados à luta política e ao reconhecimento como povo indígena. É relevante destacar que o aprendizado do toré foi possível também pela presença de rituais de jurema entre os Potiguara de Sagi, permitindo a acolhida do toré com suas linhas, encantados, mestres, caboclos e com a jurema enquanto elemento central.

Os Potiguara do Catu, que estão localizados nos municípios potiguares de Canguaretama e Goianinha, em diversos momentos também decidiram ir “em busca da realidade” na Baía da Traição, como registrado por Silva (2007). Ao buscar contato com os Potiguara da Paraíba, os indígenas objetivavam estabelecer laços simbólicos e políticos, bem como encontrar respostas para seus questionamentos sobre a confirmação de sua identidade étnica. É o que pode ser evidenciado na narrativa de um interlocutor de Silva (2007) que quando questionado sobre a viagem à Baía da Traição, se expressou da seguinte maneira: “convidei *Nascimento*, quando eu disse: ele se entusiasmou e confirmou: Nós vamos. Minha curiosidade é conhecer, eu quero saber minha identidade. Eu quero saber quem eu sou. Eu não sou negro. Eu não sou Alemão. Eu não sou português. Eu quero saber quem eu sou” (2007, p. 184). Na sequência, o mesmo interlocutor apresentou uma justificativa para sua

motivação em viajar para a Paraíba, corroborando o argumento aqui elaborado sobre as trocas rituais que tem como pano de fundo as experiências com práticas de religiões afro-ameríndias como a jurema. Ele afirmou o seguinte: “[...] eu estava entusiasmado querendo conhecer os índio puro. Já tinha indo para um xangô e lá apareceu um caboclo e disse: ‘eu sou caboclo Ubirajara da Baía da Traição’”. Aí peguei na mão do cara que estava manifestado e perguntei: Na Baía da Traição tem índio mesmo? (SILVA, 2007, p. 184, grifos da autora).

As inter-relações entre diferentes povos indígenas apontam, segundo Andrade (2002), para o fato da dinâmica do toré seguir a mesma velocidade em que se desenvolvem os episódios do atual movimento político tumbalalá e do toré possuir a capacidade de refletir e assimilar acontecimentos, como ocorre com a “incorporação de linhas [...] de outros grupos com os quais os Tumbalalá vêm mantendo recentemente contatos” (ANDRADE, 2002, p. 90).

### **As festas católicas**

Ao analisar as práticas religiosas e rituais dos Potiguara através das festas católicas, é possível ir além da mera compreensão de uma dimensão social não indígena. As celebrações não são simplesmente apropriadas pelos indígenas como elementos de uma cultura de fora; em vez disso, são apropriadas e reinterpretadas como expressões próprias de seus próprios valores e identidades. Assim, a estrutura ritualística católica se configura como um traço distintivo étnico como um meio de expressão cultural e espiritual para os Potiguara.

A presença católica nas aldeias Potiguara é expressiva, manifestando-se de várias maneiras, incluindo a construção de templos religiosos em quase todas as aldeias. Em algumas aldeias, o templo foi erguido no centro da localidade, com as residências dispostas de forma paralela a ele. Em contraste, em outras aldeias, o templo se alinha com as residências, ocupando o ponto considerado mais central da localidade. É comum encontrar um cruzeiro fincado ao chão em frente ao templo, simbolizando a fé e a devoção do povo. A veneração aos santos que são invocados como protetores e padroeiros das aldeias, assim como a reverência a outras entidades do catolicismo, evidenciam a profunda dimensão da religiosidade dos indígenas, a qual repercute, como assinalado por Gomes (2021), na incorporação de santos como São Sebastião e São Jorge enquanto protetores, e que por isso, são cultuados pelos Potiguara<sup>2</sup>.

O templo católico não é um lugar de visita diária. A frequência dos visitantes aumenta principalmente em ocasiões específicas, como nos encontros de grupos de oração, como o Terço dos Homens, no novenário do mês de maio, nas celebrações de missas, que ocorrem mensalmente, nas festas do padroeiro

---

<sup>2</sup> Gomes (2021) lembra-nos que São Sebastião é o padroeiro das aldeias Jaraguá e Tramataia e que a devoção a São Jorge também é muito comum entre os Potiguara.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

local e no dia de finados. No dia de finados, em particular, o templo assume um papel especial, pois para as pessoas que não têm a possibilidade ou optam por não visitar o cemitério localizado na aldeia São Miguel, acender velas dentro e fora do templo e próximas ao cruzeiro se torna uma maneira de homenagear e lembrar os parentes que faleceram ou que se “*encantaram*” ou “*ancestralizaram*”<sup>3</sup>; esta prática ressalta a importância do templo como um espaço de memória, respeito e conexão espiritual com os antepassados.

Durante um período de nove noites, as aldeias se mobilizam em torno das celebrações dos padroeiros, marcando um período de intensa atividade e profundo significado religioso para os indígenas. É um momento propício para reencontros de parentes e amigos que residem em diferentes localidades e que retornam à aldeia onde nasceram e foram criados, ou mesmo para visitar amigos e compadres. Nas aldeias que não contam com um templo católico e, conseqüentemente, um padroeiro específico, os moradores frequentemente se deslocam para aldeias vizinhas a fim de participar das festividades e compartilhar das celebrações religiosas, demonstrando redes de relações entre as aldeias potiguara durante o período festivo.

Independente do padroeiro específico de cada aldeia, algumas festividades são celebradas de forma comum em todas as aldeias. Dentre elas, destacam-se as festas de Santo Antônio<sup>4</sup>, São João<sup>5</sup> e São Pedro, que ocorrem no mês de junho, assim como a de Senhora Santana<sup>6</sup> em julho e as comemorações do Natal em dezembro. Como é característico da região Nordeste, as festas juninas são concebidas como referência cultural das pessoas e são comemoradas com fogueiras, balões, fogos de artifício e a animada música de forró e acontecem, especialmente, em um pavilhão localizado nas proximidades do templo católico, onde as brincadeiras típicas da época são realizadas; nas aldeias que não possuem pavilhão, as festas acontecem ou próximas ao templo religioso ou em casas de show. Este período é também marcado por outros tipos de dança, a exemplo do coco de roda e de ciranda. Assim como o forró, conforme descrito por Lanna (1995, 2007), a dança do coco de roda pode ser compreendida como um rito simbólico de fertilidade e de união entre os participantes.

No contexto do complexo cerimonial e ritual potiguara, os indígenas destacam duas celebrações religiosas como as mais significativas: a festa de São Miguel, em 29 de setembro, e a festa de Nossa Senhora da Conceição, em 8 de dezembro. Estas datas são lembradas por serem momentos que propiciam os encontros e a reunião de pessoas, parentes, amigos, compadres e de maior animação nas aldeias. São Miguel é reconhecido como o “*padroeiro dos Potiguara*” (D. Tereza, aldeia São Francisco), como “*o dono do nosso território*” (Sr. Antônio Silva, aldeia Alto do Tambá), “*o protetor e guarda dos índios*” (D.

<sup>3</sup> Ao longo do texto, os termos e expressões dos Potiguara serão identificados com aspas duplas e itálico.

<sup>4</sup> Santo Antônio é o padroeiro da aldeia Estiva Velha (Marcação/PB).

<sup>5</sup> São João Batista é o padroeiro da aldeia Alto do Tambá (Baía da Traição/PB).

<sup>6</sup> Senhora Santana é a padroeira da aldeia Laranjeiras (Baía da Traição/PB).

Emília, aldeia Forte). Por sua vez, a festa de Nossa Senhora da Conceição é a padroeira das aldeias São Francisco, Jacaré de César e Silva do Belém. Para os moradores de São Francisco, essa é uma data especial porque “*ao lado de São Miguel, Nossa Senhora é também protetora dos índios Potiguara*” (Sr. Antônio Ciríaco, aldeia São Francisco) e ela é “*a padroeira dos caboclos do Sítio*”<sup>7</sup> (José Barbosa, aldeia Alto do Tambá).

A festa de São Miguel é uma ocasião na qual os indígenas festejam seu protetor, integrando-o à história do povo. A ideia de antiguidade da festa justifica sua classificação como tradicional. De acordo com a tradição oral (VANSINA, 2010), a festa teve início após a construção da Igreja na aldeia de São Miguel. A partir desse marco histórico, a aldeia tornou-se um lugar mais frequentado pelos indígenas, especialmente no mês de setembro para a festa de São Miguel e em novembro, no dia de finados.

As festas de São Miguel e de Nossa Senhora da Conceição não se destacam apenas por sua antiguidade. Durante as nove noites de orações e encontros dos moradores da aldeia onde a festa ocorre, outras aldeias cumprem obrigações em relação ao santo, estabelecendo, assim, uma rede intercomunitária de trocas e conexões. É importante salientar que outras festas de padroeiros têm adotado a mesma prática de “*noiteiros*”.

A organização das obrigações ocorre da seguinte maneira: cada noite de reza é geralmente dedicada a uma aldeia específica, que fica responsável pelas orações e cânticos. Todos os “*caciques das aldeias*”<sup>8</sup> têm por obrigação convidar os moradores da sua referida localidade e arrecadar dinheiro para a aquisição de velas, balões e fogos de artifício. Eles também devem liderar um grupo de pessoas para coordenar os trabalhos ou “*tirar a novena*”.

Ao invocar a proteção aos santos, as pessoas ligam-se socialmente a eles dentro de uma lógica da reciprocidade, cuja relação se caracteriza por uma série de prestações e contraprestações. É dessa forma que o ciclo de festas dos santos pode ser compreendido: o pedido feito ao santo, a dívida a ser saldada e a efetivação do pagamento que tem como expressão maior a veneração por meio de novenas, rezas e cantigas constituindo a festa do santo.

O ato de celebrar a festa traz em seu cerne a possibilidade das pessoas reavivarem a fé e, de certa forma, saldar, mesmo que parcialmente, sua dívida com o santo. A adoção do “*nome de santo*” aos membros das famílias é uma forma de retribuição pela proteção recebida, especialmente através da graça conferida no batismo, como observado por Lanna (2007). Todas as prestações e contraprestações podem ser visualizadas a partir do conceito de promessa. A

<sup>7</sup> A expressão “*caboclos do Sítio*” é utilizada pelos Potiguara para se referir aos moradores da aldeia São Francisco. É acionado a suposta pureza de sangue dos caboclos como referência das características físicas dos “*antigos*” (“*troncos velhos*”) e mantidas pelos atuais moradores de São Francisco ao serem lembradas pelo “*cabelo estirado*”, “*dedo torto*”, pela “*fala atrapalhada e rouca*” e com “*sopapo*”, “*nariz chato e arrebicado*”, “*sem pelos*” e pela baixa estatura. Essa posição repercute nas mobilizações políticas e nas práticas ritualísticas.

<sup>8</sup> Na estrutura política dos Potiguara, os “*caciques das aldeias*” são os representantes de cada aldeia. Integram o conselho de liderança que é coordenado pelo “*cacique geral*”.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

promessa denota os atos de pedir, receber e retribuir, estabelecendo assim um ciclo de obrigações que se fecha parcialmente (LANNA, 2007).

Nas festas realizadas nos Potiguara, as promessas são feitas para buscar soluções para problemas de caráter individual e para assegurar o bem-estar de todos. Os santos são invocados para proteger não apenas os indivíduos, mas também as plantações. É importante ressaltar que as festas religiosas são realizadas dentro do calendário agrícola, relacionando-se diretamente com os ciclos de plantio e colheita. Dessa forma, as festas se constituem como ritos de fertilidade e de celebração da colheita, com destaque para as festas juninas.

Nos ciclos de festas, é evidente a presença dos interesses dos participantes, o que nos leva a identificar a abertura dos rituais aos significados contextuais e sugere uma provável conexão entre a forma e o conteúdo do ritual. Essa conexão facilita a apreensão do caráter performático do ritual, na medida em que revela a busca pelos significados sociais, seu sentido pragmático e sua eficácia, pelo fato das celebrações mobilizarem pessoas e articularem valores. Assim, o ritual torna-se uma instância de construção de sentidos, fundado na perspectiva de dar ordem ao vivido.

As festas religiosas exprimem uma indiferenciação interna notável. Há uma participação expressiva de moradores das aldeias nas festividades, seja através de contribuições financeiras, envolvimento nas novenas e participação das festas de forró. No entanto, é importante observar que a posição de “*noiteiro*”<sup>9</sup>, que coincide com o de “*cacique da aldeia*” estabelece relações diferenciadas entre os grupos, introduzindo nuances nas dinâmicas comunitárias durante as festas.

Em geral, os “*caciques das aldeias*” são os animadores das festas religiosas e são os mestres do toré, como descreveremos adiante. A posição de mestre confere ao líder uma projeção importante, especialmente, quando consideramos o toré como um ritual que projeta a identidade coletiva “para fora”. Através dos discursos e da dinâmica dos círculos de dança, entre outros elementos, é possível inferir duas conclusões: primeiro, o “*cacique geral*” marca e reforça sua posição durante o toré; e segundo, o ritual marca as diferenças na posição entre diferentes famílias e diferentes aldeias, bem como entre outros caciques.

As festas expressam a percepção dos Potiguara sobre seu relacionamento com o seu exterior, que, no contexto das festas religiosas, abrangem as divindades ou os santos católicos. O fato das diferenças não serem expressas cerimonialmente não significa a sua inexistência, uma vez que as mesmas se manifestam no próprio modo como o grupo define as posições do sujeito, levando em consideração os laços de parentesco e o vínculo a um grupo local específico (VIVEIROS DE CASTRO, 1998).

---

<sup>9</sup> Também chamados de “*noitários*”, refere-se às pessoas que desempenham a função de “*botar noite*” na festa de santo.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

A ênfase atribuída às festas de São Miguel e Nossa Senhora da Conceição decorre, em parte, do fato de que, ao contrário de outros santos ou divindades católicas, ambos são considerados protetores dos Potiguara e concebidos como encantados. Emanuel Braga (2019) destaca que “o arcanjo potiguara é índio que se encantou” e que as ruínas, imagens e objetos sagrados associados a São Miguel “são materialidades instituídas por um ‘regime’ ontológico de relações e histórias locais que se sobrepõem à aparente formalidade católica” (BRAGA, 2019, p. 379).

A atribuição do encantamento às entidades do catolicismo e a institucionalização de materialidades por meio desse regime ontológico, conforme sugerido por Braga (2019), revela uma operação de cruzamento de dois sistemas: o xamanismo e o catolicismo popular. Essa operação é evidenciada pelas referências a São Miguel, à Virgem Maria, à Trindade, aos santos Jorge e Sebastião e a obrigatoriedade de orações como o Pai-Nosso e a Ave-Maria no toré potiguara (VIEIRA, 2012). Observamos que o “complexo mágico do toré não abraça indistinta e passivamente os códigos do catolicismo popular, mas o faz de maneira seletiva, ‘indianizando’ novos elementos e atribuindo-lhes significados radicais” (ANDRADE, 2008, p. 266).

Um exemplo claro desse processo pode ser visualizado nas letras do toré que foram fornecidas pelo mestre do toré, tocador de gaita, Jailson Aureliano, residente na aldeia São Francisco:

*Nossa Senhora da Conceição é uma Santa milagrosa  
Abençoe as cabocas de pena, que ela vai chegando agora  
Ela vai chegando agora com a sua coroa de pena  
Arreia as caboclas agora na cidade da Jurema.*

*São Miguel desceu a serra todo coberto de pena  
Ele foi mais ele é, o cacique da jurema*

A composição das músicas revela um aspecto significativo na “indianização” do catolicismo, especialmente quando Nossa Senhora da Conceição e São Miguel são mencionados juntamente com a jurema. A coroa de Nossa Senhora é um símbolo central na iconografia católica, representando santidade, dignidade e realeza. No contexto Potiguara, a coroa é confeccionada com pena, estabelecendo uma conexão com o cocar ou os penachos e outras entidades como a “cabocla de pena”, que é considerada uma encantada e uma entidade protetora. Iranilza Gomes (2021) levanta questionamentos sobre o motivo pelo qual se pede a bênção da santa para as “cabocas de pena” e aponta que o termo “caboclo” se refere a uma entidade indígena e guia espiritual presente em rituais de jurema, de catimbó e de umbanda e representam “símbolos de força e determinação, conhecimento e a sabedoria que vêm da terra, da natureza” (ANDRADE JÚNIOR, 2015, p. 229).

As “*cabocas de pena*”, como sugere Gomes (2021), podem ser interpretadas como indígenas que habitam o plano sagrado ou espiritual por meio do processo de encantamento. Essas entidades residem na cidade ou no reino da jurema e representam, com seu cocar de pena, o belo da figura feminina que embeleza a dimensão sagrada da jurema (GOMES, 2021). As “*caboca de pena*” são chamadas para “*arrear*”, ou seja, para enfeitar-se (GOMES, 2021), para dar oferendas, para compartilhar conhecimentos e para efetuar curas, como também se retirar após o trabalho e retornar ao seu reino encantado.

As duas músicas reafirmam a concepção da jurema como um “lugar” de onde se vem e/ou para onde se vai (AMARAL, 2009). Nesse reino ou cidade, que é lugar de poder de onde emergem mensageiros, como o São Miguel que é “*cacique da jurema*”, que são responsáveis pela proteção da vida e do povo. Essa visão é corroborada por outra música do toré, na qual outros santos católicos, como São Sebastião e São Jorge, também são mencionados juntamente com a jurema. Vejamos a letra da música:

*Ôh, jureminha, ôh juremá  
a folha caiu serena, ôh jurema  
Aqui neste congá  
Salve São Jorge guerreiro  
Salve São Sebastião  
Salve a folha da jurema que me deu a proteção*

A interpretação de Gomes (2021) da letra da música reforça a ideia destacada sobre a presença dos santos no toré que tem sido recorrentemente relacionada à jurema. Como evidenciado por Gomes (2021), a saudação aos santos não é o único ou principal foco da letra, uma vez que a jurema é mencionada como vocativo, uma forma de chamamento insistente que ressalta e reforça sua importância e que é destacada pela repetição dos termos “*salve*” e “*jurema*”, além dos santos. Na música, a repetição da interjeição “*ôh, jurema*” define a música como uma reza, um clamor e uma forma de pedir proteção à jurema. A presença do diminutivo “*Ôh, jureminha*”, como Gomes (2021) salienta, “potencializa o apelo à proteção por meio da afetividade” e pela proximidade, e quando seguido pela expressão “*ôh juremá*”, reforça a ideia de jurema como “lugar” de trânsito, de intercomunicação de mundos e de encantamento (AMARAL, 2009), já que “*juremá*” seria o coletivo de juremal, de reino da jurema, de mata encantada. A jurema, portanto, é “revelada enquanto símbolo cosmológico, não somente material, e enquanto planta, mencionando sua folha” (GOMES, 2021, p. 37).

Ao mencionar o congá, a música faz referência ao altar, que é muito comum nas práticas rituais de religiões afro-ameríndias, como o catimbó e a umbanda. Gomes (2021) observa que essa menção ao congá exemplifica a transformação do campo religioso, que não se limita apenas ao uso de

vocabulário de outra tradição religiosa na canção, mas envolve a articulação de elementos rituais da jurema, como a folha que é um elemento sagrado na tradição indígena, com o altar, onde são mantidas imagens de santos católicos.

Podemos identificar a operação de sistemas como o catolicismo, xamanismo, a jurema e o catimbó, a qual pode ser lida a partir da perspectiva de uma “ecologia de práticas”, conforme proposto por Isabelle Stengers (2011, 2005). Essa perspectiva permite entender a coexistência de práticas e a conexão parcial entre seres, sem que isso implique em destruição ou indiferença. Stengers (2011, p. 59) descreve essa dinâmica como “heterogeneidade relacional”, na qual os seres se relacionam simbioticamente como heterogêneos, mantendo suas divergências e definindo à sua maneira o que lhes importa. A relacionalidade entre heterogêneos compõe eventos simbióticos que promovem, segundo Stengers (2011), oportunidades de interação e comunicação, possibilitam conexão parcial entre formas de vidas e não de harmonia e cuja importância pode ser compreendida pela ideia de um mundo como um pluriverso em construção, tal como é proposto por William James (STENGERS, 2011; DE LA CADENA; BLASER, 2018). Como sugere Stengers (2011, p. 59), o pluriverso “pode estar relacionado à ideia de Donna Haraway de ‘pontos de vista situados’, em que cada ponto de vista, ao se situar, torna-se capaz de afirmar a legitimidade de outros pontos de vista divergentes”<sup>10</sup>.

A positivação do acesso aos santos, a inclusão do encantamento na criação de um ícone do cristianismo e a associação do perigo do contato com os encantados revelam uma espécie de tensão entre perspectivas ou pontos de vista distintos. Como Souza (1996) aponta em relação aos Kaimbé da Bahia, os encantados e os santos católicos integram sistemas que operam paralelamente e não se sobrepõem, cuja diferenciação é menos de grau do que de natureza. Os primeiros usam um poder intrínseco em relação à natureza, à doença, à morte, à prosperidade e à riqueza e podem agir tanto para o bem quanto para o mal. Por outro lado, os santos católicos passaram pela experiência da morte, foram santificados e agem como intermediários do poder divino em favor dos humanos.

São Miguel se destaca entre os santos católicos por ser um arcanjo principal, distinto de pessoa ou gente humana, cujo poder foi investido diretamente por Deus na guerra contra Luzbel, um querubim que, devido ao pecado do orgulho, da inveja e da soberba, aspirou ser igual ao Criador. Como mostrei em outro lugar (VIEIRA, 2012), a diferença de São Miguel é aprofundada pela visão local, que o percebe como possuidor de uma natureza encantada devido ao corpo parecer diferente e ser “*coisa de outro mundo*”. Quando encontrado na mata por caçadores, o encantado desaparecia sempre que era levado para a igreja. O (des)aparecimento de Miguel sugere a concepção de que

---

<sup>10</sup> Amaral (2009, p. 02) destaca que a jurema, sendo um “culto fitolátrico de origem indígena mesclado a práticas de origem africana e europeia (catolicismo e kardecismo)”, é inserida, em algumas regiões, na Umbanda e também nos Candomblés de Caboclo. Apesar das afinidades e das mesclagens ou conexões parciais, para usar o termo de Stengers (2011), há uma predominância das práticas de origem indígena no culto à jurema.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

ele era, ao mesmo tempo, um santo e humano de outra natureza e um encantado. Com isso, é possível verificar uma subversão, em certo sentido, da narrativa oficial do catolicismo. Ademais, a fidelidade à forma santificada dada pela autoridade da igreja foi mantida (TAUSSIG, 1993), apesar de o índio, com sua nova agiologia, tem concebido e criado o santo como uma figura humana e encantada, revelando, assim, o poder milagroso de ícones do cristianismo.

### **O toré e o “regime de índio”**

Ao mapear a existência de rituais nos distintos povos indígenas nordestinos, Reesink (2000) destaca que o toré não era praticado pelos Potiguara até a década de 1970, dada a forte descontinuidade entre as danças “até algumas dezenas de anos atrás” (REESINK, 2000, p. 369). Não obstante, nas narrativas que registramos durante diferentes momentos da pesquisa de campo com os Potiguara, mesmo admitindo interrupções na execução pública do toré devido a questões políticas internas, elas asseguraram que o ritual sempre esteve presente no calendário cerimonial e ritual indígena e nas experiências e práticas de cura. Acredita-se que o toré remonta a períodos anteriores à instalação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na região, por volta dos anos 1930. O ritual tinha um caráter predominantemente secreto e era intimamente conectado à espiritualidade, geralmente sendo realizado em áreas remotas no “meio do mato”. Em 1938, a Missão de Folclore, coordenada por Mário de Andrade, documentou a prática do toré na aldeia São Francisco, contribuindo para o registro e reconhecimento do ritual.

É provável que durante a década de 1970, o toré tenha assumido uma dimensão política mais acentuada, semelhante ao que ocorreu com outros povos indígenas. Conforme apontado por Oliveira (1998), o toré é um ritual político, protagonizado sempre que é necessário demarcar as fronteiras simbólicas entre “índios” e “brancos”. Este aspecto político do toré se configurou como uma resposta às crescentes pressões e desafios enfrentados pelos povos indígenas, tornando-se um instrumento de resistência, identidade e reivindicação territorial frente às invasões e ameaças à sua cultura e território.

Nos anos 1980, o toré desempenhou um papel crucial no contexto da luta pela terra nas aldeias Monte-Mór e Jaraguá, localizadas no município de Rio Tinto e Três Rios, em Marcação/PB, que fazem parte da antiga sesmaria da Preguiça e que ainda não haviam sido demarcadas, ao contrário das terras que integravam a sesmaria de São Miguel e que atualmente estão homologadas, compreendendo a Terra Indígena Potiguara. As trocas rituais com os mestres do toré da aldeia São Francisco foram importantes para o aprendizado da dança e para dar maior visibilidade à identidade indígena, promovendo também uma articulação étnica e política voltada para o enfrentamento das invasões das terras. Assim como observado em relação aos indígenas do Rio Grande do Norte, mencionados anteriormente, as experiências de alguns mestres e

participantes do toré das aldeias em terreiros de Umbanda e em rituais de jurema foram fundamentais na apropriação do toré; eles já possuíam conhecimentos sobre as linhas e cantigas, os movimentos corporais e as formas de interação com os encantados.

Por outro lado, a dimensão lúdica do toré, caracterizada pela ideia de ser uma “*brincadeira*” que proporciona diversão, alegria e espontaneidade como elementos reguladores da conduta dos participantes<sup>11</sup>, foi associada às experiências dos indígenas com o coco de roda. Tanto no toré quanto no coco de roda são marcantes a alegria contagiante presente na roda, a presença do mestre cantador no centro e a dança executada em círculos (ou em pares e fileiras), acompanhada pelos sons do zabumba, da flauta e do repicar acelerado do ritmo das batidas dos pés.

Segundo as observações de Andrade (2002), o toré é aprendido ou reforçado nos momentos em que os povos indígenas estão buscando o reconhecimento oficial de sua identidade indígena. O ritual opera no nível do próprio grupo no sentido de criar efeitos de coesão interna e formalização de uma comunidade que faz reverberar para dentro a imagem projetada para fora, cumprindo um importante papel na resistência identitária por abarcar um conjunto de múltiplos efeitos (ANDRADE, 2002).

É o que aponta também Batista (1992) em relação ao povo Truká de Pernambuco, segundo a qual, o toré atua como um modo de interferir na realidade, no sentido de instaurar a comunidade. Além disso, ele garante uma ação efetiva dentro de uma unidade política e configura um espaço que permite a manifestação e articulação da memória e dos padrões que conectam uma população, ao seu território, *ethos* e história no momento presente.

A instauração de uma comunidade decorre do fato de no toré se recupera os “trancos-velhos”, enquanto fundadores da aldeia, configurando uma totalidade da nação ou do povo em termos espacial e temporal, à medida que no ritual os mortos, os antepassados míticos retornam juntando-se aos vivos através de “encantados”. Há o que se pode chamar de recomposição das condições materiais e simbólicas da existência.

Grunewald (1997) assinala que entre os Atikum de Pernambuco, o processo de aprendizado do toré permitiu a especialização das práticas rituais e a constituição de um corpo de conhecimento denominado como *ciência do índio*, que distintivamente marcaria sua especificidade étnica.

---

<sup>11</sup> A natureza lúdica é outra dimensão significativa do toré, a qual foi observada em outras etnografias. Arcanjo (2003) entre os Pipipã e Batista (1992) entre os Truká evidenciam que os termos nativos para o toré como “brincadeira”, “folgar”, “pular” indicam que ele consiste em uma reunião de pessoas com o intuito de promover diversão e descontração, acrescentando, assim, um aspecto lúdico às diversas dimensões da dança do toré.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

A confirmação da indianidade diante das expectativas do Estado estava condicionada a possuir um *regime de índio*, que envolvia o engajamento dos indígenas no ritual e no projeto étnico como *índios regimados*, destacando-se como ‘regimados no toré’ a fim de mostrar o grupo como uma unidade política que é “*a comunidade indígena de Atikum-Umã*” (GRUNEWALD, 1997, p. 114).

A ideia de “ciência” é amplamente difundida e potente entre os povos indígenas do Nordeste, sendo considerada como uma dimensão de conhecimento diferencial que marca a possibilidade de participação em um dado regime étnico (DURAZZO; VIEIRA, 2016). Em suas diversas possibilidades de enunciação, a “ciência” apresenta uma proximidade destacada com a ideia também diacrítica de *regime do índio*, que, por sua vez, articula-se com o toré enquanto língua franca entre os povos e até mesmo com entes cosmológicos, como os encantados, e com a “ciência da jurema” ou “ciência fina” da jurema, que é descrita como uma “planta enteógena, professora e médica, em intercomunicar mundos, em ser árvore, índia, princesa e cidade; uma cidade do além” (AMARAL, 2009, p. 3) e que consiste “em transitar pela terra e pelo mar, em ser Encantada, folha e flor, Mestra, vinho e fumo, cura e punição” (AMARAL, 2009, p. 3).

Reesink (2000) destaca que o ritual indígena cumpre um papel que vai além de ser um sinal diacrítico no seu todo e nos seus componentes indígenas específicos, pois ele instaura um *regime de índio* num sentido bem mais amplo. Ele contribui para a constituição de uma ‘indianidade’ que corresponde às exigências formais legais, mas que as ultrapassa “para alcançar uma imposição de definição étnica no nível local e [...] alcançar o efeito similar dentro do grupo indígena” (REESINK 2000, p. 370-371). Assim, “o ritual desempenha um papel predominante numa resistência contra-hegemônica porque engloba um conjunto de efeitos multifacetados” (REESINK 2000, p. 371).

É importante ressaltar que a despeito das variações significativas do ritual do toré praticado por diversos povos indígenas do Nordeste, em aspectos como denominações, ritmos da dança, instrumentos musicais, vestimentas, bem como na frequência e na realização do próprio ritual, a recorrência e generalidade do uso da jurema e de elementos a ela associados apresentam-se como comuns aos referidos povos. Na leitura de Barbosa (1991), a jurema atua geralmente como símbolo de ostentação distintiva, reforçando a etnicidade e associada ao segredo que se relaciona com a esfera da sacralização, o que permite refletir sobre a dimensão do sagrado, remetendo a um corpo de saberes sagrados que fundamentam todas as suas práticas rituais. Trata-se da “ciência do índio” sobre a qual se constrói os sentidos de suas práticas religiosas.

As denominações, as composições e os sentidos da bebida feita com a jurema variam entre os povos indígenas. Entre os Truká e os Kambiwá, a bebida é classificada como “vinho da jurema”, outros falam apenas em jurema e é chamada de ajucá pelos Pankararu. A produção da bebida nos Atikum envolve a colheita da casca da raiz ou do caule da jurema (geralmente a jurema preta sem

espinhos) e, posteriormente, a bebida é consagrada com fumaça de cachimbo e misturada com ingredientes como alho, cachaça e mel (GRUNEWALD, 2018).

Quanto aos sentidos da bebida, a jurema é vista como uma forma de penitência para os Kambiwá (BARBOSA, 1991). Entre os Truká, de acordo com Batista (1992), a ingestão da jurema não é considerada fundamental para o processo de contato com o mundo dos encantos, pois o “vinho da jurema”, o fumo e o maracá são considerados “gentilezas” oferecidas aos encantos para que sempre voltem ao indivíduo. Isso reforça a ideia de que “ciência da jurema” intercomunica mundos e transita pelo vinho e pelo fumo (AMARAL, 2009). A importância da bebida reside no fato de que ela é considerada benéfica para o corpo e alma, pois ao ser possuído, o espírito da pessoa é enviado para lugar muito bonito, o reino dos encantos, e tudo que se passa pelo corpo da alma possuída é benéfico e o corpo é abençoado.

Para entender o ritual do toré entre os Potiguara, passo agora a descrição de um ritual que aconteceu no dia 19 de abril de 2023 na aldeia São Francisco, no município de Baía da Traição/PB. A principal comemoração alusiva ao Dia dos Povos Indígenas no território potiguara é realizada no Terreiro Sagrado, localizado nessa aldeia, que é considerada a “*aldeia mãe*”<sup>12</sup> dos Potiguara. O Terreiro é um espaço composto por uma oca, furnas e uma variedade de árvores frutíferas com destaque aos cajueiros e é circundada por mata. O ritual se inicia nas furnas, onde os mestres do toré, como gaiteiros, tocadores de instrumentos de percussão chamados de “bombo” e “caixa”, lideranças indígenas e pajés adentram ao local. Lá, fazem defumação com cachimbos e entoam cânticos considerados “*fortes*” ou “*de ciência*”, e preces aos antigos mestres falecidos e encantados, pedindo-lhes proteção e força. Do lado de fora das furnas, um grande número de indígenas acompanha o ritual, entoando os cânticos e as linhas que são puxadas no interior da furna. Paralelamente, há uma participação igualmente expressiva de não indígenas também presentes próximos às furnas.

Como mostrei alhures (VIEIRA, 2012), o toré realizado no terreiro Ouricuri de São Francisco é geralmente percebido como o “mais forte”. Essa percepção é ampliada pela proximidade do terreiro com a furna, que é um local onde os indígenas de antigamente realizavam rituais e, em vista disso, possui um valor simbólico especial. A furna, como afirma Rodrigues (2019), é um “local de extrema sacralidade para os Potiguara, pois é dentro das furnas que as ligações com os ancestrais ficam mais íntimas e particulares [...] são lugares que os índios mantinham correntes espirituais e se comunicavam uns com os outros” (RODRIGUES, 2019, p. 25).

A esse respeito, Barcellos (2005) registrou relatos de uma professora indígena que se referiu a uma das furnas existentes no território potiguara, a do

<sup>12</sup> A classificação da aldeia São Francisco como “aldeia mãe” dos Potiguara relaciona-se com a construção da noção de pureza igualmente utilizada na denominação dos seus moradores como “caboclos do Sítio” que sugere a definição de nessa aldeia possuir mais “caboclos legítimos” do que nas demais, justificando seu protagonismo nas decisões políticas relativas aos Potiguara como um todo.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

Guajiru, como “cidade da jurema”, onde os indígenas mantêm correntes espirituais. Através da jurema, os espíritos da natureza são atraídos para o “ponto indígena”, pois “uns cultuavam lá (terreiro) e outros respondiam aqui (guajiru). Os de lá chamavam os outros daqui. Ou os daqui chamavam os de lá. Eles sabiam quando era que podiam se encontrar. Mandavam o aviso” (BARCELLOS, 2005, p. 101).

Assim, é proposta a contiguidade geocósmica do terreiro com a furna e desta com a mata, através da qual são sobrelevadas as agências dos encantados e dos espíritos da mata, e as tentativas de controlá-las, compondo uma esfera acessível de conhecimentos diferenciados e fonte de poderes xamânicos. A contiguidade entre os lugares da paisagem assemelha-se ao que é descrito sobre os Kapinawá (LIMA, 2018; PEREIRA, 2004), em que as furnas, as ocas e os terreiros estão interligadas e constituem locais de rituais, baseando-se na percepção de que a natureza é um “reino de sabedoria”, um lugar onde tem ‘ciência do índio’, cujos significados ultrapassam a dimensão física, considerando que havia sido detectada sinais da “ciência” na furna de Mina Grande, da qual o “toré” é uma de suas expressões mais proeminentes (PEREIRA, 2004). Nesta direção, os “aspectos cosmológicos de sacralidade são atribuídos aos locais pelo seu papel na organização social” (LIMA, 2018, p. 99)<sup>13</sup>.

Assim como destacamos a ideia de *mata sagrada* para o povo Xukuru de Pernambuco (DURAZZO; VIEIRA, 2016), os Potiguara utilizam a noção de “*terra sagrada*” e “*mata sagrada*” para se referir a um domínio de *ciência*, pelo fato desses locais fornecerem elementos de tratamento e cura, como plantas medicinais e outras forças ativas ligadas a um conhecimento, além de saberes poéticos que são incluídos nos repertórios acionados nos rituais do toré ou nas rezas de proteção. Portanto, podemos afirmar que a *ciência* não se limita apenas ao conhecimento do toré no plano performático ou coreográfico da “*brincadeira*”, tomada em seu sentido lúdico, pois para além das relações sociocosmológicas com os encantados, ela depende de certo conhecimento e da observância no plano de uma moralidade de grupo (ANDRADE, 2008).

O conhecimento do toré ultrapassa a socialidade humana para se lançar em relações com a sobrenatureza, como com os encantados, o que ressalta a força sagrada dos “seres sobre-naturais” (RAMOS, 2019, p. 18) e reforça a concepção do xamanismo como modo de agir que implica um modo de conhecer (VIVEIROS DE CASTRO, 2009). É o que Francisco Apurinã (2020) apresenta em relação ao aprendizado do pajé – *kusanaty* – de seu próprio povo, que ocorre principalmente na mata, onde o propósito é controlar o medo para adquirir pequenas pedras xamânicas, que são dadas por animais como cobra jiboia, a onça pintada e pelo seu guia espiritual.

<sup>13</sup> Ao trazer as concepções de diferentes povos indígenas sobre a criação do universo, Francisco Apurinã (2020) destaca que entre os Nambikwara, as montanhas e cavernas são reconhecidas como partes integrantes da gênese do mundo, sendo moradas de personagens míticos que convivem com os espíritos dos mortos. Para o povo Kaxarari, a caverna grande - a *anukylyou* - é um dos ambientes que constitui o próprio povo, sendo considerada como um espaço sagrado, cujo acesso requer a observância de um conjunto de orientações.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

É fundamental reconhecer a importância das relações de cuidado mútuo entre seres humanos e com seres outros que humanos, que abrangem animais, plantas como a jurema, e a própria paisagem que abriga uma variedade de “entidades sencientes” ou “seres-terra” conhecidos pelos indivíduos envolvidos nas interações com eles (DE LA CADENA, 2010, p. 341). No caso etnográfico descrito aqui, as “entidades sencientes” ou os encantados habitam as furnas, a mata e o terreiro, sendo considerados lugares sagrados e de “força” na paisagem, que configuram mundos marcados por afetos, famílias e personalidades. As relações estabelecidas com esses seres e lugares são pautadas na lógica do afeto, do cuidado, da proteção e das trocas, como sugere Ailton Krenak (2019), além de envolver um certo controle sobre as forças sobrenaturais e os perigos a eles associados.

Voltando à descrição do toré, após o ritual nas furnas, os participantes se dirigem ao terreiro, onde muitas pessoas aguardam o início do ritual. Em baixo das fruteiras, os participantes se posicionam em pelo menos três círculos: o menor, no centro, ficam os tocadores de instrumentos de percussão e de gaita e as pessoas que “*puxam as cantiga*”; no outro círculo, um pouco maior, ficam as crianças e adolescentes participando da dança; e no terceiro, o maior todos, os indígenas (homens e mulheres), vestidos ou não com trajes do toré que cantam, dançam e balançam o maracá. O “*cacique geral*” permanece entre os círculos, enquanto que os “*caciques das aldeias*” alternam sua posição entre o terceiro círculo e acompanham o “*cacique geral*”. Todos carregam maracás na mão, dançando e cantando, sempre em movimentos circulares no sentido horário. No toré de 2023, a presença de diversos políticos estaduais e municipais foi notada no centro na roda do toré, os quais foram defumados e também tomaram jurema.

Ao som da gaita, dá-se início ao toré, que acompanhado pelo toque mais agudo do “*bombo*” e o som mais grave da “*caixa*” e dos maracás é aberto com o canto que “*chama os caboclos e os dono da casa para as suas obrigações*” e fechado com o canto do Guarapirá na praia. As letras das cantigas do toré abrangem uma ampla gama de elementos cosmológicos. Elas fazem referências à religiosidade católica, mencionando a Trindade, São Miguel, São Sebastião, São Jorge, Virgem Maria, os Santos Reis e o Cruzeiro. Também evocam o mar, as atividades de sobrevivência como a pesca, além de eventos históricos ou míticos, como as guerras, simbolizadas pela “*flecha do tapuio canindé*”. Os animais como o guarapirá e os peixes, assim como a água, o sol, a lua, as plantas como a laranjeira, mucunã, pau ferro e a jurema e figuras míticas como a tapuia coronga, caboquinha da jurema, caboca de pena, tapuio canindé, caboca índia, índia guerreira, também estão presentes no toré.

O maracá utilizado no toré e em outros eventos, cerimônias e práticas rituais pode ser confeccionado a partir de diferentes materiais como cuia de cabaça, cuité ou quenga de coco. O cabo do maracá pode ser feito de madeira ou osso. Em seu interior, são colocadas sementes de plantas, pedrinhas, conchas da praia ou esferas. As partes que compõem o maracá carregam

sentidos e representam aspectos fundamentais da existência. Como destacou a pajé Fátima: “a cabaça representa o mundo, o universo; o cabo, a união do ser humano com o mundo; as sementes simbolizam o alimento, a fartura” (BARCELLOS, 2005, p. 241).

A conexão sagrada e sobrenatural do toré com a natureza e a vida é evocada através das músicas ou toantes. Estas expressões musicais trazem “a força sagrada dos *seres sobre-naturais*, que nos ensinam a força e a ciência da vivência do índio em harmonia com a natureza” (RAMOS, 2019, p. 18, grifos nossos). Como Ramos (2019) destaca, a dimensão musical não se restringe ao aspecto sonoro, articulando diversos elementos estéticos que criam uma interação entre o universo sonoro e o corporal. As músicas ou os toantes operam como elementos articuladores “da tradição étnico-cultural e da criatividade, de acordo com as necessidades que se inserem diante do coletivo” (RAMOS, 2019, p. 18) e desempenham um papel crucial ao envolver o corpo em uma “experiência sensorial que re-inventa o espaço, carregando-o de informações emocionais que atuam no coletivo” (RAMOS, 2019, p. 18). As composições musicais refletem uma ética centrada no respeito aos parentes, às florestas, aos animais, aos rios, ao mar, ao mangue, ao vento, ao céu e enfatizam a exigência para as práticas do cuidado, do amor e da preservação da natureza “porque ela é nosso bem maior, nossa herança, nossa moradia, nossa sobrevivência, nossa história e nosso lazer” (RAMOS, 2019, p. 18).

Ao hifenizar a palavra sobrenatural – sobre-natural –, Leandro Ramos (2019), que é Potiguara, explicita a existência de mundos múltiplos que podem estar associados em situações marcadas pelas relações ou encontros na floresta entre seres humanos e seres outros-que-humanos, como animais, plantas e a paisagem (DE LA CADENA, 2010). O adjetivo sobre-natural parece assemelhar-se com a ideia de “sobrenatureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 1998), a qual consiste na concepção do Outro como sujeito, envolvendo a objetivação do eu humano como um tu para esse Outro. Assim, o sobrenatural é o ponto de vista de Outrem e este, antes de ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo possível (VIVEIROS DE CASTRO, 1998). O “tu” (sobrenatureza), o “eu” (cultura) e o “ele” (natureza) são posições pronominais que reforçam que o “pronomo-sujeito” e que não é atribuição exclusiva da cultura, uma vez que tanto esta quanto a natureza, assim como a sobre-natureza, são “perspectivas intercambiáveis e contextos posicional-relacionais; em resumo, pontos de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 1998, p. 47).

Estamos nos referindo a existência de mundos heterogêneos que compõem o chamado pluriverso e que unindo-se a uma ecologia política de práticas, reavalia a ideia de “Outro” pela inclusão de seres humanos e seres outros-que-humanos (DE LA CADENA; BLASER, 2018). Nos mundos múltiplos e heterogêneos, animais, artefatos e vegetais são sujeitos em potencial, porque incorporam ações, percepções, valores, histórias e relações como modo de viver a natureza e possuem certos “atributos pronominais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003) e também reivindicam um status ontológico de existência por meio de

ações e efeitos percebidos como parte constitutiva do pluriverso (DE LA CADENA; BLASER, 2018), no qual seres diversos participam da criação desses mundos múltiplos e em constante transformação (TSING, 2014).

A “incorporação” dos animais, artefatos e vegetais pode ser melhor compreendida quando nos referimos ao uso de plantas de poder como a jurema que tem assumido uma centralidade no toré. No ritual do toré que aconteceu em abril de 2023 no terreiro sagrado, a partilha da bebida chamada de “*vinho da jurema*” ou apenas “*jurema*” teve presença proeminente, vindo a ocupar posição central durante toda a prática ritualística. Essa partilha diferenciou-se significativamente de outros rituais do toré no terreiro sagrado e em outros lugares onde o ritual aconteceu que acompanhei desde o momento que iniciei as pesquisas etnográficas com os Potiguara nos anos de 1990. Em 2008, por exemplo, registrei a ingestão de jurema por alguns mestres do toré que estavam ao centro da roda e a bebida fora trazida por um dos mestres do toré de um encontro realizado no povo Pankará em Pernambuco; naquele momento, a ingestão da bebida não propiciou transe ou “manifestação” espiritual.

A jurema, que é um elemento central da cosmologia indígena do Nordeste por possibilitar o estabelecimento de contato com o mundo dos encantados, tem sido compartilhada entre os Potiguara de forma mais intensiva e tendo maior visibilidade. Uma das hipóteses para tal intensificação é que nos últimos anos, há todo um trabalho sistemático voltado à potencialização e valorização das chamadas práticas culturais e conhecimentos tradicionais, seja pelas escolas indígenas, seja pelas organizações indígenas, e o toré, articulado com a jurema, é uma das práticas que têm sido mobilizadas para representar a chamada “cultura indígena”. Ao se conectar com a jurema, é trazido para o plano da cosmopolítica indígena, as relações com o sobre-natural, com a “*ciência do índio*”, com os lugares de memória, com as plantas de poder e com outros seres outros-que-humanos.

A bebida foi partilhada em “*cuias*” de cabaça ou “*quengas*” de coco durante toda a dança, sendo oferecida aos participantes que estavam nos círculos. Conforme relatado pelos pajés Isaías (entrevista em 2022) e Francisco Vital (entrevista em 2019), a produção da bebida é artesanal e envolve a colheita da raiz e de outras partes da jurema, que é realizada com defumação. A jurema passa por um processo de fermentação com a adição de ervas, raízes, cascas de árvores e outras plantas.

Sousa e Nascimento (2011) trazem a fala de um pajé potiguara que descreve o vinho da jurema como uma substância que promove a cura, destacando suas propriedades medicinais e seu vínculo com a dimensão do sagrado, que permite a comunicação com os ancestrais. A eficiência da planta pode ser observada tanto na saúde do corpo quanto no fortalecimento da espiritualidade indígena. São utilizadas da jurema as folhas, o caule e a semente, cuja tiragem deve observar o tempo específico, que é na lua nova. Segundo o pajé, “[...] se você tira a Jurema amadurecida, ela não tem aquela energia das folhas novas e também a gente trabalha pela Lua, os astros [...] se

desgalhar a Jurema antes ou depois da lua nova, atrapalha a vida daquela pessoa” (SOUSA; NASCIMENTO, 2011, p. 05). Em termos da espiritualidade indígena, a jurema preta é descrita como tendo “efeito mais forte, tem mais energia na espiritualidade. Só quem pode mexer com a Jurema preta são os pajés” (SOUSA; NASCIMENTO, 2011, p. 05).

No toré de 2023, ocorreu a utilização de rapé por alguns participantes, embora de forma mais restrita. Apesar de não ter certeza da origem do rapé compartilhado naquele momento, o rapé que geralmente é preparado pelos Potiguara, inclui tabaco, canela, erva doce, e, ocasionalmente, pimenta, conhecida como ingrediente “*mais brabo*”. Além desses, a jurema e as cascas de outras árvores também são adicionadas ao rapé. Esses componentes são moídos e transformados em um pó fino e aromático, que é aspirado ou soprado pelas narinas.

De acordo com relatos de pessoas que utilizavam o rapé antigamente, seu uso entre os Potiguara não estava ligado ao contexto ritualístico do toré. Era comum entre os homens adultos durante rodas de conversas, sendo um importante facilitador de socialidade. O rapé era empregado para provocar espirros e aliviar problemas respiratórios, atribuindo-se a ele propriedades curativas. Não obstante, observações do uso do rapé durante o toré em 2023 e em rituais de jurema em algumas aldeias sugerem uma reflexão sobre seu papel no ritual especialmente devido à presença do tabaco no rapé que remete àquelas práticas registradas em outros contextos etnográficos, como no Médio Purus na Amazônia (SANTOS; SOARES, 2015).

O rapé atua como um mediador na comunicação e na viagem do xamã a outros domínios do cosmos. Esta propriedade singular faz dele a ‘droga do xamã’, que pode ser utilizada tanto para proteção quanto como “elemento vegetal de fabricação da cultura” (SANTOS; SOARES, 2015, p. 23). Araújo (2016) discute o uso do tabaco, argumentando que o consumo intensivo de rapés pode ser visto como “forma de aguçar os sentidos do especialista (sua visão, sua capacidade de cantar, de concentração, de ouvir) e de reconfigurar o seu corpo para que a comunicação entre as categorias sociocosmológicas possa se desenvolver” (ARAÚJO, 2016, p. 86). Ao relacionar o uso do tabaco à ideia de embriaguez xamânica, Araújo (2016) sugere pensar tal uso como “processo de alteridade ou devir”, o que permite afirmar que o ponto de vista privilegiado do xamã é um ponto de vista embriagado.

No contexto do uso do tabaco em práticas rituais, Reesink (2002) destaca sua importância, assim como a do fumo e da fumaça nas descrições de realizadas de todas as cerimônias “das culturas ‘originais’ na área do Nordeste” (REESINK, 2000, p. 65), com destaque para “seus efeitos potencialmente narcóticos e embriagantes” e do papel do tabaco na defesa sobrenatural indispensável e atual no toré, especialmente entre o povo Kiriri da Bahia. O aroma do tabaco ou de leves brisas que o povo Kiriri de Minas Gerais sente ao caminhar pela mata é a forma como os encantados são percebidos cotidianamente (HENRIQUE, 2020). Entre o povo indígena Xukuru-Kariri, o fumo

é elementar em sua cosmopolítica “seja pelas potencialidades do tabaco que inebria suas cabeças, seja pelas propriedades aromáticas das ervas que banham seus corpos” (BORT JÚNIOR, 2024, p. 207) e tais propriedades quando misturadas ao fumo dos cachimbos atraem as entidades devido ao perfume produzido pela mistura de vegetais como amesca, imburanas, jucá de brejo e alfavaca.

A fumaça dos cachimbos e dos defumadores é uma prática comum entre os Potiguara, frequentemente utilizada para preparar o ambiente para os rituais do toré, de jurema e eventos ou acontecimentos relevantes. Os pajés preparam uma mistura de ervas com malva rosa, junco, alecrim de tabuleiro, macassá, resina da amesca e mirra (COSTA, 2022) para os cachimbos e defumadores, e chacoalham o maracá para fazer a limpeza do ambiente e das pessoas. Os cheiros, as sonoridades das músicas, o som dos maracás e os movimentos corporais e rítmicos têm efeitos importantes na cosmopolítica potiguara, pois permitem as interações com os encantados. A fumaça não apenas purifica e protege o ambiente e as pessoas, mas também eleva os pensamentos e as intenções individuais e coletivas em direção aos encantados que se comunicam por meio dela, por sinais, por palavras e também pelos sonhos que transmitem ensinamentos sobre as ervas, dar orientações sobre processos étnicos e de adoecimento e cura e para as atividades do cotidiano (RODRIGUES, 2022).

É nos sonhos que muitas letras das músicas entoadas no toré são reveladas (PALITOT; SOUZA JÚNIOR, 2005; RAMOS, 2019; VIEIRA, 2020), nas quais são transmitidas *ciências* (Ramos 2019). As músicas indicam modos de interações cosmológicas com outros mundos ou domínios, composto por seres com qualidades diferenciais, como os vivos, mortos, plantas, animais, encantados, santos cristões, entre outros (PALITOT, 2020), permitindo aos especialistas, especialmente os pajés, alcançar a mediação xamânica e revelar a potência de quem transita entre os mundos e as possibilidades de interpretação desencadeadas pelos sonhos e pelo transe (SILVA; VIEIRA; FAGETTI, 2020).

O cosmos potiguara consiste em uma “arena de luta e negociação política na qual instâncias terrenas e espirituais equiparam-se continuamente em termos de poder e ação” (PALITOT, 2020, p. 128), na qual são disputadas posições, perspectivas ou pontos de vistas, pressupondo mundos múltiplos e divergentes (STENGERS, 2005) que “negociam suas dificuldades em estarem juntos na heterogeneidade” (DE LA CADENA; BLASER, 2018, p. 4). A pluralidade de mundo ou pluriversos “cria as condições para a coexistência de múltiplos mundos interconectados” (ESCOBAR, 2012, p. 25), os quais surgem por atravessamentos e negociações e intercambialidade de posições e relações entre seres humanos e outros-que-humanos.

Ao entendermos o toré como fenômeno sociocosmológico (CARVALHO; REESINK, 2018) o vemos associado ao xamanismo e adotamos uma perspectiva que articula a cosmologia, corporalidade e uma política plural, que extrapola a tradução de uma característica étnica adequada como demonstração política de particularização da indigeneidade (DE LA CADENA, 2010). Ele representa um

conjunto de percepções sobre a cura, o sobrenatural e um tipo de conhecimento que incide diretamente na fabricação do corpo e na constituição da pessoa. A relação entre o toré e a corporalidade se destaca pelas formas de expressividades presentes nas performances rituais, revelando as potencialidades do corpo como componente precípua nos atos comunicativos. O corpo potencializa o ritual pelos registros de oralidade, do gestual, das posturas, dos movimentos e das entonações, além de servir como suporte para pinturas e ornamentações rituais.

Além de acionar e dispor da corporalidade como expressão performativa e como índice que revela as distintas posições, afecções e relações, o toré sinaliza um jogo de interações e significados simbólicos inerentes à própria ação ritual. Ele aponta para os sentidos da afirmação étnica e enfatiza a estética dentro de um conjunto complexo de relações e processos sociais e políticos. Assim, a distintividade cultural evocada no toré se materializa e se manifesta no corpo, nas vestimentas, nas pinturas, nos gestos, nos movimentos e na performance por meio das danças, dos cânticos e das sensações produzidas pelos toques musicais e pelos usos de tabaco, de ervas, rapé e bebidas como a jurema e cachaça.

Para contextualizar o lugar do toré na luta pelo reconhecimento étnico em diversos contextos relacionais marcados por disputas étnicas e políticas envolvendo os povos indígenas e o Estado, é preciso sustar a indianidade a partir da consideração de múltiplos mundos, ou de um pluriverso (STENGERS, 2011; DE LA CADENA; BLASER, 2018). As indigeneidades ou indianidades podem inaugurar uma política diferente, plural” (DE LA CADENA, 2010, p. 346), pois as práticas políticas têm evocado outros atores para a arena política, como os “seres-terra” (DE LA CADENA, 2010).

De forma aproximativa, é possível definir os encantados e a jurema como os “seres-terra” dos Potiguara, como sugere De la Cadena (2010). Essa definição decorre do fato dos encantados possuírem domínios territoriais, os chamados “*reinos encantados*” exclusivos como furnas, mata, águas (mar, rio e mangue), estão associados a certas árvores (como o dendezeiro) e animais (como tatu e peixes), e se comunicam mediante cheiros como os do tabaco, de fumaças provocadas pela defumação a partir de plantas como a amesca, e de mel e cachaça (CARVALHO; REESINK, 2018). São agenciados para esfera da política que não está dissociada de uma multiplicidade de mundos divergentes que se articulam e diferem uns dos outros e configurando uma “cosmopolítica” (STENGERS, 2005). Neste contexto, o tabaco pode ser entendido aqui como “um conversor ontológico de ‘mão dupla’, efetuando passagens morte-vida vida-morte e um transformador Natureza-(Cultura)-Sobrenatureza, como no mito de criação dos animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 533).

O ritual, ao traduzir o simbolismo do próprio ordenamento do grupo, já que criam e controlam a experiência, torna manifesta aos indivíduos sua pessoa social por meio do idioma da corporalidade. Dessa forma, o corpo não é meramente lugar de expressão da identidade social, mas o substrato onde ela é

fabricada. Isto nos leva a compreender o corpo não apenas como o aspecto material da pessoa ou o ser físico, mas sim como “feixe de afecções”, um conjunto de capacidades e comportamentos inerente a um ser e se deve ao fato de que o conhecimento do mundo depende do corpo que o sujeito tem (VIVEIROS DE CASTRO, 1998).

## Considerações finais

O ciclo das festas dos santos católicos, que mobiliza um grande número de pessoas, revela a estrutura e o sistema de valores sociais e os modos de enfatizar aspectos do mundo cotidiano, formando e informando a vida diária. A relevância do toré, por outro lado, pode ser observada na interface dos indígenas com os não indígenas e nas elaborações da indianidade, assim como na demarcação de fronteiras étnicas e na criação de mundos múltiplos.

A esfera ritualística aqui descrita revela um conjunto de referenciais culturais e expõe as redes de relações que são mobilizadas, articuladas e produzidas, nas quais são incluídos não indígenas e seres outros-que-humanos como espíritos, encantados, plantas e paisagem que abrange a mata, o mar, o rio, o mangue, as lagoas (como Lagoa Encantada), as furnas, dentre outros. No ritual, as relações entre indígenas e não indígenas são incorporadas e expressas por meio de performances rituais e narrativas. Como ressalta Gow (2001), as performances e as narrativas podem absorver eventos e relações em uma forma que muda para preservar a escala global do mundo vivido indígena, sugerindo pensar na relação da transformação ritual com o regime de atualização cotidiana da diferença cultural. O Outro é pensado também como parceiro com o qual se deseja estabelecer uma relação.

Assim, podemos concluir que os ciclos festivos são momentos específicos de gestão e negociação da alteridade ou da diferença cultural. As categorias “nós” e “eles” são passíveis de negociações e intercâmbios. Ao mesmo tempo, as festas repõem a diferença, pois os grupos envolvidos não procuram simplesmente firmar um pacto de união, nem dispensar as rivalidades passadas. Existe sempre uma reiteração e reafirmação das diferenças, evidenciadas pelo consumo de comida e bebida e nos diversos acontecimentos.

Do ponto de vista da formação das lideranças e de sua inserção no complexo cerimonial ritual potiguara, observamos que durante as festas, a ordem estabelecida é reposta e reafirmada por meio das obrigações em relação ao santo e da investidura das lideranças locais como os “*caciques das aldeias*”. Estas festividades também expressam a simbólica das dádivas entre os moradores das aldeias, sejam eles indígenas ou não, e os “*noiteiros*” e estes com o santo festejado. No contexto do toré, a simbólica das dádivas é expressa especialmente no consumo público de carne e bebida, cuja partilha revela a posição hierárquica assumida pelas lideranças.

Tanto nas festas católicas quanto no toré, a alegria e a espontaneidade

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

regulam a conduta dos participantes. Encarar as festas e o toré como rituais significa considerar a construção de sentido inerente à própria diversão, sem necessariamente pressupor esquemas rígidos dotados de uma morfologia sofisticada, mas que considere as multiplicidades que são permanentemente produzidas.

Os elementos recreativos e estéticos e a representação dramática são importantes fatores para a compreensão dos ciclos cerimoniais rituais potiguara. A festa como ritual pode ser concebida como evento de comunicação, no qual se trocam mensagens linguísticas, as quais emergem com a profusão de performances, de cantos e de discursos com as trocas materiais a partir da cadeia de dádivas mútuas.

O entendimento do rito por seu caráter performativo implica a identificação de certas características recorrentes nos rituais, como uma ordenação que os estrutura, um sentido de realização coletiva com propósito definido e a percepção de sua distinção em relação às práticas cotidianas. Essa distinção sugere que “o ritual faz parte de uma cosmologia” (PEIRANO, 2002, p. 25), levando à ideia de que somente uma determinada cosmologia pode elucidar “[...] porque, em certos contextos, mitos, ritos, tabus têm a capacidade de dizer e fazer coisas diferentes” (PEIRANO, 2002, p. 26). Nesse cenário, o complexo cerimonial ritual potiguara pode ser adequadamente abordado e interpretado através do idioma da corporalidade. É por meio desse idioma que as diferenças se manifestam, são expressas, repostas ou multiplicadas no domínio do ritual. A intensidade da experiência corporal indica a profunda interação e os múltiplos envolvimentos dos sentidos, através de representações simbólicas e qualidades estéticas, enfatizando a relevância de formas sensuais de som dos instrumentos musicais, das pisadas no chão e das melodias, de movimento dos corpos, de odores provocados pela fumaça dos cachimbos e defumadores e de cores dos cocares, das vestimentas e das pinturas corporais (LANGDON, 2023).

Nas festas católicas, a simbólica das dádivas representa o modo como se produz a socialidade com o diferente, seja ele humano ou não humano. No toré, a socialidade é igualmente produzida, combinando as dádivas e a mediação proporcionada pelo corpo, enquanto substrato onde a diferença é produzida seja através das gesticulações, das musicalidades e seus ritmos, ou dos motivos pictóricos dos corpos.

Por fim, podemos revisitar uma ideia discutida antes (VIEIRA, 2020), que sugere que o toré pode ser compreendido dentro da perspectiva do xamanismo como um sistema de comunicação e mediação. Este sistema opera dentro do contexto histórico das relações sociais, primordialmente visando o cuidado das conexões estabelecidas com os encantados, em vez de meramente funcionar como uma “clínica xamânica desprovida de remédios”. Portanto, ele se orienta em direção a uma “política cosmológica da prevenção”, conforme indicado por Andrade (2008) no contexto dos Tumbalalá.

Dentro do complexo cerimonial ritual potiguara, percebemos a configuração do trabalho preventivo do toré, com a intenção de gerir a relação com os espíritos dos mortos e dos encantados por meio do amansamento ou de sua domesticação, assim como pelo compartilhamento e apropriação de práticas rituais de tradições religiosas diversas. Como assinalam Losonczy e Mesturini (2010), o xamanismo é um “saber ritual sempre em movimento” (LOSONCZY; MESTURINI, 2010, p. 167), dada a itinerância regional e interétnica dos aprendizes e *experts* xamânicos na constituição e legitimação desse saber ritual. Suas práticas diversas evidenciam a elaboração “de formas originais que não são uma réplica de seu passado distante, nem a pálida cópia dos modelos impostos” (CHAUMEIL, 2015, p. 156).

Assim, o xamanismo apresenta “algo diferente de um simples amontoado de elementos heteróclitos tomados das diversas tradições religiosas que invadiram seu território” (CHAUMEIL, 2015, p. 156). O culto dos santos católicos, as promessas, as festas, as procissões, as rezas fortes, as curas, os rituais de benzedura e o xamanismo podem ser entendidos como comunicação (CARNEIRO DA CUNHA, 1998) e “uma forma de existir estando entre corpos, espíritos e ambientes (mata, praia, sertão)” (LIMA, 2020, p. 254).

A corporificação de um encantado ou de outros espíritos auxiliares tende a “fundir o outrem cósmico no corpo do eu xamã, cuja alma viaja na dimensão espiritual” (LIMA, 2020, p. 254). Com isso, o xamã, que domina os espíritos e pode, segundo sua vontade, introduzi-los em seu próprio corpo (LEWIS, 2003), estabelece um “canal de comunicação entre humanos e não humanos ao mesmo tempo em que está se produzindo parentela, pessoas e lugares indígenas” (CHAUMEIL, 2015, p. 156) e evidencia “os movimentos de reafirmação cultural [...] em cujo seio, salta aos olhos, os xamãs jogam um papel político cada vez mais ativo” (CHAUMEIL, 2015, p. 156).

O ritual pode ser entendido, então, como uma instância de comunicação e um ato de conjunção de diferenças entre diversos seres humanos, outro-que-humanos e não-humanos como sugere Chaumeil (2015). Os trânsitos do xamã por espaços ou mundos cosmopolíticos múltiplos, permeados por relações multilocais em esferas sociopolíticas, possibilitam a tradução e a interpretação de pontos de vistas outros e parciais. Isso confere inteligibilidade aos conhecimentos e percepções por meio da adoção de uma linguagem que expressa um ponto de vista parcial. Portanto, o xamã é um construtor de mundos, baseado em verdades parciais cujas versões estão sempre associadas a marcos de referência (VIEIRA, 2020).

Concordo com a sugestão de Lima (2020) de que o xamanismo é uma chave analítica importante para entender a experiência do povo Tremembé do Ceará. Ao examinar a produção de sua existência, marcada pela multiplicidade de mundos por meio das relacionalidades humanas e não humanas e pela vinculação com o processo de mobilização étnica, Lima (2020) destaca que os Tremembé, não distingue pessoas humanas de pessoas encantadas e falecidas, nem tampouco separar a dimensão humana da dos encantos e não distanciam

essas duas dimensões dos animais, das matas e do ambiente. A multiplicidade de mundos constitui uma ontologia relacional Tremembé por meio de mitos, da experiência em encontros com encantados em diferentes momentos do cotidiano e da terra do aldeamento.

Ao analisar o complexo cerimonial ritual potiguara, é fundamental situá-lo no contexto da produção da existência e da vida pelos Potiguara. Essa abordagem destaca a importância do foco etnográfico sobre povos indígenas nordestinos se direcionar para o modo como esses povos produzem a sua existência e a vida e que envolve a concepção de território enquanto “espaço – biofísico e epistêmico ao mesmo tempo – onde a vida se estabelece de acordo com uma ontologia particular, onde a vida se faz ‘mundo’” (ESCOBAR, 2015, p. 35).

Nas ontologias relacionais, como sugerido por Escobar (2015), humanos, não humanos e outros-que-humanos integram esses mundos em suas múltiplas inter-relações. Não se pode desconsiderar que, na prática política ontológica de alguns movimentos étnico-territoriais, a autonomia surge como conceito chave. A partir da autonomia, buscam-se criar as condições que possibilitem a alteração das normas de um mundo a partir dele próprio, a defesa de práticas que existem há algum tempo, a transformação de outras e a invenção de novas práticas (ESCOBAR, 2015).

A autonomia está intrinsecamente ligada à proposta cosmopolítica, pois só faz sentido em situações concretas, onde os praticantes a operam na prática dentro do contexto em que o cosmos “designa o desconhecido destes mundos múltiplos, divergentes, e as articulações de que podem vir a ser capazes” (STENGERS, 2007, p. 49). Além disso, a autonomia também se relaciona com a existência de práticas heterogêneas em uma ecologia que, como “tecnologia social de pertença, assume a coexistência e o co-tornar-se como o habitat das práticas” (STENGERS, 2005, p. 183). As práticas divergem em suas afirmações sobre o que as faz sentir, pensar, agir enquanto coexistem e permanecem distintas (DE LA CADENA, 2015).

Neste contexto, a forma como os Potiguara produzem sua existência e sua vida demanda uma abordagem que reconheça a relevância de lidar com os modos de conhecimento provenientes de práticas de diferentes mundos que se conectam parcialmente e se afetam mutuamente e que buscam alcançar mundos e conhecimentos com base em compromissos ontológicos, configurações epistêmicas e práticas do ser, do saber e do fazer” (ESCOBAR, 2012, p. 49). Portanto, é crucial considerar os conhecimentos que perpassam “a ciência, as competências pragmáticas e rituais dos especialistas” (DURAZZO, 2024, p. 39), bem como o conjunto de entendimentos sobre o mundo que habitam e os tratamentos com a dimensão cosmopolítica e pluriversa da vida.

**Referências bibliográficas**

AMARAL, Rita. **A fina ciência da Jurema**. Ponto Urbe, São Paulo, vol. 4, 2009.

ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco**. São Paulo: Humanitas, 2008.

ANDRADE, Ugo Maia. **Um Grande Atrator: toré e articulação (inter)étnica entre os Tumbalalá do sertão baiano**. Cadernos de Campo, São Paulo, v. 10, p. 79-92, 2002.

ANDRADE JÚNIOR, Lourival. **Os caboclos nas religiões afro-brasileiras: hibridação e permanência**. Mneme - Revista de Humanidades, Caicó, v. 15, n. 34, p. 224-240, 2015.

APURINÃ, Francisco. **Um olhar sobre o cosmos a partir da perspectiva indígena e as consequências da fricção entre os humanos e os não humanos**. Emblemas: Revista da Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais, Catalão, vol. 17, n. 1, p. 14-35, 2020.

ARAÚJO, Ellen Fernanda Natalino. **Tabaco, corporalidades e perspectivas entre alguns povos ameríndios**. 129f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), PPGA-UFF, Niterói, 2016.

ARCANJO, Jozelito Alves. **Toré e identidade étnica: os Pipipã de Kambixuru (Índios da Serra Negra)**. 163f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), PPGA/UFPE, Recife, 2003.

ARRUTI, José Maurício Andion. **A produção da alteridade: o toré e as conversões missionárias e indígenas**. In: MONTERO, Paula (Org) Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, p. 381-426, 2006.

BARBOSA, Wallace. **Os Índios Kambiwá de Pernambuco: arte e identidade étnica**. 142f. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais), PPGAV/UFRJ, Rio de Janeiro, 1991.

BARCELLOS, Lucival. **Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba**. 30f. Tese (Doutorado em Educação), PPGE/UFRN, Natal, 2005.

BARTOLOMÉ, Miguel A. **Las etnogénesis: Viejos actores y nuevos roles en el escenario cultural y político**. In: Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina. México: Siglo XXI Editores, p. 193-220, 2006.

BATISTA, Mércia Rejane R. **De Caboclo da Assunção a Índios Truká: estudo sobre a emergência da identidade étnica Truká**. 229f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1992.

BLASER, Mario; DE LA CADENA, Marisol. **PLURIVERSE: Proposals for a World of Many Worlds**. In: DE LA CADENA, Marisol; BLASER, Mário (eds) A World Of Many Worlds. Durham and London: Duke University Press, p. 1-22, 2018.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

BOCCARA, Guillaume. **Fronteras, Mestizaje y Etnogênesis en las Américas**. In: MANDRINI, R. J.; PAZ, C. D. (eds) Las fronteras hispano criollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVII-XVIII: un estudio comparativo. Neuquén: Bahia Blanca; Tandil: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, p. 63-108, 2003.

BORT JÚNIOR, João R. **Festa, Parentesco e Sinestesia Xucuru-Kariri**. Argumentos - Revista do Departamento de Ciências Sociais da Unimontes, Montes Claros, vol. 21, n. 1, p. 188-225, 2024.

BRAGA, Eduardo O. **Histórias indígenas e mitos restauradores: os Potiguaras entre santos, festas e ruínas**. 403f. Tese (Doutorado em Antropologia), PPGA/UFPE, Recife, 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução**. Mana, Rio de Janeiro, vol. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin. **Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações**. BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, São Paulo, vol. 87, p. 71-104, 2018.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. **Xamanismos de geometria variável na Amazônia**. Campos - Revista de Antropologia, Curitiba, vol. 16, n. 1, p. 148-159, 2015.

COSTA, Surama Santos Ismael. **Ritual da Lua Cheia: Espiritualidade e Tradição entre os Potiguara da Paraíba**. 329f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), PPGCR/UFPB, João Pessoa, 2022.

DE LA CADENA, Marisol. **Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds**. Durham and London: Duke University Press, 2015.

DE LA CADENA, Marisol. **Indigenous cosmopolitics in the andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'**. Cultural Anthropology, Arlington, vol. 25, p. 334-370, 2010.

DURAZZO, Leandro M. **Cosmopolíticas Tuxá: ciência, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé**. Natal: EDUFRN, 2024.

DURAZZO, Leandro; VIEIRA, José Glebson. **Conhecimentos da mata sagrada, ciência do índio do Nordeste**. Anais do 40º Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, 2016.

ESCOBAR, Arturo. **Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso**. Revista de Antropología Social, Madrid, vol. 21, p. 23-62, 2012.

ESCOBAR, Arturo. **Territorios de Diferencia: La ontología política de los 'derechos al territorio'**. Cuadernos de antropología Social, Buenos Aires, vol. 41, p. 25-37, 2015.

GOMES, Ivanilza Cinesio. **Entrelaces do cristianismo e da religiosidade tradicional nas canções do toré indígena potiguara da paraíba: uma análise literária**. 48f. Monografia (Graduação em Letras/Língua Portuguesa), UFPB/CCA, João Pessoa, 2021.

GOW, Peter. **An Amazonian myth and its history**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. **A tradição como pedra de toque da etnicidade**. Anuário Antropológico, Brasília, vol. 21, n. 1, p. 113-125, 1997.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. **Nas Trilhas da Jurema**. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, vol. 38, n. 1, p. 110-135, 2018.

HENRIQUE, Fernanda B. **As múltiplas agências dos encantados: esboço de uma teoria política Kiriri**. Antípoda. Revista de Antropologia e Arqueologia, Bogotá, vol. 41, p. 57-77, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LANGDON, Esther Jean Matteson. **O conceito de cura e a eficácia performativa em rituais xamânicos**. GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia, São Paulo, v. 8, n. 1, p. e203502, 2023.

LANNA, Marcos Pazanese Duarte. **A dívida divina. Troca e Patronagem no Nordeste Brasileiro**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995.

LANNA, Marcos. **“God-parenthood and sacrifice in Northeast Brazil.”** Vibrant (4) 2: 121-152, 2007.

LEWIS, Ioan M. **Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession**. 3. ed. London; New York: Routledge, 2003.

LIMA, Paulidayane Cavalcanti de. **Saberes e práticas tradicionais de cura: estudo sobre a transmissão das terapêuticas entre os Kapinawá**. 116f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), PPGA/UFPE, 2018.

LIMA, Ronaldo Q. **Xamanismo Tremembé, abertura de lugares e formação de pessoas indígenas**. Revista Wamon, Manaus, vol. 5, n. 2, p. 235-257, 2020.

LOSONCZY, Anne-Marie; MESTURINI, Silvia. **La Selva Viajera: Rutas del Chamanismo Ayahuasquero entre Europa y América**. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, vol. 30, n. 2, p. 164-183, 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco. **Uma Etnologia dos ‘índios misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais**. Mana, Rio de Janeiro, vol. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

PALITOT, Estevão Martins. **A territorialidade dos Potiguara de Monte-Mór: regimes de memória, cosmologia e tradições de conhecimento.** Revista Mundaú, Maceió, vol. 8, p. 115-138, 2020.

PALITOT, Estevão Martins; SOUZA JÚNIOR, Fernando Barbosa. **Todos os pássaros do céu: o toré Potiguara.** In: GRÜNEWALD, Rodrigo (Org.) Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: FUNDAJ; Editora Massangana, p. 187-219, 2005.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje.** Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2003.

PEIRANO, Mariza. **A análise antropológica de rituais.** In: PEIRANO, Mariza (Org.). O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PEREIRA, Edmundo. **Benditos, toantes e sambas de coco: notas para uma antropologia da música entre os Kapinawá de Mina Grande.** In: GRÜNEWALD (org): Toré: Regime Encantado dos Índios do Nordeste. Recife: FUNDAJ; Editora Massangana, p. 299-328, 2004.

PERES, Sidnei. **SPI, etnicidade e indigenismo no Nordeste: cotidianidade e historicidade do poder tutelar.** In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org) Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Editora Museu do Índio/FUNAI, p. 321-330, 2011.

RAMOS, Leandro. **Canções Indígenas Potiguara: Uma proposta de intervenção para o ensino da literatura.** 48f. Monografia (Graduação em Letras/Língua Portuguesa), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

REESINK, Edwin. **O segredo do sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste.** In: ALMEIDA, Luiz Sávio; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes (Orgs.) Índios do Nordeste: temas e problemas – II. Maceió: EDUFAL, p. 359-406, 2000.

REESINK, Edwin. **Raízes históricas: a jurema, enteógeno e ritual na história dos povos indígenas no Nordeste.** In: ALBUQUERQUE, Ulisses; MOTA, Clarice (Orgs.) Os muitos usos da Jurema. Recife: Editora Bagaço, p. 61-96, 2002.

RODRIGUES, Jardel Jesus S. R. **É possível uma Antropologia dos Sonhos no Nordeste indígena?** Maloca: Revista de Estudos Indígenas, Campinas, vol. 4, p. e021020, 2022.

RODRIGUES, José Marcos Gomes. **A Igreja Velha e a Lagoa Encantada: Território e Identidade em Mitos Potiguara.** 38f. Monografia (Graduação em Letras/Língua Portuguesa), UFPB, Mamanguape. 2019.

SANTOS, Gilton Mendes dos; SOARES, Guilherme Henriques. **Rapé e xamanismo entre grupos indígenas no médio purus, Amazônia.** Amazônica - Revista de Antropologia, Manaus, vol. 7, n. 1, p. 10-27, 2015.

VIEIRA, José Glebson. Corporalidade, práticas rituais e cosmopolítica dos Potiguara da Paraíba. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 116-149, set./dez. 2024.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.** In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil.** Rio de Janeiro: Marco Zero, p. 11-29, 1987.

SILVA, Sérgio Baptista da; VIEIRA, José Glebson; FAGETTI, Antonella. **Reflorescer, persistir e resistir: práticas xamânicas indígenas na atualidade.** Vivência: Revista de Antropologia, [S. l.], v. 1, n. 54, 2020.

SILVA, Cláudia Maria Moreira da. **Em busca da realidade: a experiência da etnicidade dos Eleotérios (Catu/RN).** 2007. 281 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.

SOUSA, Rosineide Marta Maurício; NASCIMENTO, José Mateus do. **A jurema no ritual toré dos Potiguara.** Anais do V Colóquio Internacional Educação e Contemporaneidade. São Cristóvão: UFS, 2011.

SOUZA, Jorge Bruno Sales. **Fazendo a diferença.** Um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de Massacará. 163f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). UFBA, Salvador, 1996.

STENGERS, Isabelle. **Introductory notes on the ecology of practices.** Cultural Studies Review, Sydney, vol. 1, n. 1, p. 183-196, 2005.

STENGERS, Isabelle. **La proposition cosmopolitique.** In: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier. (eds) *L'émergence des cosmopolitiques.* Soubeyran. Paris: La Découverte, p. 45-68, 2007.

STENGERS, Isabelle. **Comparison as a Matter of Concern.** Common Knowledge, Durham, vol. 17, n 1, p. 48-63, 2011.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TSING, Anna. **More-Than-Human Sociality: A Call for Critical Description.** In: HASTRUP, Kirsten (ed). *Anthropology and Nature.* Oxford: Routledge, p. 27-42, 2014.

VANSINA, Jean. **A Tradição Oral e sua metodologia.** In: ZERBO, Joseph Ki (Org.) *História Geral da África, I: Metodologia e Pré-história de África.* São Paulo: Ática / UNESCO, Brasília: UNESCO, p. 139-166, 2010.

VIEIRA, José Glebson. **Catimbó e toré: práticas rituais e xamanismo do povo Potiguara da Paraíba.** Vivência: Revista de Antropologia, [S. l.], v. 1, n. 54, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism.** The Journal of the Royal Anthropological Institute, London, vol. 4, n. 3, p. 469-488, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale**. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1986.

---

Recebido em: 17/05/2024\* Aprovado em: 02/07/2024\* Publicado em: 31/12/2024

---