



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

EMANUEL OLIVEIRA BRAGA

HISTÓRIAS INDÍGENAS E MITOS RESTAURADORES:
os Potiguara entre santos, festas e ruínas

Recife

2019

EMANUEL OLIVEIRA BRAGA

HISTÓRIAS INDÍGENAS E MITOS RESTAURADORES:

os Potiguara entre santos festas e ruínas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia

Orientador: Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink

Recife

2019

Catálogo na fonte
Bibliotecária: Valdicéa Alves Silva, CRB4-1260

B813h Braga, Emanuel Oliveira.
Histórias indígenas e mitos restauradores : os Potiguaras entre santos,
festas e ruínas / Emanuel Oliveira Braga. – 2019.
403 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em História, Recife, 2019.
Inclui referências e anexos.

1. Paraíba - História. 2. Índios Potiguaras. 3. Patrimônio cultural. 4.
Monumentos – Conservação e restauração. 5. Instituto do Patrimônio
Histórico e Artístico Nacional (Brasil). I. Reesink, Edwin Boudewijn
(Orientador). II. Título.

981.33 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2020-051)

EMANUEL OLIVEIRA BRAGA

HISTÓRIAS INDÍGENAS E MITOS RESTAURADORES:

os Potiguara entre santos festas e ruínas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovado em 11 de novembro de 2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. **Edwin Boudewijn Reesink** (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. **Antonio Carlos Motta de Lima** (Examinador titular interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Dra. **Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza** (Examinadora titular interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. **Estêvão Martins Palitot** (Examinador titular externo)
Universidade Federal da Paraíba

Profa. Dra. **Izabela Maria Tamaso** (Examinadora titular externa)
Universidade Federal de Goiás

À minha mãe, Maria das Graças,
À minha companheira, Mirella,
e à minha filha, Maria Luiza
Às memórias do meu pai, Manoel Braga,
dos meus avós maternos, Francisca e Francisco,
e de minha irmãzinha, Euzene
A Luiz Inácio Lula da Silva
Ao povo Potiguara e aos povos indígenas,
restauradores da verdade e da resistência histórica no Brasil e no mundo.

AGRADECIMENTOS

O trabalho ora apresentado é o resultado de empenhos coletivos e pessoais de minhas famílias e meus amigos, de gerações passadas e do meu convívio cotidiano, que me ajudaram a ser o primeiro doutor da família Oliveira. Gente que aperreia “para o meu bem” e contribui com conhecimentos, afetos, compreensão da minha ausência e com a pergunta fatal “e a tese, como tá?”.

A tese foi feita, especialmente, por minha mãe, ao ter dedicado, com amor, muito de sua vida para “minha criação” e por ter me ensinado um princípio básico da antropologia: “ver o outro lado das coisas”. Também foi realizada por Mirella, minha companheira, que constrói a nossa família, compartilhando amor, sonhos e fé na vida, em Deus e em “todos os santos e anjos de bem”. Agradeço a você, minha amada, pelo debate e revisão de cada capítulo do texto. O trabalho também contou com a fundamental criação de Maria Luiza, minha filha, hoje com sete anos. Luiza participou da pesquisa, me acompanhando nas viagens à Baía da Traição, onde encontrou na *Vila* o “castelo de São Miguel”, conheceu a família da “tia Rosimar” e se divertiu na festa do padroeiro. E sempre disse que eu não me preocupasse, pois sabia que eu iria terminar o “livro dos Potiguaras”.

Depois do *tempo* de doutoramento e de tantos apoios recebidos, findado o trabalho, a sensação que tenho é que a experiência da pesquisa e as coisas ditas nas próximas páginas estavam “engasgadas” ao longo da minha história de vida e formações pessoal e profissional. Muitas das conversas e situações vividas nas aldeias potiguaras e das leituras de documentos me levaram às memórias e às experiências de menino e rapaz, filho de pais nascidos e criados no interior do Ceará (serra de Ibiapaba e sertão central). Lembranças de tempos vividos e do que ouvi falar. Coisas que fazem parte de quem “eu sou” e que as genealogias familiares convencionais e histórias oficiais tentam, a todo custo, apagar.

A presente tese é dedicada a todos que trabalham pela restauração das histórias indígenas, contribuindo para ampliação e consolidação de direitos duramente conquistados pelos povos indígenas no Brasil e alhures.

Agradeço, especialmente, a Rosimar, Isaías, dona Raimunda e família pelo carinho, amizade e conhecimentos que levo para toda a vida. Obrigado por tudo o que vocês fizeram e fazem por mim. E, igualmente, a seo Batista, dona Anita (*in memoriam*), dona Nilda e família, pelas conversas e aprendizados sobre os *tempos antigos* e *tempos muito antigos*.

Sou muito grato aos caciques Pedro Tiago e Alcides pela recepção e abertura que sempre me deram na participação dos sagrados das vidas das aldeias Vila São Miguel e São Francisco. E, também, a padre Edriano, pela amizade e pelos conhecimentos sobre a Igreja na atualidade e por compartilhar a experiência do sacerdócio nas aldeias potiguaras.

O trabalho se tornou possível graças aos encontros com dona Iracema, dona Izabel, dona Raimunda (mãe de Pedro), dona Severina, Adésio, Luan, Mariana, seo Aureliano, Jorge Pedro, Samara, padre Vamberg, cacica Cau, cacique Aníbal e Guia. Mesmo estando preocupado com a avaliação da “banca” (“dos meus pares”, como se diz), o trabalho entregue também está atento e interessado em “restaurar” as boas e belas histórias para a leitura de vocês.

É preciso dizer que São Miguel das aldeias, o guerreiro padroeiro dos Potiguara, me ajudou a enfrentar, junto com familiares e amigos, os riscos de inexistência da tese e do próprio doutorado provocados por problemas vividos no trabalho. Fui protegido pelo arcanjo!

Ajudou-me em todos os momentos do doutorado, especialmente na elaboração da tese, a minha amiga-irmã Carla Gisele. Carla, sou muito feliz em tê-la como amiga e como minha parceira intelectual do Iphan e da vida. Obrigado pelo debate e cumplicidade em cada “achado” documental e argumento arriscado no trabalho, sempre com muita pertinência. Obrigado por arengar!

Ao orientador, professor Edwin, agradeço à atenção prestada e ao rico aprendizado das questões indígenas no Nordeste e no Brasil. Com suas aulas, experiência de trabalho, leitura etnográfica e observações minuciosas acerca do texto, ampliei meus olhares, informações e interesses sobre os temas caros à antropologia indígena.

Ao professor Estêvão, sou extremamente grato às contribuições ao trabalho ora apresentado, desde a pesquisa documental e de campo, até a construção do texto propriamente dito. Como Estêvão bem observou, sou um “enxerido” nas questões indígenas. Sempre que eu o aperreei pelo “zap”, como bom professor, mostrava-se atento e interessado nas minhas questões e “descobertas”, disponibilizando referências documentais e bibliográficas fundamentais para a tese. No rito da qualificação, seus conhecimentos e diálogos constantes com o multiverso indígena Potiguara, foram fundamentais para a sustância do trabalho.

À professora Izabela, cujo trabalho como antropóloga atuante no campo do *patrimônio* acompanho desde o Iphan do Mato Grosso, obrigado por ter aceito o convite para a banca. Fico muito feliz em tê-la como pessoa fundamental neste importante momento da minha vida e confesso que, por vezes, escrevi o texto e inseri imagens pensando na sua preciosa e detalhada leitura.

Ao professor Antonio, agradeço as aulas, leituras críticas e diálogos que sempre lançam novas perspectivas sobre os conceitos e práticas do *patrimônio*, das políticas culturais brasileiras e da própria antropologia.

À professora Vânia, sou grato pelo aprendizado e diálogos estimulados por suas aulas e pelas contribuições feitas na banca de qualificação do projeto de tese.

Os agradecimentos também se estendem:

Ao amigo Átila, pelo compartilhamento de angústias e sonhos de um Brasil e de políticas de patrimônio mais democráticas e condizentes com as reais demandas da sociedade, e pela cuidadosa revisão e contribuições ao texto da tese. Átila, espero que o *patrimônio* (o Instituto) um dia tenha você de volta. Não sabe a falta que você faz.

À Márcia Chuva, Silvana Rubino e Álvaro Carlini, pelos diálogos e pelo compartilhamento de seus trabalhos que abriram criativas trilhas na escrita etnográfica. Espero que nos encontremos em breve, quero abraçá-los pessoalmente.

Aos superintendentes e chefes Marcos Albuquerque Cavalcanti Filho, Christiane Finizola Sarmiento, José Carlos de Oliveira e Raglan Rodrigues Gondim, agradeço pelo período (um ano e dois meses) em que estive afastado das atividades do Iphan/PB para realização da pesquisa documental e de campo e início da elaboração da tese. Sou grato a Marcos, em especial, pela sensibilidade e compreensão da importância e necessidade de conclusão do doutoramento em uma instituição que historicamente zelou pela pesquisa e reflexão.

Ao amigo-irmão Luciano, pelo companheirismo, carinho e diálogos em torno de críticas e estratégias de planejamento, realização e avaliação de políticas de patrimônio verdadeiramente públicas. Obrigado por você existir em minha vida, Lu!

Ao amigo Zeca, que se aposentou do *patrimônio*, mas sempre está presente em nossas melhores memórias, por ser meu “pai paraibano”, por nossas viagens e molecagens que tanto ensinam sobre como viver a vida. Obrigado por tudo, Zeca!

À Eliane de Castro (*in memoriam*) por ter me trazido à Paraíba, e confiado no meu trabalho.

Ao “amiiiigooo” Umbelino, pela amizade, inspiração e ensinamentos sobre o patrimônio cultural da Paraíba e a gestão verdadeiramente democrática de políticas de Estado.

A Kléber, pela recepção e aprendizados no Iphan/PB, saudade de sua presença em nossas vidas!

A Raisal e Gildo (*in memoriam*), obrigado pela amizade e todo apoio dado no levantamento arquitetônico do casarão Potiguara, em Rio Tinto. Gildo, com sua calma e inteligência, me traz boas lembranças daquelas nossas conversas e medições do palacete.

A Suelen sou grato pela amizade e pela disponibilização do livro e DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo*, material de extrema valia para elaboração do segundo capítulo da tese.

A Ulisses e Joana agradeço o carinho de sempre e, especialmente, as contribuições para a tradução do resumo da tese.

Ao meu irmão Tiago e às minhas irmãs Euricleia, Euzene (*in memoriam*) e Eurisene. Tiago, parabéns pela coragem de buscar a felicidade em novos caminhos da vida! Tia Euricleia, muito obrigado pelo ensino das minhas primeiras letras e contas, eis o resultado do ensino, um irmão e afilhado “doutor”. Euzene e Eurisene, obrigado pelas irmãs maravilhosas que vocês são, ajudando a “me criar”.

Às minhas tias, tios, primas e primos, “os Oliveira”, do Ceará, Maranhão e Mato Grosso, estas páginas contam um pouco da história de nosso povo que tem raízes espalhadas no Ceará, Piauí, Rio Grande do Norte e Paraíba. A tese entregue é dedicada especialmente aos nossos falecidos avós Francisca e Francisco e à minha tia Mazé, pelas histórias que esse sobrinho tanto ouviu no sítio Pará, em Viçosa do Ceará.

A Diana, por todo amor que sempre teve com minha família, sendo irmã, filha e, por vezes, mãe da minha mãe.

À dona Nair, pelo apoio dado à minha família, por seu amor à Mirella e à Luiza. À vovó Diva, minha avó paraibana, pelo carinho especial sempre recebido e pela fé na vida.

Aos amigos-irmãos de infância para a vida toda, Saulo, Bruno, Isaac, Daniel e Thiago. “Gente de minha rua, como eu andei distante”, “ainda sou estudante da vida que eu quero dar”. Saulo, filho de pais paraibanos, foi quem me apresentou à Paraíba em um São João de 2009.

À tia Antonela, pelas primeiras letras e números da minha vida.

A Eduardo e Kilvia, amigos-irmãos, a quem eu devo o estímulo pela boa escrita e pela literatura.

Aos amigos Moysés, Pablo, Marcela e Daniella, por toda cumplicidade e parceria nos trabalhos com o lado bom do patrimônio, em especial à experiência do Museu do Patrimônio Vivo da Grande João Pessoa e da Casa do Patrimônio da Paraíba.

Aos companheiros da época do trabalho do Iphan do Mato Grosso, Claudio e Maria Clara (*in memoriam*), Elza, Tadeu, Matheus e Roney. Essa turma boa é responsável pela minha iniciação no *patrimônio*. Muito do que aprendi, devo a eles. Claudio era indigenista e historiador, profundo conhecedor de grupos indígenas amazônicos e de arte sacra. Maria Clara (a Caia) era arquiteta e arqueóloga, responsável por instruir um tombamento, não muito comum, de sítios arqueológicos referenciados, contemporaneamente, como lugares sagrados dos povos

xinguanos. Elza é uma administradora sensível às especificidades do trabalho do Iphan. Tadeu um historiador que reconceituou antigas ideias e práticas de educação patrimonial, aproximando o *patrimônio* das referências culturais e políticas das populações locais. Muito do que Tadeu dizia, defendeu entre 2006 e 2009 atuando pelo Iphan/MT foi o que acabou vingando em ações e publicações das experiências das Casas do Patrimônio nos anos 2010. Matheus é um arquiteto conhecedor e interessado em patrimônios rurais, atento a políticas de patrimônio que mobilizem as demandas reais dos grupos em torno de suas paisagens e territórios culturais. Roney, atualmente professor de direito com formação e atuação em vários campos das ciências jurídicas, me ensinou sobre análises técnicas mais criteriosas em processos de licenciamento ambiental no Iphan.

Aos amigos do Iphan da Paraíba, Gilvan, Elaine, Nina, Daniel (o Vieira), Daniel (o Pinagé), Anderson, Natália e Felipe, obrigado pelo companheirismo e amor cotidiano. Nina, seja bem-vinda ao Iphan! Como disse Carla, seu ânimo, sua inteligência e sua amizade deram um fôlego novo ao nosso grupo.

Aos companheiros que estão ou que passaram pelo Iphan, Giorge, Claudia, Lia, Markim, Beatriz, Helena, Ricardo, Diana, Rodrigo, Selmo, Maria Paula, Ivana e Lívia, pela amizade e resistência. Markim me ajudou na interpretação e nas fontes do *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes de Curt Nimuendaju* e Beatriz em referências bibliográficas e em informações dos bastidores dos processos de tombamento das ruínas (guaranis) de São Miguel das Missões e do registro da *tava* guarani.

Aos companheiros historiadores da UFPB e UFCG, Regina, Juciene, Acácio, Carlos André e Vanderley de Brito, que tanto me ensinam sobre Paraíba e resistência.

Aos amigos da turma e professores do curso de ciências sociais da UFC (anos 2000), em especial à eterna orientadora Simone Simões Ferreira Soares.

Aos amigos e professores do curso de mestrado em antropologia da PPGA/UFPB, pelas boas lembranças e por terem me trazido de volta aos “estudos”.

Aos amigos e professores do curso de doutorado em antropologia da PPGA/UFPE, em especial ao professor Renato Athias e à nossa “panelinha”, Chris, Rita, Raoni, Verônica, Fabiana e Naylini.

Aos servidores e colaboradores do PPGA/UFPE, Adeilma, Carla, Selton e Makson, pelo carinho e atenção de sempre.

RESUMO

São Miguel é o padroeiro do povo Potiguara. Surgido no “Tapuio”, na *mata*, o índio-anjo-aparição-imagem imemorialmente protege as famílias, as aldeias e as terras indígenas. Depois de morto, ressuscitado e tornado imagem, o arcanjo guerreiro foi guardado em uma igreja na aldeia Vila São Miguel, Baía da Traição, Paraíba. Como retribuição aos milagres operados pelo santo, os *caboclos* organizam novenários, procissões e festas em sua homenagem. Nos anos 1970, a imagem *original* foi levada (em rapto ou procissão) para uma capela localizada na aldeia São Francisco, dividindo as celebrações do padroeiro. Há séculos missionários e a “Igreja” intentam disciplinar e reorganizar as devoções dos Potiguara a São Miguel. Entretanto, na festa do povo, antigos ritos como o acendimento de velas nas velhas paredes da igreja da aldeia São Miguel, as novenas em um latim com sotaque local na capela da aldeia São Francisco e os excessos “mundanos” das quermesses e forrós, reverterem a formalidade da sacralidade católica em nome de tradições imemorais mais profundas. Desde a década de 1970, agentes eclesiais, indigenistas e preservacionistas buscam junto às instituições de *patrimônio* (Iphaep e Iphan) o tombamento e a “*restauração*” das ruínas da igreja potiguara de São Miguel. Tombada pelo Estado da Paraíba em 1980, a igreja (atualmente em ruínas) nunca foi reconhecida como patrimônio nacional, mesmo sendo um “bem imóvel religioso”, objeto predileto dos processos de reconhecimento patrimonial, com vasta documentação de viés colonialista e católico da “história oficial”. Os impasses do reconhecimento da igreja potiguara de São Miguel como patrimônio brasileiro, em comparação com outros processos de tombamento e registro de bens referenciados por grupos indígenas e afrodescendentes, evidencia cosmovisões do Iphan diante de mundos “não *brancos*” que estabelecem dicotomias e hierarquias entre as ideias/práticas *civilização material x comunidades (primitivas/ tradicionais/ étnicas/ populares) do imaterial*. A existência de santos e igrejas indígenas é reiteradamente ignorada e rechaçada nos processos de tombamento nacional. Estereotipados como seres a-históricos, pré-históricos ou de estória oral, indígenas não seriam capazes de edificar monumentos, estando fadados a compor paisagens naturais, marcar territórios com vestígios arqueológicos e repetir espontaneamente manifestações “imateriais”. Histórias de São Miguel das aldeias, do templo potiguara construído em sua homenagem e de outros monumentos indígenas descritos na presente tese desestabilizam e reverterem os oficiais *falsos históricos* das políticas de patrimônio aqui e alhures.

Palavras-chave: História indígena. Potiguara. Patrimônio cultural. Iphan. Restauo.

ABSTRACT

São Miguel is the patron saint of the Potiguara people. Appearing in the “Tapuio”, in the woods, the indian-angel-apparition-image immemorially protects families, villages and indian lands. After his death, resurrected and becoming an image, the warrior archangel was kept inside a church at Vila São Miguel, Baía da Traição, Paraíba. As a retribution for the miracles performed by the saint, the *caboclos* have been organizing novenarians, processions and fetes in his honor. In the 1970s, the original image was taken (by abduction or procession) to a chapel located in the São Francisco village, sharing the patron saint’s celebrations. For centuries missionaries and the “Church” have been trying to discipline and reorganize the Potiguara’s devotions to São Miguel. However, in the people’s celebrations, ancient rites like lighting candles in the old walls of the São Miguel village’s church, the *novenas* in latin with local accent in the São Francisco village’s chapel and the “mundane” excesses of kermesses and *forrós*, reverses the catholic sacredness formality in the name of deeper immemorial traditions. Since 1970 and 1980 decades, ecclesial and indigenous agents have pursued through the channels of heritage institutions (Iphaep and Iphan) the landmark heritage listing and the “*restoration*” of the São Miguel potiguara church’s ruins. Listed by the State of Paraíba in 1980, the church (actually in ruins) was never recognized as a national heritage site even though it is a “immovable religious property”, favourite object of historic heritage designation processes, with extensive documentation of colonialist and catholic bias of the “official history”. The impasses of São Miguel’s potiguara church recognition as brazilian heritage site, in comparison with other patrimonialization processes referenced by indigenous and afro-descendant groups, showcase Iphan’s worldviews facing “non-white” worlds that establish dichotomies and hierarchies between the ideas/practices *material civilizations* x *immaterial communities* (*primitive/traditional/ ethnic/ popular*). The existence of indigenous saints and churches is repeatedly ignored and rejected in the processes of national heritage sites. Stereotyped as ahistorical, prehistorical, or from oral history beings, indigenous people would not be able to build monuments, being bound to compose natural landscapes, mark territories with archaeological remains and to spontaneously repeat “immaterial” manifestations. The stories of São Miguel das aldeias, of the potiguara temple built in his honor and other indigenous monuments described in this thesis destabilize and reverses the official *false historical narratives* of heritage policies here and elsewhere.

Keywords: Indigenous history. Potiguara. Cultural heritage. Iphan. Restoration

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Imagem 1** – Recorte e aproximação da área de influência da língua e cultura dos Potiguara na versão digitalizada do *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes de Curt Nimuendaju*, elaborado a partir das originais produzidas pelo autor entre as décadas de 1930 e 1940.....39
- Imagem 2** – Mapa *Praefecturae de Paraiba et Rio Grande* atribuído à Georg Marcgraf, elaborado originalmente entre 1638 e 1643.....49
- Imagem 3** – Recorte a aproximação do trecho que ilustra a fozes dos rios Paraíba, Mamanguape e Camaratuba no mapa *Praefecturae de Paraiba et Rio Grande*, elaborado originalmente entre 1638 e 1643.....50
- Imagem 4** – Notas explicativas presentes no mapa *Praefecturae Paranambucae pars Borealis, uma cum Praefectura de Itamaracê* atribuído a Post, de data de elaboração desconhecida, editado e tornado público por Bleau em 1647.....50
- Imagem 5** – Mapa *Demonstração da Baía da Traição* de Dionizio Ferreira Portugal, elaborado por volta de 1755.....63
- Imagem 6** – Detalhe recortado do *Mapa que compreende do cais de Viradouro da Cidade da Paraíba até... a enseada da Vila de São Miguel da Baía da Traição*, elaborado por volta de 1790.....63
- Imagem 7** – Potiguaras perfilados em frente à igreja de São Miguel, aldeia Vila São Miguel, em 1922 (ou 1923).....89
- Imagem 8** – Potiguaras perfilados em frente aos coqueirais da aldeia São Francisco, em 1922 (ou 1923).....89
- Imagem 9** – “Casas na beira da Lagoa da Caieira”, aldeia Caieira, dia 11 de maio de 1938...105
- Imagens 10 e 11** – Crianças do *Sítio* representadas por Luiz Saia. Aldeia São Francisco, dia 11 de maio de 1938.....107
- Imagem 12** – *Frame 1*: pano de fundo inicial com o título do filme “côco ou toré”. Aldeia São Francisco, dia 11 de maio de 1938.....109
- Imagem 13** – *Frame 2*: pessoas trabalhando na casa de farinha. Do lado esquerdo da imagem, dançantes aparecem de relance. Aldeia São Francisco, dia 11 de maio de 1938.109
- Imagem 14** – *Frame 3*: roda de “côco ou toré” em frente a uma igreja. Aldeia São Francisco, dia 11 de maio de 1938.....110
- Imagem 15** – *Frame 4*: detalhe de passes de “côco ou toré”. Aldeia São Francisco, dia 11 de maio de 1938.....110

Imagem 16 – <i>Frame 5</i> : tocador de pífano (“pife”) gira na roda de “côco ou toré”. Aldeia São Francisco, dia 11 de maio de 1938.....	111
Imagem 17 – “Instrumentistas do Toré e Cabaçal de São Francisco: Vitalino José, Miguel Antônio, Antônio Francisco e Martiniano Barbosa”. Aldeia São Francisco, 11 de maio de 1938.....	114
Imagem 18 – “Rosa Maria da Conceição 20 anos. Nasceu aqui [...] filha do chefe Sant’Ana”. Aldeia São Francisco, 11 de maio de 1938.....	122
Imagem 19 – “Francisca Maria da Conceição 22 anos. Nasceu em N. Cruis no Sertão quase branca [...] filha do chefe Sant’Ana”. Aldeia São Francisco, 11 de maio de 1938.....	123
Imagem 20 – “Severina Maria da Conceição 24 anos. Nasceu em São Francisco. [...] filha do chefe Sant’Ana”. Aldeia São Francisco, 11 de maio de 1938.....	123
Imagem 21 – Vista da Igreja de São Miguel Arcanjo, aldeia Vila São Miguel, em 1922 (ou 1923).....	128
Imagem 22 – Croqui elaborado a partir da igreja de São Miguel Arcanjo, com cemitério contíguo e cruzeiro à frente. Aldeia Vila São Miguel, 12 de maio de 1938. Autor: Luiz Saia.....	128
Imagem 23 – “Vista da aldeia”, provavelmente, sob a perspectiva de quem está de costas para a fachada da igreja São Miguel. Vila São Miguel, Baía da Traição, 12 de maio de 1938. Autor: Luiz Saia.....	129
Imagem 24 – “sacrário da igreja de S. Francisco. 1884” e outro objeto sacro. Local indefinido, elaborado provavelmente em 12 de maio de 1938. Autor: Luiz Saia.....	129
Imagem 25 – “rua de casas de palha” na aldeia São Francisco ou na Baía da Traição. 12/05/1938.....	131
Imagem 26 – “Côco Baía da Traição”. Baía da Traição, 12 de maio de 1938. Autor: Luiz Saia.....	133
Imagem 27 – “Grupo do Coco da Baía da Traição: Antônio Tavares de Mello, Manoel Joaquim do Nascimento, Manoel Argemiro da Silva, Manoel Belmiro Farias, José Custódio dos Santos, José Padilha e Antônio Ribeiro da Silva”. Baía da Traição, 12 de maio de 1938.....	134
Imagem 28 – Imagem <i>original</i> de São Miguel Arcanjo guardada no nicho da capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco, “restaurada” em 2009 sob encomenda de lideranças potiguaras.....	142
Imagem 29 – Terraço da casa de seo Batista e dona Anita, aldeia São Francisco.....	144
Imagem 30 – Wellington Santeiro no trabalho de “restauração” da imagem <i>original</i> de São Miguel Potiguar.....	153

Imagem 31 – Imagem de São Miguel Arcanjo produzida por Wellington Santeiro.....	158
Imagem 32 – Noiteiros da aldeia Tracoeiras visitam e fazem preces aos santos do altar da Capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco.....	160
Imagem 33 – Nichos do altar da Capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco.....	161
Imagens 34 e 35 – Representações do arcanjo Miguel em Raffaello Sanzio (1505) e James Barry (1777).....	162
Imagem 36 – Pintura de São Miguel do século XVI, exposta no Byzantine and Christian Museum em Atenas, Grécia.....	163
Imagem 37 – <i>São Miguel Arcanjo</i> de Natalia Goncharova (1914).....	164
Imagens 38, 39 e 40 – representações barrocas de Aleijadinho (século XVIII), Veiga Valle (século XIX) e artista desconhecido exposto no Museu de Óbidos, Portugal.....	165
Imagem 41 – Imagem <i>original</i> (“barroca”) de São Miguel Arcanjo quando, provavelmente, ainda estava guardada no nicho da igreja São Miguel na <i>Vila</i> . Foto de autoria desconhecida, década de 1970.....	165
Imagem 42 – Recorte do Mapa da Terra Indígena Potiguar destacando a relação espacial entre as aldeias São Miguel e São Francisco em meio a outras localidades como a cidade da Baía da Traição.....	179
Imagem 43 – Vista da igreja de São Miguel Arcanjo com a cobertura desabada. Autor desconhecido, provavelmente em 1978.....	180
Imagem 44 – Vista das ruínas da igreja potiguar de São Miguel Arcanjo. Foto de Carla Gisele Moraes, em 2012.....	180
Imagem 45 – Imagem <i>distorcida</i> de São Miguel Arcanjo colocada no nicho das ruínas da igreja velha durante o período do novenário, aldeia Vila São Miguel.....	196
Imagem 46 – Imagem de São Miguel Arcanjo (o <i>galego</i>) adquirida por padre Edriano, adornada com cocar, flores e fitas durante o período do novenário, aldeia Vila São Miguel.....	198
Imagem 47 – Vista das vias de acesso à aldeia Vila São Miguel vindo por Baía da Traição, atravessando a ponte construída sobre o rio Sinimbu.....	206
Imagem 48 – Dona Severina e dona Raimunda prestando atenção nas conversas de Rosimar no interior das ruínas da igreja São Miguel Arcanjo, aldeia Vila São Miguel.....	206
Imagem 49 – Rosimar em frente às ruínas da igreja de São Miguel Arcanjo.....	207
Imagem 50 – Artefato possivelmente utilizando durante as celebrações religiosas realizadas na igreja de São Miguel Arcanjo.....	207

Imagem 51 – Representação das ruínas da igreja de São Miguel Arcanjo feita pelo artista plástico Séver.....	208
Imagem 52 – Representação das ruínas da igreja de São Miguel Arcanjo feita pelo artista plástico Eduardo Verderame.....	208
Imagem 53 – Aspecto do interior das ruínas da igreja de São Miguel Arcanjo, aldeia Vila São Miguel, a partir do altar.....	209
Imagem 54 – Aspecto do altar arruinado da igreja de São Miguel Arcanjo, aldeia Vila São Miguel.....	209
Imagem 55 – Vista da lateral e dos fundos das ruínas da igreja de São Miguel Arcanjo, aldeia Vila São Miguel, a partir do cemitério.....	210
Imagem 56 – Noveneira “apaixonada por essa igreja” registra o momento de sua passagem pelas ruínas da igreja de São Miguel Arcanjo, aldeia Vila São Miguel.....	210
Imagem 57 – Ensaio “Perfomances do feminino: entre baías e traições” realizado pela antropóloga Verônica Alcântara Guerra e Rayka Almeida em 2015.....	211
Imagem 58 – Preparativos para a Festa de São Miguel Potiguara no terreiro da aldeia São Miguel.....	225
Imagem 59 – Na véspera da Festa de São Miguel Potiguara, bandeirolas coloridas são fincadas na ladeira mais próxima às ruínas da igreja velha, na <i>Vila</i>	226
Imagem 60 – Mastro de São Miguel erguido nas primeiras horas da manhã do dia 20 de setembro, em frente à capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco...	228
Imagem 61 – Seo Antonio Aureliano com um bombo na mão contando sobre a participação dos “Galdino” do <i>Sítio</i> (sempre com seus instrumentos musicais) nas festas de santo e nos torés das aldeias potiguaras.....	229
Imagem 62 – Devotos de São Miguel descem da entrada aldeia São Francisco para “rua principal” na manhã do primeiro dia do novenário.....	230
Imagem 63 – Padre Edriano benze o mastro de São Miguel na capela nova da <i>Vila</i>	237
Imagem 64 – Saída do mastro de São Miguel da capela nova para a procissão do primeiro dia do novenário da aldeia São Miguel.....	237
Imagem 65 – Parada para organizar o caminho a ser percorrido pelo mastro na Vila São Miguel durante a procissão matutina.....	238
Imagem 66 – Passagem do mastro de São Miguel pelas residências da <i>Vila</i>	238
Imagem 67 – Retorno do mastro de São Miguel para o terreiro mais central da <i>Vila</i> , onde se situam a capela nova e as ruínas da igreja velha.....	239

Imagem 68 – Carregadores do mastro de São Miguel ficam o tronco no chão próximo ao cruzeiro da igreja velha.....	239
Imagem 69 – A bandeira de São Miguel tremula na <i>Vila</i> anunciando o início da festa do padroeiro dos Potiguara.....	240
Imagem 70 – A banda marcial de uma escola da Baía da Traição encerra com música o hasteamento do mastro de São Miguel na <i>Vila</i>	240
Imagem 71 – Enquanto São Miguel <i>galego</i> é adornado com flores para a primeira noite de novena, uma mulher se aproxima apresenta seu neto ao padroeiro dos Potiguara na igreja matriz de Nossa Senhora da Penha, Baía da Traição.....	240
Imagem 72 – Dona Nilda segura o estandarte de São Miguel das aldeias na capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco, durante o novenário do padroeiro dos Potiguara.....	246
Imagem 73 – Detalhe de São Miguel das aldeias desenhado no estandarte que guia a procissão do novenário do padroeiro realizado na aldeia São Francisco.....	247
Imagem 74 – Encenações angelicais realizadas por meninas da aldeia São Francisco na capela da Imaculada Conceição durante a primeira noite do novenário de São Miguel.....	253
Imagem 75 – Parte do parquinho de brinquedos instalado na “rua principal” da aldeia São Francisco durante o novenário de São Miguel.....	253
Imagem 76 – Noveneiras em procissão de encerramento de uma das novenas de São Miguel, na “rua principal” da aldeia São Francisco.....	254
Imagem 77 – Crianças interagem com as chamas das velas e jovens observam a passagem da procissão de encerramento de uma das novenas de São Miguel, na “rua principal” da aldeia São Francisco.....	254
Imagem 78 – Retorno da procissão de encerramento de uma das novenas de São Miguel, na “rua principal” da aldeia São Francisco.....	255
Imagem 79 – Adésio assenta o cocar na imagem de São Miguel <i>galego</i> antes da primeira noite do novenário em homenagem ao padroeiro realizado na <i>Vila</i>	260
Imagem 80 – Devotos acendem velas em frestas das ruínas da igreja de São Miguel no <i>tempo da festa do padroeiro</i> dos Potiguara.....	262
Imagem 81 – Representação teatral do combate de São Miguel contra o “Mal” no pátio central da <i>Vila</i> durante a visita do arcebispo da Paraíba Dom Manoel Delson ao novenário do padroeiro dos Potiguara.....	263
Imagem 82 – Representação teatral do combate de São Miguel contra o “Mal” no pátio central da <i>Vila</i> durante a visita do arcebispo da Paraíba, Dom Manoel Delson, ao novenário do padroeiro dos Potiguara.....	264

Imagem 83 – Vista do pátio central da <i>Vila</i> em noite de novenário de São Miguel.....	266
Imagem 84 – Devotos se acomodam em cadeiras de plástico e em volta do cruzeiro para assistir a novena missa realizada no palco instalado no pátio central da <i>Vila</i> em noite de novenário de São Miguel.....	266
Imagem 85 – O prefeito de Baía da Traição carrega o estandarte do padroeiro em rito inicial da novena-missa da última noite de novenário de São Miguel na <i>Vila</i>	267
Imagem 86 – Devotos se aglomeram no pátio central da <i>Vila</i> no final da novena-missa em homenagem a São Miguel na noite de 28 de setembro.....	268
Imagem 87 – No final das novenas-missa “mais bonitas”, fogos em homenagem a São Miguel são lançados ao céu por noiteiros ou paroquianos da <i>Vila</i>	269
Imagem 88 – Rosimar e Ivanilda montam arranjos de flores no andor de São Miguel após o término da última novena-missa realizada na <i>Vila</i> em homenagem ao padroeiro dos Potiguara.....	270
Imagem 89 – Forró realizado no clube da <i>Vila</i> na noite de 28 para 29 setembro, “dia de São Miguel”.....	272
Imagem 90 – Seo Antonio Aureliano e seo Manoel Luiz após realização do toré no pátio da capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco, antes da “missa solene” em homenagem a São Miguel na manhã do dia 29 de setembro.....	274
Imagem 91 – Após receber as bênçãos do toré na manhã do dia 29 de setembro, padre Vamberg, cercado de devotos de São Miguel, posa com a fotografia (doada por mim à aldeia São Francisco) de Dagoberto Castro e Silva tirada em 1922 (ou 1923). No lado extremo direito da foto, está o cacique Alcides.....	275
Imagem 92 – Devotos esperam padre Vamberg na expectativa da “missa solene” em homenagem a São Miguel na capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco, na manhã do dia 29 de setembro.....	275
Imagem 93 – O ex-cacique Neo e o atual cacique Pedro Tiago se preparam para carregar o andor de São Miguel em procissão da <i>Vila</i> até a igreja matriz de Nossa Senhora da Penha, na Baía da Traição, na última noite do novenário do padroeiro.....	277
Imagem 94 – O ex-cacique Neo e o atual cacique Pedro Tiago carregam o andor de São Miguel, aguardando a passagem de padre Vamberg e seus ministros para iniciarem a procissão.....	278
Imagem 95 – A procissão de São Miguel agrega devotos em sua caminhada pelo pátio central da <i>Vila</i>	278
Imagem 96 – Motos e carros seguem a procissão do padroeiro que atravessa a aldeia São Miguel rumo à matriz da Baía, via Benfica e Morrinhos.....	279

Imagem 97 – Ajustando o cocar em antes do início do toré no Dia do Índio. <i>Ouricuri</i> , aldeia São Francisco.....	294
Imagem 98 – <i>Mestre</i> do toré recebe “ilustres visitas” com boas energias no Dia do Índio. <i>Ouricuri</i> , aldeia São Francisco.....	294
Imagem 99 – <i>Mestres</i> do toré “puxando” a <i>dança</i> no Dia do Índio. <i>Ouricuri</i> , aldeia São Francisco.....	297
Imagem 100 – <i>Mestres</i> do toré e crianças na expectativa da apresentação da <i>dança</i> para o quadro “Na Estrada” do programa “Mais Você”, Rede Globo, na aldeia Forte..	297
Imagem 101 – Meninas aproveitam a apresentação do toré para tirar fotos no “mirante” do Forte.....	298
Imagem 102 – Pajé Francisco faz preces em Nadia Bochi na oca aberta da aldeia Forte. Reportagem para o quadro “Na Estrada” do programa “Mais Você” da Globo..	300
Imagem 103 – Caminhada dos <i>caboclos</i> rumo ao “mirante” do Forte, aldeia Forte, Baía da Traição. Reportagem para o quadro “Na Estrada” do programa “Mais Você” da Globo.....	300
Imagens 104, 105 e 106 – projeções volumétricas do “Projeto de Restauração e Estabilização da Igreja de São Miguel Baía da Traição – PB”.....	376
 Figura 1 – Linha do tempo: histórias da presença de São Miguel entre os Potiguara.....	381
Figura 2 – Linha do tempo: processo de patrimonialização da igreja potiguara de São Miguel.....	382
Figura 3 – Quadro das categorias do <i>patrimônio</i> diante de mundos indígenas.....	383
Figura 4 – Mapa da Terra Indígena Potiguara.....	384

LISTA DE SIGLAS

CNA	CENTRO NACIONAL DE ARQUEOLOGIA
CNRC	CENTRO NACIONAL DE REFERÊNCIA CULTURAL
COIDI	COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO DISTRITO DE IAUARETÊ
COMARA	COMISSÃO DE AEROPORTOS DA AMAZÔNIA
DEPAM	DEPARTAMENTO DO PATRIMÔNIO MATERIAL
DGPI	DEPARTAMENTO GERAL DE PATRIMÔNIO INDÍGENA
DPHAN	DIRETORIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL
DPI	DEPARTAMENTO DO PATRIMÔNIO IMATERIAL
DSEI	DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA
FUNAI	FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
MES	MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E SAÚDE
MINC	MINISTÉRIO DA CULTURA
MPF	MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL
IBGE	INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA
IHGB	INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO
IMN	INSPETORIA DE MONUMENTOS NACIONAIS
IPHAEP	INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DO ESTADO DA PARAÍBA
IPHAN	INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL
ISA	INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL
SEAMPO	SETOR DE ESTUDOS E ASSESSORIA A MOVIMENTOS POPULARES
SESAI	SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE INDÍGENA
SINTESP	SINDICATO DOS TRABALHADORES DO ENSINO SUPERIOR DA PARAÍBA
SNIIC	SISTEMA NACIONAL DE INFORMAÇÕES E INDICADORES CULTURAIS
SPHAN	SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL
SPHAN	SERVIÇO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL
SPI	SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS

SUDENE	SUPERINTENDÊNCIA DE DESENVOLVIMENTO DO NORDESTE
UNESCO	ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA
UFC	UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
UFCG	UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
UFF	UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
UFMT	UNIVERSIDADE FEDERAL DO MATO GROSSO
UFPA	UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
UFPB	UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UFPE	UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UFRJ	UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
UFRS	UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
USP	UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Eu não quero contar uma história que não existe, eu não vou criar uma história por mim criada sem ser. Não, eu vou contar aquilo que eu sei, aquilo que eu já aprendi com o índio, os antepassados que hoje é com Deus. Aprendi e hoje tá servindo pra mim e serve pra o meu povo. A gente só tem uma coisa que eu digo: é bom a gente ver pra conhecer, escutar pra entender, pra depois saber contar. E eu tô nesse caminho.

(Seo Batista, aldeia São Francisco)

Devia ser restaurada a história daqui. É uma história belíssima, riquíssima, eu mesmo acho. E passar pros nossos filhos, pros nossos netos. Eu mesmo já tenho neto pra saber a história, a real história, como foi, quando foi, por que foi né...

(Rosimar, aldeia Vila São Miguel)

SUMÁRIO

Introdução	26

Primeiro Capítulo

O outro e o eu indígena	36

1.1. Os Potiguara entre missões e missionários	42

1.2. Indianidades em questão	67

1.3. Os Potiguara contemporâneos	73

Segundo Capítulo

Entre indigenistas e folcloristas:

os Potiguara visitados entre as décadas de 1910 e 1930	80

2.1. Os Potiguara nos primeiros relatórios do SPI	81

2.1.1. A visita de Alípio Bandeira	81

2.1.2. A visita de Dagoberto de Castro e Silva	85

2.2. Os Potiguara na Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura de São Paulo	93

2.2.1. Aldeia São Francisco e o toré/coco	103

2.2.2. Aldeia São Miguel e a igreja do “tempo dos Holandeses”	124

2.2.3. Baía da Traição e os “côcos di róda”	130

2.3. Indigenismo e preservacionismo	135

Terceiro Capítulo

Histórias potiguaras:

São Miguel entre vidas, mudanças e retornos	141

3.1. São Miguel: índio, anjo, aparição e imagem	143

3.1.1. São Miguel das aldeias: <i>imagem de carne humana/pessoa mermim inscrito</i>	143

3.1.2. A “restauração” da imagem <i>original</i> de São Miguel	151

3.1.3. O potiguara São Miguel em um mundo de anjos e santos	159
3.2. Histórias indígenas e mitos restauradores: São Miguel entre a <i>Vila</i> e o <i>Sítio</i>	169
3.3. São Miguel, um <i>galego</i> de cocar	194
3.4. Ruínas da igreja potiguara de São Miguel: “altar ao ar livre”	198

Quarto Capítulo

Os Potiguara em festa:

novenários, procissões, forrós e torés	219

4.1. Participando das festas de São Miguel das aldeias	220
4.1.1. Observando os preparativos da festa	220
4.1.2. O mastro no <i>Sítio</i>	226
4.1.2. O mastro na <i>Vila</i>	231
4.1.3. Uma noite de novena no <i>Sítio</i>	241
4.1.4. Uma noite de novena na <i>Vila</i>	255
4.1.5. O forró na <i>Vila</i>	269
4.1.6. A missa de São Miguel no <i>Sítio</i>	272
4.1.7. A procissão de encerramento do novenário na <i>Vila</i>	276
4.2. Participando de torés nas aldeias São Francisco, São Miguel e Forte	279
4.2.1. O toré do Dia do Índio na aldeia São Francisco	285
4.2.2. Outros torés potiguaras	295

Quinto Capítulo:

As cosmovisões do *patrimônio* diante de mundos indígenas:

notas sobre os processos de patrimonialização da igreja potiguara de São Miguel e de outros bens indígenas	301

5.1. A “academia Iphan” e as cosmovisões preservacionistas	302
5.1.1. O <i>patrimônio</i> brasileiro: mitos e agentes fundadores	302
5.1.2. O <i>patrimônio</i> entre dicotomias, hierarquias e reificações	307
5.1.3. A antropologia na fundação do Sphan/Iphan	311
5.1.4. A hegemonia do tombamento	320
5.1.5. O mítico anteprojeto de Mário de Andrade	325
5.2. A questão indígena e o patrimônio cultural	331

5.2.1. O tombamento de bens indígenas no Iphan: coleções etnográficas, sítios arqueológicos e patrimônios naturais	331
5.2.2. O tombamento das ruínas de Vila Bela da Santíssima Trindade	336
5.2.3. O tombamento das ruínas (guaranis) de São Miguel das Missões	339
5.2.4. O registro da <i>tava</i> guarani: desafiando a instrução técnica de tombamento das ruínas de São Miguel das Missões	348
5.2.5. As experiências de registro de bens culturais indígenas	351
5.3. A política patrimonial entre o templo e a ruína: a patrimonialização da igreja potiguara de São Miguel	354
5.3.1. A orla da Baía da Traição e a igreja potiguara de São Miguel sob o crivo do <i>patrimônio</i>	359
5.3.2. A ação civil pública contra Iphaep, Iphan e Funai e o projeto de reconstrução da igreja potiguara de São Miguel	366
5.3.3. “ <i>Restauração</i> ” da igreja potiguara de São Miguel: entre histórias indígenas e o mito do <i>falso histórico</i>	374

Considerações finais	385

Referências	387

INTRODUÇÃO

Na eterna peleja com Luzbel¹, São Miguel das aldeias é vitorioso. Desde tempos imemoriais até os dias de hoje o arcanjo milagreiro é homenageado por potiguaras² com festas, velas, novenas e procissões que marcam as terras indígenas do que hoje é o litoral norte da Paraíba de histórias, lugares, edificações e objetos sagrados.

São Miguel é o padroeiro de todo o povo Potiguara. As tradicionais relações espirituais, religiosas e afetivas de potiguaras com o santo e seus poderes, imagens e templos, convivem contemporaneamente com sistemas de pensamentos e ações que compreendem tais realidades a partir de outras perspectivas, geralmente pautadas por valores e interesses estéticos e “culturais”³. Os desajustes e reajustes históricos e políticos dessas diferentes “cosmologias” que reforçam e/ou alteram trajetórias individuais e coletivas presentes em duas aldeias potiguaras, Vila São Miguel e São Francisco⁴, recebem atenção especial das descrições e reflexões da presente tese.

Para dar conta desse *campo*, tive o prazer de reencontrar e encontrar pessoas que, de um modo ou de outro, fazem parte da minha vida para além das fronteiras do trabalho acadêmico ora realizado. Rosimar, Isaías, Alcides, Pedro, dona Iracema, dona Izabel, seo Batista, dona Nilda, padre Edriano, dona Raimunda (as duas), dona Severina, Adésio, Luan, e tantas e tantos me possibilitaram experiências e memórias fundamentais para a compreensão da existência indígena. Se, movido por algum preconceito teórico e metodológico anterior, eu me via disposto a “familiarizar-me com o estranho”,

¹ Nas rezas e cânticos do novenário de São Miguel Potiguara, Luzbel encarna o mal cotidiano a ser combatido. Na mitologia cristã, Luzbel pode ser entendido como o próprio Lúcifer, o anjo que deserda os propósitos de Deus.

² Ao longo da tese, utilizarei a inicial maiúscula e o termo no singular para nominar os *Potiguara* em sua totalidade de “povo indígena” e utilizarei a inicial minúscula, com a possibilidade de flexão para o plural, para nominar grupos específicos de *potiguaras* (famílias, aldeias, estudantes etc).

³ “Culturais” no sentido instrumentalizado do termo, *cultura* como “manifestação” (Braga, 2009) destacada de um povo, grupo, segmento, tempo e espaço – objeto passível de identificação, valoração e intervenções técnicas e políticas (críticas de arte, laudos antropológicos, instruções de tombamento, etc.), algo semelhante ao que Manuela Carneiro da Cunha (2009) nominou “cultura com aspas”. Ao mesmo tempo pode se referir ao fenômeno *cult* em meios artísticos, aos “sinais diacríticos” ou “símbolos culturais de um povo” em meios indigenistas e aos monumentos ou “bens culturais” em meios preservacionistas.

⁴ As referidas aldeias potiguaras, localizadas no município de Baía da Traição, Paraíba, serão melhor situadas e descritas ao longo do primeiro capítulo da tese. Baía da Traição é um município do litoral norte paraibano com extensão de 102.368 km² e 8.012 habitantes, emancipado em 1962, desmembrado de Mamanguape (IBGE, 2010). A maior parte da Terra Indígena Potiguara se localiza na Baía da Traição.

acreditando não fazer parte da vida da *Vila* e do *Sítio*⁵, logo em seguida era afrontado por evidências de que talvez fosse inútil forçar a existência de alteridades nesses laços e afetos tão comuns, relações que fazem parte do meu modo de ser cotidiano e de minhas memórias de infância e juventude.

Em vez de entrevistas baseadas em roteiros com questões formuladas previamente, vivi entre *nós* o que Vincent Crapanzano (1991) nomina *conversa*. Inspirado em Hans-Georg Gadamer (1975), Crapanzano observa que na boa conversa surge algo novo para os participantes e, de certo modo, independente deles. O verdadeiro diálogo não é muito comum nas pesquisas de campo, mesmo nas experiências etnográficas: “dada as relações de poder na situação de campo, o nativo frequentemente cede – ou parece ceder – ao gênero em que insiste o etnógrafo, isto é, a entrevista onde cada pergunta ‘breve’ requer uma resposta longa, sincera e relevante” (1991: 68). À revelia das conceituações acadêmicas, popularmente sabemos que quase tudo se resolve com uma boa e franca conversa.

As questões e o trabalho de pesquisa que possibilitaram a existência desta tese tiveram início em 2012 e estão relacionadas ao meu trabalho no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan. Em 2011, o Ministério Público Federal sediado na Paraíba – MPF/PB, com apoio de lideranças indígenas e do pároco local, instaurou uma ação civil pública determinando “a imediata adoção de soluções emergenciais para a manutenção da estabilidade da Igreja de São Miguel, localizada no Município de Baía de Traição [...] de modo a frear seu processo de degradação e iminente desabamento”⁶. Apesar da edificação ser tombada como *patrimônio*⁷ estadual por meio do Decreto 8658 de 1980, o MPF/PB acionou a União, que figurou na condição de ré da ação conjuntamente com o Estado da Paraíba. Além do Instituto Histórico e Artístico do Estado

⁵ Com base nos próprios termos locais, utilizei, em muitas situações, os termos *Vila* para a aldeia São Miguel e *Sítio* para aldeia São Francisco.

⁶ Conforme relatoriado no Processo 0000411-22.2011.4.05.8200 – classe 1 – Ação Civil Pública – Autor-Civil: Ministério Público Federal.

⁷ Em muitas situações da presente tese utilizo apenas o termo *patrimônio* como síntese das expressões “patrimônio histórico e artístico” ou “patrimônio cultural” ou ainda do Iphan, conhecido popularmente como o “patrimônio”. No quinto capítulo da tese, o leitor encontra um esforço de descrição crítica das genealogias históricas e conceituais das *categorias nativas* e das práticas das políticas de patrimônio.

da Paraíba – Iphaep⁸, instituições como Iphan e Fundação Nacional do Índio – Funai⁹ foram implicadas no processo, sendo, então, pressionadas para a efetivação de projetos e trabalhos de estabilização e reconstrução (interpretados pelo MPF/PB e por muitos potiguaras como “*restauro*” ou “*restauração*”¹⁰) do monumento. A partir de 2010, coagido por ofícios e, posteriormente, pela referida ação civil pública, o Iphan da Paraíba enviou profissionais de diversos campos do conhecimento a fim de verificar a situação e produzir informações mais precisas acerca da edificação. Em setembro de 2012, seguiram de João Pessoa, capital da Paraíba, para Baía da Traição¹¹, litoral norte do Estado, técnicos das áreas de Ciências Sociais e Arquitetura e Urbanismo da Superintendência para compreender “a relação da comunidade com o bem”. A partir desse primeiro contato movimentado por observações do estado estrutural das ruínas e de conversas com moradores da *Vila* e do *Sítio*, os servidores da Divisão Técnica (eu e Carla Gisele Moraes¹²), o bolsista do Mestrado Profissional do Patrimônio Cultural do Iphan, Matheus Cássio Blach¹³, e o motorista do Iphan, José Maria Bezerra Filho (o Zeca)¹⁴,

⁸ O Iphaep, instituição criada em 1971 pelo Governo da Paraíba, assim outros órgãos estaduais e municipais voltados para identificação, reconhecimento e proteção/preservação/salvaguarda de patrimônios históricos/artísticos/culturais, tem sua estrutura administrativa e técnica espelhada no Iphan do século XX (ainda sem a divisão de departamentos para atuação separada em patrimônios de “natureza” material e imaterial do fim dos anos 1990).

⁹ O Iphan se tornou réu da ação por ter aberto o processo de tombamento (número 932-T-75) intitulado “Praia: Baía da Traição”, arrastado por décadas sem conclusão, e a Funai se tornou ré por ser vista como responsável pela tutela das terras e povos indígenas (por vezes, juridicamente estereotipados como “relativamente incapazes”).

¹⁰ Utilizo, em muitos momentos do presente trabalho, aspas e/ou itálico para os termos “restauro”, “restauração” e seus derivados considerando que o conceito abre pelo menos três sentidos na tese: a) sua concepção técnica tributária de cartas patrimoniais e práticas profissionais; b) sua concepção local, entre grupos de potiguaras que preferem usar o referido termo para nominar tanto o “restauro da imagem de São Miguel” como o desejo de ver a “igreja de São Miguel restaurada”; c) a proposta de uma concepção antropológica que aproveita os dois sentidos anteriores e potencializa o caráter restaurador dos *mitos*, conceito evidenciado por muitos autores e teorias, aqui aplicado em suas acepções de Marshall Sahlins e Jack Goody.

¹¹ Baía da Traição dista cerca de noventa quilômetros da capital.

¹² Arquiteta e urbanista do Iphan/PB. Doutora em Sociologia pelo PPGS/UFPB.

¹³ Considerando a urgência e a complexidade do “caso” das ruínas de São Miguel Potiguara, solicitei à Superintendência do Iphan na Paraíba a vaga de um bolsista do Mestrado do Patrimônio Cultural do Iphan para aprofundar estudos e indicar ações a partir de demandas locais. Matheus Blach foi aprovado no processo de seleção, iniciou os trabalhos de pesquisa e posteriormente abandonou o curso de Mestrado por razões pessoais.

¹⁴ Na época de nossas primeiras viagens à Baía da Traição, Zeca era um dos motoristas do Iphan/PB. Com vasta experiência em trabalhos pela Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – Sudene, especialmente com o “projeto sertanejo”, Zeca contribuía nos contatos de campo das equipes técnicas do Iphan com as pessoas e seus patrimônios.

ficaram/ficamos atônitos e envolvidos com as histórias díspares produzidas por potiguaras das duas aldeias a partir de um mesmo evento: o deslocamento da imagem *original*¹⁵ de São Miguel Arcanjo do nicho da igreja velha da Vila São Miguel para o nicho da capelinha da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco, ocorrido no final dos anos 1970.

Enquanto as pessoas mais velhas do *Sítio* relatam que diante do notório arruinamento da igreja e constantes furtos de objetos sacros, a imagem foi transportada em procissão, sob proteção de Dom José Maria Pires¹⁶, para uma capela reformada para receber o santo padroeiro do povo Potiguara, antigas famílias da *Vila* afirmam que a imagem foi levada sem o consentimento dos paroquianos e moradores, de modo forçado, provocando o afastamento da então liderança da aldeia do cacicado. A festa em homenagem ao santo passou então a ocorrer nas duas aldeias no mesmo período (20 a 29 de setembro), uma em torno das ruínas da igreja velha e a outra em torno da imagem sacra dita *original*. A festa mais popular, que atrai mais gente vinda de todas as aldeias, continua sendo aquela realizada na *Vila*. A festa do *Sítio* busca em seus ritos rememorar antigas tradições do novenário¹⁷ do padroeiro. A posse do objeto sagrado São Miguel, pintado em cores vivas (para horror de muitos especialistas em restauro), agenciou ainda mais centralidade histórica e política à aldeia São Francisco. O santo padroeiro, sintetizado materialmente em uma bela “peça barroca¹⁸” de madeira maciça, foi o

¹⁵ A partir deste momento do texto, opto pelo uso do termo *original* em itálico quando estiver relacionado a esta imagem mais antiga de São Miguel Potiguara por ser uma “categoria nativa” presente em muitas falas dos interlocutores da pesquisa e por existirem outras imagens de São Miguel na *Vila*, cada uma com suas próprias histórias.

¹⁶ Falecido recentemente, em 2017, o mineiro José Maria Pires, também conhecido como “Dom Pelé” (por conta de seu fenótipo que lhe rendeu o apelido na época de ordenação como bispo) foi bastante atuante na “causa indígena” e demais lutas populares na Paraíba. Em entrevista concedida ao Jornal *O Povo*, em junho de 2015, falou sobre dificuldades de entrar em terras Potiguara na época da Ditadura Militar: “eu marquei uma visita à Nação Potiguara, que são uns índios que têm todo um município lá na Paraíba. Chegou um funcionário da polícia e disse: ‘o senhor tem autorização para entrar lá na área indígena?’. Eu disse: ‘não, não preciso de autorização’. Ele disse: ‘Ah, precisa’. Eu disse: ‘Mas eu não vou lá fazer visita qualquer, vou fazer visita pastoral. Sou o arcebispo, então vou visitar’. O policial disse: ‘ah, mas se o senhor não tiver autorização do Exército, o senhor não entra lá’. Eu disse: ‘tá bom’. Chegamos lá com uma freira e outro rapaz, estava a polícia. Pediram meus documentos. Entreguei, eles viram e abriram a cancela. O que eles faziam muito era intimidar a gente. Se você cedesse, era vitória deles. Mas se você insistisse, eles não tinham coragem de enfrentar. Foi um tempo muito interessante”.

¹⁷ O mesmo que novena, encontros de pessoas que fazem preces em nome de um morto ou prestam homenagens em devoção a uma divindade, geralmente um santo.

¹⁸ Se para os historiadores da arte, o referido objeto é barroco por suas características estéticas e pelos materiais utilizados em sua fabricação, para muitos potiguaras que conhecem e veneram São Miguel, a imagem ou “aparição” é, na verdade, representação fiel de um índio-anjo milagreiro que viveu nas aldeias

protagonista de importantes eventos históricos narrados a partir de fatos e “personagens” distintos por dois grupos potiguaras e, nesse processo, diria Marshall D. Sahlins, reordenou a própria “estrutura” da vida social local.

As duas contraditas histórias indígenas sobre santos, festas e ruínas, cada uma com seus mitos restauradores de fatos, me conduziram a tantas outras boas histórias potiguaras que me motivaram à realização de experiências etnográficas em meio às “razões culturais” indigenistas, preservacionistas¹⁹ e indígenas. A partir de então, já doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco – PPGA/UFPE, passei a frequentar anualmente as festas potiguaras em homenagem a São Miguel e os torés realizados no Dia do Índio e em outras situações ensejadas pela política espiritual indígena. Em 2017, depois de muitas idas e vindas burocráticas em processos de capacitação de servidor do Iphan, consegui o necessário afastamento para realização dos trabalhos de campo e início da escrita da tese. Passei, então, a fazer viagens mais duradouras para Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição realizadas na maior parte dos meses do período de afastamento. Entre julho de 2017 e abril de 2018, fiz trabalhos de campo (com permanências de 2 a 7 dias), transitando entre as aldeias São Francisco e Vila São Miguel, na Baía da Traição, e Monte-Mor e Jaraguá, em Rio Tinto. A pesquisa também contemplou os acervos arquivísticos e bibliográficos da Arquidiocese da Paraíba e do Iphaep, com especial atenção à documentação referente à Paróquia de São Miguel entre os anos 1970 e 2010, procurando reconstruir as *situações históricas* (Pacheco de Oliveira, 1988) relacionadas ao processo de tombamento²⁰ estadual da igreja de São Miguel e ao processo aberto (e recentemente arquivado) de

potiguaras, morreu e reapareceu em “carne humana”, sendo possivelmente “trocado em Roma”. O fato da peça ser rechonchuda e entrocada é a prova material do fato de se tratar de um caboclinho. Descreveremos e analisaremos tais histórias no terceiro capítulo da tese.

¹⁹ Pelos termos “preservacionista”, “preservacionismo” e similares nomino o conjunto de pessoas, ideias e práticas voltadas para identificação, reconhecimento e proteção/preservação/salvaguarda de objetos, construções, espaços e conhecimentos como patrimônios históricos/artísticos/culturais.

²⁰ Tombamento é o ato de reconhecimento legal e público do valor de patrimônio histórico, artístico e cultural de um determinado monumento (edificação, documento, objeto, etc.), geralmente material, a fim de protegê-lo da degradação ou destruição em um regime jurídico especial de propriedade considerando sua “função social”. A etimologia do termo tombamento advém da Torre do Tombo, arquivo público português onde são guardados e conservados documentos históricos importantes. Muitos Estados-nacionais possuem legislações de reconhecimento e proteção do patrimônio histórico, artístico e cultural baseadas no instrumento do tombamento. No Brasil, o Decreto-Lei n. 25 de 1937, além de organizar legalmente a atuação do Iphan, é a lei que institui o tombamento dos monumentos de referência nacional. A partir do “Decreto 25”, muitos Estados e Municípios estabeleceram leis de reconhecimento e proteção de patrimônios estaduais e municipais.

tombamento federal “da praia de Baía da Traição”. Também foram bastante úteis para o trabalho de doutoramento o acervo digitalizado (via Sistema Eletrônico de Informações – SEI²¹) dos processos de tombamento do arquivo central do Iphan, os acervos digitalizados disponibilizados pelos *sites* da Biblioteca Nacional e do Museu do Índio/Funai, e o material documental (coletado e fotografado a partir de pesquisas realizadas no Arquivo Nacional e Museu Nacional todos sediados no Rio de Janeiro) gentilmente disponibilizado pelo antropólogo e professor da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, Estêvão Martins Palitot, que vem trabalhando em diferentes frentes de diálogo e ação com os Potiguaras desde os anos 2000.

Resta ainda dedicar na presente Introdução algumas palavras ao processo de pesquisa realizado junto à “ambiência” Superintendência do Iphan na Paraíba. Sou servidor público do Iphan, atuando como antropólogo da instituição por mais de uma década. Consequentemente, a relação de pesquisa junto ao Iphan é estabelecida por meio de uma situação de “profundidade metodológica involuntária”. Participei de reuniões relacionadas às políticas de patrimônio voltadas para a igreja de São Miguel e tenho oportunidade de dialogar com técnicos e cargos comissionados que manifestam em pensamentos, posturas, comportamentos e ações diferenciados sistemas de valores no processo de patrimonialização ou “despatrimonialização” da igreja. E eu mesmo, é óbvio, aciono meus sistemas de valores no constante agenciamento do que considero uma “política mais pública” acerca dos processos de reconhecimento, proteção e *restauração* da imagem *original* e da igreja de São Miguel, buscando mediar as histórias e anseios dos diferentes grupos potiguaras referentes ao desejo de intervir de alguma forma nos referidos *bens*²². Ciente da “posição política” do próprio pesquisador, busco descrever autocriticamente situações vivenciadas no meu trabalho de antropólogo do Iphan do ponto de vista de um etnógrafo treinado por “academias de antropologia”. Nessa tarefa, o jogo de espelhos é inevitável e a academia recebe em contrapartida a observação crítica de um antropólogo treinado por “academias do *patrimônio*”.

Nas relações estabelecidas pela experiência etnográfica, diferentes interpretações de grupos potiguaras e de agentes eclesiais a meu respeito e relacionados à presente

²¹ O SEI pode ser acessado pelo link: sei.iphan.gov.br/pesquisapublica.

²² No campo do *patrimônio*, a ideia de *bem*, geralmente acompanhada da adjetivação “cultural”, se refere aos objetos, edificações, conjuntos, paisagens, lugares, saberes, formas de expressão e celebrações passíveis de patrimonialização. Patrimonilizar um bem é selecioná-lo, classificá-lo e, de certo modo, torná-lo factível e objetificável para efeitos de preservação/salvaguarda.

pesquisa foram lançadas na forma de “controle de impressões” (Berreman, 1975) ou “expectativas práticas” diante das múltiplas situações e funções posicionadas por mim. Tais encontros e desencontros do *campo* serão expostos e discutidos ao longo do texto.

No decorrer da experiência de pesquisa, em meio às relações estabelecidas em campo, Luan Potiguara, jovem liderança indígena, atualmente vereador em Rio Tinto, entrou em contato comigo para expor demandas referentes ao Casarão Potiguara, um palacete que durante as primeiras décadas do século XX serviu como “casa de veraneio” para a família Lundgren, grupo que instalou uma fábrica de tecidos e outros empreendimentos nas terras indígenas. Sabendo que eu sou antropólogo Iphan, uma instituição nacional responsável pela identificação, reconhecimento e preservação de patrimônios, especialmente os edificadas, ele queria saber quais eram os instrumentos técnicos e legais que os Potiguara poderiam agenciar para transformar aquele espaço marcado por memórias negativas de usurpação de terras e exploração do trabalho indígena em um “centro cultural” ou “museu indígena” que recontasse positivamente as memórias documentais e orais de lutas Potiguara por meio de fatos e lideranças marcantes no processo histórico local. O trabalho de planejamento de novos usos para o referido espaço vem sendo articulado por representantes indígenas de diversas aldeias de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição desde 2017. Em janeiro de 2018, foi realizada uma Oficina de Memórias do Casarão, sob coordenação dos professores João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ) e Rita de Cássia Melo Santos (UFPB), com a presença do cacique geral Sandro, Capitão, Aníbal (cacique da aldeia Jaraguá), Iolanda, Caboquinho (ex-cacique geral), Josecy e de professores da Escola Pedro Poty, da aldeia São Francisco. Ao me apresentar os espaços do palacete, Luan me mostrou vários detalhes da construção e a função administrativa e doméstica de cada um dos aposentos dos dois enormes andares do edifício. Cativado por minha atenção aos pormenores de sua fala, Luan me apontou para o chão de uma das salas repletas de janelas do pavimento superior. Trata-se de um piso formado de tacos cujos arranjos geométricos lembram genericamente pinturas corporais que são feitas pelos Potiguara e outros povos indígenas²³. Chamou-me atenção a situação degradada de alguns espaços do Casarão. Embora não corra riscos estruturais de arruinamento, muitos trechos das cobertas, forros e paredes estão

²³ A preocupação em indicar para o olhar de um pesquisador ou alguém “de fora” detalhes construtivos que materializam a presença indígena em edificações também se fez presente, como veremos ao longo da tese, nos contatos com pessoas que se relacionam afetivamente e espiritualmente com as ruínas da igreja Potiguara de São Miguel.

danificados por infiltrações e necessitam de reparos para que os aposentos possam receber os usos idealizados para o “centro cultural”. No quinto capítulo da tese, dedicarei um tópico especial para descrição da situação demandada por Luan e da participação da arquiteta Raisa Gomes e de seu esposo José Gildo de Lemos Vasconcelos (*in memoriam*), bem como do engenheiro Guilherme Gonçalves, na produção de um diagnóstico de danos da edificação para elaboração de orçamentos e projetos de reforma no palacete.

Movido pelas múltiplas situações apresentadas nos parágrafos anteriores e por outras que foram surgindo ao longo da experiência etnográfica, o trabalho ora desenvolvido se propõe à compreensão das experiências de criação e transformação indígena dos *espaços* e dos *tempos* históricos/míticos das aldeias Vila São Miguel e São Francisco, a partir de eventos e processos históricos simbolicamente marcantes como os ditos “contatos coloniais”, a atuação de instituições religiosas, indigenistas e preservacionistas entre os Potiguara, as mobilizações para assegurar o território e o manifesto interesse pelo reconhecimento patrimonial e “*restauração*” de determinados monumentos²⁴ indígenas (a imagem *original* e a igreja de São Miguel).

A tese está estruturada em cinco capítulos que desenvolvem descrições críticas de realidades históricas e experiências contemporâneas a partir das questões delineadas pela presente Introdução.

O primeiro capítulo, intitulado **O outro e o eu indígena**, intenta situar historicamente, com base na documentação arquivística e bibliográfica disponível e memórias dos mais velhos, “os Potiguara” em suas relações com agentes externos (missões coloniais, técnicos do império etc) que processualmente buscaram reduzir o *eu indígena* a determinadas fronteiras de um *outro* esquadrinhado por antigas ideias e práticas indigenistas. Por meio da evidenciação de cotidianos distantes dos estereótipos simbólicos (“sinais diacríticos”) da *indianidade* (Pacheco de Oliveira, 1988) “mais pura”, alguns atores e lideranças políticas e espirituais dos Potiguara contemporâneos costumam rechaçar, apoiados por uma gênese documental linear, histórias que os confinem a um

²⁴ Segundo o dicionário Priberam, *monumento* é uma “construção ou obra que transmite a recordação de alguém ou de algum fato memorável”, “jazigo; mausoléu”, apresentando também o sentido figurado de “obra literária ou científica de grande fôlego” e “recordação; lembrança”. Nas práticas institucionais do Iphan, o termo costuma ser aplicado para bens edificados patrimonializados ou em processo de patrimonialização. Inspirado em Paul Zumthor (1960), Jacques Le Goff ([1988] 1996) ampliou e potencializou a ideia de *monumento* em criativa conexão com uma nova abordagem da ideia de *documento*: “O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias” ([1988] 1996: 547).

processo recente e político de “ressurgimento étnico” dependente de crivos especializados externos.

O segundo capítulo, intitulado **Entre indigenistas e folcloristas: os Potiguara visitados entre as décadas de 1910 e 1930**, busca reconstituir etnograficamente o percurso de visitas “técnicas” realizadas por determinados agentes que representavam “missões” institucionais voltadas para observação, descrição e avaliação de lugares, conhecimentos e objetos presentes na vida social de potiguaras nas primeiras décadas do século XX. Duas instituições produziram influentes interpretações sobre “os Potiguara” nesse período: o Serviço de Proteção ao Índio – SPI e o Departamento de Cultura e Recreação de São Paulo.

O terceiro capítulo, intitulado **Histórias potiguaras: São Miguel entre vidas, mudanças e retornos**, conta um pouco das histórias de São Miguel, índio, anjo, aparição e imagem, a partir das memórias de antigos moradores da *Vila* e do *Sítio*. Aborda, sobretudo, as disputas históricas travadas entre as referidas aldeias pelo domínio da gênese étnica de determinados *mitos fundacionais* potiguaras a partir do deslocamento da imagem *original* do padroeiro da igreja de São Miguel pelos *caboclos da São Francisco*²⁵ na década de 1970. A imagem do santo e as ruínas da igreja acabaram se tornando materialidades (de forte referência espiritual, religiosa e afetiva) separadas pela distância entre as duas aldeias, dividindo as homenagens ao padroeiro em dois novenários/festas ocorridos simultaneamente.

O quarto capítulo, intitulado **Os Potiguara em festa: novenários, procissões, forrós e torés**, descreve os processos de organização e realização de novenários, procissões, forrós e torés que ocorrem nas aldeias São Miguel e São Francisco, observando permanências e transformações nas práticas e sentidos das expressões, celebrações, saberes e lugares que atualizam e rivalizam a centralidade étnica e espiritual potiguara.

²⁵ Expressão utilizada por pessoas da Vila São Miguel ao narrarem o episódio da ida do santo à São Francisco. José Glebson Vieira (2010) observa que os Potiguara costumam utilizar o termo *índio* nas relações mais “externas” com a sociedade dita “não-indígena”, especialmente com as instituições do Estado brasileiro e indigenistas. Já o termo *caboclo* é vivenciado nas relações “consigo mesmo”, nominando pessoas mais velhas que não “espalharam sangue”, os “troncos velhos”. Durante minha experiência de campo, percebi que *caboclo*, quando usado de modo mais concreto e específico, costuma indicar pessoas, geralmente homens mais velhos, que *são da* aldeia São Francisco, por isso comumente expressam “caboclos da São Francisco” ou “caboclos do Sítio”. Na presente tese, utilizarei *caboclo* ou *cabocla* para nominar potiguaras adultos que são vistos pelos grupos que fazem parte como pessoas influentes e atuantes em determinada atividade realizada nas aldeias como organização de festas, manutenção de igrejas, maestria nos torés etc.

O quinto capítulo, intitulado **As cosmovisões do *patrimônio* diante de mundos indígenas: notas sobre os processos de patrimonialização da igreja potiguara de São Miguel e de outros bens indígenas**, procura compreender como as instituições de identificação, reconhecimento e preservação/salvaguarda do patrimônio (Iphan e Iphaep), tributárias de sistemas de pensamento e ação que remontam às ideias de nação, história e arte da primeira metade do século XX, se relacionam (geralmente em situações de desconexão ou indiferença) com cosmologias potiguaras e de outros povos indígenas brasileiros, repletas de materialidades sagradas em disputa e reelaboração.

PRIMEIRO CAPÍTULO

O OUTRO E O EU INDÍGENA

Estradas de terra, pontes sobre rios, pedras de uma velha igreja, cadeiras de balanço na sombra de alpendres e árvores, galinhas entre quintais e cozinhas, redes de pesca estendidas em cercas de estaca, gente vindo da roça de facão na cintura, novenas de vozes melosas, festas de velas, comidas, brinquedos e forrós, são vidas e coisas colhidas do cotidiano das aldeias potiguaras Vila São Miguel e São Francisco que me levam a memórias e experiências de menino e rapaz, filho de pais nascidos e criados no interior do Ceará. Memórias de tempos vividos e do que ouvi falar.

É óbvio que “os Potiguaras” não são *apenas isso*, mas o fato de serem também *tudo isso* me permitiu uma certa *viagem de volta*²⁶ às histórias de meus pais e avós, lembranças nunca por eles nominadas de *indígenas* ou *caboclas*. Eram histórias de pessoas e famílias contadas despretensiosamente em conversas ao redor da mesa do café, almoço e janta, ao pé da máquina de costura da minha mãe, falas soltas a partir de alguma cena de novela assistida no sofá ou do burburinho das constantes visitas e temporadas de parentes que acolhíamos em nossa casa em Fortaleza. Memórias trazidas e trocadas com gente vinda da Serra de Ibiapaba ou do interior do Maranhão.

Minha avó materna, dona Francisca Maria da Silva, falecida em 2008, falava, por exemplo, da existência de um lugar chamado Serra do Judeu, na fronteira entre o Ceará e o Piauí, no sopé da grande Ibiapaba, lugar onde ela se criou e até pouco tempo afastado de qualquer contato com vilas que lembrassem cidades. Vivia em um pequeno povoado de casinhas de taipa socada protegidas do sol e da chuva por palha. Eram singelas edificações separadas umas das outras em meio a um terreiro plano cercado de montanhas. Todos trabalhavam na lavoura, cultivando feijão e mandioca. Depois das primeiras águas do inverno²⁷, quando o sol ardia o chão, apareciam deliciosas tanajuras para diversão das crianças e bebedeiras dos mais velhos. Havia também nove dias de belas

²⁶ Alusão à metáfora utilizada por João Pacheco de Oliveira (1994) para nominar os processos de reelaboração étnica e política de povos indígenas situados na região Nordeste a partir de trabalhos de ativação de memórias antigas e organização comunitária.

²⁷ Para o “sertanejo”, essa figura ao mesmo tempo imaginária e absolutamente factível do Nordeste brasileiro, o inverno é o período do ano com maior ocorrência de chuvas.

e enfadonhas ladainhas repetidas por vozes de mulheres devotas de santos que deixavam pegadas por onde passavam. Após muitas aparições e milagres, os santos desapareciam até serem encontrados em forma de figuras de barro ou madeira, cuidadosamente guardadas em pequenas capelas. Da Serra do Judeu, muitas famílias, como a da minha avó, se deslocam para Viçosa do Ceará, sede de uma antiga missão jesuíta, onde passam a trabalhar como meeiros em terras apropriadas por gente de fora, perseguidora de caboclos, que se casava entre si²⁸.

Nas oportunidades em que eu, neto espirituoso, ouvindo tais histórias, soltava “então a senhora é índia, vó”, ela imediatamente me repreendia lembrando de seus “cachos loiros” quando nova. Talvez muitos de nós vivamos em uma constante “vergonha de si” (Bourdieu, [1962] 2004) ou, em paráfrase hegeliana, “consciência infeliz” (Cardoso de Oliveira, 1964), ao nos enxergar pelos olhos que não são nossos próprios olhos, varrendo o potencial *eu indígena* para baixo de empoeirados tapetes do *outro*.

O fato é que vários episódios e cenários descritos poeticamente por dona Francisca aos seus filhos e netos apresentam semelhanças às histórias contadas e vividas no *Sítio* e na *Vila* no desenvolvimento da pesquisa que resultou na presente tese. Afinidades entre “realidades míticas e metáforas históricas”²⁹ da Ibiapaba cearense e do litoral norte paraibano que nos remetem aos constantes fluxos culturais, movimentados por guerras e migrações internas, entre grupos indígenas tupis ao longo da costa e de parte dos sertões do que hoje é o Nordeste brasileiro (Métraux, [1928] 1979; Pinto, 1935; Fernandes, [1952] 1970). Fluxos potencializados pela presença simultânea de missões jesuíticas (e católicas de um modo geral) que, embora situadas em diferentes e distantes áreas da ocupação colonial lusitana, se comunicavam e se articulavam em prol dos interesses políticos, econômicos e religiosos da metrópole.

Em tempos distantes, nos primeiros anos do século XVII, encantados e movidos por um carismático padre jesuíta chamado Francisco Pinto³⁰, poderoso xamã dito “senhor

²⁸ Em obra de levantamento de genealogias familiares, o historiador Vicente Miranda (2001) aborda o processo de exploração de terras da Ibiapaba a partir do ponto de vista dos grupos colonizadores, buscando reduzir o protagonismo histórico e a presença étnica majoritária e poderosa de indígenas na localidade.

²⁹ Alusão à obra *Historical metaphors and mythical realities* de Marshall Sahlins, publicada pela primeira vez em 1981.

³⁰ Ainda no final do século XVI padre Francisco Pinto foi indicado pelo governador geral do Brasil Francisco de Sousa, a pedido do capitão-mor da Capitania de Pernambuco, Manuel Mascarenhas Homem. Transcrevendo a carta de Pero Rodrigues, encontrada nos arquivos da Companhia de Jesus, Serafim Leite informa que o capitão-mor pediu ao governador que “lhe desse algum Padre, bem exercitado na língua e conversão do gentio, para dar princípio à paz com os Potiguares” (1938: 520).

das chuvas” – *Amanaiara*, grupos de indígenas de diversas origens étnicas (especialmente Tabajara, Potiguara e Tupinambá) teriam se reunido a partir de Pernambuco rumo a uma missão ao Maranhão que é interpretada pelos cronistas da época e por historiadores e etnólogos contemporâneos ora como migração profética em busca de uma “terra sem males”, ora como expedição com propósitos de conquista militar (Pompa, 1999) de uma região considerada (do ponto de vista dos exploradores portugueses) perigosamente ocupada por franceses³¹.

Antes de chegar ao destino final, após quase um ano de viagem, o cortejo se deparou com o conjunto de montanhas da Serra Grande, a Ibiapaba, tradicionalmente habitada por nações indígenas que tinham iniciado recentes contatos com exploradores franceses. Os inacianos Pinto e Luís Figueira, sertanistas habituados ao trato com diversos grupos étnicos, tendo arregimentado indígenas da Paraíba e do Rio Grande ao longo do percurso da missão, fincaram arraial na subida da serra a fim de tentar contato amistoso com os locais. Como de costume, os padres pediram que uma pequena comitiva de tabajaras e potiguaras se adiantasse no caminho para dar notícia das “visitas”. Como demoraram a retornar, todo grupo seguiu caminho para encontrá-los junto a “populosas aldeias” (Moraes, 1961). Já estabelecidos na Ibiapaba, não tendo encontrado resistências dos nativos da região, iniciaram o trabalho de conversão que durou cinco meses até decidirem partir de vez para o Maranhão em janeiro de 1608 (Figueira [1608], 1940;

³¹ Conhecidos por muitos povos Tupi dos séculos XVI e XVII como *maires*, os franceses, exploradores do pau brasil em vários trechos da costa sulamericana, mantinham boas relações com grupos potiguaras, fato que motivava grande preocupação de ibéricos no processo de conquista do “novo mundo”. Segundo Alfred Métraux (1927; 1948), baseado nos escritos seiscentistas de Yves d’Evreux e Claude d’Abeville, os franceses nominavam os Potiguara de “cannibaliens”. Gabriel Soares de Sousa, em seu manuscrito *Roteiro geral das coisas do Brasil*, de 1587, transcrito por Bruna Baldini de Miranda, alerta a resistência do “gentio Pitiguar que tanto mal tem feito aos moradores das capitâneas de Pernambuco e Tamaraqua” (2015: 123). No litoral norte do que hoje é o Estado da Paraíba, normandos teriam instalado uma feitoria para estocar o pau brasil retirado das matas da região que ficou conhecida como “Baía da Traição” por conta de situações de combate e morte sofridas por grupos de lusitanos que por ali passavam entre os anos de 1501 e 1505 (Abreu, [1907] 1954; Pinto [1916] 1977; Baumann, 1981). No relato de sua primeira viagem às terras Tupi, o mercenário Hans Staden dedica uma ínfima atenção descritiva aos Potiguara do século XVI. No trecho do relato do *História verídica e descrição de uma terra de selvagens...*, Staden apenas comenta que parte em expedição de Pernambuco em 1549 rumo à terra dos Potiguara na Paraíba “onde carregamos pau-brasil e onde queríamos nos abastecer de mais mantimentos junto aos selvagens” ([1557] 2008: 40). Esse plano inicial de contato amistoso do grupo de exploradores (que levava Staden como arcabuzeiro) com os Potiguara falhou logo na chegada ao “porto de nome Paraíba”, pois a tripulação precisou combater um navio francês carregado de pau-brasil: “atacamo-lo e esperávamos tomá-lo, mas eles danificaram nosso grande mastro com um tiro e escaparam. Entre nossa tripulação houve alguns mortos e alguns feridos” ([1557] 2008: 40).

O “martírio” de padre Pinto, recontado a partir de diferentes narrações e interpretações do ocorrido, foi primeiramente utilizado como símbolo/propaganda de fé e coragem da Companhia de Jesus (em muitas conjunturas, situada em posição marginal perante a Igreja Católica) e, posteriormente, apropriado como parte dos mitos fundadores das histórias oficiais dos Estados do Ceará, Piauí e Maranhão. O que importa neste momento é compreender a interconexão estabelecida entre as missões religiosas ao longo dos séculos de colonização, quando cartas eram trocadas e informantes enviados para convencer os poderes eclesiais da necessidade de padres “mais sertanistas” ou “mais xamãs” para lide diária de determinadas missões militares/diplomáticas avaliadas como dificultosas. Sacerdotes e missionários eram convocados e deslocados de um lugar para outro a fim de atender a alguma demanda urgente, no intuito de conter uma guerra, para atizar rixas entre grupos inimigos etc³³. As relações amistosas ou bélicas entre grupos indígenas Tupi-Guarani ganhavam outras dimensões territoriais e cosmológicas em meio às estratégias administrativas e religiosas das missões e reduções (Pompa, 2000; Litaiff, 2001). Essas missões, carregadas de sentidos romeiros e/ou expedicionários, repletas de idas e vindas, de passagens e permanências, pontuavam as terras Tupi de lugares de intensos contatos e vida cada vez mais sedentária entre potiguaras, tabajaras, tupinambás, descendentes de etnias africanas e exploradores europeus.

Diante de tamanha convivência histórica, amistosa ou/e belicosa, geralmente assimétrica, a *cristandade indígena* não pode ser avaliada apenas como um “verniz” aplicado sobre uma estrutura preexistente, nos alerta Robin M. Wright (1999). Se existem igrejas e missionários indígenas, estamos tratando, na verdade, de uma *indianidade cristã* que merece ser avaliada como fenômeno etnológico em toda sua potencialidade.

³³ Guardadas as devidas proporções, é bastante comum e atual o remanejamento de padres entre comunidades urbanas centrais, periféricas, rurais, indígenas para atender às necessidades e às “características” do lugar que carecem de um perfil sacerdotal ou outro, mesmo que muitas dessas decisões do alto clero da Igreja sejam, muitas vezes, mais “politiqueiras” do que políticas. Contemporaneamente, há um sistema de rodízio que substitui os padres lotados em determinada localidade de seis em seis anos, aproximadamente. Na maior parte do tempo da presente pesquisa, padre Edriano esteve à frente da Paróquia de São Miguel Arcanjo, na Baía da Traição. No primeiro semestre de 2018, após oito anos de “padre dos Potiguaras”, repentinamente solicitou transferência para outra paróquia por conta de problemas de saúde e pessoais. Para seu lugar, chegou às terras indígenas o padre Vamberg, jovem sacerdote que me disse na primeira oportunidade que tivemos para conversar que “não veio à Baía da Traição para passar um verão”, sinalizando vontade de trabalhar em um lugar de muitas histórias e demandas como a Paróquia de São Miguel.

Contemporaneamente, muitos processos de *ressurgimento étnico* e/ou reconstrução de *gêneses étnicas*³⁴ ocorridos no Nordeste e em outras regiões do Brasil e América Latina envolvem a atuação de missionários católicos (e também de protestantes³⁵) de filiação mais “progressista”. A profundidade e a ancestralidade dessas relações espirituais, religiosas e políticas estabelecidas entre indígenas e missionários possibilitaram historicamente a existência de “modos de ser” de santos, festas e igrejas sintonizados desde sempre a mitos/fatos autenticamente indígenas. Tais relações não são *misturadas*, pois não existem *purezas* anteriores. Embora saibamos que a pureza de sangue e de espírito, antes ou depois dos ditos “contatos coloniais”, quase sempre faz parte do horizonte de muitos grupos étnicos.

Em meio às experiências de narrar a um suposto *outro*, um etnógrafo, “quem são os Potiguara e como surgiu esse povo”, pessoas mais idosas narram que os Potiguara “nascem” da captura de uma *tapuia selvagem* por um *índio civilizado* (um *caboclo*). É a imemorial história nos contada (a mim, por exemplo, e a muitas famílias “nordestinas”) de que nossa avó, bisavó ou tataravó “foi pega a dente de cachorro ou a casco de cavalo”.

Segundo os relatos, um homem saiu para caçar quando, ao adentrar na mata, fora surpreendido por um ruído pouco comum naquele ambiente, pois lembrava o choro de uma criança. Ele o seguiu até chegar bem próximo, quando se deparou com uma criança que estava entre duas pedras. Ao perceber sua presença, a criança fugiu, embrenhando-se na mata fechada. Era uma “índia tapuia”. Sem conseguir acompanhá-la, o caçador incitou os cachorros a persegui-la; depois de algum tempo, a tapuia foi “pega a dente de cachorro”; noutra versão, salienta-se que a captura ocorreu “a casco de cavalo”. Devido a sua bravura e cisma, a tapuia resistiu à captura, mas graças à ajuda de outros caçadores, foi amarrada e levada à casa do caçador que a descobriu. (Vieira, 2010: 45)

³⁴ Denomino “gênese étnica” o processo de organização social e política de grupos que se percebem distintos etnicamente de outros grupos e, especialmente, de uma sociedade mais ampla, “nacional”, por razões genealógicas e embasamentos históricos (documentos, tradições orais etc.), a exemplo do que ocorre entre os Potiguara. Na gênese étnica, prioriza-se o estabelecimento de um necessário *continuum* espacial e temporal passível de ser narrado cronologicamente. Tal processo difere-se sensivelmente do “ressurgimento étnico” (ou “emergência étnica”), expressão conceitual comumente aplicada para os fenômenos sociais relacionados ao “aparecimento” de grupos considerados pelos diversos sentidos comuns como “não mais existentes” ou “não existentes”. Esses grupos “ressurgem” ou “surgem” para a sociedade revigorando memórias ancestrais e/ou reelaborando/manifestando ritos de características lúdicas e/ou religiosas/espirituais que se tornam “símbolos culturais” do grupo étnico.

³⁵ Na presente tese, nominarei “protestantes” as pessoas e instituições religiosas advindas do movimento historicamente conhecido como “Reforma” (presbiterianos, luteranos, metodistas, calvinistas, etc.) e “evangélicas” as pessoas e instituições religiosas que, mesmo inspiradas em muitos elementos da “Reforma”, são marcadas pela incorporação de fenômenos pentecostais e espirituais (posseção, cura etc.) em seus dogmas e ritos.

José Glebson Vieira (2010) observa que simbolicamente a “tapuia” pode ser interpretada como um “bicho do mato”, pois foi caçada e reagiu com brabeza, sendo preciso amansá-la na casa do caçador. Mesmo criada dentro de uma casa, ela preferia alimentos crus encontrados na floresta, especialmente carne de caça com mel. O caçador se encantou por ela e procurou um padre no intuito de batizá-la a fim de firmar um casamento que deu origem “a essa grande família que temos aqui”, os Potiguara. Etnicamente, do ponto de vista do referido mito fundador, os Potiguara podem ser compreendidos como o encontro de antigos grupos “Tupi” (representados pelo *caboclo caçador*) e grupos ditos “Tapuia”, ou “não-Tupi” (representados pela *tapuia selvagem*).

Ainda que remetam a um tempo não cronológico, a um *tempo muito antigo*³⁶, tempo que ignora a existência dos ditos “contatos coloniais”, tais histórias “dão conta” de um *padre*, uma figura estruturante, xamã responsável pela missão mágica de mediar universos díspares, o mundo selvagem da *tapuia* e o mundo civilizado do *caboclo*.

O imperativo de se domesticar a *tapuia*, no caso Potiguara, não a torna necessariamente uma “categoria colonial em oposição ao mundo tupi” (Pompa, 2006). Um *eu* evoluído em antítese a um *outro* primitivo, recorrência que a teoria antropológica já chamou de “etnocentrismo”, comumente estrutura mitos de origem aqui e alhures, antes e depois da “conquista do novo mundo”.

1.1. Os Potiguara entre missões e missionários

Considerando que os Potiguara, historicamente vistos como aliados dos franceses e rivais dos Tabajara, eram avaliados pelos exploradores e colonizadores ibéricos³⁷, desde o *Summario das armadas que se fizeram e guerras que se deram na conquista do rio Parahyba*³⁸ (elaborado por volta dos anos 1580), como a nação mais populosa e guerreira,

³⁶ Apoiado em suas experiências etnográficas, Vieira observa que: “as narrativas (especialmente dos [potiguaras] mais idosos) sugeriram a diferenciação de três tempos: ‘tempo muito antigo’ marcado pelo isolamento, selvageria, ignorância e pela bravura; o ‘tempo de antigamente’ caracterizado pelos núcleos comuns dos antepassados, os chamados ‘troncos velhos’, os quais foram constituídos por uma suposta pureza; e o ‘tempo de hoje’ definido por uma convivência mais intensa com os ‘brancos’ e as transformações que são explicitadas no movimento mais intenso de ‘tornar-se civilizado’” (2010: 44).

³⁷ Optei por “ibéricos” devido à situação política e histórica do período ser conhecida pela historiografia convencional como “União Ibérica”.

³⁸ Como o leitor pode observar, busco seguir “à risca” a grafia de documentos antigos quando forem diretamente citados na tese.

senhora “de mais de quatrocentas leguas por costa d’este rio do Parahyba até o do Maranhão”, sendo o “gentio da terra que é o mais deshumano e barbaro que hoje se sabe”, a Metrópole chega à conclusão de que “todos juntos ninguém pudéra com eles, nem os domára” e não é “possível esgotar-os, que este mal tem este gentio ser o mais e o mais unido que quantos houve no Brasil”. Ano após ano, os Potiguara impunham aos seus novos inimigos (lusitanos e espanhóis) dolorosas e vergonhosas derrotas e perdas territoriais (Hemming [1978], 2007). Era cada vez mais evidente a necessidade de um acordo de paz duradoura, ou pelo menos o advento de alguma trégua, para que os propósitos coloniais ainda permanecessem vivos nas mentes e corpos daqueles estrangeiros. Para tal feito, tornava-se imperativo a incursão de frentes missionárias, de diferentes filiações católicas, ao longo dos rios Paraíba, Mamanguape e Camaratuba.

No final do século XVI, os governantes da época foram obrigados a estabelecer boas relações políticas com os Potiguara, reconhecendo a inferioridade bélica da Coroa, a fim de consolidar minimamente os primeiros aldeamentos missionários e obter algum sucesso nas ações militares para fins de colonização da costa brasileira. Após várias tentativas diplomáticas frustradas, em 11 de junho de 1599, um “tratado de paz” foi, enfim, assinado na Paraíba pelo então governador geral da Colônia e líderes potiguaras, por meio da mediação política (que também contribuiu com a tradução das línguas) do frade franciscano Bernardino das Neves (Salvador, [1618] 1965). Transcorridos apenas dois anos da assinatura do tratado, em 1601, os Potiguara ignoraram o documento e atacaram o recém construído forte dos Reis Magos na barra do rio Potengi, hoje Estado do Rio Grande do Norte, afrontando o domínio territorial de Francisco Coelho (Knivet, [1625] 2007). Embora instável, paulatinamente a diplomacia político-religiosa revelaria as primeiras benesses para a Metrópole, pois foi por meio da participação ativa de grupos guerreiros potiguaras, encomendados por Dom Francisco de Souza, ex-governador geral, e pelo capitão-mor de Pernambuco, Manoel Mascarenhas, que colonizadores ibéricos conseguiram neutralizar a resistência de aimorés³⁹ no sul da Bahia de Todos os Santos e, depois, encontrar e dissolver um quilombo formado por gente fugida de engenhos

³⁹ Na *Correspondência de Diogo Botelho* (1603) publicada no Tomo LXXIII, Parte I, da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, podemos ler: “o dito governador mandara á Bahia e aos Ilhéos seis caravellas carregadas de gentio petiguar fazer guerra aos aymorés, os quaes petiguares, depois que estavam nas ditas partes, têm morto muita gente inimiga” (1910: 70, 71); “como as ditas pazes, e os ditos socorros dos petiguares, uma cousa e outra, milagrosas por quão impossível fora virem petiguares embarcados daquellas capitánias para estas” (1910: 185).

localizados nos arredores da sede da Colônia durante o governo geral (1602 - 1607) de Diogo Botelho (Salvador, [1618] 1965).

Francisco Soares Mariz⁴⁰ relata que entre o final do século XVI e início do século XVII duas ordens missionárias competiam pelos trabalhos de catequese dos grupos indígenas que dominavam o território da então Capitania da Paraíba: os jesuítas (a “Companhia”) e os franciscanos missionários (os “frades menores”):

Estando o gentio tão obediente aos Padres, como ja se disse, houve no anno de 1593 huma divisão, desorte que cada qual dos cabeças pertendia adquirir mais gente, huma para os jesuítas, e outra para os Frades Menores, do que resultou naturalmente inquietação...

Vendo Fructuozo Barboza, Governador da Paraíba a divisão, deo parte a El Rei, que respondeo por esta maneira: “Por quanto por Fructuoso Barbosa fui avisado que entre os Religiosos de S. Francisco, e os Padres da Companhia havião differenças das quaes resultava escândalo entre os novos Christãos, vos mando, que tirada a inquirição, e achando, que os Padres de S. Francisco são os culpados, os concertareis em forma, que não haja matéria de escândalo, e se os Padres da Companhia, os despidireis para nunca mais tornarem a morar nesta Capitania e os ditos Religiosos de S. Fracisco doutrinarão todo o gentio. (Mariz, 1822: 71)

Como se nota, “El Rei” ordena procedimentos corretivos para o caso de “culpa” dos franciscanos e, sendo os jesuítas os “culpados” da rusga, a expulsão definitiva dos mesmos das terras recentemente colonizadas. É possível que a maior complacência da Metrópole diante da ordem franciscana diga respeito ao *status quo* da mesma dentro da Igreja, avaliada sua maior receptividade em meios sociais abastados do velho e novo mundo, em detrimento do espírito *outsider* da Companhia de Jesus, espírito bastante útil para as primeiras décadas de exploração e ocupação das Américas, porém descartável em conjunturas coloniais mais de assentamento mais duradouro.

Embora não haja consenso nos relatos de cronistas, relatórios administrativos e historiografia local, material ricamente sistematizado por Therezinha de Barcellos Baumann (1981)⁴¹, pode-se afirmar que missionários jesuítas, mesmo oficialmente “expulsos” da Paraíba em 1593 por conta das aludidas discórdias com franciscanos

⁴⁰ Documentos expedidos pela Capitania de Pernambuco indicam que Francisco Soares Mariz era funcionário (possivelmente escrivão) do governo pernambucano, tendo ocupado também postos no legislativo.

⁴¹ No momento de elaboração do Relatório da pesquisa histórica para o DGPI/Funai, Baumann era pesquisadora do DGPI/Funai. Atualmente, é chefe do setor de Museologia e do Laboratório Central de Conservação e Restauração e professora colaboradora do Mestrado em Arqueologia do Museu Nacional/UFRJ. Também atua como professora colaboradora nos cursos de especialização em História do Brasil e História Moderna na Universidade Federal Fluminense – UFF.

(Mariz, 1822; Leite, 1938; Pereira 1989), continuaram estabelecendo relações com os Potiguara, cada vez mais acoitados (pela presença incômoda de estrangeiros) entre os rios Mamanguape e Camaratuba, no que hoje denominamos “litoral norte paraibano”. Relações potencializadas pela “paz” (ainda frágil) de 1599, acordada entre colonizadores ibéricos e potiguaras, como atesta a afinidade dos padres Pinto e Figueira com grupos potiguaras na “expedição” rumo ao Maranhão entre 1607 e 1608, viagem narrada no tópico anterior da presente tese, e as guerras promovidas por grupos potiguaras contra aimorés e quilombos na Bahia em período um pouco anterior.

Nos primeiros anos do século XVII, os franciscanos, confortáveis sem a presença autorizada de jesuítas na capitania, se tornaram hegemônicos no trabalho de catequese da região situada entre os rios Mamanguape e Camaratuba, conseguindo iniciar o processo de organização de aldeamentos mais estáveis em terras Potiguara na gestão de frei Antônio da Estrela (Willike, 1977). Foi nesse período que frei Vicente do Salvador, recém-formado na ordem franciscana, missionou entre os Potiguara, exercendo trabalhos de catequese de 1600 a 1606. Em sua *Crônica da Custódia do Brasil*, escrita em 1618, frei Vicente relata alguns embaraços da sua experiência de catequese de indígenas na Paraíba, afirmando que para não assistirem a missa dominical, muitos aldeados procuravam morar em roças distantes da sede da missão, “sendo mais amigos das festas religiosas que do cumprimento dos deveres comuns” ([1618] 1977: 62). Segundo Baumann (1981), provavelmente um dos “centros”/ “doutrinas” de missões franciscanas encaminhados por frei Antônio da Estrela, abrange os aldeamentos de Baía da Traição (São Miguel) e Preguiça (Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mor).

Contemporaneamente, algumas moradoras mais velhas do *Sítio*, como dona Iracema, dona Izabel, dona Nilda e o atual cacique Alcides creditam o nome e a proeminência da aldeia São Francisco à presença dos missionários capuchinhos de tempos imemoriais. Ao tratar do assunto, José Glebson Vieira (2010) argumenta que a aldeia São Francisco teria sido formada nos primeiros tempos da colonização, quando grupos de potiguaras se deslocaram para terras mais afastadas do litoral, permanecendo às margens do rio Sinimbu rumo ao interior na busca de isolamento diante das constantes investidas dos estranhos invasores. “Dentre os locais ocupados, um deles foi denominado *coan* devido à abundância dessa espécie de pássaro, mas, posteriormente, com a chegada dos franciscanos, o lugar passou a ser chamado de São Francisco” (2010: 72). Tal versão é bastante difundida pelas lideranças locais, sobretudo por aquelas preocupadas em definir histórias que ajudem a consolidar um “mito de origem” dos Potiguara

especialmente situado no *Sítio*. O local de acomodação da aldeia São Francisco, oportunizado pela presença estrangeira, teria sido escolhido pelos próprios indígenas, os *caboclos mais antigos*. Seo Batista Faustino⁴², ancião morador do *Sítio* que outrora fora *chefe principal*⁴³ dos Potiguara, apresenta uma história sensivelmente distinta para a origem do nome da aldeia. Conta que famílias portuguesas que habitavam Mataraca no *tempo muito antigo* presentearam os *caboclos do Sítio*, que eram “índio do jeito que nasceu”, com a imagem de São Francisco e “ensinaram como era de acumular [a imagem no oratório ou nicho da capela], pra dali ensinar a ter aquela devoção, falar a língua deles que ninguém sabia”⁴⁴. A profunda relação daqueles *caboclos* com o santo contribuiu para que, ao longo do tempo, o lugar ficasse conhecido como “aldeia São Francisco”.

Rememorando histórias contadas pelos ancestrais e lidas em livros sobre o assunto, seo Batista analisa criticamente a possível (e lógica) origem dos Potiguara (“de onde nós viemos?”). Como observa Jack Goody, nas recitações de mitos, “as pessoas inventam e preenchem as lacunas nos casos em que a lembrança não é perfeita” (2012: 54). No caso de histórias de *tempos muito antigos*, tais lembranças são construídas a partir do “ouvi falar”, do que “o povo conta”. Embora não consiga chegar a conclusões acerca do início de tudo, o velho cacique percebe “dentro da realidade possível” que a região da Baía da Traição é crucial nas histórias indígenas, pois potiguaras sempre migraram para outros lugares, mas sempre retornam à Baía.

No meu entender, que eu venho analisando até hoje dentro da realidade possível, é que os Potiguara, posso dizer que começou na Baía da Traição. Não eu querendo dizer que ele não vem de outra região, mas acontece que vem o Tabajara lá da capital que eles também são tão antigos como nós Potiguara... Então, que eles se encontraram muitas vezes na Paraíba, uns fizeram guerra contra os Potiguara e Potiguara contra o Tabajara, houve até conflito de morte né... Quer dizer que o Potiguara também habitou próximo à capital hoje, João Pessoa. Mas sempre ele voltando pra Baía da Traição. Agora não sei se ele foi, assim, nascido e criado antes de Baía da Traição. Até na Campina Grande, que hoje é a rainha da

⁴² As minhas conversas com seo Batista, muitas vezes acompanhadas por sua família, costumavam durar várias horas. Ele disse que conversar era fundamental para sua saúde, especialmente para sua respiração. Vez ou outra ele sofre de asma e “ficar com a ‘fala presa’ não é muito bom, é bom falar”.

⁴³ Entre os anos 1970 e 1980, a “patente” rondoniana de “chefe principal” dos Potiguara, expressão utilizada, muitas vezes, pelos “de fora” (*brancos*) que queriam falar com algum representante de todo o “povo Potiguara”, era disputada por Daniel Santana, filho do primeiro *chefe principal*, Manoel Santana, e funcionário do “Posto da Funai”, e por lideranças da aldeia São Francisco como Batista e Severino (Azevedo, 1986; Palitot, 2005; Vieira, 2010). Retomaremos tal situação ao longo do segundo e terceiro capítulo da tese.

⁴⁴ Retomaremos a referida história de seo Batista no terceiro capítulo da tese.

Borborema né, que fala que também que também permaneceram por um tempo onde é Campina Grande hoje. Viajava da Paraíba pro Rio Grande do Norte né, quatrocentas léguas nessa época. Ficou na História que tudo isso aconteceu... Mas sempre voltando a dizer que ele voltava pra Baía.

Joannes de Laet, um dos diretores da Companhia das Índias Ocidentais, membro de uma populosa esquadra⁴⁵ de navios holandeses que sondava militarmente a costa dos Tupi de Salvador rumo a terras ao nordeste do continente no ano de 1625, descreve uma baía localizada a “uma grande legua ao norte do rio Mamanguape”, com a seguinte paisagem vista do mar:

[...] em terra encontram-se sómente algumas matas e uma grande lagôa, que tem de largo um quarto de legua, e prolonga-se por espaço de duas entre a praia e terras grossas. **Havia à margem desta lagôa um pequeno povoado, onde tinham os Portuguezes uma capella**⁴⁶. O capitão Stapels seguiu para lá com uma escolta, e não encontrou os Portuguezes, pois haviam fugido, mas os indígenas, que se deixaram ficar, e o trataram mui amigavelmente; encontrou também em uma casa trinta caixas de assucar. (Laet, [1625] 1912: 95, 96)

O flamengo refere-se à Baía da Traição e à antiga lagoa de Acajutibiró, que foi aterrada no final do século passado, tornando-se a continuidade do rio Sinimbu, onde em sua margem ocidental, sobre uma colina (os templos missionários era comumente construídos sobre elevados) próxima à praia, assenta a igreja de São Miguel Arcanjo, atualmente em ruínas, marco edificado central do aldeamento de São Miguel. É provável que a “capella” relatada pelo ilustre tripulante da esquadra da Companhia das Índias Ocidentais em 1625 seja uma construção em taipa ou de pedra (ou ainda em estrutura mista de taipa e pedra⁴⁷) em notável tamanho (pois era possível vislumbrá-la a partir do

⁴⁵ A referida esquadra de 34 navios, sob o comando do almirante Edam Boudewinij Hendrikszoon, da Companhia das Índias Ocidentais, foi enviada em 1625 à então chamada São Salvador da Bahia de Todos os Santos (atual cidade de Salvador) para reforçar o poderio militar do recente domínio holandês da região. Avaliando que a ocupação daquela baía tinha sido bem sucedida, a referida esquadra partiu rumo ao norte na intenção de reconquistar as Antilhas e parou na Baía da Traição, local tradicionalmente considerado estratégico pela geografia e pelo contato amistoso com os nativos sempre arredios aos exploradores ibéricos (Calmon, 1947).

⁴⁶ Os grifos feitos em citações diretas de obras e documentos e em falas de pessoas com quem mantive conversas durante o processo de pesquisa que culminou na presente tese servem para chamar a atenção ou dar ênfase a algum aspecto da transcrição que será discutido no texto.

⁴⁷ Não podemos descartar a possibilidade de já se tratar no referido período de uma edificação formada por rochas encontradas na beira do mar, sobrepostas e ligadas com banha de baleia e areia do mar, em estruturas construtivas mistas de taipa e pedra, como afirmam noveneiras e noveneiros potiguaras baseados em memórias de antepassados que viveram tempos remotos da igreja.

mar), sob a proteção do arcanjo Miguel ou outra entidade divina, dedicada às atividades da catequese dos Potiguara iniciada por jesuítas e continuada por franciscanos. A conexão entre o relato seiscentista de Laet e as contemporâneas ruínas da igreja da *Vila* foi defendida por José Fernandes de Lima (1990) e por Oscar Frederik Hefting (2009) na segunda parte do relatório da New Holland Foundation intitulado *Atlas of dutch Brazil*. No *Atlas*, podemos ler:

De Laet describes inland water lying between the higher hinterland and the beach. Behind this water he mentions an Indian village and a church. The village, Aldeia São Miguel, still exists while the “Ruínas da Igreja São Miguel” can be identified with the aforementioned church. (Hefting, 2009: 12)

Na *Descrição geral da Capitania da Parahyba*, de 1639, Elias Herckmans, membro da Companhia das Índias Ocidentais e então “administrador da Paraíba”, descreve assim a presença indígena na “bahia da Traição”:

Havia ahi uma aldeia de indios que tomou partido pelo general Boudewyn Heyns e os seus em quanto elle se demorou nesta bahia, e mui bons serviços lhe prestaram, pelo que, depois da partida da armada, foram reduzidos á escravidão por ordem do rei da Hespanha, para soffrerem assim o castigo de sua rebelião contra o mesmo rei; de modo que desde o anno de 1628 essa aldeia arruinou-se e foi abandonada. (Herckmans, [1639] 1886: 267)



Imagem 2: Mapa *Praefecturae de Paraiba et Rio Grande* atribuído à Georg Marcgraf, elaborado originalmente entre 1638 e 1643, sob os auspícios da Companhia das Índias Ocidentais, e editado e tornado público por Joan Blaeu (ou Ioannis Blaeu) em 1647⁴⁸.

Fonte: Site da Biblioteca Digital de Cartografia Histórica da Universidade de São Paulo – USP.

⁴⁸ Segundo informações da Biblioteca Digital de Cartografia Histórica da USP, a carta *Praefecturae de Paraiba et Rio Grande* era parte de um conjunto cartográfico que buscava condensar informações coletadas pelos representantes da Companhia das Índias Ocidentais sobre os territórios por ela conquistados: “de posse do trabalho de Marcgraf, João Maurício de Nassau repassaria tal mapa para Johannes de Laet, um dos diretores da Companhia, que por sua vez o forneceria para Joan Blaeu. Em 1647, Blaeu editaria tal material, inserindo rica iconografia – atribuída ao ateliê de Frans Post –, para a produção de um mapa mural (*Brasilia qua parte paret Belgis*) [...] que comporiam o livro de Gaspar Barleu (*Rervm per octennivm in Brasilia*). As cartas seriam posteriormente incluídas em todas as edições do suntuoso Atlas Maior, elaborado pelo próprio Joan Blaeu”. É importante observar que a carta originalmente editada por Blaeu, que pode ser consultada no acervo digital da Biblioteca Nacional de Portugal, não apresenta o aspecto multicolorido da carta apresentada no site da Biblioteca Digital de Cartografia Histórica da USP.



Imagem 3: Recorte e aproximação do trecho que ilustra a fozes dos rios Paraíba, Mamanguape e Camaratuba no mapa *Praefecturae de Paraiba et Rio Grande*, área anteriormente descrita na passagem de Joannes de Laet pela costa do que hoje é o Estado da Paraíba em 1625.

Fonte: Site da Biblioteca Digital de Cartografia Histórica da Universidade de São Paulo – USP.



Imagem 4: Notas explicativas⁴⁹ presentes no mapa *Praefecturae Paranambucae pars Borealis, uma cum Praefectura de Itamaracá* atribuído a Post, de data de elaboração desconhecida, editado e tornado público por Bleau em 1647.

Fonte: acervo digital da Biblioteca Nacional de Portugal.

⁴⁹ As notas explicativas presentes no mapa *Praefecturae Paranambucae pars Borealis, uma cum Praefectura de Itamaracá* servem para leitura imagética do conjunto de cartas encomendadas pela Companhia das Índias Ocidentais que comporiam a obra *Rervm per octennivm in Brasilia* de Gaspar Barléu (ou Caspar Barlaeus) publicado em 1647. Tais documentos cartográficos seriam posteriormente incluídos nas edições do suntuoso *Atlas Maior* organizado por Blaeu e tornado público em 1662.

Após quase uma década da passagem da esquadra comandada por Hendrikszoon pela costa paraibana (1625) e do tempo em que Herckmans indica o processo de arruinamento e abandono de uma aldeia indígena (1628), a carta atribuída a Marcgraf (elaborada entre 1638 e 1643), editada por Bleau (com contribuições pictóricas de Post), representa cartograficamente a “Baya de Treyção” ou “Tebiracajutiba” como uma baía aparentemente pouco povoada entre os rios “Mongaguaba” e “Camaraúba” (ou “Camaratiba”) com a presença de elevados, um conjunto de lagoas (uma grande rodeada de quatro menores) e um filete de rio nominado “Tambacororo”. O local é marcado por relevo acentuado (figuras que podem representar morros) e possivelmente alguma estrutura construída não identificável por conta de uma mancha no desenho esboçado no mapa. A referida mancha borrou a suposta ilustração de uma edificação que na legenda das *Notas explicativas* (imagem 4) indica a presença de “Aldea das Índias”, se for em tamanho menor, ou “Aldea d’. Tapuya”, se for em maior dimensão, ou ainda “Caza”. De “Tambacororo”, situada entre as figuras dos morros e edificação aqui aludida (e imaginada), parte uma linha pontilhada, um caminho (vide *Notas explicativas*), que acompanha o rio “Camaraúba” ou “Camaratiba” rumo ao interior até formar uma bifurcação situada em local sinalizado com um pequeno círculo integrado a uma cruz (símbolo de um “Eng.º dagoa cum igreja” onde se pode ler “NS de Rofairo”. A bifurcação estabelece duas rotas, uma em direção ao rio “Mongaguaba” para encontrar a indicação de um cruzeiro (símbolo de uma “Igreia”) nominado “S. Pedro et Paulo”.

A partir da representação proposta na carta *Praefecturae de Paraiba et Rio Grande*, podemos recriar várias situações históricas existentes nas terras Potiguara na primeira metade do século XVII. A âncora na “Baya” e o próprio nome do lugar revelam que aquela região é boa para atracar embarcações de variado porte. Nas imediações repletas de elevados do “Tambacororo” (possivelmente o atual Alto do Tambá, onde algumas historiografias⁵⁰ informam a existência de uma feitoria francesa na segunda metade do século XVI), marca-se o início e o final de uma trilha estratégica para os interesses administrativos de exploradores, quem sabe uma consolidação colonial de caminhos indígenas a exemplo das situações históricas descritas e analisadas por Sérgio Buarque de Holanda ([1956] 1994)⁵¹. A passagem da trilha, possivelmente originada e

⁵⁰ Vide Carlos Garrido (1940) e Aníbal Barreto (1958).

⁵¹ Assim escreve o autor de *Caminhos e fronteiras*: “e assim como o branco ou mameluco se aproveitaram não raro das veredas dos índios, há motivo para pensar que estes, por sua vez, foram em muitos casos, simples sucessores dos animais selvagens, do tapir especialmente, cujos carreiros ao longo dos rios e

terminada em um aldeamento (cujo símbolo na carta estaria borrado), é marcada por currais, engenhos e igrejas. O que parece certo é que no mapa “de Marcgraf” não aparece marcada a “capella” referida por Laet no seu *Historia ou annaes dos feitos da Companhia Privilegiada das Índias Occidentaes* que narra, entre outras coisas, sua passagem pelo Acajutibiró em 1625. Entre a presença da capela em um relatório de responsabilidade dos diretores da Companhia das Índias Ocidentais e a sua provável ausência em uma carta (elaborada entre 1638 e 1643) encomendada pelo mesmo empreendimento, resta o exercício, único possível, de *imaginação histórica* no sentido atribuído por Jean Comaroff e John Comaroff ([1992] 2010).

Todavia, tal imaginação histórica não deve ser apenas mais um exercício de autoridade autoral que se derrama sobre o “presente etnográfico” e se deixa cair sobre temporalidades míticas mais profundas dos ditos “povos não-ocidentais”. Histórias indígenas, narradas por “contadores de história” como seo Batista, indicam que a documentada “capella” foi construída em taipa por potiguaras para proteger a imagem de São Miguel⁵² fortuitamente encontrada “no mato”⁵³.

Ela [a imagem de São Miguel] foi encontrada sem ser aonde ela tava habitando, que é lá na matriz [a igreja de São Miguel da *Vila*, hoje em ruínas] né, ela foi encontrada em canto deserto, quer dizer, não era visitado... No mato. Quem encontrou não esperava encontrar, foi assim uma surpresa, aquela coisa, ia quando viu... aquela imagem. Foi um índio... Aí volta pra avisar. Foram pra apanhar, trazer... Mas **logo fizeram uma capela de taipa né, os índios, e lá botaram ele na capela pra apurar ele.**

Em outra conversa com seo Batista, ele ensina que “tudo do índio era feito de palha e pau e barro, não de tijolo, não de pedra”. O primeiro abrigo para o padroeiro teria sido feito, sobretudo, pelos *caboclos do tempo muito antigo*, um tempo imemorial que “ninguém sabe somar as quantia de ano e nem tampouco fazer aniversário de quando São Miguel residia na *Vila*”. Posteriormente, os holandeses edificariam uma igreja de pedras “da praia” sobrepostas, ligadas por areia e banha de baleia, a mesma que atualmente se

riachos, ou em direção a nascentes de águas, se adaptavam perfeitamente às necessidade e hábitos daquelas populações. Hábitos a que o europeu e seu descendente tiveram de acomodar-se com frequência nas viagens terrestres e que muitos sertanejos ainda conservam” ([1956] 1994: 34).

⁵² Grande parte do terceiro capítulo da tese será dedicado às descrições e análises das relações estabelecidas entre São Miguel das aldeias e os Potiguaras.

⁵³ Palitot (2015) e Carvalho e Reesink (2018), entre outros, lembram que as *matas*, juntamente com as *pedras* e as *águas*, são os lugares por excelência dos encantados.

encontra arruinada na aldeia São Miguel. “Ali sim foi mais o não-índio do que o índio”, pondera seo Batista. Ou seja, mesmo o templo maior, feito de material duradouro, contou com a contribuição de potiguaras de um passado distante. E os “não-índios” primeiros construtores eram holandeses, históricos *aliados*, e não portugueses, históricos *inimigos*. O sábio antigo cacique contou como se deu esse processo construtivo da igreja de São Miguel:

Segundo a história que se conta, o holandês carregando pedra da praia, pedra de recife, recife de pedra... Aí os índios fizeram aquele chamado “jangadinha”, que pescava né, e ele foi, eles tinha... Tinha a barra, embaixo, naquelas moradias da ladeira pra baixo [da *Vila*] que chamava “barra do Sinimbu”. Ali a água do oceano aí emborcava, despejava, no rio Sinimbu, a água doce... Pois é, então, tinha a barra de navegar ali, pegava na barra, pegava o rio pra ancorar onde hoje é a ponte que passa pra Vila São Miguel, carregando o que fosse necessário. Justamente que eu acho que foi dessa ocasião que foi carregada a pedra pra poder levar pra lá pra levantar as paredes da igreja né.

Tempos depois, os portugueses também participariam desse processo, concluindo o que foi iniciado pelos mais antigos:

No Brasil tem aquela história do holandês, esse povo estranho né... Fizeram muitos trabalho aqui na Paraíba e fizeram aquela igreja [de São Miguel]. Começou né, aí deixou a certa altura quando viram, veio cada vez mais, quando deram fé, aí lá vem o português invejando o holandês tando no Brasil. Aí eles deixaram, eles fugiram, o holandês, e o português tomou conta [da igreja].

[...] Quem começou [a edificação da igreja] não findou que foi o holandês. Ele deixou por terminar né, as paredes. Aí vem o português mais ou menos e terminou de fazer junto com alguns caboco que faziam parte da aldeia.

De fato, é bastante comum, em conversas com noveneiras e noveneiros da *Vila* e com lideranças locais de outras aldeias, ouvir que a igreja de São Miguel foi construída por potiguaras e holandeses. Para o tempo mítico (tão fático) das leituras de livros que circulam nas aldeias, da troca de informações com pesquisadores que aparecem no local e do que se “vê falar dos mais antigos”, católicos e protestantes, índios e civilizados, não são tão nomináveis como algumas historiografias e etnografias levam a crer.

Seo Antonio Aureliano, antigo morador da São Francisco, fazedor e tocador dos instrumentos (gaita e bombo⁵⁴) que acompanham as procissões dos novenários dos santos

⁵⁴ Ainda no presente capítulo descreveremos tais instrumentos musicais por meio de um relatório de inspeção do Serviço de Proteção ao Índio – SPI elaborado no início do século XX.

potiguaras e os torés, evidencia a histórica aliança entre potiguaras e holandeses a partir de fatos narrados por sua avó:

Os holandeses quando veio pra cá aí era briga de tal de Pedro Cabral que veio descobrir o Brasil, ele veio foi invadir o Brasil, matar! Ali na Baía tem uma curva assim na praia que chama Trincheiras. Essa Trincheira foi botado o nome de “trincheira” por causa dos índios que morreram muito lá. O caba vinha do mar armado com um negócio que alcançava cem, duzentos e trezentos metros e o caba com frecha como é que ia chegar lá no navio dele no barco? Aí foi que os holandês, minha vó dizia, se aliaram com os índios porque via que ia matar tudo, aí disse “não, a gente vai ajudar vocês”. Aí ficaram do lado dos índios, cavaram umas levada assim lá, botaram as armas assim pra atingir o barco dos português. Aí foi que eles afastaram. Porque se não... Morreu muito, lá chama “Trincheira”. Tem muito sangue de índio lá na praia.

As histórias locais elaboradas a partir de memórias familiares ganham os significados e a relevância da historiografia nacional mítica dos primeiros contatos coloniais ocorridos em “1500”. Como disse certa feita Antonio Barbalho para Vieira, “ser Potiguara é ter orgulho e felicidade, pois os Potiguara é chave do Brasil, foi o primeiro a ser encontrado” (2010: 48).

Não se sabe como os mercadores da Companhia holandesa lidaram com a miríade de formas e possibilidades de usos dos marcos edificadas provisoriamente abandonados por colonizadores e exploradores nas terras em processo de conquista. O que podemos arriscar afirmar é que as expedições protestantes tiveram melhor receptividade nativa em determinadas situações coloniais. Em tom diverso das lamúrias dos missionários católicos que, em cartas e relatórios antigos, esbravejam contra a constante “inconstância da alma selvagem”⁵⁵, os protestantes do período colonial (especialmente no dito “Brasil holandês” de Pedro Poty⁵⁶) não costumavam relatar dificuldades nas relações e “encontros cosmológicos” com os povos Tupi (Barbalho, 1982; Meuwese, 2003; Schalkwijk, 2004; Viração, 2012)⁵⁷.

⁵⁵ Alusão à expressão cunhada por Eduardo Viveiros de Castro (1992).

⁵⁶ Para composição de diversos olhares sobre a mesma figura mítico-histórica do potiguara Pedro Poty ver José Antônio Gonsalves de Mello (1947), José Fernandes de Lima (1990) e Regina Célia Gonçalves (2005).

⁵⁷ Interessante observar que contemporaneamente essa avaliação positiva das relações estabelecidas entre povos indígenas e protestantes em contraponto à negativa das relações com católicos é invertida em muitas situações de “contato”. Ao observar a existência de dois “modos de ser” Tiriyó (um católico e outro protestante), Maria Denise Fajardo Pereira, apoiada nas etnografias de P. Frikel (1971) e P. Rivière (1987), afirma que enquanto o “estilo adotado pelos missionários protestantes para lidar com os índios está baseado em direcionamentos radicais, no sentido de convencer os índios de que seus costumes tradicionais são condenáveis”, os franciscanos “adotaram um estilo baseado na visão de que a implantação da doutrina cristã

Em 1638, descobriu-se que os moradores portugueses de Recife ainda mantinham indígenas como escravos domésticos. Boa parte desses índios havia sido aprisionada pelas expedições punitivas levadas a efeito ao redor da Baía da Traição, em 1625. O governo ordenou que todos os escravos fossem libertados imediatamente. O governo holandês também combateu duramente a semiescravidão, lembrando aos proprietários rurais, em Alagoas, que índios somente poderiam trabalhar nas lavouras por livre vontade e recebendo a devida remuneração. O subpagamento foi outra forma de exploração firmemente reprimida no Nordeste holandês. O governo determinou que os capitães que abusassem de sua autoridade fossem exemplarmente castigados. (Schalkwijk, 2004: 107)

Com a saída Companhia liderada pelo *Príncipe de Orange* das terras Tupi na segunda metade do século XVII, há poucos registros de como se reorganizaram os Potiguara em torno das aldeias e aldeamentos então existentes. A região da Baía da Traição passou a ser motivo de grande preocupação militar e religiosa dos colonizadores lusitanos. Em 1699, o capitão-mor da Paraíba, Manuel Soares de Albergaria (1697-1699), propôs a construção de um forte na Baía da Traição considerando estratégica a defesa do local historicamente ocupado por indígenas, franceses e holandeses (Moura Filha, 2004). Em carta régia de 27 de março de 1702, inventariada por Irineu Ferreira Pinto, há ordem expressa para o reestabelecimento do “poder espiritual dos Missionario nas Aldeias dos índios” (1908: 95). No ano seguinte, em outra carta de 9 de maio, o rei de Portugal (Pedro II, “o pacífico”) determina ao “Capitão mór da Parahiba” (Francisco de Abreu Pereira), a “construção de uma igreja na Bahia da Traição”:

Havendo visto o que representastes sobre o requerimento que vos fizerão os índios das aldeias que mandei se sitiar no Camaratuba para haverem de ser passados para a Bahia da Traição, a sy por ser do mesmo de indio, como também poderem socorrer a Atalaya que tenho mandado fazer nella e ajudar a obra da sua edificação e o Capellão ficar administrando os sacramentos a infantaria da Atalaya ou fortificação ou dos mesmos índios. E porque estas conveniências se não devem desprezar. Me pareceu aprovar que se faça na dita parte a dita Igreja e para as que mandei se fizessem nas Piranhas e na Campina grande. (Pinto, 1908: 96)

Seguindo as notas de Pinto, podemos fazer a seguinte interpretação: os “índios das aldeias” (do que hoje é o “litoral norte da Paraíba”), sitiando “no Camaratuba”, “fizerão”, em 1702, “requerimento” ao “Capitão mór da Parahiba” para retornarem à “Bahia da

entre grupos indígenas deve-se dar, lenta e gradualmente, sem afetar aquelas idéias religiosas preexistentes que poderiam ser perfeitamente harmonizadas com o pensamento cristão” (1999: 432).

Traição”. “Por ser do mesmo [...] índio” e diante do interesse da Coroa em “socorrer a Atalaya” lá existente (em ruínas), ajudando na “obra da sua edificação”, o rei avalia que é conveniente que os “índios” voltem a morar na “Bahia da Traição” desde que um “Capellão” administre “os sacramentos a infantaria da Atalaya ou fortificação ou dos mesmos índios”. E, como não poderia deixar de ser, Pedro II pede a Francisco de Abreu Pereira que “faça na dita parte [na ‘Bahia’] a dita Igreja”. Quem teria, afinal, informado ao rei da necessidade de se contruir ou reformar um templo no local, “a *dita* Igreja”? Estaria a edificação no rol das solicitações expostas no “requerimento” dos “índios das aldeias”? Ou, teria sido referida em algum documento anterior, elaborado pelo próprio “Capitão mór”?

Baseado na *Rellaçam das aldeyas de índios e tapuyas que habitão nas capitánias da jurisdição deste governo de Pernambuco* de 1728, Vanderley de Brito (2013) atesta que existia uma igreja construída na aldeia São Miguel na primeira metade do século XVIII. O documento informa que a missão da Baía da Traição, com “80 casais de índios da língua geral”, estava sob responsabilidade dos “carmelitas da reforma” e tinha como patrimônio uma “igreja de taipa bem paramentada”. Brito conclui que, por ser uma edificação entaipada, a referida igreja não é a mesma que se encontra em ruínas na *Vila*, de “cal e pedra”. Todavia, o fato de ser “de taipa” não exclui a possibilidade de se tratar da mesma igreja hoje arruinada. No fazer e refazer das técnicas construtivas tradicionais, é comum a utilização de barro para preenchimento das falhas existentes entre a arrumação de pedras irregulares sobrepostas ou a coexistência, em uma mesma edificação, de construções em taipa, em pedra e em tijolo, formando as chamadas estruturas mistas (Vasconcelos, 1979; Mesquita e Mota, 2017). Caboclos de mais idade contam que nos *tempos muito antigos* seus ancestrais teriam adicionado óleo de baleia no barro para “dar liga” e deixar as paredes do templo “mais seguras”.

A descrição “bem paramentada” na *Rellaçam* de 1728, assinada por Duarte Sodré Pereira, então governador da Capitania de Pernambuco, deve se referir aos bens móveis e integrados da igreja, considerando que os aspectos externos da igreja atual, atualmente em ruínas, transparecem a sobriedade de suas formas. É difícil imaginar que uma capela anterior “de taipa”, situada em um aldeamento, tivesse mais paramentos (adornos) do que a igreja “de cal e pedra” que supostamente a teria substituído. Aliás, é curioso perceber que aos olhos de observações contemporâneas feitas por historiadores e arquitetos do campo do *patrimônio*, a edificação apresenta uma “tipologia arquitetônica” aproximada

“das construções maneiristas da ordem inaciana”⁵⁸. O desenho sóbrio da igreja potiguar de São Miguel é, inclusive, bastante similar às linhas que definem a tipologia da igreja de Nossa Senhora da Misericórdia, situada no que hoje é o “centro histórico de João Pessoa”, considerada como uma construção maneirista da passagem do século XVI para o XVII. São edificações incrivelmente semelhantes, embora de escalas distintas. Por que o documento-papel “oficial”, a *Rellaçam* deve se impor como verdade histórica sobre o que “diz” o documento materializado na materialidade da velha igreja?

Até hoje o povo da *Vila* guarda (na verdade, esconde⁵⁹) uma placa de bronze com a data de inauguração da igreja de São Miguel Arcanjo, peça que fazia parte do templo até o início do processo de arruinamento na década de 1970. O objeto “tem uns cinquenta quilos”, avalia Pedro Tiago, atual cacique da aldeia São Miguel. Segundo Pedro, os poucos “de fora” autorizados a vê-la podem ler na placa, em relevo, a data “1702”. Se as *Datas e notas para a historia da Parahyba* de Pinto (1908) estiverem mesmo corretas, a igreja de São Miguel teria sido inaugurada (ou reinaugurada) antes da ordem do rei de Portugal, o que pode atestar o desejo de grupos potiguaras, contingenciado pela obrigação de “sitiar no Camaratuba”, em vivenciar novamente os ritos outrora realizados na “capella” junto a jesuítas e franciscanos (os *caraíbas* ibéricos) e, quem sabe, protestantes (os *caraíbas* holandeses).

Em 1712, o então capitão-mor da Paraíba, João da Maia da Gama, escreve uma carta dirigida ao Rei Dom João V⁶⁰ defendendo a importância dos carmelitas “da reforma”⁶¹ (“fieis vassalos”) para os propósitos coloniais da Coroa em detrimento dos

⁵⁸ Vide Processo Iphan 01408.000915/2015-90, relativo aos “projetos de estabilização, conservação e restauração” da igreja de São Miguel Arcanjo, Baía da Traição, no Sistema Eletrônico de Informações – SEI. O referido Processo será descrito e analisado no quinto capítulo da tese.

⁵⁹ O processo de arruinamento da igreja de São Miguel Arcanjo, acelerado nos anos 1970, provocou uma série de furtos de bens pertencentes à edificação. As imagens sacras foram levadas para a capela da Imaculada Conceição, na aldeia São Francisco. Um dos poucos bens que permaneceram na aldeia São Miguel foi a referida placa de bronze com a data de inauguração da igreja, que é “escondida” pelo valor alto da peça e por conta do trauma vivido coletivamente na *Vila* do extravio de grande parte dos seus objetos sagrados. Em uma das “visitas técnicas” do Iphan/PB à *Vila* e ao Sítio realizadas em 2012, conseguimos ver e tocar na pesada e histórica placa em local que não sou autorizado a informar. Tais situações históricas e contemporâneas serão melhor descritas e analisadas no terceiro capítulo da tese.

⁶⁰ *Carta do capitão-mor da Paraíba, João da Maia da Gama, ao rei D. João V sobre como se portaram os religiosos da reforma de Nossa Senhora do Monte do Carmo e os da observância quando do levante dos mascates*. AHU-Paraíba, caixa 4, doc. 333. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 de julho de 1712.

⁶¹ Sobre as históricas cisões na Ordem Carmelita que se reverberam na atuação colonial da Igreja na Paraíba, ver André Cabral Honor (2009).

carmelitas “da observância”, vistos como perturbadores da ordem que convivem com os “soblevados traydores”, “induzindo aos levantados”. A apreciação do capitão-mor quanto ao sucesso do trabalho eclesial se atentava, entre outras coisas, para a doutrinação exitosa dos “índios das suas aldeas” por parte dos padres reformados.

[...] me obriga a fazer presente a vossa magestade as raises e fundamentos do seu ódio, e a representar a vossa magestade a lealdade, o santo zelo, as virtudes, e claridade de todos esses religiosos, e o muito que se tem trabalhado pello serviço de vossa magestade; e pello de Deos, sendo os únicos que nesta capitania fazem a quaresma os sermões, e os que pregam missão por toda esta capitania, e assistem as confissões de dia, e de noite, e doutrina os índios das suas aldeas, que são os mais fieis soldados que tenho experimentado, e me tem servido de guarda muitos tempos. Pello contrario os da observância seguirão os levantados, induzirão alteração, e foram cauzas de muitas ruínas e desordens, e pregavam a doutrina dos levantados dourada com os falsos pretextos do serviço de vossa magestade; e da diabólica indução de naturaes e estrangeiros que eram os de portugal, para involucrerem a todos para a parte dos inconfidentes, debaixo do nome de nobreza e naturaes. E como os senhores reys de portugal predecessores de vossa magestade o serinissimo senhor rey dom pedro que esta no ceo, forao protectores da reforma e o dito senhor lhe deu conventos, e tem muita utilidade os vassallos de vossa magestade na reforma, por que sendo os bens communs, não dessipão os patrimoneaes dos conventos como fazião, e fazem os religiosos da observância tanto assim que estando à vinte annos nesta cidade o da observância, sem assistirem mais que dois, ateh trez religiosos. Estavao vivendo em suas cazas térreas de barro, e taypa e deixarão o convento empenhado soh de missas semanais ficarão novecentos e sincoenta e vendo os religiosos da reforma com dous para tres annos de assistência lêvantaraõ hum dormitório, desempenharão o convento; assistindo actualmentte neste quatorze e quinze religiosos que continuamente empregao em serviço de deos. Nestes termos sentos, me parecia que para castigo dos da observância, para premio do da reforma pello zelo do serviço de deos, de vossa magestade e do bem commun lhe mandasse vossa magestade dar o convento de olinda e tudo o que tem a religião de nossa senhora do carmo de pernambuco para cá, com condição de serem missionarios nas aldeas do certão desta capitania que são grandes, e de muitos tapuya, e me pedem missionarios, o que lhe não tenho dado porque os que são capazes de hir para la, não querem, e os que não são hirão soblevados, e deixar a perder o meu trabalho, que neste tempo de nada se pode descuidar, e se pode temer de tudo para a perversão, isto he o que me parece. vossa magestade mandara o que for servido.

Mariz (1822)⁶², corroborado pelo frei carmelita André Maria Pratt (1941), informa que os missionários carmelitas tinham sob sua guarda, no ano de 1713, as missões de Mamanguape (freguesia de São Pedro e São Paulo), Preguiça (aldeamento de Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mór) e Baía da Traição (aldeamento São Miguel).

⁶² Baseado em consulta à ata de reunião da chamada “Junta das Missões” datada de 8 de julho de 1713.

Possivelmente, é no material de 1713 levantado por Mariz que se menciona pela primeira vez (nominalmente em um documento “oficial” escrito) a vinculação histórica dos Potiguara com o arcanjo Miguel. Todavia, como sabemos, existe nas redondezas da Vila uma placa de bronze marcando o ano de 1702 como data de inauguração da igreja de São Miguel. A documentação de um período vinculado a um fato não identifica exatamente a origem do referido fato e sim o momento em que condições históricas específicas possibilitaram a vontade de registrar documentalmente dada situação, comumente vivida sem a necessidade de declaração impressa de sua existência. A experiência missionária voltada para formação de um aldeamento (assentado comumente pelo estabelecimento de uma capela ou oratório para proteção da imagem do santo invocado⁶³) na Baía da Traição é relatada desde os primeiros anos do século XVII a partir da presença de jesuítas e franciscanos na região. O que tais relatos não conseguem informar, por serem muito gerais nas descrições, é qual foi o santo invocado para a missão, se já se tratava São Miguel ou havia outra divindade escolhida diante daquela situação missionária⁶⁴. E na hipótese, talvez mais remota, do aldeamento potiguara organizado pelos capuchinhos estar protegido por outra divindade, por que os carmelitas teriam decidido substituir tal “guarda espiritual” por outra? Tais interpretações e questões podem ser relevantes considerando uma perspectiva historiográfica que sacraliza as nomeações das coisas em documentos cronologicamente ordenados. Entretanto, para muitos potiguaras contemporâneos, especialmente para os mais antigos, não se pode determinar uma origem para relação dos *caboclos* com São Miguel, *ser* imemorial, ao mesmo tempo índio, anjo, aparição e imagem⁶⁵. Embora possa ser óbvia, do ponto de vista da convencional “História da Colonização no Brasil”, a “colonialidade” (ou mesmo a “não-indianidade”) do arcanjo Miguel, trata-se de uma constatação irrelevante para muitas noveneiras e noveneiros de São Miguel das aldeias que vivem o santo como uma

⁶³ Consultar, por exemplo, Ivan Barbosa Martins (2006), Glória Kok (2011), Jacqueline Ahlert (2012), entre outras pesquisas acerca da fundação de aldeamentos indígenas nas Américas.

⁶⁴ Comumente, fatores ocasionais e “surpreendentes” contribuem para escolha dos santos protetores das *missões* (no sentido mais amplo do termo): o encontro de uma imagem durante as viagens dos grupos de missionários, a superação de alguma tragédia natural (especialmente tempestades), a vitória improvável diante de um inimigo mais forte ou a alguma visão espiritual de missionários (Vauchez, 1987, 1989; Jurkevics, 2004, Cardoso, 2010). A invocação do arcanjo Miguel para a missão da Baía da Traição pode estar relacionada às suas características de grande guerreiro sempre pronto para o confronto com um grande mal, condizente com as situações de perigos e conflitos intensos que marcam a história dessa região nos primeiros séculos de contatos coloniais no Brasil.

⁶⁵ No segundo capítulo, retornaremos às histórias, poderes e contemporaneidades de São Miguel Potiguara.

realidade indígena milagreira eficaz. Ele não é “só dos católicos”⁶⁶, ele é um arcanjo, é de uma era inimaginável, podendo *aparecer* em diversos espaços e tempos e *ser* de variada forma.

O desinteresse de potiguaras na genealogia documental de um agente divino como São Miguel não se reverbera quando o assunto é reconstruir suas histórias indígenas, por assim dizer, mais “humanas”. Vários interlocutores da presente pesquisa, especialmente aqueles que estão engajados em questões políticas de suas aldeias, se mostraram interessados em saber quais documentos, etnografias e até quais autores eu estava trabalhando na tese, se eu já tinha lido isso ou visto aquilo que era fundamental para compreender da História dos Potiguaras. Tais escritos passam a redefinir interpretações sobre histórias indígenas, tornando-as mais lógicas e próximas de suas realidades. Mitos “restauradores” são reelaborados por uma verdade antes esquecida e agora evidenciada documentalmente. Os sentidos existenciais do presente, suas lutas por direitos humanos e territoriais, fazem ainda mais sentido quando suas memórias mais remotas e míticas podem ser recontadas a partir de narrações em livros que reconheçam a atuação dos Potiguaras em situações de protagonismo histórico.

Diante de tal intento de reconstruir histórias potiguaras, retomemos o fio condutor do presente momento da tese, a fim de descrever criticamente, como afirmei no tópico anterior, uma *indianidade* (“cristã” ou “católica”) que não esteja mais uma vez reduzida a ser um mero “verniz” folclórico aplicado sobre uma estrutura cultural preexistente do elemento colonizador (Wright, 1999). Compilando e comparando situações históricas e culturais decorrentes das relações entre nativos e conquistadores na América Latina, Elman R. Service sugere a possibilidade de mudança de ênfase analítica dos processos de contatos coloniais: “one may see the variations as caused by the differing policies, actions, and institutions of the europeans; or, conversely, one may choose to emphasize the great diversity in aboriginal cultures to which the europeans were forced to adjust” (1955: 411). Mesmo que, em conjunturas tropicais, os colonizadores tenham sido “forced to ajust”, é evidente a existência do chamado *regime de relação assimétrica*, tão bem observado por Thales de Azevedo (1959a; 1959b)⁶⁷, nesses processos que estão bastante presentes na atualidade. O que é preciso evitar é a automática e confortável generalização de

⁶⁶ Entre os Potiguaras, São Miguel é respeitado e mesmo venerado para além do campo religioso “indígena-católico”. Tal fenômeno será melhor descrito e debatido nos terceiro e quarto capítulos da tese.

⁶⁷ Nas palavras de Azevedo, a cultura “subordinada ou receptora, guarda suficiente independência de modo que seleciona os materiais culturais que lhe são apresentados e incorpora-os criadoramente” (1959b: 56).

compreender “europeus” como naturalmente *dominadores* e “povos originários” como naturalmente *dominados* (ainda que “criativos”) quando os fenômenos “em jogo” envolvem sistemas simbólicos substancializados por espiritualidade e religiosidade. Veremos ao longo da presente tese, especialmente no terceiro capítulo, que enquanto a maioria dos santos venerados pelos *caboclos*, como a Imaculada Conceição, são narrados e vividos como doutrinas trazidas pelo *outro colonizador* e incorporadas criativamente pelo *eu indígena*, São Miguel das aldeias é narrado e vivido como elemento de constituição “entre si” e “para si” do *ser Potiguara*. Em linguagem conceitual dumontiana, podemos dizer que, em vez de um suposto “sincretismo cultural” que falseia assimetrias existentes entre dominador/civilizado e dominado/primitivo, há, na verdade, um forte sentido estrutural na relação dos Potiguara com São Miguel que *engloba* e, assim, *domestica* a formalidade católica atribuída de modo genérico e abstrato ao santo.

Voltemos agora para os registros documentais que sinalizam a existência de determinados marcos institucionais da relação entre os Potiguara e o padroeiro. Além da placa da inauguração da igreja (1702) e do inventário das missões carmelitas existentes na Paraíba (1713), a invocação de São Miguel para guarda do aldeamento da Baía da Traição também é registrada na *Informação geral da Capitania de Pernambuco* ([1749] 1908), mais especificamente em um documento intitulado “Relação das Aldeas, que ha no Destricto d’este Governo de Pernambuco e Capitania da Parahiba subgeitos á Junta das Missões d’este Bispado”, lista-se os antigos aldeamentos (“aldeas”) presentes em “Mamanguápe”, região administrativa da Capitania, da seguinte forma:

Mamanguápe

Aldea da Bahia da Treição, Invocação Sam Miguel, he de índios Cabocollos da Lingoa Geral, e o Missionário Religiozo do Carmo da Reforma.

Aldeada Preguiça, Invocação Nossa Senhora dos Prazeres, é de Cabocollos da Lingoa Geral, e o Missionário Religiozo do Carmo da Reforma.

Aldea da Boavista, Invocação Santa Thereza e Sancto Antonio é de Tapuyos, nassão Canindéz e Sucurús, e o Missionário Religiozo de S. Thereza.

Não se tem notícia das razões que levaram a administração colonial a enviar missionários carmelitas, em vez de optar pelo retorno dos franciscanos, à lide missionária junto aos Potiguara. Entre as décadas de 1730 e 1740, missionários do Carmo foram, a exemplo do que ocorreu em 1712, acusados de incitação à rebeldia indígena porque potiguaras se recusavam a trabalhar para empreendedores da região (na verdade,

invasores e exploradores de terras indígenas) sob a sua proteção (Baumman, 1981). O capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, relata fatos de 1734, por meio de uma carta ao rei Dom João V (datada de 8 de fevereiro de 1735)⁶⁸, informando a ocorrência da “prisão dos principais cabeças da sublevação dos índios da Baía da Traição” que também estavam incitando “os negros a matarem seus senhores” (Conselho Ultramarino, 1735). Em meio a diversos desgastes com os poderes locais estabelecidos, os carmelitas missionaram até os anos 1760, quando então foi fundada a Vila de São Miguel (Medeiros, 2005; Carvalho, 2008; Blach, 2017), “ereta em 28 de novembro de 1762 composta de uma só nação de língua geral, vigário o padre Pedro Bezerra de Brito, diretor Francisco Xavier Gayo, e mestre da escola Manoel Fernandez”⁶⁹, em meio a um processo de desmonte do sistema de aldeamentos missionários⁷⁰ provocada pelo Diretório dos Índios⁷¹. A Paróquia de São Miguel Arcanjo, sediada na Baía da Traição, tem o ano de 1762 como marco “oficial” da existência da proteção de São Miguel na região. Tal marco não é nada unânime nos *tempos* acionados pelas memórias e materialidades preservadas pelos *caboclos*. Para muitos, São Miguel não pode ser enquadrado em uma cronologia convencional. E, mesmo quando precisam lidar com datas e “eventos históricos”, o ano 1762 não remete à origem da edificação do templo. Como vimos,

⁶⁸ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V sobre a carta do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, informando a prisão dos principais cabeças da sublevação dos índios da aldeia da Baía da Traição, além de incitarem os negros a matarem seus senhores. AHU-Paraíba, caixa 9, doc. 769. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 8 de fevereiro de 1735.

⁶⁹ Conforme *Mapa geral de todas as vilas e lugares que se têm erigido de 20 de maio de 1759 até o último de agosto de 1763 das antigas aldeias do governo de Pernambuco e suas capitanias anexas* consultado em Juliano Loureiro Carvalho (2008).

⁷⁰ Assim escreve Carvalho: “entre 1762 e 1765, desmonta-se o sistema de aldeamentos missionários, que é substituído por cinco vilas de índios [na Paraíba]. Esta reforma vincula-se diretamente ao projeto territorial do Marquês de Pombal para a América Portuguesa, que pretendia criar novos circuitos produtivos, reorganizar o espaço agrário e fazer emergir novas urbes que fossem a materialização de um discurso de civilização e redenção. No início do século XIX, as vilas de índios restam como projeto falhado pela própria resistência indígena e pela impossibilidade dos objetivos pretendidos” (2008: s/ página).

⁷¹ Assim escreve Fátima Martins Lopes: “apesar de ter sido inicialmente criado como parte de um conjunto de medidas metropolitanas tomadas no sentido de ampliar a presença e o domínio português nas áreas coloniais fronteiriças do Norte e do Sul, necessárias pela interiorização espontânea causada pelas minas de ouro do Centro-Oeste, o Diretório [idealizado por Dom João VI e Marquês de Pombal] acabou sendo estendido ao Estado do Brasil, modificando as relações entre índios e não-índios regulamentadas, até então, através do Regimento das Missões e intermediadas por missionários de diferentes ordens religiosas. Surgiu como um instrumento legal para regulamentar as chamadas Leis de Liberdade de 1755, que colocaram fim ao processo de consolidação da conquista através da catequização, substituindo os missionários religiosos por Diretores laicos que deveriam garantir os meios para que a liberdade dos índios fosse implantada, observada e resguardada, tanto contra a ação de religiosos como de colonos” (2005: 29). Na prática, os tais “diretores laicos” também tinham formação e atuação religiosa católica e o diretório pombalino apenas substituiu religiosos missionários (pessoas ordenadas) por religiosos leigos (pessoas não ordenadas) na lide com as populações das vilas rurais recentemente criadas por decretos.

moradores da *Vila* guardam (escondem) uma pesada placa de bronze indicando 1702 como data de inauguração da igreja velha.

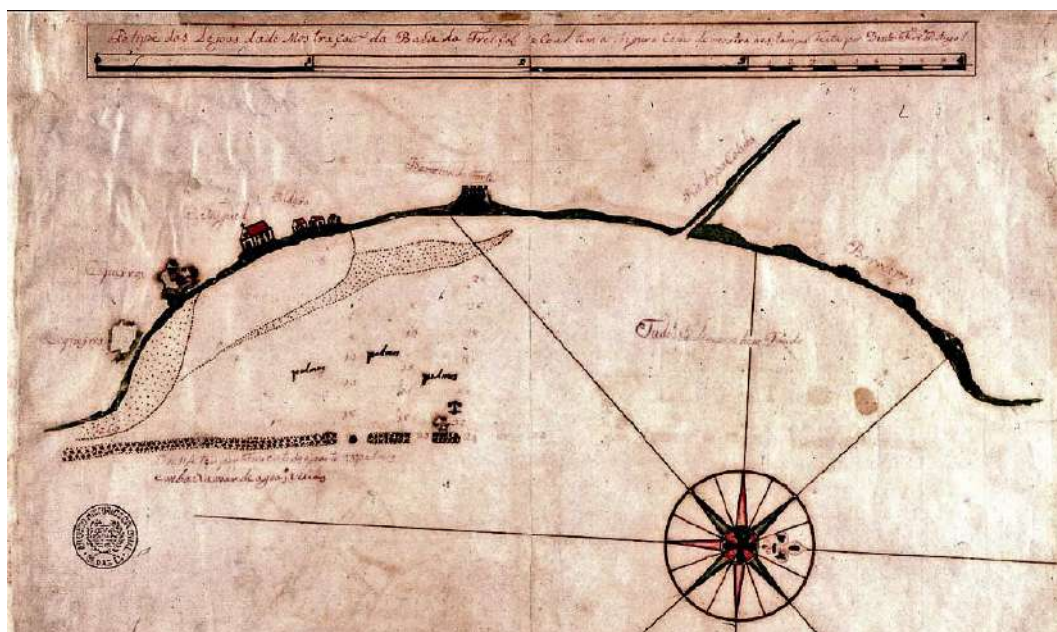


Imagem 5: Mapa *Demonstraçāo da Baía da Traição* de Dionizio Ferreira Portugal, elaborado por volta de 1755. Disponível no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa. Fonte: Carvalho (2008).

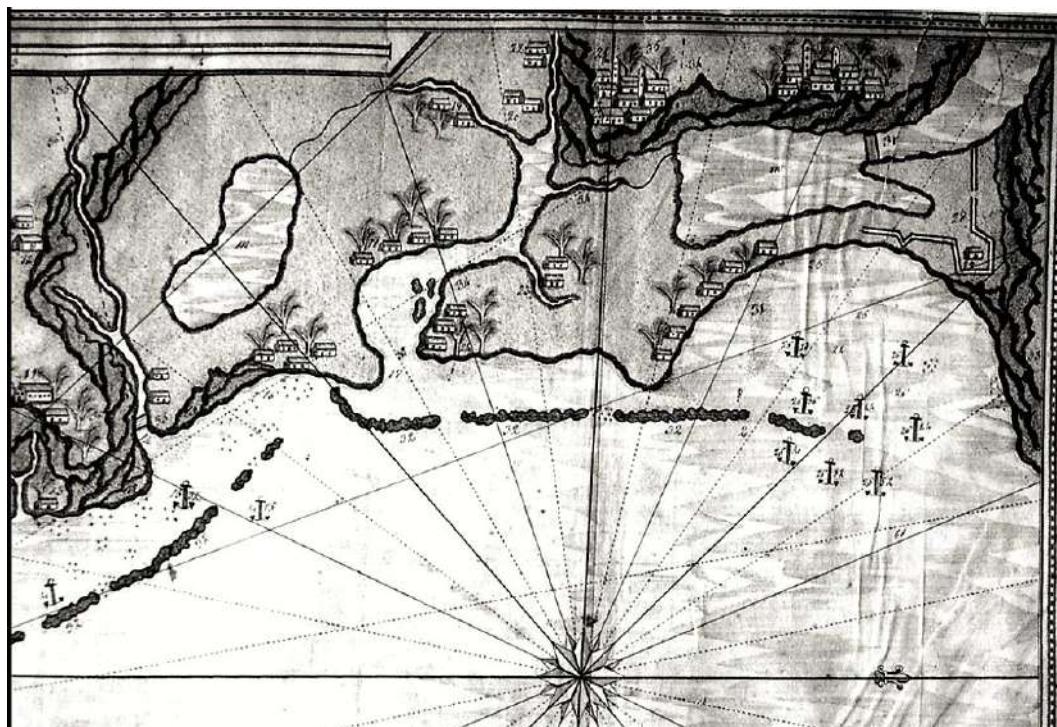


Imagem 6: Detalhe recortado do *Mapa que compreende do cais de Viradouro da Cidade da Paraíba até... a enseada da Vila de São Miguel da Baía da Traição*, elaborado por volta de 1790. (Autoria desconhecida?) Disponível no Acervo da Mapoteca do Itamaraty, Rio de Janeiro. Fonte: Carvalho (2008).

A condição de “vila” concedida aos antigos aldeamentos de Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mór e São Miguel possibilitou novas configurações políticas e administrativas às *terras de santo* dos Potiguara, limitando os espaços mais amplos de livres fluxos entre povos indígenas em determinados marcos territoriais de sedentarização.

A noção de *terra de santo*, ou *patrimônio de santo*, foi e é encontrada em diversas situações históricas indígenas narradas contemporaneamente em etnografias que chamam atenção para as concessões e legitimações de terras ocupadas por aldeamentos missionários.

Nesses domínios, ao molde de outros com fundamentos históricos aproximados, passaram a prevalecer formas de uso comum, mesmo após as autoridades eclesiásticas terem interferido e entregue formalmente estas terras à administração do Estado, em finais do século XIX. Consoante o santo padroeiro destas fazendas, foram sendo adotadas denominações próprias, que recobriam seus limites e lhe conferiam unidade territorial. [...]

Nas chamadas “terras de santo” [...], as formas de uso comum coexistem, ao nível da imaginação dos moradores, com uma legitimação jurídica de fato destes domínios, onde o santo aparece representado como proprietário legítimo, a despeito das formalidades legais requeridas pelo código da sociedade nacional. (Almeida, 2008: 149)

No chamado “período colonial”, o acesso de famílias ou coletividades mais amplas à posse e uso de terras dependia da concessão de títulos de *sesmarias*⁷² fornecidos pela metrópole portuguesa (ou ibérica). O rei era o proprietário das terras da colônia e aquele que poderia, em nome dos santos das missões, autorizar a dotação de terras para os aldeamentos (Palitot, 2015). Com o advento do Império no Brasil, tal atribuição

⁷²A adaptação do sistema de sesmarias, originalmente referente à Lei de Sesmarias de 1375 implantada em Portugal e em seguida para as colônias portuguesas a fim de incentivá-las (por meio da distribuição de títulos de terra) à produção em larga escala de mercadorias agrícolas lucrativas como a cana de açúcar e derivados, para terras destinadas ao usufruto indígena foi uma necessidade prática do projeto colonial lusitano diante da constatação de que a totalidade do imenso território do “novo mundo” era ocupado por aldeias e constantes fluxos migratórios de diversos povos nativos. Era preciso, então, atrair esses grupos para concentração em aldeamentos, com limites semelhantes ao regime de sesmarias, organizados por missionários devidamente treinados e subalternos aos objetivos da Coroa. Em um trecho do Alvará-Régio de 1582, transcrito por Beatriz Perrone-Moisés (1999), se evidenciam os propósitos de destinar sesmarias a grupos indígenas: “eu el Rey faço saber aos que este Alvará virem que eu sou informado que será muito serviço de deos e meu e em prol e beneficio das fazendas e engenhos de meus vassallos das partes do brazil darem se terras de sesmaria ao gentio que decer do sertão pera faserem suas lavouras, e que será isto meio pera decerem muitos e virem mais depressa no conhecimento de nossa santa fe e receberem o santo batismo”. Aliava-se assim o domínio material ao domínio espiritual dos povos nativos sempre dispostos a insurgências.

governamental passa a ser do imperador, nos mesmos moldes do regime sesmarial colonial até as primeiras tentativas de aplicação da Lei de Terras de 1850.

É comum ouvir histórias, especialmente entre pessoas mais velhas das aldeias Monte-Mór e Jaraguá (que atualmente fazem parte do município de Rio Tinto), sobre uma visita aos Potiguara realizada por Dom Pedro II em 1859. A aludida visita é confirmada por pesquisas realizadas por Maria das Neves Padilha do Prado Freire (1979). Na oportunidade, o imperador concedeu “sesmarias” aos moradores indígenas da região a partir das terras ocupadas pelos aldeamentos, ato consolidado pelo plantio de “três gameleiras simbolizando as Três Marias. [...] Maria dos Prazeres, Maria da Guia e Maria da Penha. Foi as Três Marias que Dom Pedro adotou como as três padroeiras indígena do litoral né?”⁷³.

É possível que a aludida visita do imperador tenha pautado novos procedimentos governamentais para além do plantio das gameleiras que indicassem os limites do patrimônio dos santos indígenas, pois, por volta de 1867, chega às terras Potiguara Antônio Gonçalves da Justa Araújo, engenheiro do Império, a fim de pôr em práticas as prescrições reverberadas pela chamada “Lei de Terras” (Lei n. 601 de 1850). A referida legislação buscava “modernizar” a concessão e divisão de terras no Brasil, a fim de transformar o tradicional sistema de sesmarias em um modelo mais metrificado e monetarizado, sujeito a escrituras privadas e fiscalização do Estado, de limites e usos dos solos devolutos e de posses antigas (Lima, 1991). Após sua regulamentação em 1854, as terras existentes no território brasileiro passaram a ser classificadas em duas categorias: as públicas, pertencentes ao Estado, e as particulares, adquiridas por meio de contratos de compra e venda ou da posse concedida pelo Estado. Entre as atribuições técnicas de Araújo, o engenheiro foi encarregado de medir e definir os limites dos antigos aldeamentos indígenas em algumas províncias do Império. Na Paraíba, após o trabalho de demarcação e loteamento de Jacoca e Alhandra, terras Tabajara localizadas no litoral sul, entre os anos de 1864 e 1865, Araújo executa os mesmos procedimentos nas terras Potiguara, definindo em lotes o que, na sua avaliação, deveriam ser Monte-Mór e Baía da Traição (Marques, 2015).

Enquanto no trabalho de medição da “Sesmaria dos Índios de Monte-Mór”, o engenheiro Araújo conseguiu detalhar os marcos e limites entre terras indígenas e particulares, culminando no parcelamento do solo que pode ter contribuído para o

⁷³ Entrevista concedida por Tarcísio Piloto e dona Zulmira a Palitot (2015), transcrita na *Perícia antropológica Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór*.

processo de urbanização das aldeias e estabelecendo o “mito” na região “de que apenas os índios da Baía da Traição teriam permanecido vivendo ‘aldeados’, etnicamente identificados” (2005: 29), a medição da “Sesmaria dos Índios de São Miguel” provavelmente não foi finalizada restando a seguinte menção exposta em *Relatório de 1º de julho de 1867*: “[...] procedi a demarcação do perímetro da Sesmaria dos Índios de S. Miguel da Baía da Traição, onde medi 21.280 braças correntes, compreendendo uma área de 46.344.325 braças quadradas”⁷⁴.

Em seu *Relatório da pesquisa histórica para o DGPI/Funai*, Baumann busca sintetizar, a partir dos escritos de Araújo, a extensão do “aldeamento de São Miguel”:

[...] as terras ocupadas por índios não são terras devolutas. O território do aldeamento de São Miguel da Bahia da Traição se estende do Forte, limite da freguesia da Bahia para o Norte, até ao limite do Engenho Cumaru na margem esquerda do rio Camaratuba pela costa do Oceano, numa distância de dez quilômetros mais ou menos... (Baumann, 1981: 73)

A incompletude do trabalho de medição da Sesmaria de São Miguel, paradoxalmente, pode ter contribuído com o processo “coletivização” dessas terras em processos demarcatórios posteriores via Serviço de Proteção ao Índio – SPI (atual Funai), em detrimento das dificuldades juridicamente impostas por agentes externos ao processo de *territorialização* (Pacheco de Oliveira, 1999) indígena de Monte-Mór. O esquadramento métrico de lotes no território brasileiro, iniciado na segunda metade do século XIX, se intensificou ao longo do século XX⁷⁵, provocando a redução/“ilhamento” das terras indígenas e a negação das identidades étnicas existentes, consolidada por alguns modelos de ação indigenista do SPI/Funai (Peres, 1992; 1999).

As terras indígenas da região de contato colonial mais antigo, já confinadas aos aldeamentos missionários, passaram a ser alvo de processos explícitos de genocídio e etnocídio. Enquanto alguns espaços foram resistindo e se consolidando, em meio à pressão de constantes invasores e especuladores, como “terras de índio”, outros foram brutalmente dissolvidos em zonas de produção rural latifundiária ou em loteamentos de vilas e cidades. No conjunto das lutas pelo direito de usufruto das terras recorrentemente ocupadas, há uma grande diversidade de processos históricos locais de atuação de forças

⁷⁴ Relatório transcrito por Palitot a partir do manuscrito guardado na Caixa 1219 da Seção Terras Públicas e Colonização do Arquivo Nacional.

⁷⁵ Alguns desses processos históricos ocorridos no século XX que se reverberam contemporaneamente na etnicidade e na política Potiguara são exaustivamente descritos e analisados em Palitot (2005; 2015) e serão revisitados nos próximos tópicos do presente capítulo e no decorrer da tese.

missionárias, movimentos migratórios, dissensos e clivagens étnicas e identitárias interaldeias e interaldeamentos e envolvimento de agentes religiosos, pesquisadores e militâncias indigenistas que pode nos ajudar a compreender por que em determinadas situações históricas e políticas se desenvolveram processos de gênese e/ou ressurgimento étnico e em outras situações não.

1.2. Indianidades em questão

A reiterada tradição antropológica, indigenista e historiográfica de dicotomizar e hierarquizar a situação indígena contemporânea em índios puros e aldeados de um lado/acima e índios aculturados e desaldeados do outro/abaixo (Palitot, 2008) acaba resultando em consequências conceituais e práticas nos processos de identificação, delimitação e homologação de terras indígenas e na própria lide cotidiana de conflitos e consensos dentro de grupos indígenas, entre grupos considerados indígenas e não-indígenas e entre grupos considerados indígenas “mais puros” e “menos puros”. Antigos preconceitos sobre *indianidade*, reverberados por “obras científicas”, livros de “História do Brasil” (Athias, 2007; Mariano, 2017), representações no cinema, novelas, programas infantis, teatro, visões propositadamente limitadas sobre “índios” capitaneadas por senhores e empresários rurais e por especuladores imobiliários, contribuíram e contribuem para diferenças no processo demarcatório dos Potiguara de São Miguel (vistos como “índios camponeses”) e dos Potiguara de Monte-Mór (vistos como “índios da cidade”).

Considerando que grande parte da sociedade brasileira contemporânea⁷⁶ se representa como “não-indígena”, formando historicamente para si uma noção abstrata e

⁷⁶ Em 2014, a Comissão Econômica para América Latina e Caribe – Cepal publicou o documento “Os povos indígenas na América Latina: avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos” com dados sobre a proporção do número de indígenas em relação à população total dos países latino-americanos e o Brasil apresentou a penúltima menor taxa populacional indígena, com apenas 0,5%. Países como México, Peru, Guatemala e Bolívia apresentaram taxas de 15,1%, 24%, 41% e 62,2% respectivamente. Em 2006, partindo de Cuiabá, Mato Grosso, viajei para Bolívia, percorrendo os caminhos das missões jesuítas até Santa Cruz de La Sierra, acompanhando um grupo de indigenistas e missionários brasileiros (católicos e protestantes) em uma missão chamada “Romaria de Apoio ao Povo Chiquitano” que visava promover o reencontro de indígenas chiquitanos brasileiros com chiquitanos bolivianos a fim de fortalecer vínculos afetivos e políticos em torno do grupo étnico reconhecido pelo Estado boliviano e ignorado em território brasileiro. Durante a viagem pude observar que na Bolívia cidades inteiras são indígenas e elas são como muitas de nossas cidades do interior. Lá não há a obsessão em vincular a indianidade à existência de “aldeias”. Entre os bolivianos, diferentemente do Brasil, a identidade indígena foi o fundamento da nacionalidade primeva e contemporânea.

genérica de “índios” que essencializa as identidades indígenas em perfis idílicos e a-históricos (Ramos, 1995; Athias, 2007), nos habituamos a pensar que “índio que é índio” habita aldeias, se alimenta de produtos não-industrializados, “convive harmonicamente com a natureza”, dentre outros estereótipos. O processo de transformação ou “evolução” histórica seria um atributo exclusivo de sociedades classificadas abstratamente pelo quimérico termo “ocidentais”⁷⁷. O contato excessivo com esse atributo imaginado, como o uso de tecnologias eletrônicas e virtuais, macularia a suposta pureza da suposta fragilidade do *status* étnico-identitário indígena. Tal “mácula da mistura”, que pressupõe a existência de purezas raciais, étnicas ou culturais anteriores a determinado contato entre grupos e pessoas, não está presente apenas na boca “não acadêmica” do povo. Na primeira experiência etnográfica produzida pela academia junto aos Potiguara, a título de exemplo, o antropólogo Paulo Marcos de Amorim, formado pelo Museu Nacional/UFRJ, descreve os índios do litoral norte da Paraíba como “despercebidos em meio a uma população mestiça e com característica semelhante de vestuário” (1970: 57). Eram *índios camponeses*. Para Amorim, o fato de serem camponeses não excluía a condição de serem indígenas, pois o campesinato os dotava de certa auto-sustentabilidade em relação à sociedade nacional proletarizada. Entretanto, concebendo a existência de um processo civilizatório de integração e proletatização dos grupos autóctones, conclui a dissertação em tom pessimista:

[...] não é difícil a afirmação de que, a persistir o processo, pescadores e agricultores Potiguára, aqueles mais rapidamente do que estes, caminham no sentido de se reunirem a tantos outros indígenas brasileiros que hoje formam o último estrato da grande reserva de mão-de-obra nacional. (Amorim, 1970: 94)

⁷⁷ Os genéricos termos “Ocidente” e “ocidental” são, na maioria de seus usos do “senso comum popular” e do “senso comum acadêmico”, sinônimos de um *eu* “universal” que, por meio de discursos-práticas, estabelece e estabiliza a existência de um *outro não-ocidental* “local” objetificado em descrições e análises exotizantes, como define Edward Said (1978). Dessa forma, por “no Ocidente”, na verdade, afirmamos “a partir do não-lugar de onde eu falo”. É um lugar que, de fato, não existe, relativamente alheio às situações concretas geográficas, históricas, políticas e culturais. “Ocidente”, mais que substantivo, é verbo, é um processo-relação de dominação do *outro* a partir da deslocalização do *eu*. Qualquer um é, ou pode ser, “ocidental”, desde que assuma um discurso-prática hegemônico para caracterizar e classificar existências marginais e arbitrárias. Trata-se de um buraco negro conceitual que deseja e traga para dentro de si “tudo o que o mundo tem para oferecer”, esvaziando de sentidos próprios qualquer realidade indesejável por meio de um *eu* monológico que se vê como único padrão civilizacional possível.

Assim como os Potiguara, os demais povos indígenas situados em terras limitadas pela regionalidade histórica do Nordeste brasileiro⁷⁸ receberam etnologicamente a alcunha de *índios misturados*, expressão que estabelece um *continuum* contemporâneo de *índios aculturados*. Maria Rosário de Carvalho e Edwin B. Reesink observam que o termo “aculturação” é “bem menos limitado do que o modo como circula, estereotipadamente, pela antropologia” (2018: 73). A ideia de “índios misturados”, bebendo de diferentes debates antropológicos, recebeu grande aceitação acadêmica e, de certo modo, atualiza com vigor e complexidade os sentidos menos limitados pretendidos por “aculturação”.

Em uma história publicada por José Maurício Arruti (1999) sobre os escritos do Padre Alfredo Pinto Dâmaso, o antropólogo destaca a defesa que o referido clérigo faz do Serviço de Proteção ao Índio – SPI (atual Funai) no ano de 1931 contra as duras críticas ao órgão feitas pelo jornal carioca *A noite* “que o acusava de ser um serviço de catequese leiga que punha Comte no lugar de Cristo, que desperdiçava grande quantidade de dinheiro público inutilmente e que só fazia explorar os silvícolas” (1999: 233). Para contrapor tais descalabros, padre Dâmaso narra alguns contatos pessoais que teve com o SPI ao longo de sua vida com uma argumentação que, segundo Arruti, “oscila entre o humanitarismo e o pragmatismo político e econômico”. O padre tinha exercido uma forte influência no município de Águas Belas, Pernambuco, tendo recebido em 1922 (ou 1923)⁷⁹ o representante do SPI quando o órgão fazia vistorias em busca do local mais adequado para instalação de um posto indígena no Nordeste. Aquela era uma área onde anos depois haveria a consolidação do reconhecimento étnico-territorial Fulni-ô, os “carnijó” de padre Dâmaso. Detalhando os bastidores que decidiram sobre o local de instalação do primeiro posto indígena nordestino, Arruti, apoiado na pesquisa de Sidnei Clemente Peres (1992), escreve:

[...] os seus “carnijó” [de padre Dâmaso] estavam concorrendo com os Potiguara de Baía da Traição (PB) pelo privilégio de serem o único (na realidade, o primeiro) grupo indígena nordestino a obter proteção do órgão indigenista oficial, mas esse fato é igualmente esclarecedor. Em 1922 o SPI havia enviado um

⁷⁸ Nordeste, por vezes, generalizado/reduzido pelos *outros* e pelos próprios nordestinos como uma “cultura regional” marcada por elementos sociais, econômicos e raciais com características estereotipadas em símbolos pausteurizados como “lamúrias da seca”, “sotaque arrastado”, “gente trabalhadora”, “gente preguiçosa” e “gente ignorante”. Para análises críticas do regionalismo e da “nordestinidade”, vide Durval Muniz Albuquerque Jr. (1999) e Emanuel Oliveira Braga (2013).

⁷⁹ O artigo de Arruti (1999) menciona diversas vezes o ano de 1922 para a inspetoria do SPI nas terras Potiguara, porém o Relatório assinado pelo “ajudante adidido” Dagoberto de Castro e Silva é de julho de 1923 e não há indicação de quando a viagem à Paraíba foi realizada.

funcionário àquelas duas comunidades a fim de escolher o local mais adequado para a instalação de um posto indígena (Peres, 1992). Em Águas Belas (PE), o representante do SPI seria recebido pelo Pe. Dâmaso, mas em João Pessoa (PB) seria o superintendente da Fábrica de Tecidos Rio Tinto⁸⁰, instalada desde o início do século dentro dos limites do extinto aldeamento de Monte-Mor, de onde a fábrica retirava madeira, que o receberia, da mesma forma hospitaleira. Como resultado caricatural dessas mediações discrepantes, o relatório do funcionário (1922) afirmaria que os “pretensos índios” Potiguara não apresentavam qualquer “dos sinais externos geralmente admitidos pela ciência etnográfica”, fossem eles fisionomia, índole, costumes ou idioma. Eram “mestiços” (em “promiscuidade com os civilizados”) e “indolentes” (vendiam seus coqueiros para seus vizinhos “empreendedores”) que mereceriam por parte do Estado não a proteção “que deve amparar o autóctone legítimo ou seus descendentes diretos”, mas a assistência dispensada aos “trabalhadores nacionais” (cit. in: Peres, 1992). No outro extremo, os Fulni-ô, afirmava o relatório, “apesar de alguma miscigenação racial” e de despossuídos de suas antigas terras “por políticos locais”, “conservavam a língua e os costumes de seus antepassados”, assim como sua “coesão social”. (Arruti, 1999: 235)

Baseando-se em critérios de uma indianidade “mais pura” ou “menos misturada” de populações autóctones habitantes da região Nordeste, o SPI instala em 1924 o Posto Indígena Dantas Barreto no município de Águas Belas, Pernambuco, buscando assegurar os direitos dos Fulni-ô sobre suas terras⁸¹. À revelia de quaisquer “signaes externos geralmente admittidos pela ciencia ethnographica”, mas diante da notória e documentada presença histórica dos Potiguara no litoral norte da Paraíba, poucos anos depois, em 1933, instala-se na aldeia Forte⁸², Baía da Traição, o Posto Indígena Nísia Brasileira⁸³ “no lugar

⁸⁰ A extinta Fábrica, ou Companhia, de Tecidos Rio Tinto, era uma unidade de produção dos empreendimentos têxteis da família de Herman Theodor Lundgren, maior acionista da Companhia de Tecido Paulista. O complexo fabril foi instalado em terras Potiguara, onde hoje se encontra o município paraibano de Rio Tinto. As relações históricas e atuais entre potiguaras e as antigas edificações da fábrica serão contempladas no quarto capítulo da presente tese.

⁸¹ Segundo Peres, foram questões mais pragmáticas que determinaram a escolha da instalação do primeiro posto indígena na região Nordeste. O Relatório de Dagoberto de Castro e Silva, “ajudante adido” do SPI, concluiu “desaconselhando a criação de um posto para atender os Potiguara, lembrando a necessidade de indenização dos ocupantes civilizados. Em contrapartida, indicou a assistência aos Carnijó, alegando que seria pouco dispendiosa, em razão da disposição daqueles que se apropriaram de suas terras em pagar foros a um recebedor legal e idôneo” (1999: 56).

⁸² A aldeia Forte se localiza nos limites da rua de calçamento à beira-mar da cidade de Baía da Traição e a estrada de chão que leva às aldeias Galego, São Francisco, entre outras. Está assentada sobre um local conhecido como alto do Tambá, uma falésia viva. Provavelmente nesse local se instalou a base do que um dia foi um forte para proteção da Baía da Traição. Atualmente três canhões sobre blocos de concreto simbolizam o marco histórico militar da região. Alguns potiguaras afirmam que décadas atrás havia mais canhões e outras estruturas de defesa espalhados pela praia. Lembram também que “gente de fora” levou tais objetos a fim de compor a reinvenção da Fortaleza de Santa Catarina promovida pelo Iphan na década de 1970. Voltaremos a esta questão no quarto capítulo da tese.

⁸³ O Posto recebe o nome de Nísia Brasileira, que foi uma educadora e escritora potiguar que defendia ideais republicanos, abolicionistas e igualdade de direitos de homens e mulheres durante o século XIX, elaborando algumas reflexões acerca dos direitos indígenas da época (Duarte, 1991).

do Posto de São Francisco”⁸⁴ (Baumann, 1981). Provavelmente, a partir desse período de revisão técnica e titulação de terras indígenas por parte do recém-criado SPI, surgem no Brasil esforços teóricos e práticos para a definição de limites conceituais para compressão da indianidade nordestina. O fato é que, mesmo categorizados (ou, por vezes, estereotipados) como “índios camponeses”, “índios católicos” ou “índios urbanos”, os Potiguara, que já eram registrados em relatos de viajantes/cronistas e relatórios administrativos coloniais desde o século XVI, conseguiram pleitear parte de seus direitos e territórios indígenas já nas primeiras décadas de atuação do órgão indigenista da “República”.

Entretanto, há uma distância considerável entre a institucionalização limitada dos direitos e terras potiguaras conquistados até o presente momento e os processos reais e dinâmicos de gênese étnica em constante reelaboração pelos grupos multifacetados que formam o povo Potiguara contemporâneo. Como pudemos perceber em algumas histórias indígenas tecidas no presente capítulo, os Potiguara estão entrelaçados por muitos elos de memórias pessoais e familiares, documentos, textos de cronistas e etnografias. Portanto, é sempre uma tarefa difícil, quem sabe impossível, definir limites temporais, espaciais e, sobretudo, “características próprias” para “os Potiguara”. Quando indaguei seo Manoel Fernandes, filho de seo Severino Fernandes⁸⁵ (um dos antigos *chefes principais* dos Potiguara), se poderíamos situar historicamente os Potiguara como um povo indígena que habita terras entre os rio Mamanguape e Camaratuba, vivendo em aldeias espalhadas da Zona da Mata à Borborema⁸⁶ paraibana, ele imediatamente me corrigiu: “não, a nossa terra vai da Paraíba ao Maranhão, tudo é Potiguara”⁸⁷. Tal “chiste” de seo Manoel não é isolado, muitas lideranças como cacique Alcides da aldeia São Francisco, além de outras pessoas, jovens e velhos, falam, seja de modo saudosista ou para reforçar a importância

⁸⁴ Não consegui confirmar documentalmente se o posto referido como “de São Francisco” no Relatório para demarcação do P.I. Potiguara, elaborado por Baumann (1981), estava situado na aldeia São Francisco ou no mesmo lugar de instalação do Posto Nisia Brasileira, na aldeia Forte.

⁸⁵ Importante liderança da aldeia São Francisco que defendeu as terras Potiguara em meio aos conflitos com invasores nos processos demarcatórios entre as décadas de 1970 e 1980 (Amorim, 1970; Azevedo, 1986). Voltaremos a essa liderança no segundo capítulo da tese.

⁸⁶ Outrora, o planalto da Borborema era nominado por indígenas (potiguaras, tabajaras, etc) de “Copaoba”. Na *Descrição geral da Capitania da Parahyba*, a tradução (realizada por José Higinio Duarte Pereira) do texto original de Elias Herckmans utiliza o termo “montanhas da Ocupaoba” ([1639] 1886).

⁸⁷ Afirmação que atualiza o registro historiográfico de frei Vicente de Salvador: “os gentios potiguares, que senhoreavam toda aquela terra da Paraíba até o Maranhão, algumas quatrocentas léguas” ([1627] 1965: 214).

histórica e política do povo, que suas fronteiras territoriais (e mesmo étnicas) são bem maiores que aquelas possibilitadas pelas lutas concretas por direitos humanos e territoriais. Afinal, se a própria etnologia cravara no *Handbook of south american indians*, compêndio organizado pelo etnólogo Julian Steward, que os “Potiguara (Potivara, Cannibals, Cannibaliens)” são “a large tribe on the coast between the Parnahyba (Parnaíba) and Paraíba (Parahyba) Rivers. On the mainland, they reached the Serra de Copaóba and the Serra da Ibiapaba” (1948: 95), por que seu Manoel deveria limitar os domínios de seu povo?

Conversando com o atuante ex-cacique Neo (Manuel Eufrásio) da Vila São Miguel sobre esses limites e “deslimites” étnicos e históricos dos Potiguara e sobre a possível existência de “mitos de origem” que estabeleçam uma gênese do seu povo, ele evidencia criticamente, como relatado em outras experiências etnográficas, a ideia do “segredo” ainda não revelado para o outro “não indígena” (Reesink, 2000, Palitot, 2005).

Emanuel: Eu queria que o senhor me dissesse de onde vem o povo Potiguara. O senhor já me falou da origem Tupi, mas Tupi d’aonde? Existe um “mito de origem”? Por exemplo, os cristãos, que diz que é “todo mundo”, tem na Bíblia que veio de Adão e Eva, aí foi nascendo, nascendo... E os Potiguara tem uma história assim?

Neo: Os Potiguara sempre estiveram aqui né, nessa região, sempre habitaram aqui essa região [não especifica limites territoriais] e nunca ninguém escreveu sobre a origem... Só que... Na realidade, eu andei vendo, a gente vai pra Brasília às vezes, tem um encontro de indígenas e têm aqueles *banners*, aquela coisa toda com os mitos de criação dos povos, “nasceu de um pingo de chuva que caiu numa pedra”, aí eu como indígena digo assim “isso aí são realmente mitos, são lendas, são mitos”. [...]

Emanuel: O professor Estêvão⁸⁸, que eu acho que o senhor conhece muito bem né, ele tem um texto⁸⁹ que começa com uma indígena Potiguara chegando num encontro de indígenas, desse que o senhor citou, que ocorreu no Mato Grosso. E cada um dos presentes, um índio lá da Amazônia, outro do Cerrado, outro de outra região, aí cada um dizia um mito mais bonito do que o outro. Aí quando pediu pra potiguara presente falar, ela se encabulou, aí disse assim: “é segredo dos meus povos, eu não posso dizer isso porque o meu mito ele não pode ser exposto para os outros”. Aí parece que ela voltou inculcada com isso e tentou fazer reunião com o povo pra saber qual era o mito, porque ela disse que todos eles tinham mito, por que que Potiguara também não poderia ter um mito? Mas vocês não chegaram a essa conclusão ainda não né...

⁸⁸ Estêvão Martins Palitot (PPGA/UFPB).

⁸⁹ Refiro-me ao primeiro capítulo de sua dissertação de mestrado em sociologia (PPGS/UFPB) intitulada “Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura” defendida em 2005.

N: É como ela disse né... A gente tem um mito só que é um segredo... Um segredo que a gente não chegou a um ponto de divulgar. Por conta dessa dissidência que acontece entre a gente, entre algumas aldeias, entre os caciques... A gente tem até feito reuniões pra gente estabelecer a questão da cultura, ter uma uniformidade na cultura e também no mito. Só que a gente só vai fazer isso quando a gente tiver essa homogeneidade, tiver todo mundo pensando do mesmo jeito e sem dissidência nenhuma. E pra chegar esse dia, chamaria esse dia de “paz” pra que não houvesse divergência na história. [...] O problema de colocar um mito, aí todo mundo vai divulgar o nosso mito, “a nossa origem é essa e essa” pra dizer a mesma coisa porque hoje a gente difundiu que os Potiguara estão em todo canto do mundo, nas Universidades, em Brasília, aí de repente uma pessoa divulga um mito que é nosso, é da nossa história e segredo que a gente só quer divulgar quando a gente tiver a convicção que aquilo ali vai ser pra toda a vida, pra todo tempo, se perpetuar com o mesmo mito, aquilo ali, porque nós temos muita gente fora aí de repente aí o camarada que tá lá fora diz uma coisa bem diferente, contraditória...

Embora muitas lideranças potiguaras trabalhem com a ideia da existência de um mito “que é um segredo”, sendo cautelosos em *recitar* uma história “sem divergência”, a narração da criação mítica do povo Potiguara encontra-se diluída entre pessoas de mais idade no “ouvi falar” que “minha avó foi pega a dente de cachorro ou a casco de cavalo”, na história imemorial (descrita no presente capítulo) da captura de uma *tapuia selvagem* encontrada na mata por um *caboclo caçador*. Como vimos, a tapuia e o caboclo se uniram em matrimônio, sob as bênçãos de um *padre*, e deram origem “a essa grande família que temos aqui”.

Como veremos no terceiro capítulo, embora ainda não tenha ocorrido o dia da “paz”, ocasião utópica onde não haveria “dissidência nenhuma” sobre o mito (ou os mitos) de origem Potiguara, pessoas mais antigas da *Vila*, do *Sítio* e de outras aldeias buscam, por meio da organização e recomposição de fragmentos de lembranças do que se “ouve falar”, certas histórias e mitos restaurados para melhor compreensão de uma gênese espiritual e étnica do povo indígena.

1.3. Os Potiguara contemporâneos

Para efeitos didáticos e de acordo com critérios mais “oficiais” de descrição étnica, com a ajuda de etnografias mais contemporâneas como as de Vieira (2001, 2010) e Palitot (2005, 2015), podemos dizer que, em termos demográficos, os Potiguara⁹⁰ são

⁹⁰ O etnônimo “Potiguara” também é utilizado por grupos indígenas do Ceará e do Rio Grande do Norte. Mas, até o presente momento, apenas os grupos étnicos situados em Sagi, em Baía Formosa, Rio Grande do Norte, vinculam parte de suas histórias aos Potiguara da Paraíba (Pereira, 2015).

um dos maiores grupos indígenas brasileiros, com população total de aproximadamente 13.214 pessoas (DSEI Potiguara⁹¹/ SIASI-SESAI, 2019). Encontram-se situados em três terras indígenas contíguas, definidas historicamente a partir de migrações e permanências pré-coloniais e aldeamentos missionários que remontam os séculos XVI, XVII e XVIII, localizadas nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, no litoral norte da Paraíba. A Terra Indígena – TI Potiguara possui atualmente 21.238 ha, que foram demarcados em 1983 e homologados em 1991; a TI Jacaré de São Domingos tem 5.032 ha nos municípios de Marcação e Rio Tinto, cuja demarcação se deu ao longo dos anos 1980 culminando na homologação em 1993; e, por fim, a TI Potiguara de Monte-Mór, com 7.487 ha, entre Marcação e Rio Tinto, ainda em processo de homologação, em razão de conflitos com usinas de cana e com a antiga Companhia Rio Tinto⁹². Os Potiguara estão distribuídos em trinta e oito localidades dispostas ao longo de rios e riachos. Das trinta e oito localidades, trinta e uma são consideradas aldeias, em virtude de possuir um representante ou cacique local. O atual *status* territorial Potiguara é resultante de uma brutal redução das terras originais, espoliadas, por atos administrativos ou violentos, desde o processo de aldeamento promovido primeiramente por jesuítas e franciscanos, seguidos por carmelitas, em intenso e danoso conflito com colonizadores, posseiros, especuladores, órgãos indigenistas oficiais e empresários do agronegócio contemporâneo (Amorim, 1970; Baumann, 1981; Moonen e Maia, [1983] 1992; Azevedo 1986; Souza, 1988; Brito, 1995; Vieira, 1999, 2001; Peres, 2004; Palitot, 2005, 2015). Os Potiguara também vivem fora das terras indígenas em centros urbanos da Paraíba e de outros Estados brasileiros⁹³, estabelecendo relações com seus locais de origem.

As definições de “índio aldeado” e “índio da cidade” fazem parte do dia a dia de muitos potiguaras, especialmente aqueles que vivem no litoral norte da Paraíba. Os pescadores que trabalham na área conhecida como “Prainha”, em Baía da Traição, revelam que essas fronteiras entre aldeados e não aldeados são, por vezes, borradas pela dinâmica das relações locais entre cidade, campo e praia. Embora as famílias que trabalham na Prainha sejam formadas por pescadores artesanais sazonais e pratiquem

⁹¹ Distrito Sanitário Especial Indígena Potiguara.

⁹² Vide mapa atual da Terra Indígena Potiguar da Funai, figura 4 (página 384 da tese).

⁹³ Na segunda metade do século XX, dada a intensificação dos processos de espoliação das terras e empobrecimento de indígenas do entorno dos rios Mamanguape e Camaratuba, houve intenso fluxo migratório de potiguaras em busca de melhores condições de vida para cidades como Rio de Janeiro e São Paulo. No Rio, há na Ilha do Governador, uma rua, a João Telles de Menezes, onde residem muitas famílias potiguaras (Moonen e Maia, [1983] 1992).

pequenas atividades agrícolas, plantação de leguminosas e criação de víveres, localmente são vistos como “moradores da cidade”, especialmente do ponto de vista dos índios aldeados. Aqueles que vivem nos limites administrativos da cidade de Baía da Traição, mesmo habitando espaços consagrados como terra indígena, não recebem os incentivos e políticas historicamente voltadas para a questão indígena. Ao mesmo tempo em que podemos observar reconfigurações nas relações sociais e na experiência de vida afetadas pelas contingências das políticas locais e projetos de desenvolvimento (Cavalcanti, 2014), a presença do arcabouço de proteção indigenista não parece definir de modo relevante a definição da identidade étnica na comunidade pesqueira. Alguns pescadores se dizem “parentes de índios” e outros se dizem “índios”. Seo Manoel, indagado se não gostaria de morar aldeado e assim fazer parte das políticas públicas indígenas, afirmou: “sou índio, mas não gosto de índio. Aqui os índios são brabos, tudo deles tem que ser na brabeza, se amostrando. Eu não sou disso, sou sossegado”.

A população pesqueira que atualmente mora em pequenas vilas e estreitos arruamentos próximos ao litoral da Baía, estabelecendo relações de consanguinidade com os grupos indígenas aldeados locais, é bastante flutuante e costuma se espalhar ao longo da costa dos Estados do Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco. De certo modo, a pesca, especialmente em suas facetas artesanais, historicamente tem geminado um extenso território cultural banhado pelas águas (doces e salgadas) de comunidades ribeirinhas e pesqueiras ancestralmente e etnicamente vinculadas às populações indígenas (Potiguara, Tabajara etc.), comumente assediadas por pressões imobiliárias e pelo turismo predatório.

Embora muitos potiguaras definam a indianidade por meio de critérios sanguíneos e genealógicos, na prática existem localmente várias possibilidades para fundamentar o *status* indígena dentro e fora dos aldeamentos, dentro e fora das cidades, dentro e fora do litoral norte da Paraíba. Há vários emblemas de urbanidade nas aldeias, assim como vários emblemas de ruralidade nas cidades. Potiguaras podem e devem morar nas cidades, visitar parentes aldeados, trabalhar como funcionários públicos, surfar na praia, participar de eventos de exibição de carros rebaixados e paredões de som⁹⁴, passar uns tempos no Rio de Janeiro e voltar. E vice-versa.

⁹⁴ Anualmente se realiza em Rio Tinto o “Rabaixa Tuning”, um encontro reunindo usuários e simpatizantes de carros rebaixados e paredões de som, com muita música eletrônica em elevado volume e bebidas alcoólicas. Em 2016, o evento foi realizado no Casarão Potiguara, antigamente conhecido como Palacete dos Lundgren, situado entre as aldeias Monte-Mor e Jaraguá. Lideranças indígenas de Rio Tinto me informaram que foi a última vez que o evento foi realizado nesse local considerando que há mobilizações

Quando atuava como antropólogo na Superintendência do Iphan no Mato Grosso⁹⁵, entre 2006 e 2009, fui convidado pelo padre jesuíta e antropólogo Aloir Pacini⁹⁶ para participar de um projeto ainda incipiente chamado “Índios na cidade”, organizado pelo Museu Rondon e Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT. Basicamente a ideia inicial era identificar, por meio de entrevistas com pessoas previamente indicadas por representantes de bairros, a existência de famílias e grupos indígenas morando na cidade de Cuiabá. Não consegui acompanhar os desdobramentos do projeto, mas lembro de ter acompanhado algumas entrevistas feitas por padre Aloir. Neófito, recém-saído de uma graduação em ciências sociais, sempre quis saber o que poderia tornar pessoas, que não se lembravam ou nunca viveram em aldeias, dignas de serem consideradas “indígenas”, ainda que não se assumissem explicitamente como tal. Uma das entrevistadas, dona Maria Eufrásia Farias⁹⁷, de setenta anos de idade, quando perguntada se conhecia histórias de índios na vida dela, nos disse que ela tinha índio na família: “meu bisavô era desses índio brabo”. Como insistíamos para ela dizer se ela mesma se considerava “índia”, ela soltou “me chamavam de borora, mas eu não sei disso não”. Dona Eufrásia nos contou que quando criança, vestida com um lindo vestido novo, no estilo *melindrosas*, que ganhou da mãe, um índio cinta larga quis levá-la para a maloca do outro lado do rio. Sua mãe chegou na hora do rapto e gritou, batendo no peito, ao índio: “aqui unha Maria, aqui tunum!”. O índio não a levou. Ela não queria ir. Lá, talvez, fosse obrigada a comer cobra, beiju azedo e coró. A mãe de dona Eufrásia fazia reza pra chover. Rezava, mais ou menos, assim: *Nossa Senhora dos Remédios/ Que todo remédio nos dá/ Dai a chuva que nos molha/ Dá o pão que nós consome*. Já no final da entrevista, soubemos que seu esposo estava adoentado por causa de um derrame. Chamava-se Benedito, era boliviano e cururueiro. Aloir se ofereceu para dar a unção dos enfermos. Ela aceitou e fomos vê-lo no seu quarto. Seo Benedito mostrou-se alegre,

em prol da transformação do Casarão em um “Centro Cultural Potiguar” em forma de *museu indígena*. Esse movimento será melhor trabalhado no quarto capítulo da tese.

⁹⁵ Como informado na Introdução da tese, atualmente sou antropólogo do Iphan na Paraíba.

⁹⁶ Aloir Pacini desenvolveu trabalhos indigenistas e jesuítas junto ao Povo Indígena Chiquitano, situado na “fronteira seca” entre o Brasil e a Bolívia. Sua atuação missionária aliada a uma experiência etnográfica culminou na tese de doutorado em Antropologia Social intitulada *Identidade étnica e território na fronteira (Brasil-Bolívia)* defendida em 2012 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – PPGAS/UFRS.

⁹⁷ Diário de Campo da Entrevista realizada no dia 02/07/2007 com dona Maria Eufrásia de Farias, moradora da Rua Eulálio Guerra, 601, Araés, Cuiabá/MT.

apesar do estado debilitado. Falamos do cururu, do siriri, da viola-de-cocho⁹⁸ e dos tempos antigos. Dona Maria Eufrásia ensaiou para nós uns passes de catira e disse que ninguém valoriza as danças, “as coisas boas de sua época”.

Com a expansão das oportunidades educacionais, especialmente no ensino superior, propiciada pelos governos federais Lula/Dilma (2003 a 2016)⁹⁹, diversos povos indígenas passaram a ampliar seus horizontes de contatos e conhecimentos para além dos limites das aldeias (tradicionais, rurais e urbanas), transitando, reelaborando velhos sentidos existenciais e elaborando novos entre diferentes lugares e “fases da vida”. Potiguaras passaram então a agenciar cada vez mais redes de contatos e influências em ambientes universitários de Rio Tinto, Mamanguape, João Pessoa, Recife e outras cidades pelo Brasil e mundo afora. A partir de tais redes e de outras relações pessoais e profissionais, ocupam posições e funções em instituições como Funai e Secretaria Especial de Saúde Indígena – Sesai, morando de vez ou “passando uma temporada” em cidades de maior porte. Além disso, mesmo antes da conjuntura governamental Lula/Dilma, os Potiguaras têm marcado presença nos cargos de caráter eletivo ou de indicação política nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, mobilizando estratégias e demandas relacionadas aos interesses do seu povo (Oliveira, 2013), embora alguns agentes locais acabem privilegiando suas próprias famílias e grupos mais próximos, incorporando a “política suja”, a “política dos brancos”, “política partidária”, em detrimento da “política limpa”, a “política indígena” (Vieira, 2010)¹⁰⁰.

⁹⁸ A viola de cocho é um instrumento musical artesanal feito a partir de uma peça inteiriça de madeira, tocado por cururueiros (poetas populares) em ritos de rodas e desafios em meio a festas de santo. Está presente nas áreas históricas de ocupação rural e urbana entre os rios Cuiabá e Cáceres, entre os Estados do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. A narrativa “oficial” do processo de Registro do Modo de Fazer Viola de Cocho, presente do Dossiê de Registro (Iphan, 2009), defende que as origens da viola remontam os instrumentos de corda de antigos trovadores da Europa medieval que transitaram seus conhecimentos nas monções de bandeirantes que trafegavam pelos rios de São Paulo rumo ao oeste brasileiro. Tal narrativa é confrontada por alguns cururueiros e fazedores do objeto que defendem a origem indígena dessas técnicas e costumes. A viola de cocho seria, assim, um instrumento musical de corda nativo das Américas. As cosmologias/ideologias preservacionistas do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan comumente em conflito com questões e demandas indígenas serão melhor trabalhadas no quarto capítulo da tese.

⁹⁹ Embora a referida conjuntura governamental tenha primado pelo atendimento a diversas demandas populares, houve no período pouquíssimos casos de processos demarcatórios indígenas que culminaram na homologação final e casos explícitos de genocídios de povos indígenas.

¹⁰⁰ Vieira, baseado em conversas com o ex-cacique geral, seo Batista, relata: “‘nós tratamos todos como índio, não importa o partido. O que vem pro índio independe de qual a facção política que ele abraçou’. Diferentemente, na política partidária ‘o índio tem o mesmo direito, ele votou em determinado partido e candidato, ele sempre é tratado com indiferença, com isolamento, é humilhado’ e corresponde a um ‘tempo’ determinado [o “tempo da política”], diferente do movimento que possui uma continuidade mais

Estando “no meio do mundo”, os Potiguara normalmente fazem questão de se identificar como *caboclos* e *indígenas*, afinal, como defende Capitão Potiguara¹⁰¹ na etnografia de Jamerson Bezerra Lucena (2016), “índio é índio onde quer que ele more”. Esse espírito cosmopolita não impede que muitas lideranças se preocupem com a recuperação e rememoração de suas histórias, sempre repletas de fatos-mitos. Como sabiam que eu estava “contando as histórias antigas da igreja de São Miguel”, algumas pessoas me procuravam para saber informações históricas da igreja e quais os livros que eu tinha sobre o assunto. Muitos dos autores (historiadores, etnólogos, etnógrafos, etc.) trabalhados na presente tese estão “na boca do povo Potiguara”. Por vezes, ofereci cópias e restaurei textos, imagens e obras antigas que circulam entre famílias e grupos das aldeias São Miguel e São Francisco. Ao mesmo tempo em que lideranças e grupos potiguaras contemporâneos procuram se identificar como herdeiros das tradições dos indígenas Tupi referenciadas em antigos relatos de viajantes/cronistas e relatórios destinados à administração colonial e imperial, eles também são sabedores que fazem parte de uma nova realidade indígena brasileira e mundial, estando atentos às articulações políticas e alinhamentos étnicos necessários à garantia de seus territórios e à reformulação das noções reificadas de “ser indígena”. Não são remanescentes, são insurgentes contra toda forma e tentativa de confinar as suas possibilidades existenciais.

[...] os Potiguara não são a redução progressiva da grande nação de língua tupi, de que nos falam as crônicas quinhentistas, até um punhado de remanescentes atuais, como algumas interpretações querem crer. Pelo contrário, assim como outros povos indígenas do Nordeste e de outras regiões de colonização antiga no Brasil, eles são o resultado dos processos históricos de *territorialização* (Oliveira, 1999) de vários povos e segmentos de povos nas instituições coloniais de controle do território e da população que foram os aldeamentos missionários e seus sucedâneos civis, as vilas de índios. A existência de tais aldeamentos forneceu as condições necessárias para a formação de campos intersocietários que permitiram a manutenção da eficácia social, cultural e legal de certos alinhamentos étnicos. A permanência, mesmo que latente, destes alinhamentos forneceram as bases para os ressurgimentos de povos indígenas durante o século XX, quando da atuação de agências indigenistas oficiais ou missionárias nestes campos sociais. (Palitot, 2005: 10)

abrangente, pois ‘continua por toda a vida, porque o índio é uma semente que nunca morre, ela sempre germina. O índio não é folha e não é galho’” (2010: 165).

¹⁰¹ José Ciríaco Sobrinho, conhecido como Capitão, é uma liderança potiguara da aldeia Forte, atuante em João Pessoa em meios universitários, coordenando o Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares – SEAMPO/UFPB e participando do cursinho pré-vestibular do Sindicato dos Trabalhadores do Ensino Superior da Paraíba – SINTESP/UFPB. Foi vereador do município de Baía da Traição pelo Partido dos Trabalhadores – PT de 2002 a 2006.

Se não devem nem querem ser culturalmente limitados a um passado remoto, de igual modo não devem nem querem estar desraigados de gêneses formadas a partir de histórias escritas ou transmitidas oralmente através de gerações. Alguns atores e lideranças políticas e espirituais potiguaras, por meio da evidenciação de outros cotidianos distantes do estereótipo simbólico de indianidade “mais pura”, rechaçam “narrativas” que os confinem a um processo recente e político de *ressurgimento étnico* dependente de crivos especializados externos elaborados com base em determinadas *performances* e ludicidades mágicas, as ditas “manifestações culturais” ou “populares”, ritos passíveis de catalogação por indigenistas e folcloristas ansiosos por fósseis vivos do homem primitivo.

SEGUNDO CAPÍTULO

ENTRE INDIGENISTAS E FOLCLORISTAS: OS POTIGUARA VISITADOS ENTRE AS DÉCADAS DE 1910 E 1930

Historicamente *cismados* com a presença dos *brancos*¹⁰², os Potiguara revezaram atitudes hostis e dialógicas na lide com instituições coloniais e imperiais, alinhavando uma política étnica que ora estabelecia limites, ora agenciava aberturas na formação de um complexo *eu indígena*, desestabilizando, ao mesmo tempo, noções românticas (e tão perigosas) do índio exótico e do “vale tudo” do sincretismo pueril.

O modo de viver como *caboclo cismado* revela um fundamento do próprio *ser Potiguara* entre si e, especialmente, em relação aos “de fora”. A cisma do caboclo pode ativar dois tipos de relações sociais: uma de evidente repulsa pelo interlocutor, simbolizada pelo dizer “ele cisma e vai logo embora” e outra de enfrentamento direto e enérgico, sintetizada no dizer “ele cisma e vai pra cima” (Vieira, 2010). Trata-se de uma alma cismada, desconfiada diante da presença e dos possíveis interesses (sempre implícitos) dos *outros*: “o que eles querem da gente?”. Longe de “selvagem”, no sentido popular do adjetivo, quem cisma age com prudência e racionalidade, baseado em experiências de vida e erros não mais repetidos, em busca de um maior controle das relações de poder do cotidiano.

Na primeira metade do século XX, a política missionária em terras indígenas (já abalada pelas reformas pombalinas e pelo processo de “modernização” do sistema sesmarial por meio do loteamento privatista do solo iniciado na segunda metade do século XIX) passa a conviver cada vez mais com a atuação burocrática de um Estado que produz

¹⁰² Vieira observa que “os Potiguara utilizam genericamente a categoria *branco* como indicador da oposição com o *caboclo*, para se referir a todos os ‘outros’ que se encontram temporal e espacialmente próximos ou distantes. Nela são incluídos desde os colonizadores, missionários, turistas, veranistas, antropólogos, funcionários da Funai, Funasa, residentes nas cidades próximas até os coparentes e corresidentes nas localidades indígenas” (2010: 24 e 25). O autor também chama atenção para “um dado curioso é que o uso do termo *branco* se aplica às pessoas que possuem cor de pele negra, parda ou mulata. Contudo, em situações nas quais está em jogo a autoatribuição indígena são estabelecidas diferenciações, particularmente, entre caboclos e negros; com frequência são negados possíveis vínculos de parentesco com estes últimos e uma maior aproximação com os *brancos*, segundo o argumento de que os ‘caboclos legítimos’ têm ‘pele clara’ e ‘cabelo estirado’ como os *brancos*” (2010: 25). Os “brancos” vizinhos ou “da mesma casa” que moram nas aldeias e mantêm relações de parentesco ou vínculos afetivos duradouros são nominados *particulares*.

procedimentos técnicos e conceitos próprios da prática indigenista. Embora tais procedimentos sejam inevitavelmente inspirados em princípios religiosos e missionários do período anterior, na praxe institucional essas ações ganharam contornos especiais nos processos de trabalho de instituições indigenistas e preservacionistas que atualizam classificações e intervenções de confinamento prático-conceitual das existências indígenas.

No presente capítulo, busco reconstituir etnograficamente o percurso de visitas “técnicas” realizadas por determinados agentes que representavam “missões” institucionais para observar, descrever e avaliar lugares, conhecimentos e objetos presentes na vida social de potiguaras nas primeiras décadas do século XX. Duas instituições produziram significativas representações acerca do povo Potiguara nesse período: o SPI e o Departamento de Cultura de São Paulo.

2.1. Os Potiguara nos primeiros relatórios do SPI

2.1.1. A visita de Alípio Bandeira

Entre as tentativas de confinamento do “ser Potiguara” já destacamos aqui, por meio de Arruti (1999), a visita de um funcionário do SPI, o inspetor (“ajudante addido do Serviço”) Dagoberto de Castro e Silva, às terras Potiguara em 1922 (ou 1923) que resultou em Relatório¹⁰³ assinado em 1923 que embaraçava a concessão de direitos indígenas aos moradores das antigas Sesmarias de São Miguel e Monte-Mór por não enxergar nos Potiguara fisionomias, índoles, costumes, idiomas e/ou quaisquer “signaes externos geralmente admittidos pela ciencia ethnographica”.

Pouco tempo antes da passagem de Dagoberto, outro representante do SPI andou por terras potiguaras. Trata-se de Alípio Bandeira, um oficial do exército que acompanhou Marechal Cândido Rondon nas expedições organizadas para instalação de linhas telegráficas no interior do país, especialmente nos lugares de fronteira do Brasil com outros países nas regiões Centro-Oeste e Norte. Durante as expedições, os sertanistas estabeleciam relações com diversos povos indígenas, muitos “sem contato com a sociedade nacional”, e registravam em relatórios observações práticas sobre tais

¹⁰³ Relatório referente às terras ocupadas pelos índios Potiguara na Bahia da Traição, município de Mamanguape (Parahyba) e visita aos índios Carijó, município de Águas Bellas (Pernambuco), 1923 (SDOC/Museu do Índio. Microfilme 170, fotogramas 1557-1589).

encontros. As experiências de trabalho dos sertanistas capitaneados por Rondon culminaram na fundação do SPI e em uma certa *doxa* “rondoniana”¹⁰⁴ de lidar com a questão indígena do ponto de vista do Estado brasileiro. Alípio, portanto, era um experiente indigenista treinado para as difíceis missões militares voltadas para expansão diplomática da “fronteira civilizatória”, a *fronteira* inspirada no sentido atribuído por Frederick Turner ([1893] 1962).

Alípio produziu um Relatório¹⁰⁵ assinado e, provavelmente, elaborado no Rio de Janeiro, em outubro de 1920. Apesar de assinado no ano de 1920, o texto indica que Alípio visitou algumas aldeias potiguaras em 1913 e o leitor fica sem compreender com exatidão se o Relatório é sobre a passagem do agente do SPI na década anterior ou se, na verdade, foram realizadas duas inspeções na localidade, uma em 1913 e a outra em 1920. O documento elaborado poderia ser, então, uma síntese desses contatos.

O Relatório de Alípio apresenta uma escrita espontânea, repleta de adjetivações e hipérboles, forçando um pretensão tom literário. Divide-se em duas partes: a primeira traz generalidades poéticas e melancólicas sobre a paisagem encontrada e algumas vagas observações sobre figuras históricas de antigos contatos coloniais supostamente relacionados aos Potiguaras; a segunda organiza observações feitas pelo oficial em seu “dia de campo”. Enquanto a primeira parte é pouco proveitosa de informações etnográficas e historiográficas, a segunda, por ser descritiva e pessoal e arriscar, inclusive, conclusões analíticas etnológicas, é um importante registro de um povo indígena no início do século XX. O título “Índios Remanescentes” parece contradizer o conteúdo explorado pelo autor que, de modo proposital ou não, evidenciou em sua escrita vários elementos que caracterizam a indianidade dos Potiguaras.

¹⁰⁴ De acordo com Peres, a instalação dos postos indígenas na primeira metade do século XX, capitaneadas pelo recém fundado SPI, “visava modificar as formas tradicionais de organização e valorização do espaço por estas populações [indígenas] por outras mais racionais e modernas, cujo intento era torna-los construtores da nacionalidade. Nas povoações indígenas os índios galgariam os degraus da evolução, sob a gerência do Estado, quando então integrariam os centros agrícolas” (1999: 46). Mércio Pereira Gomes faz contrapontos a esse tipo de crítica ao dito “positivismo” do SPI, contextualizando a época de atuação de Rondon. Segundo Gomes (2009), o órgão indigenista, liderado por Rondon, enfrentou e tentou superar pelo menos duas situações políticas (e “culturais”) então existentes: a) as terras devolutas que deveriam ser demarcadas como indígenas, desde a Constituição de 1891, pertenciam aos Estados e suas vicissitudes politiquieras, não possibilitando (até a existência do SPI) uma unificação da política indigenista; b) do ponto de vista da opinião geral da sociedade brasileira (e mesmo internacional) do período não existiam mais índios no Brasil e se os poucos que ainda existiam estariam fadados ao natural desaparecimento (ou seja, o SPI estaria “inventando índio” para “dar terra”).

¹⁰⁵ Relatório referente aos índios remanescentes da Bahia da Traição, a nordeste da Parahyba. Rio de Janeiro, outubro de 1920 (SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 170, fotogramas 1542-1555).

Na primeira folha do Relatório, escreve: “num planalto delicioso, dorme ha quatro seculos o aldeamento dos Potyguara, ou, como lhe chamam hoje, a villa de S. Miguel”. O aldeamento de São Miguel ganha centralidade para representar todo o conjunto de aldeias potiguaras. Informa que visitou em 1913 “os descendentes dos Potyguaras, hoje redusidos a uma centena de familias espalhadas pelas margens dos riachos Cotovelo, Jacaré, Laranjeiras, Santa Rita, Grapiuma, Tapuia, S. Francisco e alguns mais. Demorei, sobretudo, entre os de S. Francisco, onde passei algumas horas”. A aldeia de São Francisco era (e é) uma referência para visitantes que queriam conhecer os Potiguaras e Alípio decidiu ir conhecê-la: “fica S. Francisco a dez kilometros mais ou menos a N-O da Bahia da Traição e é constituída por uma longa rua de pequenas casas de palha e taipa, muito limpas, muito alinhadas, todas assentes sobre uma lombada”. Os moradores tinham “aspero trato” e eram “apparentemente pouco amigos de visitas”. Descreve detalhes dos fenótipos das pessoas encontradas em São Francisco e segue sua viagem por outras aldeias. Os moradores de “Grapiuma, nome com que conhecem o Estiva-Velho” e os “da cabeceira do Jacaré [...] fazem suas festas de igreja na Preguiça – antiga villa de Monte-Mór, onde se encontram ainda alguns índios dispersos”. E completa: “os grupos de medio Jacaré, do baixo Estiva-Velho, de Laranjeira, de Santa Rita, Cotovelo e S. Francisco preferem faze-las [as festas de santo] em S. Miguel, a que chamam - a villa - dando o nome de sitio a cada um desses logares em que residem”. Chama atenção de Alípio, mesmo em uma curta visita de campo, a reverência que eles têm por santos que são motivo de homenagens e festas. A festa de São Miguel na “villa” atrai gente de várias aldeias da Baía da Traição e redondezas.

Entendendo que as relações de parentesco, especialmente aquelas caracterizadas como “endogâmicas”, são fundamentais para definir determinado grupo social como indígena, Alípio afirma: “são quasi todos amasiados, cabendo aos parentes mais chegados o sacrificio das meninas logo que attingem á puberdade”. E, em seguida: “raramente toma algum delles mulher fóra da respectiva aldeia”. Explica ao leitor que a chefia das aldeias se dava por uma figura que nomina “regente”, função que estava cada vez mais fragilizada: “hoje [...] a autoridade dessa personagem é muito limitada. Sua nomeação provém do vigario de S. Miguel e o vigario nada mais quer, de ordinario, senão que o Regente forneça dinheiro á igreja”. Tal comentário mais ácido talvez esteja relacionado ao fato de que os rondonianos, inspirados em ideias positivistas “laicas”, se incomodavam com a influência da Igreja em assuntos que deveriam ser do Estado. O “regente” tinha também a atribuição “de se entender com os estranhos que vão á aldeia contratar

trabalhadores”. O atual sistema do cacicado potiguara advém, de certo modo, da organização política dos regentes desse período (Vieira, 2001, 2010; Palitot, 2005, 2015). Todo o comportamento social daqueles potiguaras visitados remete a algum “traço” de indianidade: “quando viajam por estradas ou caminhos andam ordinariamente a um de fundo e o que faz o da frente fazem todos os outros”. Ademais, “vivem os actuaes Potyguaras da pequena agricultura de enxada e da pesca, no mangue, de caranguejos e mariscos”. Descreve, então, minunciosamente a coleta de pequenos crustáceos no mangue, a extraordinária habilidade do grupo no manejo das técnicas de coleta e o espanto ao perceber que ninguém se fere em ambiente repleto de coisas perfurantes e cortantes.

Ao listar uma miríade de costumes da “civilização ocidental” que teriam sido incorporados pelos Potiguara, observa que esses índios se confundem “nas igrejas com as populações ruraes e villas”. Pondera, então, que “a catechese religiosa não deixou nelles mais do que uma beatice extravagante e superticiosa com que misturam suas crenças fundamentaes e alguns actos cultuaes do catholicismo”. O oficial do SPI arrisca análises que involuntariamente poderiam afrontar os centros das promissoras etnologias da época¹⁰⁶: “tudo isto fazem e, todavia, são indios puros, indios asperos, indios selvagens, com a sua sociedade á parte e tão alheia á nossa quanto isto lhes é possível dentro da approximação em que se encontram”. Os “actos cultuaes do catholicismo” não teriam abalado as “crenças fundamentaes” do povo indígena. Em seu Relatório, Alípio avalia, por fim, que “nas suas festas domesticas é que, sobretudo, se apanha o apego dos Potyguaras aos seus habitos ancestraes. Eles dansam e cantam como indios. Usam instrumentos de musica, mas instrumentos indigenas”. Os instrumentos mencionados por Alípio são o zambê e a puita¹⁰⁷, que acompanhavam determinados ritos das festas de santo. Quando fui convidado pelo cacique Alcides para presenciar e “comprovar” que o novenário de São Miguel ocorrido na aldeia São Francisco era “bem tradicional”, ele disse que eu “não poderia perder a procissão animada por uma gaita, feita de taboca do jeito que era antigamente, e pelo bombo, feito da barriguda, uma madeira muito resistente”. Quando então eu participei pela primeira vez do novenário de São Francisco, Alcides lamentou muito porque as pessoas que tocam os referidos instrumentos não puderam

¹⁰⁶ De tradição britânica, francesa e americana (estadunidense).

¹⁰⁷ Em seu Relatório, Alípio Bandeira descreve assim o zambê e a puita: “o ‘zambê’ é um cylindro ôco fechado nas duas extremidades por couro curtido, no qual tocam com os dedos ou com baquetas. É um bombo alto. A ‘puita’ é um cylindro ôco fechado no fundo com couro e tendo no centro uma haste de páo com um buraco na ponta inferior, por onde se prende o couro. A haste fica, por conseguinte, bamba e a execução consiste em fricciona-la com um panno molhado, o que produz um son cavo e fúnebre”.

comparecer à festa da aldeia naquele ano. Em outra oportunidade, Alcides me apresentou a família de seo Aureliano, gerações que preservam os conhecimentos artesanais e musicais dessa “manifestação cultural”, encontro que rendeu boas conversas e histórias. Para o atual cacique do *Sítio*, o bombo e a gaita seriam outros nomes dados ao zambê e à puita mencionadas por Alípio em 1920. Seo Aureliano sabe tocar todos esses instrumentos e atesta que “o zambê é mais comprido do que o bombo, assim, amarra ele aqui na cintura, aí só bate com as mão ‘tuc tiz tuc tiz tuc tiz’...”. Diferentemente do bombo, de fácil manuseio, com o zambê, “o tocador fica parado, esperando as procissão, porque é pesado né... Quando chegava na igreja, aí o caba já tava lá pra bater o som”.

Nas últimas folhas do Relatório, Alípio relata a grande dificuldade enfrentada para fotografar os moradores de São Francisco. As pessoas que encontrava na aldeia rechaçavam as suas tentativas de registrar imagens, informando a necessidade de autorização do “regente”: “Todos diziam que ‘precisavam saber para que era o retrato’”. Tendo conseguido autorização do “regente”, quis tirar uma foto dele e de sua esposa e foi interpelado: “a mulherzinha levantou verticalmente o braço direito prolongando-o com o dedo indicador e declamou com a maior solemnidade e a mais escolhida acrimonia: ‘meu retrato só quem tira é Deus, Nossa Senhora e S. Miguel’”.

No último parágrafo do Relatório, Alípio faz uma ode à postura *cismada* dos potiguaras de São Francisco:

Se eu tivesse de pernoitar em S. Francisco, não sei se o faria com aquella tranquillidade e a mesma segurança com que dormi no meio dos índios amazonenses e, depois, entre seus irmãos do Jauapery, os quaes, todos, nunca viram um padre, não sabem o que vem a ser uma egreja e até então não tinham tido com civilizados.

2.1.2. A visita de Dagoberto de Castro e Silva

O Relatório de Dagoberto, produzido apenas dois ou três anos após o desfecho do texto de Alípio, interpreta a realidade potiguara no início do século XX de um modo sensivelmente diferente. Enquanto Alípio enxerga indianidade “selvagem” em fenômenos que muitos da sua época (e mesmo da atualidade) considerariam “civilizados”, “católicos” ou, na melhor das hipóteses, “misturados”, Dagoberto descreve os Potiguara como grupo indígena decadente e miserável, prestes a desaparecer.

Em tom muito mais relatorial do que aquele proposto por Alípio, Dagoberto informa, indiretamente, que o grupo que o recebeu e mediou sua visita era formado por

pessoas que exploravam economicamente ou tinham interesse de se apropriar e capitalizar as terras Potiguara, sob a influente batuta de políticos e juizes paraibanos e dos irmãos Lundgren. Amedrontado por seus anfitriões quanto aos conflitos violentos relacionados à posse de terras existentes na região, o inspetor solicita a assistência de um “delegado” da polícia local. Estava em busca da “verdadeira séde dos indios Potyguara” e seu círculo oficial de contatos políticos indicou a aldeia São Francisco como lugar importante para a visita. Chegando à aldeia “encontrei naquelle logar 49 casebres de palha formando uma rua, occupados por 50 familias compostas de 191 pessoas entre homens, mulheres e crianças. Vivem na maior miseria, occupando-se na fabricação de oleo de batiputá e pesca de carangueijos”. O chefe indígena não se distinguia dos demais potiguaras: “os casebres em que habitam são, com raras excepções, de aspectos miseraveis e ameaçando cahirem, sendo que o peor de todos elles é o que habita o chefe Manoel Sant’Anna com a familia”. Depois da breve visita à São Francisco, o inspetor se dirige a outras conhecidas aldeias: “aos logares Taiépe, Lagoa da Barra, Tambar, São Miguel, Tapuia, Laranjeiras, Santa Rita, Rio Silva, Rio Grupiuna, Estiva Velha e Rio Jacaré”. Dessas, a primeira a ser descrita é São Miguel: “está situada em frente à [cidade] Bahia da Trahição, em terreno plano e elevado, separada pela lagoa do Sinimbú”. E segue: “esta aldeia compõe-se de uma velha igreja de pedra e cal, construida pelos jesuítas. Tem como padroeiro São Miguel. De aldeia só tem o nome, porque além da igreja em abandono e também de um pequeno cemiterio que fica ao lado, existem 10 palhoças, 2 cobertas de telha, todas muito velhas e em ruínas, sendo de admirar que creaturas humanas possam habita-las”. Escreve ainda que “os seus habitantes [são] em número de 25 pessoas”. Quando passa a descrever as demais aldeias, se concentra, movido pelo olhar colonizador e pressionado por seus anfitriões (empresários e políticos locais), a nominar individualmente os moradores “civilizados”, chamados de “particulares”. Todavia, rendido à realidade indígena encontrada, parece obrigado a afirmar que “nos logares acima mencionados encontrei 61 barracas de palha habitadas por índios num total de 231 pessoas entre homens, mulheres e creanças”. Ao norte de Baía da Traição, indica a existência de “cinco marcos de pedra, tendo em uma das faces um R, conhecidos pelos nomes de Cajarana, Jardim ou Taiépe, Itauna, Encantado, Tauna e Suzana”. E completa: “dizem os moradores locaes que esses marcos foram collocados pelo engenheiro Antonio Gonçalves da Justa Araujo, que em 1868 demarcou a sesmaria dos indios de Monte-Mor”. Afirma ainda que os limites das terras Potiguara são cantados “com desembaraço” por Manoel Sant’Anna, mas

contraditoriamente o chefe não consegue guiá-lo até lá. O Relatório é ilustrado por cinco fotografias, quatro retratam paisagens e indígenas da *Vila* e uma registra o *Sítio*.

Mesmo diante das evidências que o próprio inspetor aponta no Relatório acerca da presença de indígenas em todos os lugares visitados, ele conclui que “os índios – pretensos Potyguaras – foram desalojados de suas terras, por sua livre vontade ou a contra gosto, visto como não tinham capacidade jurídica para aliená-las”. Portanto, não lhes cabem “os benefícios do Serviço de Protecção aos Índios, que, me parece, devem amparar de preferencia o autochtono legitimo ou aos seus descendentes directos”. No caso do Relatório de inspetoria assinado por Dagoberto, os referidos benefícios do SPI seriam a instalação do primeiro posto indígena na região Nordeste do país.

Interessante observar que o *status* de “aldeia” para São Miguel é questionado e o leitor fica confuso sem saber se essa “negativa” é por conta da existência de uma igreja e um cemitério no local (presença de símbolos taxados de “outra cultura”), se o autor se refere à situação de abandono da igreja, ou ainda se o incomoda a percepção de que havia poucas habitações no local. E quando o inspetor descreve São Francisco, ele não tece nenhum questionamento sobre o conceito de “aldeia” mesmo que o espaço local observado esteja disposto em forma “de rua”. Para São Francisco, a caracterização de indianidade do grupo se revela mais consensual. Mulheres mais velhas da Vila São Miguel, como dona Raimunda e dona Severina, enquanto mostravam a mim e a padre Edriano detalhes da construção da igreja de São Miguel¹⁰⁸, atualmente arruinada, chamaram atenção para a circularidade do espaço central original da *Vila*: “é a única aldeia em forma de aldeia de índio”, incorporando a visão estereotipada dos agentes externos colonizadores sobre si mesmas.

A constatação da “igreja em abandono” na Vila São Miguel se repetirá ao longo dos documentos escritos e memórias orais que lembram sua existência, culminando nas primeiras demandas para sua reforma que marcam as mobilizações de agentes eclesiais e indígenas na década de 1970, eventos que serão tratados mais adiante e, especialmente, no terceiro e no quinto capítulo da tese. O “abandono” parece fazer parte da relação histórica dos Potiguara de São Miguel com o templo, situação que contrasta com o apego e deferência sempre demonstrados à edificação. Mesmo em ruínas, geralmente largada à própria sorte das intempéries do tempo, a construção é atualmente um “altar ao ar livre” para celebrações do centenário novenário de São Miguel realizadas no mês de setembro,

¹⁰⁸ A referida situação será descrita no terceiro capítulo da tese.

recebendo todos os anos devotos de todas as aldeias potiguaras que costumam acender velas nas frestas de suas grossas paredes. As ruínas também servem de palco espiritual para realização de torés, é cenário para ensaios fotográficos, sendo alvo material cobiçado de pesquisadores de diversas áreas acadêmicas e profissionais.

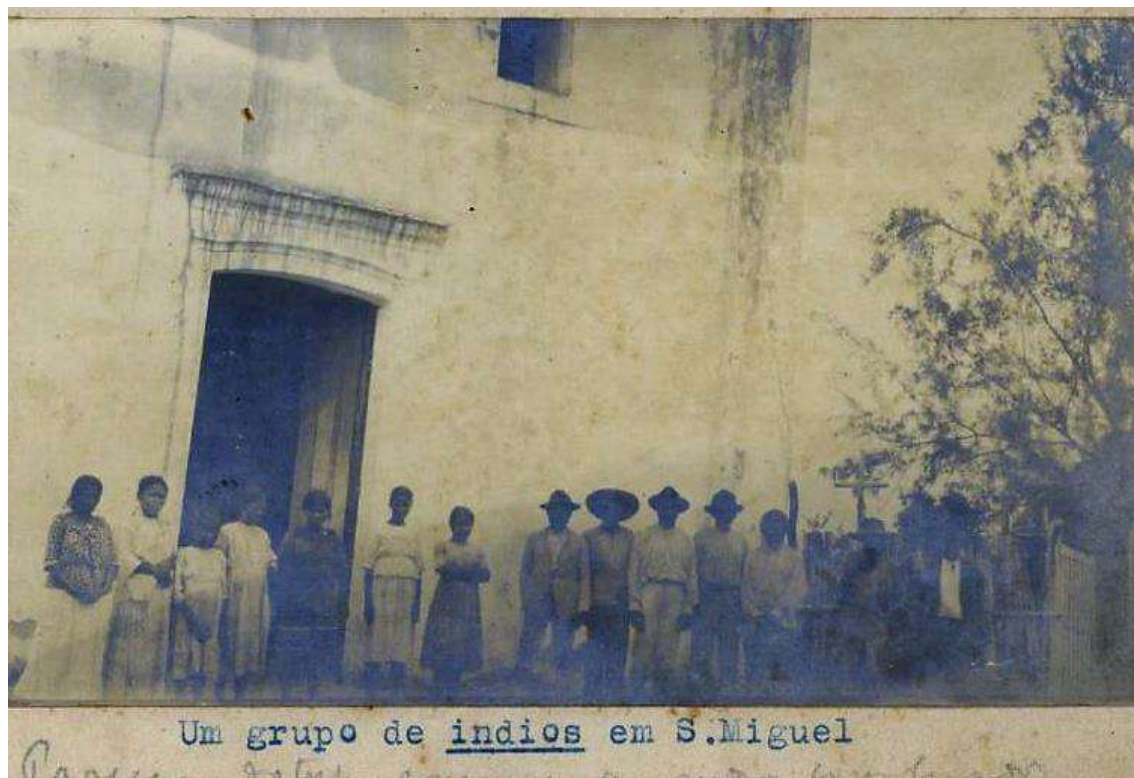


Imagem 7: Potiguaras perfilados em frente à igreja de São Miguel, aldeia Vila São Miguel, em 1922 (ou 1923).
Foto realizada por Dagoberto Castro e Silva em Relatório de inspeção do SPI.



Imagem 8: Potiguaras perfilados em frente aos coqueirais da aldeia São Francisco, em 1922 (ou 1923).
Foto realizada por Dagoberto Castro e Silva em Relatório de inspeção do SPI.

As imagens 7 e 8, fotografias tiradas por Dagoberto durante a visita para inspeção da indianidade Potiguara revelam alguns arquétipos ainda hoje reverberados a partir das duas aldeias que disputam mitos restauradores das histórias indígenas mais “ancestrais” e “fundacionais” do *ser Potiguara*. Agrupados e perfilados a pedido do inspetor para o quadrante formal das fotos, os dois grupos se assemelham em vestes e posturas corporais. Algumas pessoas, inclusive, parecem se repetir nas fotos. Provavelmente estão vestidos com as melhores roupas e acessórios para a ocasião especialíssima, afinal a presença de uma máquina fotográfica não era nada comum em diversos meios sociais da década de 1920, imagine naquele lugar relativamente “distante”, sob diversos pontos de vista, de centros urbanos tecnológicos. Não dá pra saber por que os moradores de São Francisco foram tão reticentes em relação à tentativa de Alípio de fotografá-los e, pouco tempo depois, permitiram o registro imagético feito por Dagoberto. Talvez o fato de Dagoberto ter sido acompanhado por representantes do poder local tenha coagido os moradores da aldeia. Saliente-se que o próprio “regente dos índios”, Manuel Sant’Anna, mantinha relações amistosas com o Coronel Frederico Lundgren (Palitot, 2005; Vieira, 2010). Alípio aparentemente foi sozinho à aldeia e não conseguiu convencer os indígenas da importância de seu trabalho fotográfico.

Nas fotos exibidas na página anterior, o grupo de pessoas da São Francisco é maior, apresentando, além de homens e mulheres em idade adulta, também crianças (“pequenos adultos”). Enquanto na *Vila* homens estão perfilados separadamente de mulheres, no *Sítio* todos estão baralhados, embora os mais jovens (ou menores em tamanho) se posicionem em posição à frente do grupo. Os cenários que servem de fundo para as fotos são bem diferentes. Enquanto os Potiguara da São Miguel estão emoldurados pela fachada da velha igreja e pela entrada do cemitério, *símbolos civilizadores*, os da São Francisco são parte de uma cena com coqueirais e outras árvores, *símbolos da natureza*, que se destacam ao fundo.

Apresentando as referidas fotografias para noveneiras e noveneiros, como Rosimar, uma das paroquianas atualmente mais ativas na organização do novenário de São Miguel, e para o atual cacique da *Vila*, Pedro Tiago, eles identificaram que determinadas pessoas se repetiam nas duas imagens, tanto homens como mulheres como alguns jovens. Abrem-se duas hipóteses para essa constatação. A primeira: o inspetor Dagoberto pode ter se deslocado com indígenas da *Vila* para o *Sítio* (em uma razoável distância das aldeias – atualmente meia hora de carro) que acabaram se misturando no momento de realização das fotos. A segunda: Dagoberto pode ter simulado uma ida à

aldeia São Francisco, tendo feito a visita de campo apenas à aldeia São Miguel de onde retirou as informações que precisava do *Sítio*, fazendo fotografias a partir de estereótipos do que se acredita ser cada aldeia, uma mais “civilizada”, daí o plano de fundo apresentar igreja e cemitério, e outra mais “selvagem”, daí o plano de fundo apresentar coqueiros e árvores nativas. Essa simulação de ida a campo quando, na verdade, se fazia uma pesquisa de “gabinete”, a partir de um lugar considerado mais prático e confortável, foi muito comum (e talvez ainda seja) em algumas situações etnográficas. E, no caso de um relatório do SPI, feito sem o tempo da etnografia, em forma do que Braga e Moraes (2019) denominamos *encomenda*, o possível falseamento do contato com o campo é ainda mais provável.

Mesmo que atualmente muitas famílias da *Vila* tenham origem no *Sítio* e vice-versa, há uma exagerada simplificação dicotômica “dos de fora” que costumam ver os índios de São Miguel como “aculturados” de religiosidade difusa e os índios de São Francisco como “puros”, de “troncos velhos”¹⁰⁹, apegados ao Toré.

Pelo lido nos relatórios, Alípio e Dagoberto não presenciaram a tradicional festa de São Miguel, embora Alípio, ao que tudo indica, tenha coletado informações sobre ela em conversas realizadas com potiguaras no momento de sua viagem. Se, em suas visitas protocolares de inspetoria da indianidade Potiguara, ocorrida nas décadas de 1910 e 1920, Alípio e Dagoberto tivessem a oportunidade de passar, sem pressa, pela Vila São Miguel na última semana do mês de setembro, provavelmente teriam presenciado, como me contam as lembranças das pessoas mais velhas das aldeias, uma procissão de gente, mulheres, homens, crianças, de todas as aldeias, muitos vindos da aldeia São Francisco, caminhando por algumas horas através de trilhas e estradas de chão, para acenderem velas e participarem do novenário de São Miguel na velha igreja da *Vila*. No interior do templo, sem energia elétrica, dos pés de cada parede de pedras sobrepostas, o inspetor veria a fumaça das velas acesas se espalhar e se confundir com o recinto repleto de bancos de madeira maciça onde alguns fiéis se sentam e muitos outros ficam no chão para cantar ladainhas em homenagem ao santo representado por uma bela “imagem barroca” de um anjo guerreiro disposta e arrodada de pequenas velas no nicho central do altar. Ouviria, então, rezas intermináveis faladas e cantadas em um belo e quase incompreensível latim

¹⁰⁹ Segundo Vieira (2001, 2010), a expressão “troncos velhos”, na concepção dos Potiguaras, se refere às famílias que no “tempo de antigamente” se casavam entre si movidas pelo ideal de “não espalhar sangue” em contraposição às “pontas de rama” do “tempo de hoje” que não são tão cuidadosas na escolha dos vínculos de casamento. Tais expressões fazem parte das classificações de parentesco da maioria dos povos indígenas situados no Nordeste brasileiro.

de sotaque local. Do lado de fora da igreja, veria comidas e bebidas de variado tipo sendo preparadas para a janta daqueles conhecidos visitantes que anualmente vêm de longe compartilhar pedidos e agradecimentos ao padroeiro.

Considerando que a realidade ora descrita, embora rica em *sinais* ou *emblemas* ditos “diacríticos” ou “culturais”, elementos que externam ludicidade ou espiritualidade, não fazia (e talvez ainda não faça) parte da *doxa* do trabalho de identificação de povos indígenas reverberado historicamente pelas práticas do SPI/Funai, é muito provável que o Relatório do “ajudante addido” Dagoberto permanecesse concluindo pela não instalação do posto indígena na Baía da Traição. Esses símbolos, as velas, as procissões, os novenários, as quermesses, são elementos de outro universo esquadrihado pela “ciência etnográfica”, campo descrito há décadas como *cultura popular*, *catolicismo popular* e *festas de santo* (Galvão, 1955¹¹⁰; Zaluar, 1974; Brandão, 1980). Tratam-se, então, de fenômenos “camponeses” e “nacionais”, com categorias e análises próprias estruturadas à revelia das ditas *questões indígenas*. A ponderação de Alípio em relação ao fato dos Potiguaras serem santeiros e noveneiros e *independentemente disso* (ou justamente *por conta disso*) “são índios puros, índios asperos, índios selvagens, com a sua sociedade á parte e tão alheia á nossa quanto isto lhes é possível dentro da aproximação em que se encontram” é excepcional mesmo nas etnologias e antropologias contemporâneas¹¹¹.

Paralelamente às teorias da “cultura popular brasileira”, as reflexões acerca da reelaboração política e cultural dos “índios misturados” (Pacheco de Oliveira, 1999) exercitaram criativamente outras formas de fazer etnologia no final do século XX. Para esse grupo de autores, não é possível conceber grupos indígenas (ou étnicos de modo geral) como mônadas culturais (ou “cosmológicas”) de nítidas fronteiras em relação a

¹¹⁰ Embora Estêvão Pinto (1933) tenha abordado temática similar duas décadas antes, a obra *Santos e visagens*, resultante da tese de doutorado em Antropologia de Eduardo Galvão, orientada por Charles Wagley e apresentada à Universidade de Columbia (Estados Unidos) no início dos anos 1950, provavelmente pode ser considerada a primeira experiência etnográfica tupiniquim a ensaiar reflexões mais profundas, por meio de uma pesquisa de campo e leituras disponíveis na época, acerca das interfaces entre cosmologias indígenas e catolicismo popular. Embora evidencie elementos da “cultura indígena” presentes nas festas de santo e visagens de comunidades ribeirinhas do Amazonas, a ideia exposta é que elas foram mescladas no contato com portugueses e “um pequeno contingente africano”: “dessa amálgama resultou uma cultura regional, em que repontam com mais intensidade do que em outras regiões brasileiras, as tradições ameríndias”. Mais à frente afirma que “o caboclo de Itá, como da Amazônia em geral, é católico. Não obstante, sua concepção do universo está impregnada de idéias e crenças que derivam do ancestral ameríndio” (1955: 3). Ao longo da tese, retomaremos o diálogo com Galvão.

¹¹¹ Alípio, despretenciosamente, antecipa certas reflexões antropológicas barthianas que desnaturalizaram os processos de constituição e organização dos grupos étnicos.

outras existências da dita “sociedade envolvente”¹¹². Tais teorias, especialmente direcionadas aos grupos indígenas situados no Nordeste brasileiro, de “contato colonial antigo”, desusbsancializaram tradicionais unidades de análise (sociedade, cultura e etnia) para, contraditoriamente, substancializar outras unidades mais arejadas: os *símbolos culturais* ou *sinais diacríticos* tão bem representados por determinados rituais lúdicos e (primitivamente) mágicos¹¹³ como o toré.

Mesmo avaliando criticamente ou descritivamente “regimes de índio” (Grünewald, 1993), repercutidos por pareceres e laudos antropológicos direcionados por modelos SPI/Funai, muitos trabalhos etnográficos (produzidos por antropólogos treinados na “academia”) do campo *indígenas do Nordeste* acabaram se conformando pragmaticamente às obsessões “culturalistas” do *modus operandi* do órgão indigenista oficial, instituição clivada de posturas de trabalho bastante diversificadas e idiossincráticas (e mesmo antitéticas) como revelam os relatórios de Alípio e Dagoberto.

2.2. Os Potiguara na Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura de São Paulo

Alguns anos após a realização das visitas dos funcionários do SPI às terras Potiguara, um pequeno grupo de rapazes formados em outros campos do conhecimento e motivados por outros tipos de interesses, aportaram na Baía da Traição, fazendo anotações, esboçando gravuras, registrando fotografias, sonoras e filmagens sobre determinadas práticas e determinadas paisagens vividas pelos indígenas da época. Era a Missão de Pesquisas Folclóricas idealizada por Mário Raul Morais de Andrade e Oneyda Alvarenga, do Departamento de Cultura e Recreação de São Paulo. Estavam à procura de um “Brasil profundo” que precisava ser “redescoberto”.

Instituído em 1935 na gestão do prefeito Fábio da Silva Prado, sob a batuta de Mário de Andrade, o Departamento inventou um tipo de política de Estado até então inexistente no Brasil e inexpressiva mesmo em nações consideradas mais “modernas”. O

¹¹² Nessa acepção, pensar e defender a diversidade cultural e étnica não significa necessariamente conceber a existência de micro-sociedades “naturais” organizadas em resistentes mundos paralelos que desafiam o *status quo* de uma macro-sociedade “anti-natural” representada pela dita “civilização ocidental”.

¹¹³ O conceito antropológico (tão caro, mas não restrito aos “evolucionistas”) de *magia* é reinventado em pesquisas, teorias e práticas contemporâneas sob formas mais sutis como na dicotomia patrimônio material (“da sociedade” ou “da civilização”) e (ou *versus*) patrimônio imaterial (cujos “detentores” pertencem a grupos populares, étnicos etc.). Voltaremos a este ponto no quinto capítulo da tese.

próprio uso do termo “cultura” (ideia então em pleno processo de disputa e transformação conceitual em teses antropológicas hoje consideradas clássicas) no nome de uma instituição pública que lidaria com ações lúdicas e educativas de incentivo às artes (especialmente a música) e à memória de determinados lugares, conhecimentos e objetos, soava estranho para a época. O Departamento surge em período de forte efervescência intelectual provocada pela criação da primeira universidade na capital paulista (a Universidade de São Paulo – USP, em 1934) e ancorada na produção artística e crítica acumulada desde a afamada “Semana de Arte Moderna” (1922), organizada em meio às comemorações do centenário da “Independência do Brasil”. Entre outras coisas, a instituição dirigida por Mário foi responsável pelo apoio (por vezes, pela criação) e gestão de parques infantis, da biblioteca circulante, do coral paulistano, do quarteto de cordas e orquestra sinfônica municipal (Abdanur, 1993).

Em uma de suas ações, o Departamento patrocinou em 1936 um “curso de etnografia” ministrado pela filósofa e etnóloga Dina Dreyfus (na época Dina Lévi-Strauss) com a finalidade de formar pesquisadores para trabalhos de campo. No mesmo ano do curso, Mário alertava, em artigo publicado em um jornal de Belo Horizonte, Minas Gerais, para a necessidade de realização de uma formação etnográfica (de orientação mais prática) de jovens interessados em *recolher a memória* de grupos populares brasileiros, povo que “guarda e rapidamente se esquece”.

A Etnografia brasileira vai mal. Faz-se necessário que ela tome imediatamente uma orientação prática baseada em normas severamente científicas. Nós não precisamos de teóricos, os teóricos virão a seu tempo. Nós precisamos de moços pesquisadores que vão à casa recolher com seriedade e de maneira completa o que esse povo guarda e rapidamente esquece, desorientado pelo progresso invasor. (Andrade, 1936: s/ página)

O sucesso do curso prático (de seis meses apenas) ministrado por Dina cativou Mário a criar a Sociedade de Etnografia e Folclore, a fim de reunir notícias, pesquisas, técnicas, publicações e ações relacionadas ao folclore brasileiro. Em meio aos debates da Sociedade e com apoio da Discoteca Pública Municipal (viabilizada na mesma época de criação do Departamento de Cultura), surge a ideia de enviar de São Paulo às regiões Norte e Nordeste do país uma expedição para levantar informações escritas e audiovisuais de manifestações lúdicas e espiritual-religiosas popularmente *autênticas* e *ainda existentes* nos “sertões”, no intuito de preservá-las para conhecimento das novas gerações.

A ideia, assaz antiga, de que as viagens trazem aos viajantes, por meio do encontro com *outros mundos*, conhecimento e inspiração criativa, estava encarnada na experiência pessoal e profissional de Mário. Tal impressão de *turista aprendiz*¹¹⁴ surge nas férias de menino e adolescente no interior de São Paulo e nas primeiras viagens de “passeio” por Minas Gerais em 1919 e 1924 e é confirmada pelas excursões à “Amazônia” e ao “Nordeste” entre 1927 e 1929, que lhe trazem uma compreensão de similitudes e diversidades culturais do “Brasil”, agora possível de ser imaginado pelo paulistano curioso e erudito (Torelly, 2015):

[...] se vê logo as zonas onde atuaram as influências dominantes dos africanos e ameríndios. Do Rio até a Bahia, negros; no norte os ameríndios. Os deuses, os santos das macumbas são todos quase de proveniência africana. No Pará quase todos saídos da religiosidade ameríndia.

O Nordeste, de Pernambuco ao Rio Grande do Norte pelo menos, é a zona em que essas influências raciais se misturam. Palavras, deuses, práticas se trançam. Em Pernambuco inda a negra é fortíssima. Aqui no Rio Grande do Norte quase nula. (Andrade, [1928] 2015: 286)

Encantado pela própria experiência de campo e ciente da vontade e capacidade de trabalhar em projetos mais amplos e efetivos do entusiasmado grupo da Sociedade de Etnografia e Folclore, Mário concretiza, com a ajuda de Oneyda, o planejamento para a grande viagem. A expedição recebeu o nome de “Missão de Pesquisas Folclóricas” e foi realizada, após muitos adiamentos, no ano de 1938, com especial atenção às “manifestações populares” musicais, por ex-alunos do curso ofertado por Dina e por pessoas de algum modo relacionadas à Sociedade de Etnografia e Folclore.

As aulas, muito mais práticas do que conceituais, desenvolvidas por Dina estavam em sintonia com as experiências de “amador em folclore” de Mário. Mais do que categorizar filosoficamente o *folclore*¹¹⁵, Mário queria vivê-lo conhecendo “com intimidade a minha gente”:

¹¹⁴ Alusão ao título do manuscrito concluído em 1943 (tornado livro pela primeira vez, postumamente, em 1976) produzido a partir do conjunto de diários escritos durante a viagem realizada por Mário de Andrade ao Nordeste e Norte do país entre 1927 e 1929.

¹¹⁵ Embora não tenha sintetizado um conceito para *folclore*, o trabalho de identificação do que valia a pena registrar como “folclore brasileiro” empreendido por Mário percorre e atualiza as mesmas opções teóricas e empíricas de folcloristas clássicos brasileiros como Raimundo Nina Rodrigues, Sílvio Romero, João Ribeiro, Basílio de Magalhães, Afrânio Peixoto, Artur Ramos, Renato Almeida, Edison Carneiro, René Ribeiro, entre tantos autores cujas obras foram catalogadas e sistematizadas por Luís da Câmara Cascudo desde seu *Vaqueiros e cantadores* publicado em 1939 e depois, de modo mais amplo, no *Dicionário do folclore brasileiro*, onde podemos ler que “folclore é a cultura popular [...] o folclore estuda a solução popular na vida em sociedade [...] o folclore deve estudar todas as manifestações tradicionais na vida coletiva” ([1954] 2012: 304 e 305).

De resto, e por infelicidade minha, sempre me quis considerar amador em folclore. Disso derivará serem muito incompletas as minhas observações tomadas até agora. O fato de me ter dedicado a colheitas e estudos folclóricos não derivou nunca duma preocupação científica que eu julgava superior às minhas forças, tempo disponível e outras preocupações. Com minhas colheitas e estudos mais ou menos amadorísticos, só tive em mira conhecer com intimidade a minha gente e proporcionar a poetas e músicos, documentação popular mais farta onde se inspirassem. (Andrade, 1937: 97)

As experiências de folclorista “amador” de Mário estavam em contradição com a proclamada denúncia que o literato fazia da ausência no Brasil de uma “orientação prática baseada em normas severamente científicas”. Fazendo uma auto-avaliação de seu trabalho, ele julga que a “preocupação científica” é “superior às [suas] forças”.

O material produzido pela Missão, formado por notas e desenhos elaborados em cadernetas de campo, fotografias e gravações de áudios e vídeos, foi recentemente digitalizado e aprimorado a partir dos trabalhos anteriores de sistematização dos documentos existentes coordenados por Oneyda e Camargo Guarnieri (Calil, 2010; Cerqueira e Nascimento, 2010)¹¹⁶.

Realizaram a Missão em campo o estudante de engenharia e arquitetura Luiz Saia¹¹⁷, “chefe da Missão”, o músico Martin Braunwieser¹¹⁸, o técnico em gravação de

¹¹⁶ Segundo Vera Lúcia Cardim de Cerqueira e Aurélio Eduardo do Nascimento, “o processo de preservação gerou o reconhecimento público do conjunto de registros da Missão. Em 2005 o Conselho Consultivo do IPHAN reconhece o Acervo Histórico da Discoteca Oneyda Alvarenga, no qual está integrada a coleção da Missão, como Patrimônio Cultural brasileiro e, em 2009, a coleção teve sua candidatura aprovada como Patrimônio Documental pelo Comitê Nacional do Brasil do Programa Memória do Mundo da UNESCO” (2010: 8 e 9).

¹¹⁷ Por vezes, aparece em documentos e trabalhos profissionais e acadêmicos grafado como “Luís Saia”. Nascido em São Carlos, São Paulo, em 1911, Luiz conciliava os estudos da Politécnica de São Paulo e trabalhos do Departamento de Cultura, tendo participado do curso de Etnografia ministrado por Dina (Ficher, 2005; Sodré, 2014).

¹¹⁸ Nascido em Salzburg, Áustria, em 1901, aos 14 anos, ingressou no Mozarteum de Salzburg, onde estudou flauta, violino e viola. Exerceu atividades musicais na Eslovênia, onde foi professor do Conservatório de Czernowitz, e na Grécia, como docente do Conservatório de Música de Atenas. Chegou ao Brasil em 1928, e tornou-se professor do Conservatório Dramático e Musical de São Paulo entre os anos de 1930 e 1935, assumindo também a regência do Coro do Departamento de Cultura de São Paulo a convite de Mário (Carlini, 2000).

som Benedicto Pacheco¹¹⁹ e o assistente Antonio Ladeira¹²⁰. A viagem, ocorrida entre os meses de fevereiro e julho de 1938, percorreu cidades, sítios rurais e aldeias indígenas nos Estados de Pernambuco, Paraíba, Ceará, Piauí, Maranhão e Pará, a partir de indicações prévias de Mário e de contatos com “pessoas influentes” de cada lugar. A última semana do mês de março, o mês de abril e as duas primeiras semanas do mês de maio foram dedicadas às viagens e pesquisas na Paraíba, onde passaram por João Pessoa, Mamanguape, Rio Tinto, Baía da Traição, Campina Grande, Alagoa Grande, Areia, Patos, Pombal, Sousa, Cajazeiras, entre outras localidades. Luiz considerava que os resultados do trabalho realizado em Pernambuco, no primeiro momento de pesquisas da Missão, tinham sido pouco satisfatórios. “Não foi grande coisa sob certos pontos de vista”, escreve em correspondência para Oneyda assinada em 27 de abril. O musicólogo e historiador Álvaro Luiz Carlini (1994) avalia que a Missão não obteve boa receptividade das autoridades políticas pernambucanas por conta da “nova conjuntura política do Estado Novo”. E é também provável que a altiva intelectualidade pernambucana, especialmente a recifense, não estivesse à vontade com aquele grupo de “folcloristas” vindos “de fora” para inventariar manifestações da cultura local. Na Paraíba, o grupo se sentia “eficientemente amparados pela proteção oficial”, como Luiz relata na referida carta à Oneyda.

A Missão inicia seus trabalhos na Paraíba conhecendo um pouco da realidade folclórica presente em João Pessoa. Depois fazem uma “viagem de 25 dias” pelo “interior do Estado da Paraíba”¹²¹, retornando para a capital paraibana, onde organizam

¹¹⁹ Há poucas informações sobre a história de vida de Benedicto Pacheco. Carlini indica que ele era “consultor” da Discoteca Pública Municipal, setor do Departamento de Cultura de São Paulo. “Sua escolha se deve ao fato de Benedito Pacheco ser um ‘especialista em gravações em disco’, além de profundo conhecedor do aparelho de gravações Presto Recorder de propriedade da Discoteca Pública Municipal, pois havia trabalhado com equipamento semelhante antes de sua indicação como integrante da equipe” (1994: 49). Além de trabalhos audiovisuais, Pacheco também fez anotações em cadernetas de campo sobre o que lhe chamou a atenção durante a viagem.

¹²⁰ Há poucas informações sobre a história de vida de Antonio Ladeira. O musicólogo e historiador Álvaro Luiz Carlini escreve: “com a equipe técnica já definida, restava apenas a escolha de um Auxiliar Geral para prestar a ajuda necessária a todos outros integrantes da expedição quando esta fosse solicitada. O escolhido para a função foi Antônio Ladeira, funcionário do Departamento de Cultura de São Paulo, empregado como servente a serviço da Discoteca Pública Municipal. Antônio Ladeira ajudaria particularmente na movimentação dos aparelhos gravadores, carregando-os nos trabalhos de campo que seriam realizados pela equipe. No entanto, será possível observar na reconstrução cronológica da viagem da Missão que as funções desempenhadas por Antônio Ladeira foram bem além daquelas previstas inicialmente, assumindo importância relevante nos trabalhos etnográficos da expedição” (1994: 54). Ladeira, assim como os outros membros da Missão, fazia anotações técnicas e observações gerais sobre a viagem em cadernetas de campo, além da realização de fotografias.

¹²¹ Correspondência de Luiz Saia destinada à Oneyda Alvarenga, assinada em 27 de abril de 1938.

informações e bagagens, se comunicam com São Paulo e documentam manifestações existentes em bairros da cidade, como Penha (pesca artesanal, habitações populares e capela) e Roger (caboclinhos). Após um breve período de planejamento, a Missão parte para uma viagem que dura um pouco mais de uma semana, passando por várias localidades do Brejo. Logo em seguida, viajam para litoral norte da Paraíba (Mamanguape, Rio Tinto e Baía da Traição), motivados pela existência de “índios” e de um “toré” (Carlini, 1994). Ao que parece, a indicação para realização de visita ao litoral norte parte de Ademar Vidal, um advogado, historiador e folclorista paraibano (na época Procurador Geral do Estado), amigo e recomendado por Mário, figura influente que recebe os pesquisadores desde o momento que chegaram de São Paulo, ainda em fevereiro de 1938.

Bastante sintonizado desde a juventude com o que se produzia intelectualmente no Brasil e no mundo, Ademar tinha lido, por exemplo, os modernistas de São Paulo, conectando e situando, na medida do possível, a realidade paraibana com tais literaturas. Com uma vasta produção de ensaios sobre lendas, superstições, folguedos e “assuntos referentes ao negro” escritos desde a década de 1920, Ademar tem seu nome indicado por Artur Ramos para compor a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnografia no ano de 1941. Possivelmente, a amizade construída com Mário, a partir da visita do turista aprendiz à cidade da Paraíba (atualmente João Pessoa) em 1929, tenha canalizado os conhecimentos folcloristas de Ademar para interesses em documentar manifestações populares por meio de estratégias de pesquisa cada vez mais empíricas, o que o motivou a “recolher informações preciosas” a partir de observações de campo, anos antes da vinda da Missão de Pesquisas Folclóricas para o Nordeste do país:

Para Ademar Vidal, as pesquisas contribuem para esclarecimentos sobre a formação de um povo, seus estilos de vida, detalhes, tudo quanto atestam, “esforço este que cabia à Sociedade paraibana de folclore”, porém, em “luta individual” foram feitos inquéritos nas cidades e no interior, “recolhendo informações preciosas”, que resultaram no inédito “*Visitação ao interior do Nordeste*”. Para ele, o contato com “o material folclórico nordestino seria uma das formas de se evitar a massificação e a colonização”. [...]

Ademar Vidal destaca que andou “quase duas semanas pelo interior de Pernambuco e Paraíba colhendo hábitos e costumes dos sertanejos” entre 17 e 27 de abril de 1935. (Rosa, 2006: 40 e 41)

Assim, Ademar estava bastante familiarizado com os objetivos e com o próprio método de trabalho empreendido pela Missão, tendo, inclusive, estabelecido comunicações com Mário no período de planejamento interno do Departamento de

Cultura de São Paulo a respeito do percurso e dos contatos a serem estabelecidos durante a expedição. De certo modo, a Missão repetiria o trabalho (talvez com ideais mais sistemáticos de quem vem e observa “de fora”) que Ademar e outros folcloristas atuantes no Nordeste e no Norte já tinham feito naquelas primeiras décadas do século XX e mesmo anteriormente. Ademar demonstra plena disposição em colaborar com as técnicas de pesquisa e com a logística a ser enfrentada pela Missão. Seu desprendimento pessoal é de tal ordem que beira a postura subserviente em relação à possível vinda dos estrangeiros “ilustres” enviados por Mário à sua terra.

Façam um plano de viagem com intervalos para que possam espiar de preferencia os ajuntamentos de povo por que assim terão a idéia precisa do que vem a ser isto que a literatura de ficção tem disvirtuado tanto. As feiras offerecem a melhor oportunidade para se fazer uma verificação legal. Por via das duvidas eu vou pôr minha gente de sobreaviso para mostrar que existe ainda novidade nos cantares do povo. Ando desgostoso é com a luz que encontrei. Muito ruim e quase que não se vê nem para uma leitura ligeira. Espero em todo caso que daqui pra lá teremos luz melhor e que não faça muita vergonha deante de paulistas tão ilustres¹²².

Quando a Missão finalmente começa os trabalhos de campo, Ademar emite uma correspondência com orientações mais objetivas para Luiz, líder do grupo, datada de 14 de abril de 1938:

Em Mamanguape, procurar o prefeito Eduardo Ferreira. Por intermédio deste mandar avisar a Afrísio Paltar¹²³, em Itapapessirica, para fazer as demonstrações prometidas a Ademar Vidal. **Visitar a Baía da Traição e a ilha¹²⁴ em que vivem os índios.** Eduardo Ferreira prometeu apresentar o bumba-meu-boi, cantos populares, cocos, aboiadores, etc¹²⁵.

¹²² Carta de Ademar Vidal dirigida a Mário de Andrade datada de 28 de agosto de 1933. Reprodução cedida pelo IEB/USP para pesquisa de Maria Nilza Barbosa Rosa (2006).

¹²³ Refere-se ao coronel Afrísio Ferreira Baltar, nascido no engenho Munguengue, distrito de Cruz do Espírito Santo, Paraíba. Foi proprietário do engenho Itapeirica, vendido aos Lundgren por volta da década de 1940 (Mendonça, 2013).

¹²⁴ Estranhamente Ademar Vidal, um conhecedor das histórias e das geografias da Paraíba, nomina uma aldeia Potiguara de “ilha”. Caso Ademar esteja se referindo à *Vila*, é possível que a dificuldade de acesso à aldeia (na época cercada por várzeas do rio Sinimbu) por terra provoque tal interpretação desse trecho da Baía. Patrícia Assad (2017) observa que determinadas localidades continentais do estuário do rio Paraíba são nominadas “ilhas” por conta da inacessibilidade terrestre.

¹²⁵ Correspondência de Ademar Vidal a Luiz Saia datada 14 de abril de 1938 (Carlini, 1994).

O folclorista paraibano usava de seu prestígio político para mediar as relações da Missão com as “autoridades” de cada localidade visitada. Outro importante contato da comitiva na Paraíba era Pedro Batista (ou Baptista)¹²⁶. Quando Mário esboçou em seu “anteprojeto”¹²⁷ de criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional nomes de colaboradores para o órgão de preservação do brasileiro atuantes em cada Estado, indicou para Paraíba a figura de Pedro (Rubino, 1991). Os “missionários” de São Paulo não vinham apenas observar a realidade tal qual ela se apresentava nos cotidianos dos “grupos folclóricos”; a presença de uma “ilustre” expedição movimentava a dinâmica vivida por essas pessoas que eram convocadas pelo poder local para fazerem demonstrações de seus conhecimentos.

Antes mesmo de receber as referidas recomendações práticas, Luiz já tinha realizado uma breve visita à João Pessoa para informar ao jornal *A União* (veículo de comunicação acessível à influência de Ademar) os propósitos da Missão vinda de São Paulo.

O chefe da Missão de Pesquisas Folclóricas declarou que pretende ir até Águas Belas [Pernambuco], onde a cinematografará e gravará os **“Torés”, danças religiosas e guerreiras dos índios que ainda existem naquela parte do território do Estado do Sul**. Afora todo o material existente sobre o folclore musical, disse o Dr. Luís Saia, interessa a Missão tudo o que se refere a arte técnica popular, principalmente a arquitetura, certas técnicas de trabalho manual e monumentos históricos, enfim, o que seja característico da formação brasileira. Aqui na Paraíba, a Missão de Pesquisas folclóricas, pretende – afirmou o Dr. Luís Saia – gravar e cinematografar, sobretudo, os “caboclinhos”, “Cabinda”, e “Bumba-meu-Boi”, porque são os mais puros, os que conservam mais a originalidade e a tradição, devendo ainda visitar o interior do Estado para conseguir vasta reportagem cinematográfica dos cantadores regionais e repentistas¹²⁸.

Desde a passagem por Pernambuco e, provavelmente motivados por um planejamento de gabinete do Departamento de Cultura, a Missão estava interessada em registrar “torés”, que Luiz define como “danças religiosas e guerreiras dos índios”. Na Paraíba, encontram-se na mira do grupo, sobretudo, os “caboclinhos”, “cabinda” e “bumba-meu-boi”, “porque são os mais puros”, conservando “a originalidade e a

¹²⁶ Além de Ademar e Pedro Batista, a Missão contava na Paraíba com o apoio de José Américo de Almeida.

¹²⁷ Mário chamou o texto, em forma de projeto de lei, de “memorial”. Voltaremos, com mais atenção, ao aludido documento no quinto capítulo da tese.

¹²⁸ Jornal *A União*, Paraíba, ano XLVI, n. 47, 24 de fevereiro de 1938.

tradição”. O chefe da Missão demonstra, em uma entrevista apressada e propagandística concedida a um jornal paraibano, vir ao Nordeste em busca de “coisas” já indicadas por outrem, pelo Departamento e/ou por especialistas locais. Embora o trabalho de pesquisa tenha, como qualquer outro trabalho de campo, sofrido adaptações e alterações de percursos e objetos a serem documentados pela expedição, o grupo tinha um recorte temático definido, “a arte técnica popular” que seja característica da “formação brasileira”. Tais ideias não eram soltas, eram conceitos trabalhados na época, influenciados, entre outras coisas, pelas viagens e leituras de Mário e pelo curso “etnográfico” ministrado por Dina. Estavam no momento de definição e direção de apreciações técnicas sobre o campo do *patrimônio histórico e artístico* que, para Mário, deveria ser concebido de modo mais amplo do que acabou se tornando a praxe institucional do recém-criado Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Sphan (atual Iphan).

Finalizado o levantamento de informações na viagem realizada para o “brejo da Paraíba”, roteiro conectado às visitas à Mamanguape, Rio Tinto e Baía da Traição, no 1º *Relatório de atividades e enumeração das despesas da Missão de Pesquisas Folclóricas*¹²⁹, assinado em 15 de maio de 1938, Luiz relata ao Departamento (à Oneyda):

Estivemos 11 dias na zona do brejo da Paraíba (e litoral também). Colhemos aboios, cabocolinhos, toadas de catimbó, cantos de pedintes, Nau Catarineta, bumba-meu-boi rural (estas toadas são muitíssimo interessantes por causa da primitividade e do jeito religioso delas). **Na Baía da Traição fomos atraídos pela existência ali do “toré”... que não passava de um côco de praia dos índios descaracterizados que moram nas redondezas.** Aí colhemos e filmamos cocos. Proporcionalmente ao tempo e dinheiro gastos esta viagem foi muito mais proveitosa que a anterior. A colheita foi mais farta.

Aparentemente, o interesse pela documentação de um “toré” surge a partir de uma indicação local da pesquisa, considerando que mesmo relatando ao jornal *A União* a existência de torés em Pernambuco, Luiz não lembra de mencionar a possível presença do mesmo fenômeno em terras paraibanas. Em uma carta escrita (transcrita por Carlini) em 10 de maio destinada à sua esposa Tatiana Kipman Braunwieser, tratada carinhosamente como “Tânia”, Martin tem boas expectativas em relação ao que

¹²⁹ Mário tinha pressa em dar satisfação da “utilidade pública” da Missão para o Departamento de Cultura de São Paulo, considerando as pressões que recebia na conjuntura política do Estado Novo. Getúlio Vargas nomeia Adhemar de Barros para o cargo de interventor federal de São Paulo que, por sua vez, indica o nome de Prestes Maia para a Prefeitura da capital. Há, então, uma revisão geral das contas públicas do município que resulta na acusação da postura considerada perdulária de Mário (Gonsales, 2014).

encontrará na Baía da Traição: “amanhã, vamos à *praia* onde há índios que ainda executam velhas danças” (2000: 126). Na correspondência de Ademar dirigida a Luiz fala-se em “visitar a Baía da Traição e a ilha em que vivem os índios”. O imaginário idílico dos rapazes de São Paulo estava aguçado. Baía da Traição era um lugar extraordinário com ilhas, praias e danças de outrora. A recomendação de Ademar não salienta a ocorrência das ditas “danças guerreiras e religiosas dos índios”, que eram, como vimos no tópico anterior, um dos possíveis “signaes externos geralmente admittidos pela ciência *ethnographica*”, emblemas lúdico-mágicos úteis para certificar a indianidade de grupos visitados por certos funcionários do SPI com a visão de Dagoberto.

Curiosamente, a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938 passou e “julgou” tecnicamente os mesmos “lugares de índios” que foram alvo na década anterior de um debate interno do SPI em torno da decisão do local onde seria instalado o primeiro posto indígena na região Nordeste do país: as terras dos Fulni-ô (Águas Belas, Pernambuco) ou as terras dos Potiguara (Baía da Traição, Paraíba). No final das contas, o SPI decide instalar em 1924 o Posto Indígena Dantas Barreto entre os Fulni-ô, após a apreciação de *performances* de torés e da conservação de elementos da língua “de seus antepassados” (Arruti, 1999) e por ser de menor dispêndio ao erário em relação à situação territorial dos Potiguara (Peres, 1999).

Mesmo estruturados em outra gramática conceitual, os preservacionistas da Missão emitiram o mesmo (pré-)julgamento técnico de alguns indigenistas que os antecederam na visita aos Potiguara. A afirmação de Luiz de que “na Baía da Traição fomos atraídos pela existência ali do ‘toré’... que não passava de um coco de praia dos índios descaracterizados que moram nas redondezas” caberia perfeitamente entre um parágrafo e outro escrito por Dagoberto em seu *Relatorio referente às terras ocupadas pelos indios Potyguara na Bahia da Trahição [...] e visita aos indios Carijó, município de Águas Bellas (Pernambuco)* elaborado em 1922 ou 1923. Julgamento genérico muito comum para a época (e mesmo nos dias de hoje), que o olhar etnográfico de Alípio Bandeira, indigenista que passou por Baía da Traição em 1913, diverge extraordinariamente: “nas suas festas domesticas é que, sobretudo, se apanha o apego dos Potyguaras aos seus habitos ancestraes. Eles dansam e cantam como indios. Usam instrumentos de musica, mas instrumentos indigenas”.

Entretanto, para compreendermos melhor o que Luiz chama de “toré... que não passava de um coco de praia”, sigamos mais algumas anotações, desenhos, fotografias e

filmes produzidos naquele maio de 1938 ao longo de diferentes momentos da viagem da Missão à Baía da Traição.

2.2.1. Aldeia São Francisco e o toré/coco

Recém-chegados do brejo paraibano, com pernoite em Rio Tinto, onde ficaram no “hotel ‘da companhia’¹³⁰” e Luiz observa que usam “‘páia’ de cana” “na cobertura e mesmo nas paredes das casas populares”¹³¹, os quatro rapazes partem para Baía da Traição (“São Francisco – vila indígena”) na manhã do dia 11 de maio, uma quarta-feira. Carlini observa que, a partir do dia 9 de maio, o chefe da expedição “passou a redigir o cotidiano da Missão de maneira descritiva/narrativa e não por pequenos ‘lembretes oficiais’ escritos para subsidiar o relatório final” (1994: 124).

A viagem e os trabalhos de campo em terras Potiguara ocorreram nos dias 11 e 12 de maio de 1938. No dia 11, cujo local da viagem é marcado por Antonio na caderneta de campo¹³² número 4 como “São Francisco Villa de São Miguel, Bahia da Traição, Município de Mamanguape (PB)”, o grupo realiza a gravação de três melodias de “toré”¹³³, uma melodia do “cabaçal”¹³⁴ e filma um “coco ou toré”¹³⁵ na aldeia São Francisco, fazendo observações da viagem, transcrevendo letras das músicas e anotando algumas informações da vida dos “tocadores” e “cantadores”. Também tiram fotografias e descrevem paisagens, aproveitando para documentar o processo de construção de

¹³⁰ Refere-se à Fábrica de Tecidos Rio Tinto.

¹³¹ Caderneta de campo número 6, página 80.

¹³² Assim escreve Flávia Camargo Toni sobre a utilização das cadernetas de campo no trabalho da Missão: “o emprego do bloco de notas e a forma de controlar as informações que complementaríamos as manifestações estudadas foram prescritos pela metodologia de pesquisa que norteou todo o trabalho, qual seja, o manual de Constantin Brailou (1983 - 1958), *Esquisse d’une méthode de folklore musical*. Ou melhor, a partir do método do musicólogo romeno, podemos classificar os materiais auxiliares dos pesquisadores entre aqueles mecânicos – como as máquinas de filmagem, fotografia e gravação – e aqueles em papel. Entre estes estão as cadernetas para anotar melodias usadas por Martin Braunwieser, ou para anotar os dados dos colaboradores [...] Em pouco tempo a dinâmica de trabalho demonstrou que o emprego de tantos modelos diversos tornava inoperante o processo de coleta de dados [...] Era preciso aproveitar o tempo quando os grupos se reuniam para gravações ou entrevistas e desta forma a caderneta virgem parece ter sido a opção de Saia, Braunwieser, Pacheco e Ladeira” (2010: 29 e 30).

¹³³ Gravadas nos discos 207B e 208A (fonogramas 763 a 765).

¹³⁴ Gravada no disco 208A.

¹³⁵ Filmado no rolo IV, 2º, filme 13 “coco ou toré – Baía da Traição”.

habitações populares e o trabalho de produção de derivados da farinha de mandioca. Retornam do *Sítio*, pernoitando na Baía da Traição, onde Luiz faz tentativas de contato com pescadores “coquistas”¹³⁶ em uma praia. No dia seguinte, diante do atraso do grupo de coco, Luiz decide Vila São Miguel, onde ilustra croquis e tece observações sobre a arquitetura da igreja São Miguel e a paisagem da aldeia. Entre o final da manhã e o meio da tarde, gravam e filmam muitos “cocos” e “coquistas”¹³⁷ na Baía da Traição, registrando informações dos interlocutores e das músicas gravadas nos discos, além das sempre presentes aquarelas em grafite feitas por Luiz. No dia 12 também anotam prestações de contas onde se destaca a aquisição de uma zabumba. No final da tarde, seguem de volta às cidades de Rio Tinto e Mamanguape, rumo à João Pessoa.

Luiz registra o que mais chama a sua atenção no percurso de Rio Tinto à “vila indígena” (São Francisco) na página 81 da caderneta 6:

Sáímos às 9 horas de Rio Tinto para **S. Francisco – vila indígena** – perto da Baía da Traição. Meia hora depois passamos no lugar Marcação (muitas casa de palha, pau-a-pique em rua e uma igreja do século passado (?) com cruzeiro na frente. Em Caiêra, na bêra da Lagoa da Caiêra (antigamente houve aqui uma caiêra de cal (o informante não sabe a quantos anos desapareceu a caiêra de cal) às 10 horas. Aqui estavam fabricando uma casa de farinha. Tem aqui duas casas uma de pau-a-pique e outra de palha. A de palha é a da Foto 3¹³⁸. Esta casa tem 8 furquia de biquêra, trez furquia di cumiêra.

Quando Antonio e Luiz (e isso serve para os demais “missionários”) fazem anotações nas cadernetas de campo buscam manter a sonoridade do que é dito pelas pessoas, o “jeito próprio de falar”, talvez atendendo a alguma orientação técnica “etnográfica” dos organizadores da Missão em São Paulo, seja por meio de Mário e Oneyda, ou do curso de etnografia ofertado por Dina.

No caminho para Baía da Traição, os expedicionários decidem parar um pouco em “Caiêra”¹³⁹, próximo a uma lagoa, na época localidade do distrito de Marcação, a fim de levantar informações sobre aspectos construtivos das habitações populares (“casa de

¹³⁶ Pessoas que participam de cocos de roda.

¹³⁷ Gravações de áudio inseridas nos discos 208B a 213B (fonogramas 767 a 814) e filmagem inserida no rolo IV, 3º, filme 13 “coco”.

¹³⁸ Provavelmente se refere ao desenho que ele mesmo elabora na caderneta ou, o que acho improvável, a alguma fotografia ainda no “negativo”. O termo “foto” aparecerá sempre acompanhado de gravuras feitas na caderneta.

¹³⁹ Atualmente aldeia Caieira, município de Marcação, Paraíba.

palha, pau-a-pique e mais uma igreja do século passado”). Registram tal paisagem em uma fotografia.



Imagem 9: “Casas na beira da Lagoa da Caieira”, aldeia Caieira, dia 11 de maio de 1938¹⁴⁰.
Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010)
produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo.

O interesse de Luiz por técnicas construtivas vernaculares, ancorado no conhecimento arquitetônico e em um franco olhar etnográfico, possibilitou à Missão compreender, ou pelo menos descrever, as manifestações lúdicas e mágicas (esquadrinhadas e seccionadas por expertises do campo do *folclore*), como parte de ambiências e relações sociais mais amplas (paisagens, conjuntos edificados, atividades cotidianas, etc.).

Após o tempo dedicado à “Caiêra”, o grupo parte para o “povoado de São Francisco”, onde se encontra com o “chefe dos índios”, Manoel Santana (o mesmo

¹⁴⁰ Segundo Estêvão Palitot, moradores da aldeia Caieira não reconhecem a paisagem revelada nesta fotografia feita pela Missão. É provável que tenha havido algumas desconexões entre as imagens e os lugares visitados pela Missão no momento de organização do acervo.

regente que recebeu os funcionários do SPI nas décadas de 1910 e 1920). Manoel passa informações à Missão que são anotadas na caderneta de Luiz (número 6, página 87): “aldeamento é o conjunto”, “povoado de S. Francisco (1 ½ legua da B. da Traição)”.

[...] os índios são quasi mil distribuidos entre este povoado [São Francisco] e os seguintes: Santa Rita (1/2 legua), tracuêra (1/2 legua), Laranjeiras (2 kilometros), Silva (1 legua), Gulpiúna (1 kilo), Estíva Véia (3 kilom), Jacaré (2 leguas), Carnêra (2 leguas), Tramataiá (2 leguas e 1/2), Camurupim (2 legua e 2 kil), Váu (2 legua), Vila de São Miguel (3 lg), Tapúiu (1 lg.), Galego (1/2 leg), Lagôa da Mata (1 legua), 1 legua e me (junto da Baia) Taiép (1 ½ leguas) e mais casas espalhadas. Em São Francisco tem 48 casas. De taipa e menor numero.

Ali, no encontro com Manoel, a expedição se deu conta, talvez pela primeira vez, da complexidade desse lugar onde “vivem os índios”. Perceberam que o “aldeamento é o conjunto” com várias localidades (aldeias) espalhadas por uma determinada extensão territorial. A ideia anterior de “ilha em que vivem os índios” estava, de algum modo, prejudicada. É importante notar que a noção de que eles estavam em terras de um povo indígena específico (em meio à diversidade cultural e étnica brasileira), “os Potiguara”, quase não aparece na documentação da Missão. Aquelas pessoas foram vistas genericamente como *índios descaracterizados* (ou *índios característicos com seus olhos típicos [...] com o toré [...] bastante decadente*), a exemplo de outros grupos que conheceram pelas andanças da expedição.

Concluindo as observações gerais sobre o *Sítio*, Luiz registra informações sobre uma “casa em feitura” (a partir da página 88), associando, ao que tudo indica, os elementos estruturais da habitação aos materiais utilizados na construção: “enchamé = pau ferro, loro, canção”; “linha = canção, casaídu”; “invariamento = de qualquer qualidade, de canção a cabatam”; “esteio = pau ferro e jitaí”; “caibro = canção e oiticica”; “coberta = de campim manimbú (a palha de coco dura pôco)”; “também para as paredes se usa o capim manimbú”, etc.

Em seguida, Luiz dedica demorada atenção ao processo artesanal de um “conjunto de casa de Farinha” (a partir da página 90), auxiliado pela observação da “foto 7”, “vendo no 1º plano a serragem da mandioca e ao fundo o forno (um sem camisa mexe a farinha no forno para queimar igualmente)”. Faz, então, outro desenho (“foto 8”) da maquinaria artesanal indicando os nomes de cada peça.

A “foto 9” retrata pessoas “movimentando a prensa” da casa de farinha. O processo é descrito na caderneta:

Seriação do trabalho - descascam a mandioca raspando ela com uma faca. Serra a mandioca no serradô. Depois ela vai para a prensa “pá tirá a manipuêra”. A manipuêra e o caldo da mandioca. Depois de tirada a manipuêra ela vai pro forno. Da descascagem prô serrado ela vai em cestos. daqui pra prensa no pano (pano é o cuador de cipó fiado a mão). Depois de sair da prensa e antes de ir pro forno a mandioca é peneirada numa penera quadriculada.

Mais à frente, já na página 98, Luiz decide listar algumas informações sobre a economia local. Afirma que os moradores da São Francisco “plantam jerimum, feijão, milho, algodão, melancia, arros, macachêra e mandioca, cana, banana”. O que tem “de mais” é “milho, jerimum, melancia, algodão, arroz” e “da muita mandioca. Todas as aldeias tem 4, 5 ou 6 casas de farinha. Em S. Francisco tem 5”.

A “foto 10” (página 93) apresenta de modo mais detalhado as funções de uma das peças da maquinaria de uma casa de farinha. E na “foto 11” (página 94) Luiz parece se distrair com a proximidade das pessoas que trabalham nesse tipo de edificação, especialmente com as crianças, que, imagino eu, se reúnem ao seu redor para ver o que ele escrevia (ou desenhava) tanto na caderneta. Então, ele passa a fazer anotações e gravuras sobre “2 typos de meninos da aldeia”, o “José Antonio - 10 anos” e o “José Jeronimo - 13 anos”. “Este 2º e menos escuro que o nº 1 que é bastante acafuzado na cor tendo, entretanto, os cabelos bem lizos e sedósos”.



Imagens 10 e 11: Crianças do Sítio representadas por Luiz Saia.

Aldeia São Francisco, dia 11 de maio de 1938.

Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010) produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo.

Na sequência, na página 94, ainda interessado em aspectos físicos de pessoas moradoras do *Sítio*, descreve e desenha na “foto 12” o “tipo de caboco da aldeia (representado em gravura por um rapaz de perfil usando chapéu “de vaqueiro”): “José Subí (deve ser sobrinho) uns 20 anos (não sabe a idade). É nascido na aldeia. Talvez meio idiota”.

Então começa a movimentação do “toré e côco de S. Francisco” e Luiz passa a dedicar suas atenções ao fenômeno. Faz algumas observações nas páginas 96 da caderneta. Ao anotar “atrás a capela e o cruzeiro” talvez queira dizer que a dança ocorre no referido local. Intitula o rascunho “Banda da aldeia S. Francisco (Posto Indígena S. Francisco)” e lista os instrumentos e os instrumentistas. Os instrumentos são “privôna”, “caixa (gaita)”, “bombo” e “réco”. Os artistas, chamados de “tocador”, são “Italiano José”, “Migué Antonio”, “Antonio Galdino” e “José Julião”. Segue, então, um inventário de gravuras: fotos do 2 e 3 “roda de toré”; “4 detalhe do toré com detalhe do tocador de privânia”; “5 detalhe de candador pondo o pé direito para traz”; “6 densador central do côco (bumbeiro) pifeiro Tira __ outro”; e “de 8 até 11 tipo de mulher e meninas de S. Francisco”.

Na página seguinte, Luiz tece notas técnicas sobre a “filmagem Toré e côco de S. Francisco”, como se estivesse planejando o que focar no vídeo, chamando atenção para detalhes da dança: “uma longa detalhada do movimento de pés”; “detalhes dos tocadores onde surge também um novo movimento em que ajoelham”; “outro detalhe de conjunto com vista da aldeia no fim pra acabá”; “conjunto do coco”; “detalhe central do dançador”.

O filme, referenciado por Luiz, inserido como anexo da página 97 da caderneta 6 da Missão, intitulado “*Côco ou Toré Dança S. Francisco povoado situado a legua-e-meia d Baía da Traição, Estado da Paraíba. Maio de 1938*” foi filmado (por Benedicto ou Luiz?¹⁴¹) em uma câmera cinematográfica *Kodak* modelo C/F. 19 (Carlini, 1994).

¹⁴¹ Embora os filmes estivessem sob a responsabilidade do “chefe da Missão”, é bastante plausível imaginar que Benedicto, que dominava as tecnologias da época, sendo técnico de gravação de som e tendo feito alguns registros fotográficos para a Missão, tenha feito algumas filmagens, considerando que Luiz, por vezes, estava mais concentrado em suas anotações e gravuras na caderneta de campo. O mesmo vale para Martin.



Imagem 12: *Frame 1*: pano de fundo inicial com o título do filme “côco ou toré”.

Aldeia São Francisco, dia 11 de maio de 1938.

Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010) produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo.



Imagem 13: *Frame 2*: pessoas trabalhando na casa de farinha. Do lado esquerdo da imagem, dançantes aparecem de relance. Aldeia São Francisco, dia 11 de maio de 1938.

Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010) produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo.



Imagem 14: *Frame 3*: roda de “côco ou toré” em frente a uma igreja.

Aldeia São Francisco, dia 11 de maio de 1938.

Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010)
produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo.



Imagem 15: *Frame 4*: detalhe de passes de “côco ou toré”.

Aldeia São Francisco, dia 11 de maio de 1938.

Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010)
produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo.



Imagem 16: *Frame 5*: tocador de pífano (“pife”) gira na roda de “côco ou toré”.

Aldeia São Francisco, dia 11 de maio de 1938.

Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010) produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo.

Não há som no vídeo¹⁴², de 1 minuto e 45 segundos de duração, inserido no DVD que sistematiza o acervo da Missão. Na plataforma *Youtube*, há o mesmo vídeo com as imagens em movimento acompanhadas pelo “côco ou toré” *cannaviá* (que será transcrito nos próximos parágrafos). As primeiras imagens apresentadas no filme focam em um alpendre de casa de farinha onde algumas pessoas, pelo visto mulheres, amassam, destrincham, pilam e peneiram massa de mandioca.

O *frame 2*¹⁴³ ilustra, por exemplo, uma mulher de cócoras, no limite entre a parte interna e externa da casa de farinha, com pano sobre a cabeça, talvez com olhos voltados para câmera, mexendo com as duas mãos a matéria prima da farinha. De costas, mais à direita, está uma senhora sentada aparentemente sobre um tamborete embaixo do alpendre, de vestido, também com um pano sobre a cabeça, concentrada em alguma

¹⁴² Segundo Carlini, “todos os registros realizados pela expedição foram feitos em filmes de 16 e 32 mm, preto/branco e silenciosos” (1994: 33).

¹⁴³ Os recortes dos *frames* aqui apresentados foram propostos por mim a fim de ilustrar as diferentes perspectivas temáticas abordadas no vídeo.

atividade da casa de farinha. De relance ao foco na referida edificação, pessoas revezam o aparecimento no vídeo, passando em dança de roda, bem próximas às “farinheiras”.

O *frame 3* representa um segundo momento do filme, quando se abre o enquadramento para o terreiro onde se dança o “côco ou toré”, cujo horizonte ao fundo revela a presença de coqueirais e, em plano mais próximo, parte de uma fachada da igreja. Segundo Alcides, cacique do *Sítio*, trata-se da mesma capela de Nossa Senhora da Conceição presente nos dias de hoje na aldeia São Francisco. Curioso perceber que há uma diferença na relação entre a escala humana¹⁴⁴ e a edificação religiosa que torna, de algum modo, a capela filmada no vídeo em tamanho razoavelmente maior do que a atual. No terreiro, homens e mulheres dançam em roda, com passos que variam, de participante para participante, ora uma comedida, ora uma efusiva animação diante de um possível mastro de festa de santo. Os dançantes estão vestidos com roupas mais “sociais”, estão em um “evento” que não é tão corriqueiro na aldeia.

O *frame 4* representa um terceiro momento do filme, quando se aproxima o enquadramento para os pés dos dançantes, buscando focalizar detalhes e padrões dos passos do “côco ou toré”, em suas variantes, no jeito de se movimentar de cada participante.

O *frame 5*, o último aqui observado, lança o olhar sobre o movimento de giro de um dos instrumentistas, um “tocador” de pífano (“pife”), que se destaca pela desenvoltura na dança, executando passos mais velozes e bruscos e “dando pinotes”. O tocador destacado no referido *frame* destoa da maioria dos participantes, que se mostram pouco animados (ou cismados) na apresentação encomendada às pressas pela presença na aldeia de “gente importante” vinda “de fora”.

Os outros membros da Missão também fizeram suas observações e registros sobre a visita ao “povoado de São Francisco”. Martin e Benedicto gravam em áudio e Antonio transcreve na caderneta 4, na página 140, a letra (intitulada) “cãna cãná canaviá” do que acredita ser um “tôré (côco)”:

*Canna canna canna via
Vamu fôrga na alegria do má
Canna canná o cannaviá*

¹⁴⁴ A “escala humana” é uma medida de referência relativa, utilizada nas artes e na arquitetura e baseada no corpo humano.

Os versos acima, cantados com alegria na gravação feita pela Missão, remete ao cotidiano dos Potiguara, há muito tempo cercados por engenhos e usinas, com seus “canaviais”, que assediam as terras e a força de trabalho indígena, alimentando o intenso desejo por “uma folga na alegria do mar”. Palitot e Souza Júnior (2004) e Vieira (2008) registram os mesmos versos na “terceira música” *puxada* em uma das variações do fechamento do toré apresentado contemporaneamente em local chamado “Ouricuri” na aldeia São Francisco (onde se realiza todos os anos o Toré do Dia do Índio).

Em seguida, outro “tôré (côco)” é gravado e transcrito (página 141 da caderneta 4), acompanhado pelos “istrumentos – cabaçal”, “istrumentos separados (Bahiâno) cabaçal” e “istrumentos récurécu, bombo, caixa, gaita”:

*o só entra pela porta
i a lua pelo oitão
viva u dono da casa
cas suas obrigação*

Em sintonia com o anterior, este verso lembra poeticamente o dia a dia de trabalho, o sol marcando o início e a lua o fim do dia das “obrigações” do “dono da casa”, obrigações de sustentar a família e também perante o santo invocado para proteção da vida da comunidade, do lugar onde ele se encontra.



Imagem 17: “Instrumentistas do Toré e Cabaçal de São Francisco: Vitalino José, Miguel Antônio, Antônio Francisco e Martiniano Barbosa”. Aldeia São Francisco, 11 de maio de 1938.

Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010) produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo

Na página 142 da caderneta 4, há a referências a alguns dos “tocadores” fotografados pela Missão (imagem 8). Todos nasceram na São Francisco, são casados, não sabem ler e trabalham na agricultura. “Miguel Antonio” é “o que tóca récurécu”. Tem “21 annos”, filho de “Antonio Guardino” (nascido no *Sítio*) e “Maria da Conceição”. É casado, “viajou pelo interior”, um “caboco”. “Martilhano Barbóza” é “o que tóca Bumbo”. Tem 28 anos, filho de “José Barbóza” (nascido no *Sítio*) e “Maria da Virge da Conceição” (“não sabe” onde ela nasceu). É casado e “não viajou”. “É cabôco mestiço”. “Vitalino José” é “o que toca caixa”. Tem 25 anos, filho de “José Rodrigues” e “Joãna Briza Maria da Conceição”. “Não viajou” e é casado. As anotações seguem na página 143 que informa os demais membros do grupo de “tôré (côco)”. “Antonio Francisco” é “o que tóca gaita”. Tem 39 anos, filho de “Guardino Francisco” e “Miliâna Maria da Conceição”. É casado e “não viajou”. “É caboco”.

Os “cantadores” do “tôré (côco)” não aparecem na referida foto, mas são descritos nas páginas seguintes da caderneta. A maioria é da São Francisco (apenas um é de família nascida em outra localidade), é casada (apenas dois deles é “sortero”) e não sabe ler (apenas dois deles “assigna o nome”). Todos trabalham na agricultura. “José Julião” “nasceu no Rio Grandi do Nórté”, filho de “Julião Ferreira” e “Joana Maria da Conceição” originários do citado Estado. Tem 40 anos, “viajou pelo interior do estado”. “É misturado caboco com mulato (cabra)”. “José Flôsino” “nasceu em Paraíba [na época, assim se chamava a capital João Pessoa]”, filho de “Glosino du Santos” e “Grecencia Maria”, nascidos no *Sítio*. Tem 38 anos, “não viajou”. “É caboco”. “José Barbóza” nasceu na São Francisco, filho de “João di Brabóza” e “Servina Maria”. Está com 60 anos, “não viajou”. “É caboco”. “Francisco Caciano” nasceu no *Sítio*, filho de “Caciano du Santos” e “Pósina Maria da Conceição”. Tem 19 anos. “É caboco mistura com mulato (cabra)”. “José Pedro Baptista” é da São Francisco, filho de “Pedro Baptista de Médul” e “Anna Félix”. Está com 29 anos, “viajou pelo interior” e “assigna o nome”. “É caboco misturado índio com branca”. “José Rodrigues” nasceu no *Sítio*, filho de “João Manuel” e “Juvina Maria da Conceição”. Tem 40 anos “mais ou menos” e nunca viajou para longe. É “caboco misturado com mulato (cabra)”. “Antonio Pedro” é da São Francisco, filho de “Pedro du Santos” e “Luiza Maria da Conceição”. “Caboco puro”, com 24 anos de idade, não fez grandes viagens. “João Antonio” nasceu no *Sítio*, filho de “Antonio Guardino” e “Sinhorinha Maria da Conceição”. É um jovem de 15 anos, “sortero” que “não viajou”. “Caboco puro”, não sabe ler, mas “assigna o nome”. “Antonio José” nasceu em São Francisco, filho de “José Rodrigues” e “Joana Brisa Maria da Conceição”. “Caboco puro”, ele tem apenas 18 anos, está “sortero” e nunca viajou para longe. Por fim, na página 148 da caderneta, aparece “José Sebite”, nascido no *Sítio*, filho de “João Arcindu” e “Ivara Maria da Conceição”. “Meio abobado”, “não viajou”, sendo “caboco misturado com mulato (cabra)”.

Pelo visto, as questões lançadas pela Missão aos entrevistados da São Francisco contemplavam interesses no nascimento (local e idade), família (pai e mãe), estado civil, letramento (alfabetizado ou não), viagens (se conhecem outros lugares para além de onde nasceram) e aspectos físicos/sanguíneos (“caboco”, “caboco puro”, “caboco mestiço”, “caboco misturado com mulato ou ‘cabra’”, etc.). Algumas dessas informações levantadas eram apresentadas sob o crivo dos juízos de valor da época (não muito distantes dos juízos emitidos pela “sociedade brasileira contemporânea”). Não se sabe nas anotações de Antonio Ladeira se o “tocador”/“cantador” é “caboco” *puro* ou *misturado*

por apreciação feita pelo autor da descrição ou por afirmações feitas pelos próprios entrevistados. Se a classificação partiu de critérios de Antonio, também seria importante saber se são critérios que ele, de modo idiossincrático, costuma utilizar no dia a dia ou são termos mais técnicos aprendidos em formações respaldadas pelo Departamento de Cultura de São Paulo. O fato é que a exemplo das visitas dos funcionários do SPI na década de 1920, a Missão de 1938 também se preocupou em observar, descrever e classificar tipos “raciais” diante da variedade de corpos vivos apreciados, especialmente quando esses corpos eram de pessoas a que historicamente se atribuía a condição *indígena*.

O esquadramento de corpos a fim de definir e descrever cientificamente a presença de “raças” em cada região do globo era um projeto acadêmico mundial interdisciplinar fortalecido em importantes centros universitários ao longo do século XIX e primeira metade do século XX, representado no Brasil por ilustres intelectuais (Leite, [1954] 1976). Tal pensamento estava entranhado no círculo de eruditos que decidia os rumos técnicos e políticos do Departamento dirigido por Mário. *Folclore* e *raça* eram conceitos intimamente conectados, de modo que dificilmente a descrição de um “samba” estaria isenta de apreciações sobre aspectos físicos que pautariam a psique e comportamento social dos grupos populares. Em *O samba rural paulista*, Mário escreve:

O chefe deste samba paulistano – o “dono-do-samba” como é chamado – era um preto já velhusco, de seus 60 anos ou mais, se chamando Gustavo Leite, pedreiro. O samba dele se compunha dumas vinte pessoas, todos pretos e de vária idade. Havia desde negrinhas presumivelmente com seus 20 anos, sem virgindade de espécie alguma, até uma admirável matrona, virtuose em seus cantos, gorda, baixa, bem arranjada. E embora dançassem com muito barulho e entusiasmo, às 23 horas o samba estava praticamente acabado. Pinga, sexo, falta de emulação, decadência talvez. Pude partir sem remorso. (Andrade, 1937: 39)

A ideia-força *raça* instituía por esse tempo gramáticas conceituais que, em muitos textos acadêmicos, eram inteligivelmente revezadas e conectadas não só à prática folclorista, mas também ao conceito antropológico de *cultura*, sintonizando diferentes facetas ideológicas e paradigmas científicos influentes na época, tornando interlocutores de uma mesma episteme intelectuais como Franz Boas, Gilberto Freyre, Claude Lévi-Strauss e Mário de Andrade.

A chegada das missões científicas francesas na década de 1930¹⁴⁵ em São Paulo apenas atesta que, mesmo sem formações acadêmicas mais especializadas no campo da antropologia/ etnologia, o pequeno grupo de estudiosos atuantes no Departamento estava no caminho certo, carecendo apenas de métodos de coleta de dados mais “modernos” e condizentes com a potencial capacidade intelectual tupiniquim. O curso etnográfico organizado e ministrado por Dina integrava técnicas de pesquisa destinadas ao levantamento de informações ao mesmo tempo pertinentes aos ritos (especialmente os musicais) e relevantes para o campo da antropologia física: “organizei [...] sessões regulares de trabalho prático, durante os quais os estudantes aprendiam os métodos de trabalho de campo, o manejo de instrumentos antropométricos” e “tomamos a iniciativa de realizar uma grande pesquisa sobre a ‘mancha mongólica’ na cidade de São Paulo. As maternidades da cidade abriram suas portas aos estudantes que eu havia preparado especialmente para esta pesquisa”¹⁴⁶. Corroborando com Dina, Lévi-Strauss assevera que era preciso “estabelecer no Brasil estatísticas da frequência dessa importante característica racial que é a *mancha mongólica*, atualmente em vias de elaboração no Laboratório de Antropologia de Paris” (1935: 252).

Voltemos ao inventário de informações básicas dos “tocadores” e “cantadores” do “tôré-côco”. Desse rico material, podemos extrair algumas interpretações de como se manifestava essa “forma de expressão”¹⁴⁷. Primeiramente, podemos observar que nas anotações de Antonio, é evidenciado que são, sobretudo, *homens lavradores*, de variada

¹⁴⁵ As chamadas “missões científicas francesas” foram contratadas para instituir e organizar as atividades docentes na USP, criada em 1934. Tais iniciativas devem ser compreendidas como parte de um projeto mais estrutural de políticas culturais e científicas empreendidas pela França na América Latina, que se intensifica no Brasil a partir de 1908 por meio da atuação de Georges Dumas, representante do *Groupement des universités et grandes écoles de France pour les relations avec l’Amérique Latine* (1907-1940). Dentre as várias ações do projeto no país, destaca-se a criação do Instituto Franco-Brasileiro de Alta Cultura (Rio de Janeiro, 1923), conduzido pelo próprio Dumas com apoio do Service des Œuvres do Ministério das Relações Exteriores da França. Em São Paulo, antes da criação da USP, foram fundados em 1925 o Liceu Franco-Brasileiro e o Instituto Técnico Franco-Paulista, instituições que articulam a vinda sistemática de intelectuais franceses (Massi, 1991). No período das missões científicas, houve uma aproximação do Departamento de Cultura de São Paulo com alguns intelectuais franceses, com destaque para o (então) casal Dina e Claude Lévi-Strauss.

¹⁴⁶ *Relatório de Dina Lévi-Strauss* presente nos Arquivos Diplomatiques de Nantes, Oeuvres-Brésil, carton 440, traduzido por Carlos Sandroni. Segundo Sandroni, “ele foi dirigido provavelmente a Jean Marx, diretor do Service des Oeuvres Françaises à l’Étranger” (2002: 240).

¹⁴⁷ O termo bastante utilizado no campo do “patrimônio imaterial” no Brasil, sendo uma das “categorias” dos livros do Registro do Patrimônio Imaterial (processo de reconhecimento patrimonial regido pelo Decreto n. 3.551/2000). Segundo o referido Decreto, “formas de expressão” são as “manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas” do povo brasileiro. Na prática das pesquisas acadêmicas e das políticas planejadas, executadas e avaliadas pelo Iphan, esse conceito acaba estabelecendo um *continuum* contemporâneo das antigas ideias de “folclore” e “cultura popular”.

faixa etária, os fazedores do “tôré (côco)”. Entretanto, como vimos pelas imagens do vídeo anteriormente aqui apresentadas, notamos nitidamente a presença de mulheres formando uma “roda” circulando com movimentos de corpo “de um lado para o outro” em “sapateados” pouco efusivos (em sua maioria). Dessa forma, são homens e mulheres, adultos, em roda, dançando e cantando. Pelo que as imagens em movimento mostram, apenas a função de “tocador” é que aparece restrita ao universo masculino. A ideia de que todos sejam basicamente lavradores também é frágil, considerando que podemos afirmar, por meio de relatos dos mais antigos, que as famílias das aldeias potiguaras trabalhavam na agricultura (e ainda trabalham), mas também dominavam as técnicas da pesca artesanal (e ainda dominam). Também podemos arriscar dizer que o “tôré (côco)” da São Francisco é prática festiva mais “interna”, pois a imensa maioria nasceu no *Sítio* e pouquíssimos deles conhecem outros lugares. Os “tocadores” e “cantadores” são, normalmente filhos de mulheres com o nome “Conceição”. A Imaculada é a santa de proteção da aldeia São Francisco onde um ofício é cantado em latim desde muito tempo até os dias de hoje em sua homenagem¹⁴⁸. Na manifestação, uma minoria de “tocadores” é envolvida por uma maioria de “cantadores” e alguns instrumentos musicais viabilizam o evento: o “récurécu”, o “bumbo”, a “caixa” e a “gaita”.

A escolha de Antonio do termo “tôré” seguido de abertura de parênteses para o vocábulo “côco” parece informar que se trata de um “tôré”, mas também podemos chamar “côco”. O que não fica explícito na opção dúbia é se os indígenas afirmam taxativamente se tratar de um “tôré” e Antonio, observador externo, estranha o fato considerando que a manifestação é muito semelhante ao que entende ser um “côco” ou, na verdade, a ambigüidade terminológica parte dos próprios indígenas que ora dizem que a dança é um “tôré”, ora dizem que é um “côco”.

Já no vídeo “côco ou toré” (filmado por Benedicto ou Luiz?) se inverte a ordem do nome dado à dança. No pano de fundo preto que abre o audiovisual podemos ler “côco ou toré”, dando preferência à ideia de que aquilo que foi filmado é antes um “côco” do que um “toré”.

Na mesma dúvida de Antonio, Luiz inicia as anotações sobre o fenômeno informando que se trata de um “toré e côco de S. Francisco”. Todavia, mais à frente, na página 98 da caderneta 6, inconformado com as similitudes entre o que deveria ser um “toré” e o que deveria ser um “côco”, resolve indagar aos participantes sobre tais

¹⁴⁸ No terceiro capítulo, veremos como São Miguel “tomou” o lugar central da santa (Imaculada Conceição) no nicho da capela da aldeia São Francisco.

nomenclaturas e um “gaitêro” responde: “a diferença entre coco e tore é que o côco tem embolada parcela e o toré não tem. Perguntei qual é a diferença entre toré e côco: u gaiteiro respondeu: é us péis”.

Podemos imaginar que tamanha dubiedade diante daquela dança vista e ouvida (e quem sabe vivida) pelos quatro rapazes seja reflexo de alguma lição dada por Mário durante o planejamento da Missão: “o coco anda por aí dando nome pra muita coisa distinta”, tomem cuidado! Tal afirmação está presente, por exemplo, em um ensaio de Mário intitulado *A literatura dos cocos*, publicado postumamente em uma coletânea organizada por Oneyda em 1984, e talvez já ecoasse nas ambiências do Departamento na década de 1930.

No *Dicionário do folclore brasileiro*, publicado pela primeira vez em 1954 a partir da sistematização de escritos folcloristas do século XIX e da primeira metade do século XX, Luís da Câmara Cascudo define o que chama “torê” ou “zen” o “instrumento de sopro entre os indígenas da raça tupi, para as danças comemorativas da caça, pesca e vitórias guerreiras” ([1954] 2012: 385). Cascudo baseia tal acepção em uma única fonte, o ensaio *O canto e a dança selvícola* de João Barboza Rodrigues (1881)¹⁴⁹. Enquanto “torê” recebe poucas linhas do folclorista potiguar, o vocábulo “coco” recebe bastante atenção e páginas do dicionário. Cascudo inicia informando que “coco” é “dança popular nordestina, cantado em coro o refrão que responde aos versos do *tirador de coco* ou *coqueiro*, quadras, emboladas, sextilhas e décimas” e “a influência africana é visível, mas sabemos que a disposição coreográfica coincide com as preferências dos bailados indígenas, especialmente dos tupis da costa” ([1954] 2012: 213). Para definição, Cascudo utiliza “uma das mais antigas referências à dança do coco” pinçada do número 246 do *Diário de Pernambuco*, onde no dia 14 de novembro de 1829 podemos ler “um matutinho alegre, dançador, deslambido, descarado, que não tivesse dúvida em quebrar o coco e riscar o baiano com umas poucas negras cativas no meio de uma sala perante mais de 20 pessoas sérias”. Cita também fontes mais recentes como Oneyda Alvarenga (1941) e Luiz Heitor Corrêa de Azevedo (1944). Esse último arrisca metáforas racial-culturais indicando que “o coco representa a fusão mais harmoniosa entre a musicalidade cabocla

¹⁴⁹ Assim escreve Cristina Betioli Ribeiro: “os estudos do autor [Rodrigues] sobre a cultura indígena foram possibilitados pelas pesquisas botânica e zoológica feitas por ele no Amazonas e Pará, a pedido do imperador Pedro II. A fim de complementar os estudos de Martius, Richard Spruce e Alfredo Wallace sobre a flora e a fauna brasileiras, João Barboza Rodrigues manteve também contato com os índios. Diante da possibilidade de estudá-los, conseguiu reunir e oferecer importantes informações para a época sobre as práticas culturais do aborígine” (2008: 41).

e a negra. É o verdadeiro *curiboca* da nossa música”. Na mesma página, Cascudo informa que são três os modos de dançar coco: “travessão, cavalo manco, tropel repartido e sete e meio” ([1954] 2012).

Mesmo a leitura exaustiva das cadernetas de campo e das trocas de correspondências entre a Missão e São Paulo parece não ser suficiente para compreender as razões conceituais e “de campo” que estruturaram a existência de uma avaliação ambígua do fenômeno observado pelos folcloristas enviados pelo Departamento. Se estivessem munidos de conceitos mais contemporâneos tributários do dito “hibridismo cultural”, talvez tivessem optado por forjar a expressão *torécoco*, como propôs Marcos Alexandre Albuquerque ao perceber o toré Kapinawá “como produto do incremento étnico e a constituição de uma tradição indígena” envolvida por “um sincretismo religioso (catolicismo, tradições indígenas e afro-brasileiras) e musical (benditos, toantes, sambas-de-coco e pontos de umbanda)” (2005: 26). Não parece o caso. Talvez estivessem, francamente, buscando cognitivamente aliar os conceitos folcloristas naturalizados em leituras anteriores e o “choque de realidade” possibilitado por aquele encontro etnográfico polissêmico.

Martin, o único profissional no campo da música enviado para Missão, assevera que o fenômeno artístico que a equipe presenciou na São Francisco era ora um “toré” “decadente”, ora um “coco”, que ele tecnicamente distinguia com relativa tranquilidade. Em carta destinada à sua esposa “Tânia” (escrita em 15 de maio de 1938¹⁵⁰), o músico afirma:

Em São Francisco, encontramos índios característicos com seus olhos típicos: são pessoas um tanto menores do que as do Brejo dos Padres em Pernambuco e, em geral, muito mais simpáticas. Simpáticas também são as pequenas casas de folhas de coqueiro. Vêm-se algumas bem trabalhadas tanto aqui como na Baía da Traição e um pouco no Brejo. Os índios dançaram e cantaram o toré, mas de uma maneira que me pareceu bastante decadente, nada conservando das antigas tradições. As pessoas em suas roupas cotidianas, a dança em *rodas* sem interesse. O coco é geralmente melhor dançado. A melodia sem características próprias, toda a tradição foi perdida. Também o cabaçal não trouxe nada de novo. Sem nada ganhar, perdemos um dia inteiro e retornamos à bela Baía da Traição, onde fomos um pouco recompensados no dia seguinte, quando pudemos registrar cerca de cinquenta cocos, alguns muito bonitos e característicos¹⁵¹.

¹⁵⁰ Escrita após a volta da viagem ao brejo e litoral norte da Paraíba, em João Pessoa, quando a equipe da Missão organizava o material da pesquisa de campo.

¹⁵¹ Carta de Martin à Tânia transcrita por Carlini (2000).

É difícil compreender como Martin idealizava conceitualmente o “toré”. O que se sabe é que antes da visita à São Francisco, ele e os demais membros da Missão presenciaram outras formas de danças nominadas “toré” e tais experiências podem ter contribuído para a visão manifestada sobre a dança exibida no *Sítio*.

Sobre as danças dos “índios caboclinhos” da aldeia “Brejo dos Padres”¹⁵², em Pernambuco, Martin arrisca algumas definições para “praiá” e “toré” na visita realizada em 11 de março de 1938:

Uma dança chama-se praiá, dançada com velhas roupas indígenas e apenas uma cantora acompanhando: isto realmente ainda é algo original. Outra dança – chamada toré – é dançada com roupas comuns por muitas pessoas. Dois instrumentos, chamados búzios, tocavam juntos e todos cantaram uma melodia extremamente simples a duas vozes

[...] No praiá dançam apenas os homens. Às vezes, uma mulher prendia o braço no final da corrente humana e dançava junto. No toré, por outro lado, dançam apenas pares: sempre homens e mulheres com os braços dados, dançando em roda ou formando diversas disposições. Todos cantam juntos uma melodia simples bastante repetitiva. Os homens cantam a mesma melodia uma 8ª abaixo. O canto é acompanhado por dois búzios 72: varas de madeira ocas, com cerca de um metro de comprimento e 10-12 centímetros de diâmetro. Por dentro de uma das extremidades há um bastão de madeira mais curto do que o búzio, de maneira que por fora nada se vê. Desse instrumento é possível obter dois sons: soprando forte, um som mais alto e agudo; com menos força, um som mais baixo e mais grave em uma terça. É preciso ter muito fôlego para tocá-lo, e por isso os músicos revezam-se constantemente entre si [...]

[...] Primeiro, os búzios começam a tocar, depois inicia-se o canto; o final novamente é invertido. Não são utilizados aqui os maracás. A vestimenta dos dançarinos era a roupa comum do dia-a-dia. As palavras, parte indígenas e parte portuguesas. O praiá causou-me impressão mais profunda do que o toré¹⁵³.

Mesmo que Martin tenha encontrado “índios característicos com seus olhos típicos” em São Francisco, suas “tradições” lhe pareceram “bastante decadentes”, “sem interesse”, não trazendo “nada de novo”. Talvez, no fundo, Martin estivesse incomodado com a *performance* insossa dos caboclos cismados diante da repentina obrigação de ter que se apresentar para os “ilustres” pesquisadores visitantes. Pelo lido, a única referência empírica que o músico da Missão possuía sobre “toré” (referência que poderia ser acionada para atestar a descaracterização da dança realizada no *Sítio*) era a manifestação

¹⁵² Antigo aldeamento dos Pakararu localizado nas proximidades do rio São Francisco, no que hoje é o Estado de Pernambuco. Atualmente as aldeias Pankararu estão situadas entre os municípios de Petrolândia, Itaparica e Tacaratu, sertão pernambucano.

¹⁵³ Carta de Martin à Tânia transcrita por Carlini (2000).

dos “índios caboclinhos” do “Brejo do Padre”. E, curiosamente, pelas descrições realizadas nas suas cartas/diários, o “toré” dos caboclinhos apresentava algumas semelhanças estéticas e musicais com o “toré” registrado na São Francisco. Se ambos foram avaliados como *decadentes*, a partir de que elementos Martin supunha definir um modelo tradicional, ou pelo menos convencional, do deveria ser um “toré de verdade”?

O fato é que para aqueles *caboclos do Sítio*, despreocupados com as descrições e definições conceituais de folcloristas (não vislumbrando que aqueles rapazes estavam representando uma forma primeva de “política cultural”), o que eles faziam ali era “brincar”, “dançar” e “cantar” a “alegria do má” após dias no “cannaviá”.

O pôr do sol daquela proveitosa tarde de 11 de maio de 1938 anunciava que a visita à aldeia São Francisco chegava ao fim. Luiz aproveitava a pouca luz ainda existente para fazer suas últimas observações na caderneta com a ajuda dos locais. Estando aos cuidados da família do *regente*, o estudante de arquitetura e engenharia passou a registrar, em bons traços, gravuras de três filhas de seo Manoel, todas “Maria da Conceição”. E anota, na página 104, o “nome do chefe dos índios localizados na Baía da Traição Manuel Santana dos Santos”. Por fim, parece lembrar a si mesmo que aqueles “índios” são da “Nação Póti guará” e que “ninguém mais sabe falar a língua deles”.

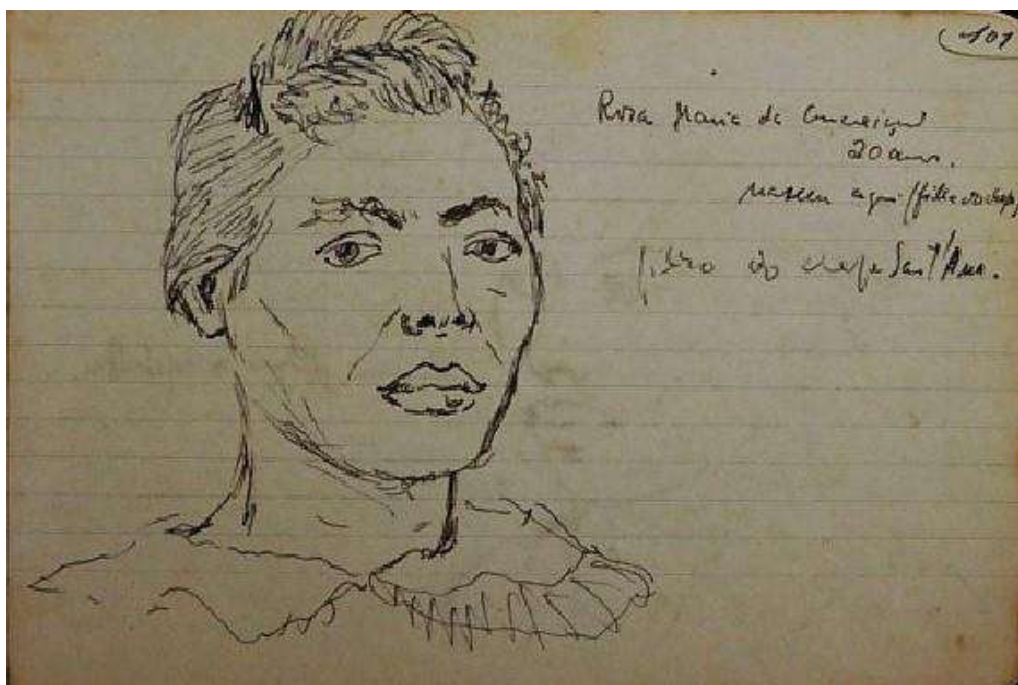


Imagem 18: “Rosa Maria da Conceição 20 anos. Nasceu aqui [...] filha do chefe Sant’Ana¹⁵⁴”.
Aldeia São Francisco, 11 de maio de 1938. Autor: Luiz Saia.

Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010)

¹⁵⁴ Sobre os vários casamentos e filhos de Manoel Santana, consultar Vieira (2010).

produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo.

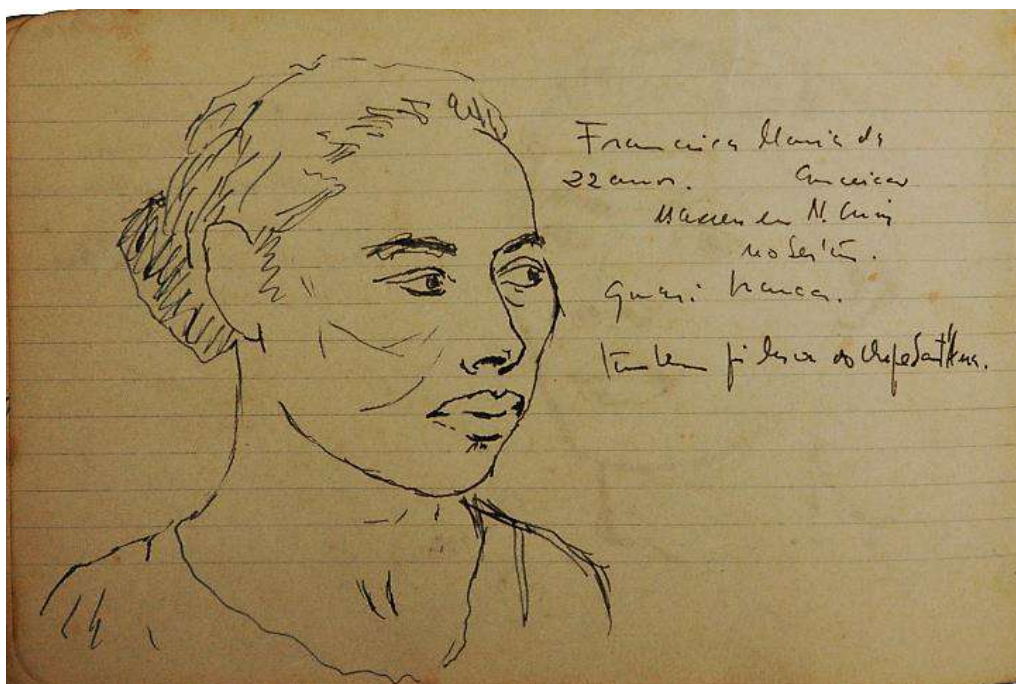


Imagem 19: “Francisca Maria da Conceição 22 anos. Nasceu em N. Cruz no Sertão quase branca [...] filha do chefe Sant’Ana”. Aldeia São Francisco, 11 de maio de 1938. Autor: Luiz Saia.

Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010)
produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo.

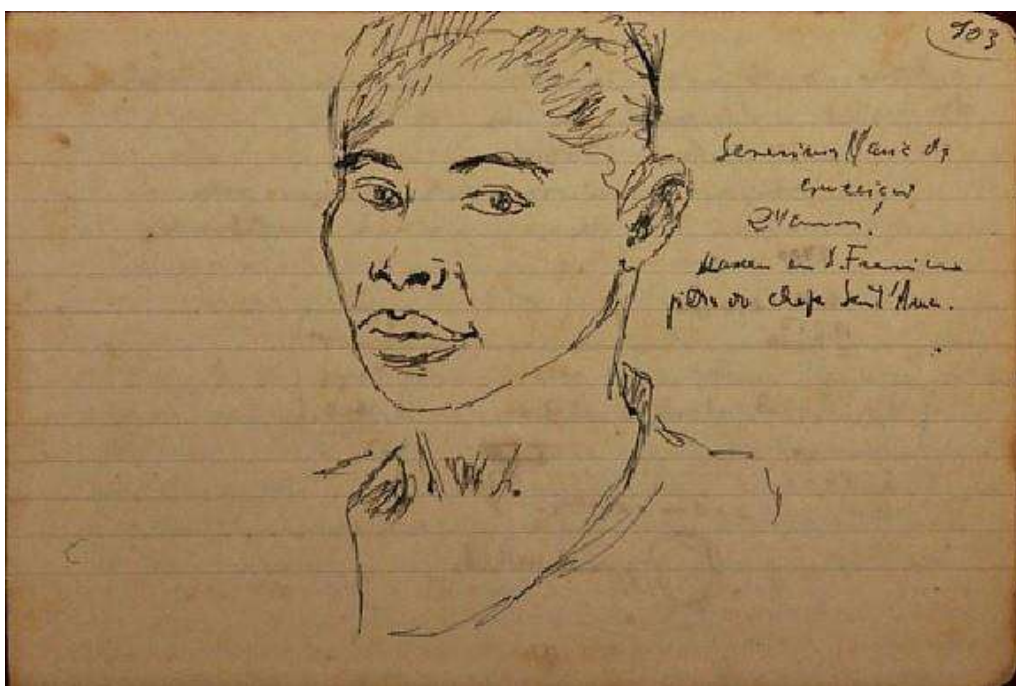


Imagem 20: “Severina Maria da Conceição 24 anos. Nasceu em São Francisco. [...] filha do chefe Sant’Ana”. Aldeia São Francisco, 11 de maio de 1938. Autor: Luiz Saia.

Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010)
produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo.

Comumente, a Missão pagava em dinheiro e alimentação as apresentações e mesmo as informações prestadas pelos grupos “folclóricos” à pesquisa que estava sendo realizada. De São Paulo, Oneyda orientava: “carecendo do povo, é preciso agradar o povo. Como não gastar?”¹⁵⁵. Baseado no *1º Relatório de atividades e enumeração das despesas da Missão de Pesquisas Folclóricas*, Carlini relata que os cantadores do “toré e côco de S. Francisco” receberam gratificações. O musicólogo e historiador, baseado nos dados documentais disponíveis, faz essa conta: “os gastos da Missão com os cantadores de São Francisco somaram a quantia de 106\$000 réis, incluindo o pagamento de refeição completa para oito pessoas (12\$000)”.

Considerando que desde as primeiras anotações, Luiz, por vezes, tratava, de modo confuso, “S. Francisco”, “Villa São Miguel” e “Bahia da Traição” como mesma localidade e considerando que o “côco de praia” apresentado ao grupo de pesquisadores em uma praia da Baía da Traição no dia 12 de maio se compunha justamente por oito “cantadores”, é possível que o referido pagamento tenha sido feito, na verdade, aos coquistas “da cidade” e não aos tocadores do *Sítio*, como descrito no *Relatório*. Ou seja, a apresentação do “toré e côco de S. Francisco” pode não ter sido agraciada com os recursos financeiros da Missão.

2.2.2. Aldeia São Miguel e a igreja do “tempo dos Holandeses”

Anoitecia quando os rapazes de São Paulo partiram da aldeia São Francisco rumo à Baía da Traição. O caminho de volta é relativamente longo e muita coisa chamava atenção dos expedicionários. Escreve Luiz em tom de diário nas páginas 105 e 106 da caderneta 6:

Às 18:30 saímos de S. Francisco para chegar em Baía da Traição as 19 horas. Aqui o Ladeira me contou que na rua ali adiante existia um canhão holandes (há a notar que aqui no nordeste (pelo menos na parte já visitada até agora) tudo o que tem ar de muito velho é holandês na batata). Fomos ver este canhão e nele surge uma corôa com cruz de malta, logo deve ser portuguesa. Me informaram que ali no chão, perto deste que está de pé, existe um deitado e coberto pela areia. No “forte” existem outros canhões. Logo depois jantamos peixe cavala com arroz. Depois do jantar apareceram no hotel um velho “chefe dos indígenas” (federal, ein!) Vicente Ferreira Viana que... se pôz à nossa disposição. Depois fui visitar o sargento e saí com ele pra arrumá os coquistas. O coquista Tavares (muito conhecido aqui) diz que não canta mais. Fomos “à maré” conversar com outro “o Custódio” e depois fui sozinho falar com outro que estava durmindo e ia sair

¹⁵⁵ Carta de Oneyda Alvarenga dirigida a Luiz Saia, assinada em 5 de abril de 1938.

amanhã cêdo de jangada pra pesca no mar: é o tal Flores a quem prometi 1\$000 por côco que tirasse. Fui ver o cruzeiro que nada tem de interessante a não ser a varanda na frente. Porém a construção é nova. Em S. Miguel (10 minutos daqui) existe uma igreja... do tempo dos Holandeses. Aí parece haver qualquer coisa de interesse. Aqui no hotel tem uma cutiazinha que me estragou metade do naco de melancia com que eu estava enchendo a bixiga. Agora são 11 horas da noite e vou dormir.

Pelo escrito, mesmo a noite do dia 11 de maio foi bem aproveitada para o trabalho da Missão. Foram a uma rua da cidade verificar um “canhão holandês”. Imagino que, estando escuro o ambiente, enxergaram detalhes do instrumento de guerra, uma “cruz de malta”, com o auxílio de lanternas. Luiz rechaça a origem atribuída pelos locais à peça: “deve ser portuguesa”. Antes já tinha soltado um gracejo: “no nordeste (pelo menos na parte já visitada até agora) tudo o que tem ar de muito velho é holandês na batata”. Até aquele momento conheciam algumas localidades de Pernambuco e da Paraíba. Como vimos na presente tese, a ideia de que edificações e objetos antigos que duram até os dias atuais nas terras Potiguara sejam do “tempo dos Holandeses” está bem presente nas memórias dos mais velhos e, mesmo, nas falas das novas lideranças. Ainda que, vez ou outra, essas versões sejam “corrigidas” por pesquisadores “especialistas no assunto”, a vinculação mítica das histórias potiguaras com a presença holandesa (“amigos dos índios”) na região é bastante poderosa e tende a se sobrepôr e a *englobar* interpretações documentais consideradas mais “acadêmicas”. Luiz fala da existência de outro canhão enterrado em alguma praia da Baía da Traição, além de mais exemplares no “forte”. Tal afirmação atesta o relato transmitido a mim por um rapaz que vendia “artesanato” em uma das ocas do “Toré Forte” de que havia mais canhões para além daqueles três expostos aos visitantes do “Forte”. Tais peças de artilharia teriam sido levadas na década de 1970 para o município de Cabedelo, Paraíba, a fim de compor o desejado cenário turístico das “guerras coloniais” no processo de reconstrução das ruínas da Fortaleza de Santa Catarina, bem tombado como patrimônio nacional.

Depois do jantar no hotel, a equipe da Missão recebeu a visita de um velho “chefe indígena”, encontro que motivou um tom aparentemente debochado na escrita de Luiz: “federal, ein!”. O auto-intitulado “chefe indígena”, Vicente Ferreira Viana, era, na verdade, um funcionário do SPI, “encarregado” do Posto Indígena recentemente instalado em terras Potiguara (Palitot, 2005). Talvez, por isso, a utilização do gracejo “federal”, considerando que ele era o representante da instituição indigenista nacional responsável pela “proteção aos índios”.

Tarde da noite, Luiz se apressou para visitar um “sargento”, contato responsável pela mediação da Missão e os coquistas (artistas do coco de roda) atuantes na Baía da Traição. Ao que parece, nada estava garantido para o próximo dia. Luiz e o sargento foram para a “maré” “arrumá os coquistas”. Talvez por terem ido na hora que os pescadores já estão “durmindó” (um deles “ia sair amanhã cedo de jangada pra pesca no mar”), ou, quem sabe, por terem chegado de supetão, eles não tiveram êxito na convocatória, não conseguiram convencer naquele momento os coquistas da importância de se apresentarem no dia seguinte para o devido registro dos pesquisadores. Para não perder de todo aquele passeio, altas horas, na praia, Luiz, sem a companhia do sargento, foi ver “um cruzeiro que nada tem de interessante a não ser a varanda na frente”. Pensava que era coisa antiga, digna de observação demorada, mas “a construção é nova”. Lembrou-se, então, que em “S. Miguel (10 minutos daqui) existe uma igreja... do tempo dos Holandeses. Aí parece haver qualquer coisa de interesse”. Porém, não havia mais tempo para tanto. Precisava voltar para o hotel a fim de descansar, pois no outro dia teria mais trabalhos a fazer. Ao chegar ao dito hotel, Luiz ainda arranhou tempo para escrever as notas ora descritas (e imaginadas), e foi dormir. O início do dia seguinte é narrado, na página 106 da caderneta 6, pelo “chefe da Missão” do seguinte modo:

12-5-38. Dormi no caminhão resguardado por uma coberta. Pacheco e Ladeira também aí dormiram, Severino dormiu na capota da boléa. Martim e Jose [ou Joao] dormiram no Posto Fiscal do Município. De manhã as 5 horas, eu e Severino fomos tomar banho de mar nus. Uma velha viu e foi reclamar ao sargento. Ele veio falar comigo. á vista disso não fui tomar leite na casa dele. Tomamos café com cucús de milho no hotel. Até agora, 7 horas, nada de coquistas. Vou até S. Miguel e vamos ver si na volta estão arranjados os coquistas... si não piraremos pra Rio Tinto e daí pra Mamanguape. Mudei o filme da maq. fotografica

São Miguel (20 minutos de auto da B. da Traição - Foto 1 (resto do pulpito) esta igreja é de pedra até a altura de 2,50 ms e depois idem com revestimento de reboco recente. As imagens principais são muito ricas porem tem os rostos e mãos estragadas por... reencarnações¹⁵⁶. A roupagem entretanto se conserva ainda foleada a ouro e very good. A fachada dela e muito pobre de linhas e algo feiosa cruzeiro besta e recente

¹⁵⁶ Encarnar, ou reencarnar, no sentido figurado, comumente utilizado nas práticas de restauro, de pintar/representar (especialmente figuras de santos) de forma que se assemelhem a seres reais.

Algumas situações da manhã descrita beiram o onírico. Mesmo que estivessem em um “hotel”, Luiz, Benedicto e Antonio dormiram em um caminhão¹⁵⁷, enquanto Martin e “José” (ou João, motorista do caminhão) foram para o “Posto Fiscal do Município”. Cinco horas da manhã, Luiz e Severino (ajudante do motorista do caminhão) foram “tomar banho de mar nus”, chamando atenção de uma “velha” que foi “reclamar ao sargento” que, por sua vez, ralhou com os banhistas. Luiz, então, preferiu tomar “café com cucus de milho no hotel” do que fazer companhia ao sargento. “7 horas” da manhã Luiz já sentia falta dos coquistas prometidos à Missão. Impaciente, lembrando que em “S. Miguel” “parece haver qualquer coisa de interesse”, rumou para *Vila* na expectativa de que na volta à cidade, finalmente, estivessem “arranjados os coquistas”. Caso os artistas não tivessem vindo, o grupo encerraria aquela viagem à Baía da Traição, retornando para Rio Tinto e Mamanguape.

Na *Vila*, Luiz encontrou uma igreja de pedra “com revestimento de reboco recente”. Considerou “muito ricas” as imagens sacras presentes no interior do templo, embora com “rostos e mãos estragadas por... reencarnações”. “A roupagem” “se conserva ainda foleada a ouro”, estando em bom estado. Acostumado com as igrejas assaz ornadas, repletas de volteios artísticos, avaliou que a “fachada dela” é “muito pobre de linhas e algo feiosa” e o “cruzeiro besta e recente”. Ao observar tal “cenário”, o estudante de engenharia e arquitetura decidiu fazer, nas páginas 107 e 108 da caderneta 6, croquis de visadas direcionadas ao conjunto igreja/cruzeiro (imagem 22) e também o inverso (imagem 23), contemplando a aldeia a partir da edificação. Estranhamente, o cruzeiro está situado à direita e mais distante do que a situação em que se encontra atualmente, em contradição com as memórias dos moradores mais antigos, que afirmam que a construção nunca esteve em local diferente, e do registro fotográfico realizado por Dagoberto, enviado pelo SPI em 1922 (ou 1923), cuja imagem não evidencia a existência de um cruzeiro no entorno do templo. Avaliando atentamente o croqui de Luiz (imagem 22), podemos supor que o desenhista, na verdade, ilustrou em uma mesma página duas gravuras distintas, sem a preocupação em espacializar a proporção aproximada entre os tamanhos e distâncias entre a igreja e o cruzeiro.

¹⁵⁷ Segundo Carlini, o referido caminhão era “de propriedade de João Gomes de Brito - motorista de caminhão contratado pelo Governo do Estado da Paraíba, com veículo cedido à Missão para facilitar os trabalhos etnográficos da equipe” (1994: 98).



Imagem 21: Vista da Igreja de São Miguel Arcanjo, em 1922 (ou 1923).
Foto realizada por Dagoberto Castro e Silva em Relatório de inspeção do SPI.

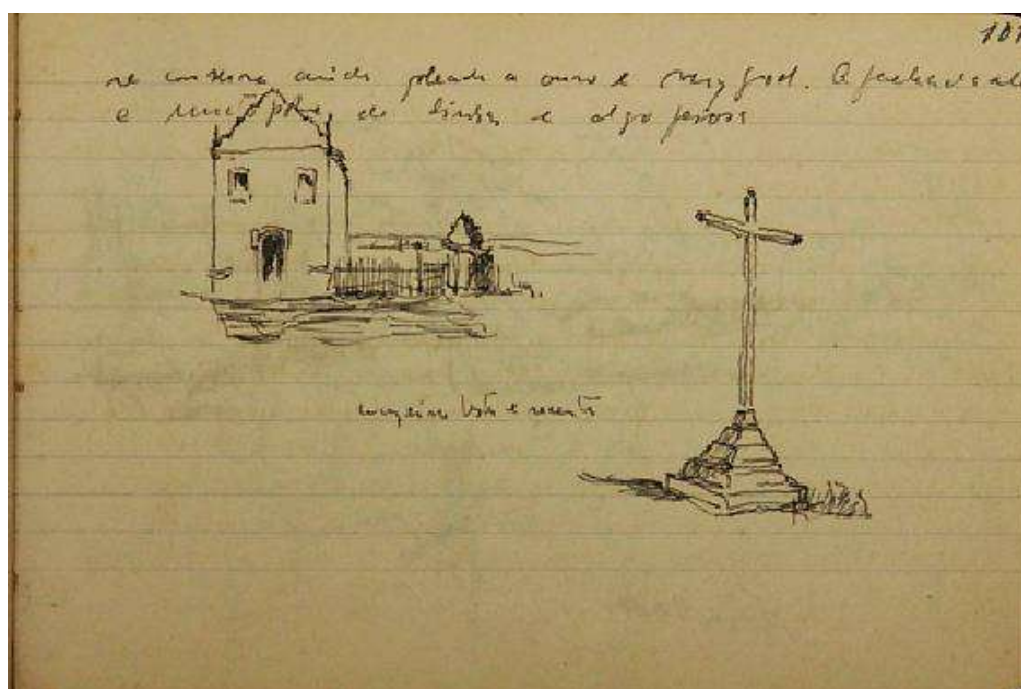


Imagem 22: Croqui elaborado a partir da igreja de São Miguel Arcanjo, com cemitério contíguo e cruzeiro à frente. Aldeia Vila São Miguel, 12 de maio de 1938. Autor: Luiz Saia.
Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010) produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo.



Imagem 23: “Vista da aldeia”, provavelmente, sob a perspectiva de quem está de costas para a fachada da igreja São Miguel. Aldeia Vila São Miguel, 12 de maio de 1938. Autor: Luiz Saia.

Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010) produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo.



Imagem 24: “sacrário da igreja de S. Francisco. 1884” e outro objeto sacro. Local indefinido, elaborado provavelmente em 12 de maio de 1938. Autor: Luiz Saia.

Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010) produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo.

A imagem 24, numerada como página 109 da caderneta 6, indica que o croqui se refere ao “sacrário da igreja de S. Francisco”. Indicação inusitada, para não dizer

misteriosa, considerando que as anotações e gravuras das páginas anteriores tratam de diários e aspectos relacionados à aldeia São Miguel, cuja igreja é de “São Miguel Arcanjo” e não de “São Francisco”. Além disso, mesmo a capela existente no *Sítio*, como vimos, está sob invocação da Imaculada Conceição. Trata-se, aliás, de uma capela singela e recente, dificilmente abrigando um sacrário rico de detalhes artísticos. Podemos arriscar, então, duas hipóteses, dentre outras possíveis: a) o sacrário esboçado integrava os bens da igreja de São Miguel, chamando atenção de Luiz, pelo contraste do seu rebuscamento em relação à edificação “pobre de linhas e algo feiosa”; e b) contemplando a simplicidade das “linhas” da igreja de São Miguel, o estudante de arquitetura e engenharia teve uma lembrança de detalhes ornamentais de um sacrário que o impressionou quando visitou, meses atrás, o conjunto franciscano¹⁵⁸, na capital João Pessoa, e resolveu registrar imediatamente no papel para aperfeiçoar o desenho em momento posterior.

Não se sabe pelos registros manuscritos e imagéticos deixados nas cadernetas de campo, se os outros expedicionários acompanharam Luiz, ou apenas o chefe da Missão decidiu conhecer São Miguel. Na breve visita à *Vila*, as poucas descrições e ilustrações feitas se restringem a aspectos estéticos de paisagens, edificações e objetos, ignorando a possível presença de pessoas circulando na aldeia enquanto aquele “estrangeiro” rabiscava seus papéis. Diferentemente das observações sobre as “casas de palha”, aquelas apreciações arquitetônicas de uma arte sacra talvez não conseguissem conviver com pessoas, especialmente com *cabocos*.

2.2.3. Baía da Traição e os “côcos di rôda”

Depois de passar pouco tempo entretido com as coisas de São Miguel, Luiz foi avisado da chegada dos coquistas. Ele, então, sai da aldeia rumo a alguma praia próxima dali, na Baía da Traição. No caminho, pelo encadeamento dos registros feitos na caderneta 6, ainda observa e ilustra uma “casa de palha cercada”, esboçando plantas baixas (página 110).

¹⁵⁸ Assim escreve Carlini sobre a visita da equipe ao monumento que já tinha “assombrado” Mário em 1929: “[...] a equipe visitou o Convento de São Francisco, construído no século XVIII. Nesse local, Luiz Saia realizou anotações específicas sobre a arquitetura do edifício relatando em uma caderneta de campo, a existência de ‘[...] pátio todo azulejado e com 3 vidros de cada lado [...]’, de um ‘[...] cruzeiro de primeiríssima ordem [...]’, de uma ‘[...] imagem muito boa [...]’ colocada em um nicho lateral; mas também observou que, o coro no interior da capela, ‘[...] pelo seu feitio magricelo e meio espevitado, é de época posterior a da feitura do restante que é gorduroso e jesuítico [...]’” (1994: 96).



Imagem 25: “rua de casas de palha” na aldeia São Francisco ou na Baía da Traição. 12/05/1938.
 Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010)
 produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo.

Na página número 111 da caderneta 6, Luiz nomina a imagem 22, foto acima, de “Rua de casas de palha em S. Francisco”. Entretanto, considerando que na página anterior o chefe da Missão descreve e desenha casas de palha na Baía da Traição, contemplando, ao que tudo indica, a paisagem do trajeto que toma entre a aldeia São Miguel e alguma praia próxima onde se encontravam os coquistas, é possível que ele tenha embaralhado os lugares “São Francisco”, a aldeia, e “Baía da Traição”, a cidade, nas anotações da caderneta de campo. No canto superior direito da foto há uma plaqueta onde se lê “BAHI...”, talvez em referência ao próprio lugar fotografado ou indicando o caminho para a cidade.

Presenciando o “côco” da Baía da Traição, a Missão consegue fazer muitas anotações nas cadernetas e registros audiovisuais. Carlini resume esse que seria o último “evento” presenciado pela Missão em terras Potiguara:

Quando Luiz Saia voltou de São Miguel, os coquistas arregimentados já haviam finalmente chegado: um grupo de 7 cantadores e 7 dançarinos provenientes das cercanias de Baía da Traição. Com eles, foram gravadas 48 melodias distribuídas em 5 discos e um lado de disco de 12 polegadas com exemplos de coco embolada, de roda, de linha, de rima, martelo e parcelado. Além dos registros fonográficos, a Missão documentou o grupo de coquistas e sua dança em filme cinematográfico e 9 fotogramas. Os dados sobre os informantes, anotações sobre cine e foto, descrição da coreografia, texto e relação das melodias gravadas foram registrados por Luiz Saia, Ladeira e Pacheco em três cadernetas de campo. Como pagamento ao grupo, Luiz Saia ofereceu 110\$000 réis. (Carlini, 1994: 126)

Luiz, envolvido com o trabalho das gravações e filmagens, faz anotações dispersas sobre o que mais lhe chamou atenção como esses versos de Zé Custódio, um coquista local, transcritos na página 114 da caderneta 6:

coco de roda	[	<i>si o pescado bem súbese qui pêxe é seu defensô caía n'água pegava pêxe de grandi valô</i>
resposta	[	<i>pêxe depois de sangrado estremeceu i gemêu botava lágrima dus ôio quando a tunínha murreu</i>

Registra também fenômenos, quem sabe, extraordinários como o transe de um zabumbeiro e o dom do artista do ganzá: “O Zabumbeiro cái normalmente em transe [...] O Mané fulô é virtuose do ganzá, o seu [movimento de] mão é absolutamente notável”.



Imagem 26: “Côco Baía da Traição”. Baía da Traição, 12 de maio de 1938. Autor: Luiz Saia.
 Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010)
 produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo.

Antonio retoma sua caderneta (número 4), deixada de lado desde seu vasto inventário de práticas e artistas do “tôré (côco)” da São Francisco, para documentar os “cocos di roda” gravados na “Bahia da Traição”. Ao contrário de Luiz, Antonio é extremamente metódico em seu levantamento de informações, anotando a sequência das músicas, as letras, os emboladores, os motes, as respostas do grupo, as danças, os instrumentos, etc. Da página 149 à 159, enumera e relaciona uma série de cocos de autoria de (ou “puxados” por) José Custódio dos Santos (o mesmo que teve versos registrados na caderneta 6 de Luiz), José Padilha, Manuel Joaquim du Nascimento, Manuel Algimiro da Silva e Antonio Tavares di Mélo, que estavam sendo gravados nos discos 208 a 213, lados A e B.



Imagem 27: “Grupo do Coco da Baía da Traição: Antônio Tavares de Mello, Manoel Joaquim do Nascimento, Manoel Argemiro da Silva, Manoel Belmiro Farias, José Custódio dos Santos, José Padilha e Antônio Ribeiro da Silva”. Baía da Traição, 12 de maio de 1938.
 Fonte: DVD-Rom *Missão de Pesquisas Folclóricas – cadernos de campo* (2010) produzido sob encomenda da Associação de Amigos do Centro Cultural de São Paulo

Como de praxe, Antonio esquematiza (a partir da página 60) “dados” da vida dos interlocutores da pesquisa. Nascimento, origem dos pais, estado civil, ocupação, escolaridade, aspecto físico, função exercida na manifestação cultural (no caso, no “côco di roda). Os coquistas apresentados pelo “assistente da Missão” são todos homens, filhos de pescadores locais, não alfabetizados e pouco viajam. Apenas um deles é do Rio Grande do Norte. Trabalham na pesca e/ou na agricultura. Quando não são “caboco puro”, são “filho di caboco”.

De modo mais intuitivo do que proposital, Antonio informava aos futuros leitores da caderneta 4 que os *cabocos* não estão em uma “ilha em que vivem os índios” e sim em aldeias que são sítios, vilas, praias e cidades. Entretanto, de um modo geral e a exemplo do SPI de Dagoberto, a Missão confina a indianidade potiguara a restritos limites racial-

culturais evidenciados por fisionomias, índoles, costumes, idiomas e/ou quaisquer “signaes externos geralmente admittidos pela ciência ethnographica”.

Findada a apresentação dos “côcos” e feito o pagamento do grupo, no meio da tarde a Missão avalia que é chegada a hora de voltar para João Pessoa. Luiz escreve na caderneta 6, páginas 121 e 122:

Terminamos hoje em B. da Traição o trabalho de gravação e dança de cocos ai, la pras 3 horas. Acabou meu estoque de filmes fotograficos. Saímos depois do caminhão e atingimos este ponto da primeira porteira. O Severino calunga do caminhão estava repondo o morão da portêra paçamos eles e viemos esperal os na ponte do “paú” ai, quando o caminhão chegou tivemos que fazer uma estiva de paús sobre a areia da subída brava que vem logo depois da ponte. Depois da estiva pronta saímos, eu Ladêra e Martim no automovel que nos ofereceu a prefeitura de Mamanguape e chegamos em Rio Tinto ja entrada a noite. Parando no hotel pra mandar apromptar a bóia encontrei o prefeito “Coronel” Eduardo que nos entregou a correspondencia vinda de J. Pessoa e... nos informou sobre os acontecimentos ocorridos no Rio de Janeiro. [...] Mandeí telegrafar ao Paraíba Hotel pra arrumar quarto pra amanhã. Amanha devem trabalhar cedo aqui, maguape e depois... J. Pessoa.

Enquanto os “inspetores” do SPI estavam preocupados em identificar *comunidades de índios remanescentes* vivendo tradicionalmente em suas terras, buscando enxergar e caracterizar a totalidade e complexidade de *grupos sociais*, a Missão de Pesquisas Folclóricas lança olhares e interesses sobre *objetos, conhecimentos, edificações, paisagens, lugares*, enfim, sobre “coisas” dignas de coleções e inventários. Embora estruturadas no velho imperativo dicotômico comum *civilizados x primitivos*, tais posturas técnicas, ainda nascentes naquele Estado brasileiro “republicano”, passam a se diferenciar e se especializar cada vez mais, arraigando pensamentos e práticas do que se tornaria a política da Funai (tributária dos primeiros sertanistas do SPI) e dos órgãos de preservação do patrimônio (tributários, entre outras influências, da Missão folclórica de 38), capitaneados pelo Iphan. Tais técnicas, tornadas *doxas*, acabaram sendo refletidas nas análises e proposituras teóricas da antropologia intramuros acadêmicos, trabalhos que dificilmente estão alheios ao *modus operandi* do Estado “executor”.

2.2. Indigenismo e preservacionismo

Nas situações históricas que comumente envolvem os grupos indígenas nordestinos, situações de intensos e reiterados conflitos com a “sociedade envolvente” (entidade avaliadora e legitimadora da indianidade via observação de *traços raciais* e

culturais), as identidades étnicas são muitas vezes construídas por meio de processos de resistência territorial em que a evidenciação de determinados *símbolos* costumam marcar a singularidade e a continuidade do grupo. João Pacheco de Oliveira (1999), Edwin B. Reesink (2000) e Rodrigo de Azeredo Grunewald (2004), entre outros autores inspirados nos conceitos de *grupo étnico* e *fronteira étnica* de Fredrik Barth (1969), afirmam que muitas comunidades indígenas atuantes na região Nordeste preservam e dão ênfase política ao ritual do Toré como importante marco que diferencia indígenas de não indígenas.

Mesmo que internamente, “entre eles”, muitos potiguaras se considerem indígenas por questões genealógicas e sanguíneas (Vieira, 2001; 2010), mapeando o tempo todo purezas e misturas sanguíneas existentes nas famílias e aldeias, fenômeno recorrente em diversas situações étnicas (Reesink, 1999), externamente, muitos acionam a política de alteridade sintetizada em rituais como o Toré para se diferenciarem da sociedade dita “não indígena”.

A presente tese propõe, por meio de descrições e reflexões elaboradas a partir de uma experiência etnográfica vivenciada entre os Potiguara, especialmente nas aldeias São Francisco e São Miguel, a desestabilização de interpretações (de consequências práticas) que confinam a indianidade e a fronteira étnica Potiguara a determinados *símbolos culturais* ou *sinais diacríticos* que passam a se sobrepor ou a abafar, a partir de um ponto de vista externo especializado (avaliações tecnicistas¹⁵⁹ do SPI/Funai e da Missão de Pesquisas Folclóricas, por exemplo), histórias e vidas indígenas mais imponderáveis e aparentemente banais (histórias e vidas com ludicidades e espiritualidades consideradas “misturadas” em demasia, embora *fundamentalmente* – e não *também* – importantes para os sentidos da indianidade).

Desprestigiadas do eixo indigenista narrativo principal de instituição da fronteira étnica Potiguara, pelo excesso de “mistura” ou “não indianidade”, as referências históricas consideradas pela “sociedade envolvente” como próprias do elemento *civilizador*, especialmente os marcos materiais da missão colonial tida como “portuguesa” ou “lusó-brasileira”, chamaram atenção de agentes eclesiais e preservacionistas no intuito de reconhecimento patrimonial e proteção ao longo da década de 1970.

¹⁵⁹ Restritas a pressupostos *a priori*, com base em métodos e teorias elaboradas “em gabinete”.

Em 1974, provavelmente a partir de mobilizações de agentes paroquiais e ativistas culturais locais, surge um interesse, inspirado na apreciação contemplativa do cenário próximo ao local onde se situa a igreja (hoje em ruínas) de São Miguel, especialmente um trecho específico e diminuto de beira-mar, em reconhecer a “praia: Baía da Traição” como patrimônio histórico e artístico nacional. Em dezembro do referido ano, Liduarte Noronha, diretor do Iphaep, encaminha um ofício a Renato Soeiro, diretor geral do Iphan, solicitando o tombamento¹⁶⁰ da orla da Baía da Traição. A partir desse primeiro contato oficial, surge uma série de entendimentos e desentendimentos entre a instituição estadual e a instituição federal de *patrimônio* que culminam no tombamento da igreja de São Miguel no âmbito estadual, em 1980¹⁶¹. Mesmo diante de fartas documentações de relatos de viajantes/cronistas e de relatórios de administração colonial e imperial, atestando a presença missionária entre os Potiguara desde o século XVI e a edificação de uma igreja de pedras sobrepostas (quem sabe originalmente feita em taipa), como marco material fundamental de aldeamentos religiosos (jesuítas, franciscanos e carmelitas) do litoral norte da Paraíba, o Iphan não levou a cabo o processo de tombamento nacional nem da “praia: Baía da Traição”, conforme recorte proposto, nem da “igreja como bem isolado¹⁶²”. Como descreveram Blach, Braga e Moraes (2012), o tombamento estadual apenas se efetivou após inúmeras idas e vindas documentais, artimanhas burocráticas, comunicações morosas entre o Iphan e Iphaep e pressão política da Funai e do então arcebispo da Paraíba, Dom José Maria Pires.

É importante perceber que tanto do ponto de vista do Iphaep como do ponto de vista do Iphan, a apreciação patrimonial, iniciada provavelmente 1975, recaía sobre aspectos paisagísticos, especialmente *naturais*, da orla ou da praia de Baía da Traição, aliando nas instruções de tombamento argumentos contemplativos da beleza de um cenário *sui generis* ao reconhecimento do local como “testemunho histórico” de disputas territoriais entre portugueses, holandeses e franceses e indígenas no período colonial. No

¹⁶⁰ O mesmo decreto-lei, o 25 de 1937, que fundou tecnicamente a missão precípua do Iphan, também instituiu o tombamento dos monumentos que mereceriam a apreciação “patrimônio nacional”. A prática do tombamento, cujo instrumento procedimental técnico de preservação recai necessariamente sobre a materialidade das coisas, dos objetos, construções e espaços, selecionou uma determinada materialidade considerada duradoura, perene por si mesma, edificações que foram feitas para sobreviver com pouca manutenção à corrosão do tempo.

¹⁶¹ Voltaremos ao processo de patrimonialização da igreja potiguara de São Miguel no quinto capítulo da tese.

¹⁶² Retomaremos tais categorias do *patrimônio* no quinto capítulo da tese.

processo Iphan 932-T-75, a noção de que a igreja, mais do que a paisagem local da orla, é um marco histórico e artístico emblemático, uma das referências materiais centrais do povo Potiguara, aparecerá, de modo mais evidente, em ofícios da Funai e da Arquidiocese da Paraíba pressionando as instituições de *patrimônio* pelo tombamento e “*restauração*” da edificação. As referências indígenas são pouco destacadas¹⁶³ na documentação inserida no processo de tombamento entre as décadas de 1970 e 1980. A ideia de “paisagem” como “patrimônio histórico e artístico” (embora presente na lei de criação do Iphan e do instrumento técnico-jurídico do tombamento) tinha sido pouco aplicada nos processos de reconhecimento de bens patrimonializados (Chuva, [1999] 2009). Na Paraíba, seria a primeira (e provavelmente a única) experiência de reconhecimento patrimonial de uma paisagem com forte apelo a juízos “técnicos” acerca de uma natureza idílica descoberta¹⁶⁴. Possivelmente, o fato da referida paisagem se localizar em terras indígenas tenha, de algum modo, reforçado a visão de que se algo pudesse realmente ser protegido naquela região, não seria uma “igreja”, símbolo civilizatório, e sim uma praia paradisíaca, um cenário selvagem.

Enquanto a *cosmovisão indigenista*, tributária da *práxis* SPI/Funai, propõe-se a evidenciar majoritariamente *símbolos culturais* ou *sinais diacríticos* lúdicos e espirituais (primitivamente mágicos¹⁶⁵) que marquem fronteiras étnicas entre indígenas e sociedade envolvente, a *cosmovisão preservacionista*, tributária da *práxis* Sphan/Iphan, tem invisibilizado as histórias indígenas nos processos de reconhecimento patrimonial de bens

¹⁶³ No processo de tombamento desse “cenário”, os valores predominantes são o “histórico” e o “paisagístico”. A edificação da igreja não teria valor próprio, mas apenas como testemunho da ocupação histórica do território do ponto de vista “civilizatório”. Quando um determinado bem patrimonializado passa pelos crivos da arte e do belo, quando são apreciados positivamente seus valores “artísticos”, ele se torna superior nas hierarquias da praxe dos tombamentos nacionais (Campofiorito, 1985; Rubino, 1991; Chuva, 1999).

¹⁶⁴ Segundo a *Lista dos Bens Tombados e Processos em Andamento (1938 - 2018)* encontrada no site do Iphan, a Paraíba possui atualmente 37 “bens materiais” reconhecidos ou em processo de reconhecimento como patrimônio brasileiro. Desses bens, além do processo de tombamento da “Praia de Baía da Traição” (atualmente com indicação técnica para arquivamento), apenas outro tombamento remete sua “instrução técnica” a questões paisagísticas. Trata-se da “área destinada ao Parque Estadual Cabo Branco e Ponta do Seixas”. Ainda assim, o referido processo (em andamento) toma a paisagem como mais um elemento importante para o reconhecimento patrimonial e não o fundamental, considerando o forte apelo argumentativo da instrução para a presença no local de uma obra contemporânea do arquiteto e urbanista Oscar Niemeyer, a “Estação Cabo Branco”.

¹⁶⁵ Alusão ao conceito antropológico (não restrito aos “evolucionistas”) de *magia* reinventado em pesquisas, teorias e práticas contemporâneas sob formas mais sutis como na dicotomia patrimônio material (“sociedade”) e (ou *versus*) patrimônio imaterial (grupos populares, étnicos etc.). Voltaremos a este ponto no quinto capítulo da tese.

materiais indígenas, em razão de tradicionais formas de construir e narrar a “História do Brasil” e, especialmente, da crença de que indígenas não são capazes de edificar bens de uma *civilização material*¹⁶⁶. As duas cosmovisões, originadas em diferentes tradições e culturas institucionais nacionais, se encontram na compreensão de que a indianidade é facilmente maculada por contatos com “outras culturas”. Por isso é tão importante para o *indigenismo* situar marcos de reelaboração política e cultural que reorganizem simbolicamente o peso negativo da continuidade histórica poluída por elementos exógenos “incorporados” pelo grupo indígena e, ao mesmo tempo, é importante para o *preservacionismo* (onde estão situados, entre outros, os folcloristas) confinar as “questões indígenas” aos conhecimentos e práticas do campo do *folclore* e da *magia*, fenômenos *imateriais*¹⁶⁷ (embora fragilmente materializáveis nas “casas de palha” esboçadas por Luiz Saia no trabalho da Missão, por exemplo), manifestação lúdico-espirituais exotizadas que devem compor festivamente, de modo figurativo e complementar (*soft*), a alegoria do patrimônio nacional *hard*. De um jeito ou de outro, a “História do Brasil” ou “da Humanidade” não é construída por indígenas. Como se questiona Cristina Pompa (1999), até que ponto se pode definir *sic et simpliciter* “europeia” ou “ocidental” a atuação de um padre Pinto, evangelizador jesuíta e *caraíba* (das histórias narradas no primeiro capítulo)? Ou, como se pergunta esta tese, por que bens materiais de *pedra e*

¹⁶⁶ No quinto capítulo voltaremos às descrições e análises das desconexões entre as cosmovisões do *patrimônio* e as diversas realidades indígenas.

¹⁶⁷ O patrimônio imaterial nasce da dicotomia “material”/ “imaterial” em que o Iphan e outras instituições preservacionistas pelo mundo afora passa a classificar a realidade patrimonializável. Antes se falava, usualmente, em “patrimônio histórico e artístico” e isso pretendia englobar toda a categoria “patrimônio”. A dicotomia “material”/ “imaterial” é tributária das Conferências e Convenções (décadas de 1980 e 1990) do Icomos e da Unesco. Atualmente, fala-se em “patrimônio material” quando determinado bem tem seu valor fundamentado em bens concretos, materiais. Pode-se considerar “patrimônio material” determinadas construções, como os casarões coloniais construídos em adobe ou com uso de técnicas tradicionais; monumentos, como o Cristo Redentor no Rio de Janeiro ou a ruína de uma antiga igreja; paisagens naturais, como o Parque Nacional de Iguaçu/PR, pinturas consideradas de grande valor artístico, como as de Di Cavalcanti e Picasso, etc. Já quando se fala em “patrimônio imaterial” estamos nos referindo a bens culturais que têm sua importância fundamentada na atribuição de valor dada pela comunidade às suas práticas e conhecimentos. Os conhecimentos, as técnicas e as festas, de grande referência para as diversas comunidades, são bens imateriais. Pode-se considerar patrimônio imaterial, por exemplo, celebrações, como a Festa do Divino, a Festa de Vila Bela, ou um Ritual Indígena; formas de expressão, como Siriri e o Samba de Roda; lugares, a exemplo de feiras públicas, como a de Campina Grande, e a Cachoeira de Iauaretê; ofícios, como a técnica tradicional de produção de painéis de barro e o modo artesanal de fazer a viola-de-cocho (Braga, 2009).

*cal*¹⁶⁸ (e outrora taipa), como a igreja de São Miguel Arcanjo e a imagem *original* de São Miguel, são necessariamente de origem e sentidos europeu, luso-brasileiro ou católico?

¹⁶⁸ Expressão utilizada por Silvana Rubino (1991) e Maria Cecília Londres Fonseca (1997) para nominar os “bens materiais” em paralelismo a ideia de “bens imateriais” cada vez mais reverberada por preservacionistas brasileiros a partir da década de 1990.

TERCEIRO CAPÍTULO

HISTÓRIAS POTIGUARAS: SÃO MIGUEL ENTRE VIDAS, MUDANÇAS E RETORNOS

Na espera de pessoas que o admirem e sussurrem rezas e dizeres incompreensíveis, em um nicho central chaveado do altar da capela de uma aldeia¹⁶⁹ potiguara, está São Miguel. Seus olhos são esferinhas azuis, quase pretas de tão escuras, de material brilhante, que fitam quem adentra a capela, reparando com atenção naqueles que passam as mãos pelo vidro das portinholas na ânsia de tocá-lo. Pequenino, aquele homem-menino fantasiado de guerreiro romano carrega na cabeça um estranho adorno dourado, um elmo agalegado. Seus cabelos pretos encaracolados emolduram todo o rosto e o pescoço. Não lembra da última vez que tomou banho de sol. Esse fato talvez o tenha deixado mais claro de tez e tenha envolvido seu semblante de uma serenidade aparentemente conformada ao recinto fechado da igrejinha aberta e animada apenas em dias e noites de missas e novenas. De nariz afilado, orelhas tímidas, rosto ovalado e lábios vermelhos finos, desafia o tempo e o espaço cuidando das aldeias. Não é um anjo manso, seu braço direito ergue, com a mão entreaberta, uma espada, afiado punhal de bronze ou outro resistente metal. Na mão esquerda, levantada na altura dos ombros, segura delicadamente, em um movimento de pinça dos dedos, uma balança da justiça onde correntes seguram os pratos metálicos que pesam o bem e o mal. As pequenas e coloridas asas, cheias de penas, revelam que, embora esteja ali em seu nicho de altar, ele é capaz de percorrer terras e rios com certa agilidade. Em tons onde predominam o azul escuro reluzente, o intenso dourado e o vermelho fosco, suas vestes pomposas de grossa espessura, talvez uma camisa-armadura meio metálica, curiosamente se acomodam facilmente ao corpo, revelando suas formas. Não é um guerreiro musculoso, é anjo rechonchudo, de barriga infantil saliente. A parte de cima da roupa que recobre todo o tronco do santo-anjo ilustra o céu estrelado com um grande e imponente sol cor de ouro no meio. Seu manto salmão, uma verdadeira capa angelical salpicada de detalhes dourados, desce dos ombros até as batatas das canelas. Do saiote escorre pelas pernas

¹⁶⁹ Capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco.

uma espécie de anágua ou um vestido de tecido mais leve que protege a pele do peso da roupa de guerra. Para combater o bom combate, São Miguel, o potiguara, está em constante movimento revelado pelas curvas trêmulas e amassadas de suas vestes. Seu corpo é levemente inclinado para o lado da espada erguida, moldando um “S” como se ameaçasse a qualquer momento um gesto mais brusco que o fizesse saltar de seu posto e caminhar com suas botinas romanas semelhantes às sandálias sertanejas de couro vendidas em feiras livres. Como acabou de vencer uma batalha, eleva-se de volta ao céu em cima de uma nuvem, uma volumosa massa de curvas e ondas azul-escuras. Estando nas nuvens, é bastante ágil, podendo atender às preces de seus devotos em diversas e distantes localidades em um curto intervalo de tempo.



Imagem 28: Imagem *original* de São Miguel Arcanjo guardada no nicho da capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco, “restaurada” em 2009 sob encomenda de lideranças potiguaras. Foto realizada pelo autor em 2016.

3.1. São Miguel: índio, anjo, aparição e imagem

3.1.1. São Miguel das aldeias: *imagem de carne humana/pessoa mermim inscrito*

Mais do que um objeto de madeira motivo de respeito e referência material para rezas e cânticos, a imagem de São Miguel, especialmente a *original*, guardada em um nicho protegido por portinholas cerradas de madeira e vidro no altar da capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco, é, por vezes, a própria figura do arcanjo Miguel, padroeiro dos Potiguara, que nos *tempos muito antigos* deixava pegadas de seus pés ou sandálias em trilhas e aparecia para resolver alguma situação grave ocorrida, ou que poderia ocorrer, na vida de famílias e grupos indígenas. É o agente divino, meio gente e meio anjo, de prenúncios e proteções de crises e mudanças e o defensor bem-vindo em situações-limite, onde se é preciso lutar espiritualmente e fisicamente contra inimigos a favor, quem sabe, da própria existência.

O arcanjo Miguel sempre esteve entre os Potiguara, seja na forma de um índio, de uma aparição ou de uma imagem de santo. Seo Batista narra o caráter múltiplo desse ser:

Ele [São Miguel] sempre tava por aqui [pelas aldeias potiguaras]. Agora, é preciso a gente saber também que “ninguém pôde descobrir”, como se diz, a história real de quando São Miguel começou a ser festejado e zelado. O que foi que fizeram pra criar esse nome de “padroeiro dos Potiguara”... E também ninguém sabe se foi **uma imagem de carne humana**, pode ter trocado em Roma, pra poder trazer esse pr’aqui, ninguém sabe. Eu sei que ele começou a aparecer na Vila São Miguel. [...]

Quando iam no caminho e deram com ele [São Miguel] na mata, segundo a história conta, aí fizeram logo uma capela próximo à aldeia, a residência né, ele era lá separado como a gente acha... Quando foram buscar ele, da onde ele foi encontrado, botaram na capela a imagem... Quando era de manhã, ele tava no mesmo lugar que encontraram ele, segundo a história. Ele voltava pra lá. [...]

Ela [a imagem de São Miguel] foi encontrada sem ser aonde ela tava habitando, que é lá na matriz [a igreja de São Miguel da Vila, hoje em ruínas] né, ela foi encontrada em canto deserto, quer dizer, não era visitado... No mato. Quem encontrou não esperava encontrar, foi assim uma surpresa, aquela coisa, ia quando viu... aquela imagem. Foi um índio... Aí volta pra avisar. Foram pra apanhar, trazer... Mas logo fizeram uma capela de taipa né, os índios, e lá botaram ele na capela pra aparar ele e ficaram. Quando é no outro dia repararam que ele já tava no canto que tinha sido encontrado, não tava na capela que eles fez, tava lá no canto dele, onde foi encontrado. [...]

O que eu oiço falar, e é por isso que volto a eu falar, que o São Miguel tem o *São Miguel arcanjo* e também o que chamava *São Miguel o anjo*. Né ninguém que me conta, é eu que tenho toda essa relação, essa realidade... O pessoal só sabe quem é *São Miguel arcanjo*. Então, é o seguinte, mas como tem o *São Miguel o anjo* eu fico assim... Por isso que eu digo, eu penso, de ser trocado o *São Miguel o anjo*, que foi esse que encontrou no mato, por *São Miguel arcanjo*, deve ter sido trocado em Roma... A espécie deles é a mesma. Muito bem, a balança¹⁷⁰ que ele usa e a espada, eu não sei se *São Miguel o anjo* usava né, se era só ali a formatura de um cristão... E **aquele cristão, o que ele fez em vida**, o quanto ele mereceu de ser e virar imagem. (Seo Batista)



Imagem 29: Terraço da casa de seo Batista e dona Anita, aldeia São Francisco, onde, por diversas vezes, ouvi muitas histórias potiguaras. Sentadas nas cadeiras de balanço estão (da esquerda para direita) dona Nilda (filha) e dona Anita; em pé está dona Guia (filha) que preparou deliciosos beijos para a visita; e sentado no banco de varas se encontra seo Batista. Foto realizada pelo autor em 2017.

Em suas etnografias, Palitot (2005)¹⁷¹ e Barcellos ([2005] 2014) transcrevem esse mesmo processo de transubstanciação do índio em anjo e do anjo em arcanjo por meio relatos colhidos em conversas vividas com dona Joana Ferreira da Silva, da aldeia Galego, no início dos anos 2000:

¹⁷⁰ Segundo os mais antigos do *Sítio* e da *Vila*, a atual balança segurada por São Miguel das aldeias substituiu, no *tempo* dos furtos ocorridos na igreja velha (entre as décadas de 1970 e 1980), a balança original, feita de ouro.

¹⁷¹ O mito da ressurreição de São Miguel dos Potiguaras também é resumidamente descrito em Palitot e Souza Júnior. (2004).

E esse São Miguel, ele foi encontrado, São Miguel Arcanjo, o nome dele era Arcanjo. Era um, era um, um indiozinho, um caboco. Naquele tempo chamava caboco. Morava ali no Tapuia [...] e então encontraram esse Miguel Arcanjo morto. Ali era uma mata. Aí enterraro ele. E... com oito dia. Ali era uma mata. Aí, a cova tava rachada em cruz. Aí, os índios se reuniram, da Baía mesmo, do Tapuia, Laranjeiras. Aí, foram chamar o padre lá de Mamanguape, padre João Batista [...] aí, o padre veio e... cavaro a cova e tiraro, que era um santo, tava formado num santo. Aí, levaro pra Roma. De Roma foi que trouxero esse que tá lá em São Francisco (Relato de dona Joana para Palitot em 2002).

Esse aqui é São Miguel anjo [indicando a imagem *original*]. Não é o verdadeiro da história. O outro era São Miguel Arcanjo. Mas é esse aqui que está dentro da história. Os bispos que trouxeram de Roma. O que era carne humana, que a minha avó contava, era uma criança que morreu. Aí, de noite, poucos dias depois que o menino tinha sido enterrado, aí ele (Chefe do Posto) escutava aquelas pegadinhas, nem acordava, nem dormia e aí, ia saber quem era. Não era ninguém. Três vezes consecutivas ele pressentia essa diferença. Nem estava dormindo, nem estava acordada e escutava essas pegadinhas. Precisou que o bispo viesse e levou a criança perfeita pra Roma e hoje ainda, está lá em Roma (Relato de dona Joana para Barcellos em 2003).

Os fatos-mitos contados por seo Batista, na companhia de sua filha dona Nilda e de sua esposa dona Anita Ciríaco, e por dona Joana, apresentam estrutura narrativa semelhante, embora invertam anjo e arcanjo. Para seo Batista, o anjo era o índio “de carne humana” e o arcanjo a imagem na “formatura de um cristão”. Dona Joana inverte esses termos e significados, mantendo a lógica da transubstanciação. Além disso, o Miguel de seo Batista, ao que tudo indica, é uma figura adulta e a de dona Joana é uma figura infantil. O fato de Miguel ter sido uma criança justificaria, por exemplo, o corpo nitidamente ameninado da imagem *original*. Fundamental perceber nas narrações dos mais antigos que São Miguel insistia em voltar para a *mata*. Muito tempo depois, o santo foi *carregado*¹⁷² da *Vila* para o *Sítio*, uma aldeia de coqueirais distante da cidade, mais próxima da *mata*. Sua alma é *cismada*, de difícil domesticação. Assim como no “mito de origem” dos Potiguara colhido por Vieira (2010), a história da captura de uma *tapuia selvagem* por um *índio civilizado* (um *caboclo*), São Miguel também precisou ser “pego” por *caboclos* até se conformar com o nicho do altar de uma capela.

Além de tais histórias, circulam entre as pessoas mais velhas da aldeia São Francisco outras versões da vida, morte e pós-morte do padroeiro dos Potiguara. As irmãs

¹⁷² *Carregado* tem um sentido local paradoxal. Quando o assunto é o deslocamento do santo de uma aldeia para outra, o pessoal da *Vila* utiliza o termo tem a acepção de “levado à força” e o pessoal do *Sítio* utiliza o mesmo o vocábulo para dizer “levado com cuidado em procissão”. Tal *situação* será melhor aprofundada ao longo do presente capítulo.

dona Iracema e dona Izabel reúnem fragmentos narrados pela mãe na busca de uma reconstituição de histórias que façam sentido para elas mesmas.

Dona Izabel: Mãe conta que diz que São Miguel era guardado e ele fugia. Aí diz que o povo mais velho (mais antigo né) ia trabalhar e no caminho via o rastrinho da percatinha dele...

Dona Iracema: Nera no Tapuio nera, tem um lugazinho chamado “Tapuio” entre Laranjeira e *Vila*. Nesse tempo não tinha casa não, agora tem.

Emanuel: Aí viram uma pisada dele, os passos...

Dona Iracema: Era, era dele, de São Miguel. Mãe contava assim pra gente...

Dona Izabel: É que a gente nunca ligou de escrever a história que ela contava, que ela contava assim na hora do almoço, a gente sempre conversava, muitas coisa né... Aí eu dizia assim “eu vou escrever, um dia eu vou anotar mãe” e nada de chegar esse dia. Ela foi embora e ninguém anotou nada.

Emanuel: Pois não é, eu tô aqui pra anotar, tô escrevendo sobre a história de São Miguel dos Potiguaras...

Dona Izabel: Pois é, ela contava assim e a gente nem ligava, não dava tanta importância não né, como foi o começo assim, como foi que o povo encontraram [São Miguel], eu só sei que me lembro assim que ela dizia que via o rastrinho né e ali disseram que acharam ele...

Emanuel: Acharam a imagem?

Dona Iracema: É, mas essa história aí é mais cumprida...

Dona Izabel: É, tem mais coisa aí...

Emanuel: Ele vivia mesmo ou era uma alma, antes?

Dona Izabel: Agora aí é que eu não sei...

Dona Iracema: Manuel, diz que ele era de carne e osso.

Na presença do cacique Alcides, Seo Antônio Aureliano, morador do *Sítio* que domina a musicalidade das festas de santo e dos torés potiguaras, descreve a presença do milagreiro Miguel na região com mais detalhes:

Diz que foi um índio, a minha bisavó, a minha vó contava que a mãe dela e a vó dela dizia, que era um índio chamado Miguel. Esse índio acharam, ele morreu, enterraram, só que ele não apodreceu. Aí diz que virou a cova dele, rachou em cruz, aí foram chamar um padre que nesse tempo era difícil, lá pra banda de João Pessoa, sei lá, Mamanguape... Vieram então pra saber o que foi aquilo, aí quando mandou cavar, os caboco véi quando cavou, era ele, tava como prefeitem. Diz que até botaram ele lá na sacristia. Minha avó dizia que **tinha gente que duvidava**

assim “esse caba tá vivo mesmo?” Chegava com um espetozim e furava o braço dele, aí o sangue saía. Aí quando o padre soube disso, não, não, levaram pra um lugar chamado “Roma”, levaram ele pra lá. É, foi santificado ele. Aí botaram o nome de São Miguel. [...]

Era **um índio filho de pai e mãe**, morava lá [na Vila São Miguel]... Morreu e foi ressuscitado...

Cacique Alcides, ouvindo nossa conversa, puxou da memória outra situação relacionada à ressurreição do índio que foi confirmada por seo Aureliano. Disse que quando Miguel foi visitado pela manhã do dia posterior à sua morte, as pessoas ficaram impressionadas ao perceberem “um rastrinho de pés [descalços] saindo de dentro da cova”. Segue-se então a seguinte imbricação de assuntos relacionados à imagem de São Miguel a partir de uma questão lançada por mim:

Emanuel: E a imagem guardada na capela aqui da aldeia foi achada aqui na terra indígena nessa época que o índio Miguel morreu ou ela é de fora?

Seo Aureliano: Rapaz, não sei como é que fizeram essa imagem imitando ele [o índio São Miguel]. E se isso foi feito aqui ou não...

Alcides: Aquele caba que eu trouxe aqui, de Recife, o restaurador, ele disse que [a imagem de São Miguel] não é daqui não. Pelo jeito dela, ela é muito...Ele observou, diz que né não. “De Roma”, sei lá, eu não sei nem dizer como é.

Seo Aureliano: Mas **é uma pessoa mermim inscrito**¹⁷³, quando a gente olha parece que é ele [o índio Miguel], sei lá...

Histórias de índios que morrem e retornam em forma de *encantados* é comum entre os “povos do Nordeste”. Carvalho (1982) recolheu de uma kiriri a seguinte definição desse fenômeno: “encantado que eu sei é o índio que morreu... Encantado é o espírito do índio que volta. Toda quanto é tribo tem encantado. Até hoje quem tem o terreiro chama... Chama encantado proque ninguém vê ele, ninguém tem o direito de ver ele...” (1982: 182). Enquanto “ninguém vê” os encantados, o potiguara Miguel, ao retornar do mundo dos mortos, apresenta-se em corpo para algumas pessoas, é *cristão*¹⁷⁴ de carne, osso e sangue. Talvez não seja coerente interpretar São Miguel das aldeias como um *encantado*, considerando que o referido padroeiro indígena é um *ser* que bate o pé na soleira das casas e balança a rede onde a pessoa se encontra deitada, chamando a atenção para dizer

¹⁷³ É possível interpretar que seo Aureliano quis dizer “escrito” e na fala “saiu” “inscrito”. Uma pessoa “mermim inscrito/escrito” quer dizer “incrivelmente semelhante”.

¹⁷⁴ No sentido de “gente”, “ser humano”.

o que precisa ser dito. Embora possamos encontrar certas similitudes entre a relação dos Potiguara com São Miguel das aldeias e outras relações entre os povos originários e divindades ditas “católicas” (“de fora”), etnograficamente é preciso perceber a diferença cosmológica entre santos que fazem parte da vida social de grupos indígenas e santos que estão profundamente imbricados na construção mítico-histórica da gênese étnica de determinados grupos indígenas. A presente tese defende (e isso ficará ainda mais evidente nas descrições seguintes) que São Miguel Potiguara, uma divindade índio, anjo, aparição e imagem (especialmente a *original*), fundamenta sua existência no segundo tipo de relação acima definida. Outros santos venerados por determinadas aldeias potiguaras, como Nossa Senhora da Conceição, no *Sítio*, embora também sejam agentes divinos, motivo de grande devoção e profunda relação espiritual, apresentam origens e tradições vindas de “fora” do universo cosmogônico indígena.

Ao mesmo tempo em que o arcanjo potiguara é um índio que se encantou, repare o leitor que a própria edificação construída para abrigo do objeto sagrado era essencialmente indígena: “logo fizeram uma capela de taipa [...], os índios, e lá botaram ele na capela pra aparar ele e ficaram”. Como vimos no primeiro capítulo da tese, uma “capella” situada à margem de uma “lagôa” na Baía da Traição foi avistada (e descrita) do mar em 1625 por Laet, um dos diretores da Companhia das Índias Ocidentais. A “capella” relatada pelo tripulante da esquadra holandesa pode ser um velho oratório indígena abrigado da chuva ou uma igreja feita de pedras praianas disformes sobrepostas, em notável tamanho considerando que pôde ser vislumbrada do mar.

Em outro momento da conversa com seo Batista, na presença de sua família, sua filha dona Nilda cativou as memórias do velho pai para que o ancião pudesse recordar os episódios em que São Miguel aparecia para alertar sobre situações de conflitos de terras e outros problemas sofridos pelos Potiguara:

Dona Nilda: Ele só chegava na casa do chefe nera, o chefe que na época era o... Que ele chegava chamando ele... Na casa do bisavô do Pedro Ciríaco...

Emanuel: Quem chegava?

Dona Nilda: São Miguel, chegava e batia os pés no chão.

Emanuel: Ah, o próprio São Miguel.

Dona Nilda: Sim, o próprio São Miguel, ele chegava chamando “Pedro, tem questão!”, nera assim que ele falava? Nera o avô de pai?

Seo Batista: Era. Vinha avisar.

Dona Nilda: Na casa dele, que era cacique na época, quando tinha questão ele chegava, balançava a rede de meu bisavô “Pedro, acorda, tem questão!”, nera assim pai?

Seo Batista: Era.

Emanuel: Questão era...

Dona Nilda: Questão era a política pra ele resolver...

Seo Batista: Era problema, os invasores...

Tais histórias narradas pelos anciãos e anciãs do *Sítio* não são confirmadas pelas memórias de pessoas mais velhas da *Vila*. As versões da São Miguel são bem mais “pragmáticas” que as de São Francisco. Quando, por exemplo, indaguei à dona Severina, moradora da Baía da Traição que “vira e mexe tá na *Vila*”, participando das missas e novenas desde criança, e à dona Raimunda, mãe de Rosimar, “quem foi São Miguel para os Potiguara”, elas ficaram reflexivas, titubearam e depois dona Severina tomou a palavra:

São Miguel sempre foi esse São Miguel, o santo, o que foi carregado pra, por eles lá [*caboclos da São Francisco*] né [...] Aquela imagem antiga é a original mesmo. Foi trazida, como se diz mermo, pelos holandês que construíram uma igreja pra homenagem né, a ele, São Miguel. Sempre foi esse aí, não tem outro não.

Essa versão foi confirmada por dona Raimunda, mãe do atual cacique Pedro Tiago, no momento de nossa conversa e depois pelo ex-cacique Neo, seu irmão.

Envoltos de mistérios, entre lembranças e esquecimentos do que se ouviu contar, agravados pela distância do tempo cético do presente em relação ao tempo mítico do passado, os eventos narrados por anciãos e anciãs da aldeia São Francisco e lugares próximos ao *Sítio*, embora elaborados em versões distintas de uma mesma situação histórica, apresentam algumas estruturas fundamentais. Evidencia-se nelas, e talvez isso seja o mais “estrutural” nesse mito-fato, que São Miguel passou em determinado momento da história indígena local por um *processo de transformação ôntica* ou *transubstanciação* (como escreve Palitot). De um *ser* (de “carne humana” ou outra matéria) *ativo*, com vontade própria, “um índio” que se desloca de um lugar para outro e pode ser visto, ele se torna mais imóvel, *ser relativamente passivo* ou *ser relativamente*

ativo, uma imagem de madeira, cuja agência depende de fenômenos imateriais (de consequências materiais) acionados por outrem por meio de rezas e súplicas. Tal *processo* não é consensual, pois não se sabe se o São Miguel *ativo* foi trocado pelo *relativamente passivo* por pessoas “de fora”, da Igreja, que teriam levado o São Miguel “vivo” para a lendária “Roma” trazendo, como contrapartida, o São Miguel “imagem”, uma estátua sagrada que, na feliz expressão de Lusival Antonio Barcellos, é uma “reliquia desse acontecimento” ([2005] 2014: 220).

A transformação ôntica, adiantada pela “troca” feita à revelia dos *caboclos*, é sintetizada por seo Batista e por dona Joana em uma dicotomia que salienta a existência de um *São Miguel o anjo* distinto do *São Miguel arcanjo*. Na concepção de seo Batista¹⁷⁵, *São Miguel o anjo* foi (ou é) um “cristão” como nós, ou seja, é uma pessoa de “carne humana”. Como disseram seo Aureliano e dona Joana, se furar o braço com um espeto “sai sangue”. Nem todos sabem que existe o *anjo*, quando falam em São Miguel só pensam no *arcanjo* trazido de “Roma”, de um lugar distante, supostamente existente, que controla a “Igreja”. Embora não se saiba se o *anjo* andava carregando uma espada e uma balança, o fato é que ele é da “mesma espécie” do *arcanjo* guardado no nicho da capela da Imaculada Conceição na aldeia São Francisco. São tão parecidos que prestando bem atenção ao *arcanjo*, nos fala seo Aureliano, dá pra ver que é “uma pessoa *mermim inscrito*, quando a gente olha *parece que é ele* [o índio Miguel]”. E ainda: “não sei como é que fizeram essa imagem *imitando ele*”. Ao que tudo indica, seo Aureliano não “ouviu falar” no índio-anjo, ele vivenciou a presença dele e sabe que a imagem do nicho da capela do *Sítio* é extraordinariamente idêntica ao índio Miguel. Por isso, surpreende-se consigo mesmo, com a própria memória palpável, ao constatar a verossimilhança da imagem (que “dizem” ter sido “trocada em Roma”) com o índio-anjo propriamente dito, o Miguel que ele conhece por meio de alguma aparição vivenciada em seu cotidiano.

É provável que todas essas dúvidas relacionadas à “troca” dos Miguéis tenha sido uma adição forçosa de observações especializadas “de fora” aos fatos-mitos originais dos Potiguara. Considerando que as narrações, com vieses interpretativos um tanto distintos, transcorrem com relativa segurança sobre o que houve “de fato” com o *índio Miguel*, o *São Miguel o anjo*, é estranha a existência de uma dúvida abrupta no meio da história. Alcides, em necessária interrupção à explanação que começava a ser feita por seo Aureliano a partir de uma pergunta minha, informa que o restaurador vindo de Recife

¹⁷⁵ Como vimos anteriormente, a história narrada por dona Joana (em relação a de seo Batista) inverte os termos e significados de anjo e arcanjo, mantendo a lógica da transubstanciação.

asseverou, do alto de sua sabedoria “científica”, que a imagem de São Miguel, que estava sendo “restaurada” por ele e por uma “parceira” de Fortaleza, não era originária “daqui” dos Potiguara: “ele observou, diz que né não. De Roma, sei lá, eu não sei nem dizer como é”. A ideia de “Roma”, um nome que surge sempre acompanhado por “talvez”, “sei lá”, “ninguém sabe”, pode ter sido reforçada após a presença cotidiana do “casal de restauradores” que veio “deixar a imagem como era antes”.

Embora a presença de “Roma” possa ter sua especificidade histórica nas memórias de potiguaras mais velhos, tal lugar mítico aparece em outras situações da “cultura popular” ou “cultura sertaneja”, onde determinadas pessoas, que viveram uma vida dedicada a “fazerem o bem” a outrem ou foram cruelmente assassinadas, morrem e são encontradas em estado de *corpo santo*, íntegro, com todos os sinais vitais, e são levados para Roma, retornando como estátuas (Andrade, 2013).

Se existem dúvidas sobre a “origem” da escultura de São Miguel Potiguara que atualmente se encontra no nicho da capela da Imaculada Conceição no *Sítio*, o mesmo não se pode dizer quanto à sua antiguidade. Anciãos como seo Batista afirmam que ela é anterior à construção da igreja de São Miguel na *Vila* e estava bastante estragada quando foi deslocada do seu nicho original para o novo lugar. Ao que tudo indica, a imagem do arcanjo nunca tinha sido restaurada ao longo de todo o tempo em que permaneceu na igreja velha. Quando trouxeram o objeto sagrado para a capela da Imaculada¹⁷⁶, a deterioração da “peça barroca” ficou cada vez mais nítida. “Tinha perdido cor e vida”, como disse certa feita Alcides. Algumas mulheres mais velhas raspavam as pontas dos dedos corroídos do santo a fim de fazerem um chá com o pó que era comprovadamente eficaz no combate de muitas moléstias da aldeia. Enquanto muitos confirmam o milagre da bebida e outros riem do disparate das anciãs, tem gente que se assombra quando decido contar essa história contada a mim por outrem. Dizem: “eu nunca tinha ouvido falar nisso”. Pelo visto, eu mesmo sou um agente que circula e atualiza histórias entre famílias e grupos de potiguaras da *Vila* e do *Sítio*.

3.1.2. A “restauração” da imagem *original* de São Miguel

¹⁷⁶ O próximo tópico do presente capítulo será dedicado às histórias divergentes e aos desdobramentos contemporâneos do deslocamento da imagem de São Miguel da Vila para São Francisco ocorrido entre os anos 1970 e 1980.

Diante do acelerado processo de arruinamento da imagem, era urgente a contratação de um trabalho especializado de restauração. Incrédulos com o descaso das instituições de preservação do patrimônio atuantes na Paraíba, lideranças da aldeia São Francisco iniciaram nos anos 2000 uma mobilização para coleta de dinheiro destinado a pagar os serviços dos profissionais que seriam contratados. Cada aldeia potiguara contribuiu com alguma quantia, com exceção, segundo contam alguns moradores de São Francisco, “do povo da Vila”. Esse fato é confirmado por pessoas mais antigas da aldeia São Miguel que salientam que o santo não deveria estar fora de sua aldeia. A ajuda para o “restauro” da imagem deslocada poderia, de algum modo, legitimar um erro cometido no passado. Os *caboclos do Sítio* localizaram, então, um rapaz de Recife chamado Wellington Santeiro, que se apresentou restaurador de objetos sacros antigos e informou que necessitava de ajuda de uma moça de Fortaleza (cujo nome não se recordam), também especializada no assunto, para sucesso no trabalho. Eles aceitaram fazer o restauro no próprio local onde o santo estava guardado, condição estabelecida pelos potiguaras que encomendaram o serviço. Não era autorizada a saída da imagem da aldeia. O medo de furtos e extravios foi, inclusive, o motivo alegado pelos *caboclos da São Francisco* para a retirada do arcanjo do seu lugar de origem. Passaram o mês de setembro de 2008 morando em uma casa próxima da rua principal da aldeia, onde se localiza a capela da Imaculada Conceição. Os “restauradores” eram observados e acompanhados pelos paroquianos e pelo cacique diretamente interessado no restauro. Segundo dona Nilda, eles “ficavam numa casa... Era ali mais, da casa de farinha pra lá... Não ia muita gente, as pessoas que moravam lá, era um casal, aí deixaram a imagem lá, mas a gente tava vigiando de dia, de noite... De vez em quando ia pessoas daqui olhar o que eles estavam fazendo”. Dona Iracema lembra que “não iam pra lugar nenhum até terminar o trabalho. Tudo que eles precisavam, comida, água, material, a gente levava pra eles”. Concluíram o serviço informando aos contratantes indígenas que não conseguiram terminar “tudo o que precisava fazer” para que o objeto fosse integralmente restaurado.

O trabalho de “restauro” deixou o “santo novinho novamente”, como afirmou uma noveneira durante a festa de São Miguel realizada na aldeia São Francisco. De fato, a imagem foi pintada com cores intensas e brilhantes, aparentemente à revelia de algumas recomendações da Carta de Atenas (1931), da Carta do Restauro (1972) e da Carta de Burra (1980)¹⁷⁷. De acordo com os princípios técnicos e éticos propostos nas referidas

¹⁷⁷ Os princípios técnicos e éticos propostos pelas referidas cartas patrimoniais serão debatidos no quinto capítulo.

cartas patrimoniais, não caberia sequer a utilização do conceito de *restauro* ou *restauração* para o tipo de trabalho executado na escultura do padroeiro dos Potiguaras. Todavia, não podemos deixar de observar que para uma peça de madeira que é “uma pessoa mermim inscrito” que “quando a gente olha parece que é ele”, o próprio índio e anjo Miguel, nada melhor do que as cores e os tons das realidades vivas possibilitando a renovação dos poderes milagrosos e combativos de um santo guerreiro e glorioso.



Imagem 30: Wellington Santeiro no trabalho de “restauração” da imagem *original* de São Miguel Potiguar. Por trás de São Miguel, evidencia-se o que parece ser uma imagem, em menor tamanho, de Nossa Senhora das Dores. Ao fundo, nota-se sobre uma mesinha azul clara a imagem deteriorada de Nossa Senhora do Rosário.

As três peças sacras “restauradas” se encontram no nicho da Capela da Imaculada Conceição.

Fonte: Foto realizada por Marcos Russo para o Jornal *A União* em reportagem publicada em 02/04/09.

No dia 2 de abril de 2009, o Jornal *A União* publica uma reportagem intitulada “O tesouro de Cascata” assinada por Hilton Golvêa. A matéria aborda o processo de “restauração” da imagem de São Miguel Arcanjo que está “em poder dos índios potiguaras”. Sem citar nenhuma fonte (que pode ser, na verdade, o próprio “restaurador” entrevistado), o repórter afirma que a imagem de “valor histórico inestimável” é um

“ícone quinhentista de madeira” que “suspeita-se” ter “chegado de Portugal para Baía da Traição nos primórdios do século XVI, após ter passado mais de dois séculos em poder de uma família portuguesa, que a doou a frades franciscanos”. O santo “é guardado, a sete chaves, pelos índios da Aldeia São Francisco, que há mais de três séculos o adotaram como padroeiro”. Em seguida, o texto apresenta as referências profissionais de Wellington, que “aprendeu o ofício com o mestre Genival Lima. Ambos trabalham para o Iphan e/ou qualquer órgão ou pessoa física que solicitar os seus serviços”. O “artista” teria sido, na época, “convidado pela Arquidiocese da Paraíba para restaurar as imagens de São Miguel, Nossa Senhora das Dores e de Nossa Senhora da Penha, depositadas no altar da Capela da Aldeia São Francisco”. A reportagem, repleta de generalizações, parece contemplar acriticamente possíveis falas do “santeiro”. A única versão local sobre a história da imagem é apresentada na segunda parte da matéria em um quadro à parte, em fonte da letra menor do que a utilizada no texto principal, onde se pode ler:

Francisco José dos Santos, um potiguara sexagenário, pertence ao conselho de guardiões, responsáveis pela imagem de São Miguel. Ele conta que, originariamente, São Miguel foi trazido para a Aldeia de São Francisco e de lá saiu, quando foi construída, em 1701, para a capela da Aldeia de São Miguel. “Incrivelmente, a imagem voltava para São Francisco, não se sabe pelas mãos de quem”, lembra o remanescente. Isto se repetiu três vezes, até descobrirem que a imagem tinha o poder de ocupar seu lugar, simultaneamente, nas duas aldeias. Atualmente, as aldeias de São Miguel e São Francisco disputam a imagem. São Miguel tem uma réplica. As duas aldeias festejam o padroeiro simultaneamente, em setembro.

Histórias semelhantes à citada acima, atribuída pelo jornal ao “potiguara sexagenário”, de fato, estão presentes entre moradores da aldeia São Francisco. Certa feita, uma das primas do cacique Alcides, chamada Jailma, me contou, enquanto aguardávamos o início da novena de São Miguel celebrada na capela da Imaculada Conceição, a seguinte versão narrada por sua falecida avó:

Jailma: Minha vó fala que quando o santo [a imagem *original* de São Miguel] tava aqui, tentaram levar o santo pra lá [pra *Vila*]... Aí eles vieram, roubaram o santo daqui e levaram pra lá pra *Vila* pra formar a aldeia e botar o nome do santo, aí o povo daqui ia buscar lá de novo, tu tá entendendo? Aí foi tanto que colocaram o nome da aldeia de lá de “São Miguel” porque eles queriam esse santo lá... Mas o santo não queria sair daqui. Ainda brigaram muito... Aí como eles viram que não iam ganhar essa guerra, mandaram fazer outro santo de gesso e esse ficou aqui. Só que esse daqui a balancinha dele é de ouro, ele é feito de ouro.

Emanuel: Ele é muito bonito, inclusive.

Jailma: A briga foi tanta que ficou duas festa no mesmo dia e as novena no mermo dia, a merma data. Acho que era pra mudar porque fica complicado...

Emanuel: É porque o que eu ouvi falar, vou dizer o que eu ouvi falar, daqui também, do pessoal já daqui também... É que o pessoal de São Francisco organizava a festa lá, ia pra lá os caboclo daqui, os mais velho, limpava o mato, cuidava da igreja, fazia manutenção...

Jailma: Mas era por conta da igreja. Iam por conta da igreja... Porque só tinha a igreja lá né naquele tempo...

Emanuel: Não, mas tinha o santo nessa época também, esse santo aqui...

Jailma: Então, tinha, mas... Eles tinham carregado daqui.

Embora tais falas confirmem a recorrente autoatribuição de centralidade étnica e espiritual do *Sítio* por parte dos *caboclos da São Francisco*, diverge ao mesmo tempo da abordagem convencional colonialista (sem base historiográfica – a acepção de que necessariamente a “peça barroca” miguelina veio “de fora”) proposta pela própria reportagem e das histórias do *tempo muito antigo* narradas por pessoas mais idosas e lideranças do *Sítio* e de outras aldeias, algumas delas transcritas e analisadas nesta tese e em Palitot (2005). Na maior parte dos mitos/fatos colhidos, a escultura de São Miguel é o resultado material de um processo de transformação ôntica de um ser (pessoa) de “carne humana”, um índio milagreiro chamado “Miguel”, em um ser (imagem de madeira) idêntico à forma carnal anterior (“pessoa mermim inscrito, quando a gente olha parece que é ele”), agente divino capaz de feitos extraordinários a favor das famílias e das causas potiguaras. Alude-se que a imagem foi encontrada nas proximidades do lugar onde hoje se encontra a *Vila*, em local conhecido como “Tapuia” ou “Tapuio”. Guardado em uma capela construída para seu abrigo, o santo sempre dava um jeito de retornar à “mata”. A referida narração mítico-histórica tem uma estrutura comum, modificada vez ou outra por alguns episódios e detalhes quando atualizada em conversas sobre o “tema”, a exemplo das variações do “mito do Bagre” entre os LoDagaa, em Gana, transcritas e avaliadas por Goody entre os anos 1970 e 1980 (Goody, [2003] 2012).

As “informações” expostas na matéria publicada em 2009 pouco se alinham às memórias documentais e orais locais. Entretanto, o jornal viabiliza um importante registro fotográfico do trabalho de “restauração” da imagem *original* de São Miguel das aldeias, possibilitando uma atenção mais cuidadosa desse importante evento da história local recente. A fotografia tirada por Marcos Russo (imagem 4) revela Wellington

possivelmente simulando o trabalho de “restauração” da imagem *original* de São Miguel em um ambiente mal iluminado (com bicos de luz pendurados improvisadamente entre os caibros do telhado), onde tudo transparece a situação precária em que se encontra o artista. Os *caboclos do Sítio* procuravam alguém que aceitasse trabalhar pelo pouco dinheiro que conseguiram arrecadar em cada aldeia potiguara (com exceção da *Vila*). Alcides, certa feita, mostrou-me uma folha solta de caderno com detalhes dos valores solicitados por Welligton para o trabalho de “restauração” de “N. Senhora da Conceição”. O trabalho orçado em “R\$ 700,00” incluía “remorção de toda pintura”, “reetegração da pintura”, “fazer base (10 cm)” e “foliação a ouro”. É provável que o que o artista tenha anotado a indicação de “N. Senhora da Conceição”, induzido pelos *caboclos*, seja a escultura avariada que se encontra ao fundo da fotografia ora analisada, sobre uma mesinha azul clara. Trata-se, por sua tipologia sacra característica, de Nossa Senhora do Rosário, a mesma que atualmente ocupa o nicho direito do altar da capela da aldeia São Francisco. Ao que tudo indica, tradicionalmente os devotos da Imaculada veneram Nossa Senhora da Conceição por meio da imagem da virgem do Rosário. A reportagem de abril de 2009 atrapalha ainda mais a referência da imagem mariana, indicando que o trabalho do “santeiro” se deu em três peças “São Miguel, Nossa Senhora das Dores e de Nossa Senhora da Penha”. Pela fotografia publicada no jornal, evidencia-se visualmente São Miguel (aquele nominado *original* pelos Potiguara), Nossa Senhora das Dores (a menor, atrás de São Miguel na foto, que atualmente ocupa o nicho esquerdo do altar da capela do *Sítio*) e Nossa Senhora do Rosário (a maior que é tomada por Conceição entre os devotos do *Sítio*).

A escultura de São Miguel estava bem desgastada e o trabalho conseguiu reavivar as cores originais do santo. A asa e os braços do arcanjo não estavam no corpo principal do objeto. Tais partes foram desencaixadas e guardadas em outro local para a realização dos preenchimentos e pinturas à parte. A matéria publicada expõe alguns dos materiais e técnicas utilizadas pelo “santeiro” no trabalho de “restauração”:

Entre as drogas usadas na restauração, inclui-se o mordente, um óleo italiano, utilizado na aplicação de folhas de ouro sobre imagens de madeira, além de um verniz especial, que preenche os furos dos cupins, impedindo a proliferação da praga e proporcionando uma série de pigmentações. Estes são produtos italianos, da Meimed, uma empresa especializada no fabrico de drogas, resinas, vernizes e outras misturas restauradoras, empregadas no processo de restauração de artes sacras. A imagem [de São Miguel Potiguara], inicialmente, passou por um processo de higienização, para livrá-la das colônias de cupins e polias. A mão-

de-obra custou em torno de R\$ 8 mil, livres de qualquer despesa, como hospedagem e passagens do restaurador.

Em pesquisa no *Google* em busca de contatos de Wellington a fim de marcar entrevistas que pudessem evidenciar melhor o ponto de vista e as opções técnicas tomadas na ação de “restauro” da imagem de São Miguel das aldeias, encontrei alguns de seus trabalhos realizados em Pernambuco. Além de “restaurar” santos, Wellington também faz esculturas novas a partir de encomendas de seus clientes. Uma delas é um enorme e fantasioso jacaré com a mandíbula escancarada situado na Praça do Jacaré, centro da cidade Cabo de Santo Agostinho, Pernambuco. Outra obra do artista me chamou atenção: trata-se de uma representação de São Miguel Arcanjo, exposta para venda em sua página do Facebook. Embora possa ser avaliada como um exemplar *kitsch*¹⁷⁸, a escultura lembra pictoriamente a imagem *original* guardada na capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco. A reprodução de esculturas do arcanjo a partir da singularidade de São Miguel Potiguara é motivo de preocupação do cacique Alcides: “sabe porque o maior medo da gente aqui é isso, saírem por aí copiando esse santo”. A compreensão de que a imagem *original* do padroeiro é única reforça o imperativo de se proteger o santo contra cobiças alheias, motivadas por interesses monetários, e contra as múltiplas possibilidades de “apropriação cultural” (Tamaso, 2007) do objeto sagrado.

¹⁷⁸ Conceito comumente utilizado por críticos de arte para designar esteticamente objetos vulgares, sentimentais, bregas, esdrúxulos, produzidos sem grande preocupação ou conhecimento técnico, réplicas mal feitas de determinadas da “arte erudita” que se destinam ao consumo de massa (Greenberg, [1939] 1961).



Imagem 31: Imagem de São Miguel Arcanjo produzida por Wellington Santeiro.
 Fonte: Fotografia exposta na página do Facebook de Wellington Santeiro em 2018.

A presença demorada de “restauradores” na aldeia pode ter desestabilizado as histórias mais antigas sobre a *originalidade* da imagem de São Miguel que tiveram, então, que improvisar outra lógica narrativa de fatos passados para “salvar” tudo o que se ouve dos avós dos avós acerca da vida, morte e ressurgimento do índio Miguel. Se a escultura veio de “Roma” (ou de “Cascata”), então ela só pode ter sido “trocada” porque de um lendário lugar estrangeiro não viria um índio tornado anjo por feitos extraordinários em vida. Foram, então, possivelmente ludibriados por gente da “Igreja” em determinado período da história dos Potiguara. Ou, em uma hipótese talvez mais otimista, defendida por seo Aureliano, “levaram pra um lugar chamado ‘Roma’, levaram ele pra lá. É, foi santificado ele. Aí botaram o nome de São Miguel”. Os padres teriam levado o índio Miguel por uma “boa causa”, para sua merecida santificação. De todo modo, preserva-se a centralidade da origem indígena e local de São Miguel, evita-se o absurdo de considerar como padroeiro dos Potiguara um estrangeiro de uma tal de “Roma” sem vínculos efetivos com o povo das aldeias. Nesse processo de readaptação de novos fatos em mitos

ancestrais, seo Batista prefere estabelecer uma fronteira ôntica, como vimos, entre *São Miguel o anjo* (o ativo milagreiro) e *São Miguel arcanjo* (o relativamente passivo ou relativamente ativo milagreiro), mesmo sob o risco interpretativo de situar uma “imagem barroca” imemorial e artisticamente peculiar às margens da centralidade narrativa do mito fundador.

Considerando a *excepcionalidade*¹⁷⁹ da escultura potiguara de São Miguel, imagem de raros correspondentes estéticos no “velho” e no “novo mundo”, a ideia de que ela “imita” tridimensionalmente o índio Miguel, sendo sua transfiguração pós-morte-e-ressuscitação do estado *carne humana* para o estado *pessoa mermim inscrito*, parece muito mais plausível do que a adição narrativa do evento “troca em Roma”.

3.1.3. O potiguara São Miguel em um mundo de anjos e santos

É importante observar que o que chamo aqui de *processo de transformação ôntica* de São Miguel também contempla histórias similares à bíblica e popular “Paixão de Cristo”. Parecença entre os mitos não só pela existência da ressuscitação carnal de um morto, mas pela visita de pessoas próximas no dia posterior que constataram o “milagre” ocorrido na sepultura. “Vieram então pra saber o que foi aquilo, aí quando mandou cavar, os caboco véi quando cavou, era ele, tava como prefeitim. Diz que até botaram ele lá na sacristia”, conta seo Aureliano. “Botaram” o corpo na sacristia, como se fosse uma imagem de santo, um objeto inanimado que se deixa levar. Mas depois “tinha gente que duvidava assim ‘esse caba tá vivo mesmo?’ Chegava com um espetozim e furava o braço dele, aí o sangue saia”. Passagem que lembra o apóstolo Tomé tocando nas chagas de Jesus desconfiado da materialidade daquele corpo torturado e assassinado no dia anterior. Em algumas interpretações não católicas sobre a figura bíblica do arcanjo Miguel, ele aparece fundido com o próprio *ser* de Jesus. No “site oficial”¹⁸⁰ das Testemunhas de Jeová, argumenta-se que passagens do livro sagrado (Judas, 1:9; Tessalonicenses, 4:16; Apocalipse 12:7; etc.) atestam que a divindade Miguel, por ser “o” único arcanjo, o mais

¹⁷⁹ A ideia de “excepcional”, mais próxima ao sentido de “extraordinário” do que ao sentido de “raro”, compõe arcabouço legal do “Decreto 25” que institui a lei de tombamento no Iphan, direcionando, ao longo da história do instrumento, o olhar dos “especialistas” no processo de reconhecimento dos bens materiais passíveis de patrimonialização. Esse modo de apreciar e selecionar o que merece ser tombado está tão arraigado nas instituições de patrimônio atuantes no Brasil (e no mundo) que acaba perpassando as fronteiras departamentais e dos campos de conhecimento e afetando o olhar sobre os bens imateriais, cujo instrumento de reconhecimento patrimonial é o Registro do Patrimônio Imaterial.

¹⁸⁰ Ver o link: <https://www.jw.org/pt/publicacoes/livros/biblia-ensina/quem-e-o-arcanjo-miguel-jesus/>.

combativo e vitorioso de todas as formas de mal, é Jesus, narrado, em muitas situações, como líder de um exército de anjos poderosos e fiéis.

Os Potiguara não costumam atrelar nem fundir em suas histórias e atos de fé as pessoas e as representações de São Miguel e Jesus Cristo. São Miguel tem uma centralidade cosmológica evidente, mas não é comparado a Jesus. O arcanjo Miguel é guardado, desde seu deslocamento da *Vila* para o *Sítio*, há algumas décadas (final dos anos 1970), no nicho central de uma capela dedicada à Imaculada Conceição. Ou seja, ele “tirou” o lugar de origem da santa. Como vimos anteriormente, Nossa Senhora da Conceição é representada por uma imagem antiga de Nossa Senhora do Rosário, provavelmente trazida junto com São Miguel da igreja velha para o *Sítio*. A referida escultura foi “restaurada” pelo “santeiro” em 2009 e atualmente ocupa o nicho direito do altar da capela do *Sítio*. Ainda hoje noveneiros e noveneiras confundem Conceição com Rosário. Do ponto de vista de São Miguel, Rosário, que era para ser Conceição, está à sua esquerda.



Imagem 32: Noiteiros da aldeia Tracoeiras visitam e fazem preces aos santos do altar da Capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco, no quinto dia do novenário de São Miguel.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 33: Nichos do altar da Capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco. Imagem de Nossa Senhora das Dores à esquerda, São Miguel no centro e Nossa Senhora do Rosário à direita. Pequenas imagens de Nossa Senhora da Conceição estão postas nos pés dos grandes santos. Foto realizada pelo autor em 2017.

Na imagem 32, entre os *noiteiros*¹⁸¹ da aldeia Tracoeiras que se aproximam do altar após findada a novena, estão, sobretudo, crianças. Mesmo com um parquinho de brinquedos instalado do lado de fora da capela, elas ficam “encantadas” na visita e vão para perto dos santos. Repararam em todos eles e dedicam especial atenção às imagens miúdas dispostas em frente aos santos principais de cada nicho. Os adultos sussurraram preces e dizeres. Muitos tocam nas vidraças que protegem o altar. Essa “saude dos

¹⁸¹ Pessoas encarregadas de “botar noite” na festa de santo. No novenário de São Miguel Potiguara, em cada “noite de novena”, uma aldeia (ou conjunto de aldeias), por meio de seus representantes, é responsável pelo trabalho de organização da celebração. Como veremos adiante e, especialmente, no quarto capítulo, depois do deslocamento da imagem *original* de São Miguel da *Vila* para o *Sítio* ocorrido no final dos anos 1970, o novenário e a festa passaram a ser realizados nas duas aldeias simultaneamente. As obrigações (ao santo) dos *noiteiros* vinculados à aldeia São Miguel dizem respeito atualmente ao foguetório e as obrigações dos *noiteiros* tributários da aldeia São Francisco estão relacionadas tanto ao uso da “palavra” no cerimonial da novena como no financiamento e manipulação do foguetório. Vieira defende que o sistema de organização da festa indígena de São Miguel historicamente desencadeou o processo de indicação e consolidação de caciques como representantes políticos das aldeias. Afirma que os “*noiteiros*”, estando associados ao chefe principal na composição da ‘liderança’, foram transformados em representantes daquele e, posteriormente, em caciques das aldeias. Eles foram escolhidos pelo principal dos Potiguara que residia na aldeia São Francisco”. Havia, portanto, a “passagem de uma posição mais localizada (‘noiteiro’) para uma situação de poder real (ser representante e cacique) em relação ao poder redistributivo de bens e de ordens. Do mesmo modo, estava desenhada a conexão entre lideranças religiosas, doméstica e política” (2010: 34). Tal conexão entre *noiteiros* e o *regente* também foi observada nos relatórios do SPI sobre os Potiguara dos anos 1920.

santos” sentida pelas visitas de grupos que vêm de outras aldeias participar do novenário é comum nos dias da festa de São Miguel tanto no *Sítio* como na *Vila*.

A maioria das representações imagéticas do arcanjo Miguel, baseadas em descrições bíblicas e em histórias das vidas dos santos e anjos, o retratam como uma figura militar de alta patente da imaginária “Roma Antiga”; uma pessoa branca “afilada” de cabelos cacheados de um tom castanho claro ou loiros, empunhando em uma das mãos uma espada ou lança para subjugar abaixo de seus pés um monstro demoníaco na forma de dragão, serpente ou do próprio satanás “humanizado”. A outra mão ora porta um escudo de guerra, ora oferece apoio e firmeza para alguma arma, ora está vazia, solta com o braço no ar, ajudando no equilíbrio do ato físico extremo e combativo. Assim são, por exemplo, as representações *San Michele e il drago* de Raffaello Sanzio (1505), exposta no Musée du Louvre e *The fall of Santan* de James Barry (1777), exposta no British Museum.



Imagens 34 e 35: Representações do arcanjo Miguel em Raffaello Sanzio (1505) e James Barry (1777).

Tal modelo de apresentação de São Miguel, embora atualmente hegemônico nas réplicas vendidas no comércio de imagens de santo, nem sempre foi o “normal”. Nas pinturas inspiradas na arte bizantina, o arcanjo aparece desenhado com posturas mais sóbrias de pose e gesto, sem a presença de uma figura demoníaca, motivo de um combate.



Imagem 36: Pintura de São Miguel do século XVI, exposta no Byzantine and Christian Museum em Atenas, Grécia.

Um inventário mais minucioso acerca das possibilidades de representação de São Miguel revela que o “padrão” imagético foi criativamente ressignificado e desafiado em diferentes espacialidades e temporalidades artísticas. Obras como a pintura *Святой Архангел Михаил* de Наталья Гончарова¹⁸² (1914) apresentam, a título de exemplo, São Miguel como uma figura de pele escura, de cabelos curtos, montada em cima de um cavalo encarnado, sobre labaredas de fogo, tocando uma trombeta que, ao que tudo indica, anuncia a vitória sobre o mal.

¹⁸² *São Miguel Arcanjo* de Natalia Goncharova.



Imagem 37: *São Miguel Arcanjo* de Natalia Goncharova (1914).

Provavelmente, a versão “contemporânea” de Goncharova retrata o arcanjo Miguel após o sucesso em uma terrível batalha contra o anjo Lúcifer. Esse modelo de apresentação miguelina “pós-combate” é bem comum entre os artistas brasileiros e portugueses de tradição barroca. Alguns exemplares barrocos apresentam o arcanjo pairando sobre nuvens portando, geralmente, na mão esquerda, uma balança e, na mão direita, um cajado em forma de cruz, uma lança ou uma espada. Popularmente trata-se do “São Miguel vitorioso” ou “São Miguel glorioso”. De acordo com Cascudo, tradicionalmente o arcanjo Miguel “ficou com esses dois atributos: a defesa de Deus, das virtudes contra os vícios (demônios) e o que sustém a balança para pesar as almas dos mortos”. Como é um anjo soldado, guerreiro e lutador, “São Miguel é santo popularíssimo, defensor dos valentes, patrão divino dos capoeiras, identificado com Xangô, nas macumbas do Rio de Janeiro, com Oxóssi nos candomblés da Bahia e com Odé nos xangôs do Recife” ([1954] 2012: 450).



Imagens: 38, 39 e 40: representações barrocas de Aleijadinho (século XVIII), Veiga Valle (século XIX) e artista desconhecido exposto no Museu de Óbidos, Portugal, respectivamente.



Imagem 41: Imagem *original* (“barroca”) de São Miguel Arcanjo quando, provavelmente, ainda estava guardada no nicho da igreja São Miguel na Vila. Foto de autoria desconhecida, década de 1970.
Fonte: Arquivo da Superintendência do Iphan da Paraíba.

Ao ver a fotografia apresentada na página anterior (imagem 40), dona Nilda percebe que uma das asas está quebrada e relembra que antes dos trabalhos de “restauro”, os dedos das mãos do arcanjo estavam bastante danificados. Na referida fotografia, a mão que segura a balança carrega também uma fitinha, talvez um resquício da festa que os Potiguaras fazem em sua homenagem.

Do ponto de vista da “história da arte”, a imagem potiguara de São Miguel tem características barrocas, sendo um belo, criativo e “excepcional” exemplar do arcanjo vitorioso/glorioso. O fato de ser “barroca” curiosamente reforça a sua corporeidade acaboclada, o seu jeito “entroncado”, como se diz nas aldeias. As interfaces estéticas entre os “modos de ser” barroco e indígena também foram observados por Juciene Ricarte Apolinário (2015) em uma aula de campo de “História do Brasil” que envolveu estudantes potiguaras do PROLIND-UFCG¹⁸³ e edificações reconhecidas como patrimônio nacional, a exemplo do conjunto franciscano, localizado no centro de João Pessoa. Na contemplação dos ricos altares, painéis, pisos e pátios da igreja da ordem terceira de São Francisco e do convento de Santo Antônio, repletos de figurações, cenários e paisagens de histórias bíblicas e de santos, alguns alunos constataram a existência de cocares “de origem Tupi”, “fenótipos indígenas” e “grafismo Potiguara”.

No final da década de 1970, Maria das Neves Padilha do Prado Freire (a Nevinha Padilha) assim descreve o objeto sacro: “São Miguel Arcanjo – original [...] esculpida em madeira policromada com acabamento dourado, pertencente ao século XVIII e já cadastrada pelo Iphaep” (1979: 10).

Muitas lideranças da aldeia São Francisco são conscientes da raridade dessa antiguidade e isso reforça o apego ao santo. O seu caráter de peça única corrobora com o fato de ter agência própria. Agência que ora é transfigurada em espírito que sai da imagem para resolver alguma situação ocorrida nas aldeias, ora é traduzida por algum “comportamento” ou “decisão” tomada pela própria imagem de madeira.

Em uma conversa realizada com dona Iracema e dona Izabel, moradoras da aldeia São Francisco e noveneiras da festa de São Miguel que ocorre no *Sítio*, soube que certa feita tentaram levar o santo de volta à *Vila* e a imagem preferiu voltar para seu novo local de origem.

Dona Iracema: Uma vez levaram o santo pra lá [de volta pra Vila]. O carro saiu daqui e tudo bem... Quando foi na ladeira da Vila e quis subir a ladeira [a antiga,

¹⁸³ Programa de Formação Superior e Licenciaturas Indígenas da Universidade Federal de Campina Grande.

“a que arroteia”], aí o carro não foi pra frente. Aí foi o jeito trazer ele de volta em outro carro, em outro carro pequeno.

Emanuel: E por que é que quando chegaram na ladeira, não desceram e disseram, vamo agora levar a pé?

Dona Iracema: Não, voltou pra trás.

Dona Izabel: Foi, foi.

Emanuel: Foi alguma coisa, uma mensagem?

Dona Iracema: Era. Até hoje o povo ainda acredita nisso né.

O retorno frustrado da imagem é um fato-mito decorrente de um acontecimento estrutural anterior¹⁸⁴ que acirrou as disputas pelo domínio espacial e temporal dos mitos fundacionais do processo de gênese étnica e espiritual Potiguara.

A “Igreja”, representada formalmente por meio de missionários, padres, freiras e agentes pastorais (gente, em muitos casos, envolvida com a “vida da comunidade”), tende a avaliar como “problema” o fato de existirem santos indígenas, pessoas que nascidas e criadas em aldeias, morrem e retornam à vida por milagre. Mesmo que não tenham dado a devida importância ao fenômeno extraordinário, há contemporaneamente sacerdotes atuantes entre os Potiguara condenando o povo por estabelecer devoções e relações “não muito católicas” com o índio Miguel, tornado arcanjo, figura que deixa rastros pelas aldeias e opera milagres, resolvendo “questões”. Quando muito, na presença de agentes religiosos mais progressistas, essas ocorrências fazem parte da “cultura popular” do catolicismo, algo digno de nota, porém nada estrutural. Como “cultura”, geralmente, são manifestações que não motivam maiores preocupações teológicas por não representarem o sentido primordial espiritual das nossas existências. Como observa Webb Keane (2007), o cristianismo, assim como outros sistemas religiosos proselitistas, se baseia na suposição compartilhada de que todos os seres humanos são passíveis de conversão. Assim, suas escrituras, liturgias, credos e relações pedagógicas são formuladas para circulação e difusão. Historicamente, em situações missionárias, o trabalho de tradução dos ensinamentos cristãos para os grupos indígenas se dava por meio de metáforas entre a vida de Jesus e dos santos e vida nas aldeias. É provável que nos primeiros tempos de “contatos coloniais” o aparecimento de santos adornados com cocares fizesse parte do

¹⁸⁴ O início do processo de arruinamento da igreja de São Miguel Arcanjo na década de 1970, que será descrito e analisado no próximo tópico do presente capítulo.

processo missionário, fenômeno não só previsto, como também desejado pela Igreja em expansão.

Entretanto, esse controle eclesial-colonial é sempre pretense, jamais assegurado. Em vez de ser simplesmente “ressignificado” pelo interlocutor, o que se constrói como “metáfora cultural instrumental” no imaginário *branco* de um influente padre “de fora”, pode, na verdade, coexistir no *caboclo* (uma noveneira potiguara moradora da aldeia São Francisco, por exemplo) em um diverso regime de percepção e agenciamento de realidades. A divergência entre o imaginário *branco* e a experiência real do *caboclo* não pode ser superada pelo estabelecimento de uma ponte semântica responsável por resolver uma equação cósmica que contempla uma tese-mito, o *arcanjo Miguel da Bíblia*, adicionada a uma antítese-mito (ou a uma segunda tese-mito), o *potiguara encantado Miguel*, que deveria resultar na síntese mítica: *São Miguel padroeiro dos Potiguara*. Por apresentar contradições insuperáveis, as histórias carecem de “correções” do narrado e do vivido do tipo “o índio encantado foi trocado em Roma por uma imagem de santo”. Quando compreendeu a obviedade da existência bíblica do arcanjo Miguel, Dona Nilda percebe que os seres sagrados nominados “São Miguel” têm existências paralelas e não sincréticas:

Quando a gente aprendeu a rezar, na experiência da família, gerações, desde que os europeus que chegaram aqui na catequese... Vieram os jesuítas, os franciscanos, os carmelitas e ensinou a rezar... Mas São Miguel Arcanjo já estava aqui. As pessoas já faziam promessas. Mas assim, quando a gente ouve a história da Bíblia, a gente já vê a história de São Miguel. Então não foi ele o anjo que foi encontrado aqui porque o anjo que foi encontrado aqui ele não está na Bíblia, ele está na história indígena. Ele foi levado pra Roma e de lá foi trazido o São Miguel da história da arca dos anjos celestiais, dos arcanjos.

São Miguel Potiguara não é a emblemática “ressignificação” (uma alegoria) do processo de aldeamento implantado na Baía da Traição; ele é um agente de poderosas e criativas ações e relações que afirmam cotidianamente (voluntária ou involuntariamente) os sentidos locais de existência universal. Tais sentidos incluem, mas não se restringem à indianidade¹⁸⁵. Tais sentidos podem até fazer parte de uma rede de sociabilidades católicas e cristãs, todavia estão distantes da propalada simplificação “a Igreja é uma só”.

São Miguel, padroeiro dos *caboclos*, é polissêmico e multi-experencial, agente arisco a muitos tipos de controle de pensamento e ação, especialmente os institucionais.

¹⁸⁵ Embora tenha sido excluído da maioria das histórias e mitos fundadores escritos sobre “os Potiguara”.

O cismado arcanjo não é necessariamente o mesmo para a *Vila* e para o *Sítio* e não é vivido do mesmo modo por noveneiras e noveneiros movidos pela celebração coletiva e por aqueles que fazem suas promessas familiares e particulares, de modo individual, nas imediações das ruínas da igreja velha ou em volta das imagens de São Miguel.

3.2. Histórias indígenas e mitos restauradores: São Miguel entre a *Vila* e o *Sítio*

Em 1975 um “acaso previsto” ocorrido na Vila São Miguel desencadeou uma sequência de eventos que alterou significativamente a relação de muitos potiguaras com determinados mitos, ritos, marcos e objetos sagrados. Parte da cobertura da igreja velha, deteriorada pela ausência de manutenção corriqueira, desabou, impossibilitando a realização das celebrações que ali tinham lugar e vez ao longo de vários séculos. O abandono cotidiano deu início ao processo de arruinamento da edificação, curiosamente agravado pelo processo de tombamento da igreja concluído pelo Iphaep em 1980. As lideranças potiguaras não reformaram a igreja, como costumeiramente faziam. Segundo dona Raimunda, mãe do atual cacique e irmã do ex-cacique da *Vila*, “quiseram fazer isso, mas o *patrimônio*¹⁸⁶ não deixou”.

A situação de descaso com a manutenção do templo sagrado motivou a mudança no cacicado da aldeia. Além de critérios genealógicos e sanguíneos e da boa articulação (vivência nas “viagens” e fazer bom uso da “palavra”) com agentes externos politicamente úteis (Vieira, 2010), a boa atuação de indígenas em determinadas situações de demandas e tensões políticas internas também é um critério relevante de nomeação de caciques para as aldeias potiguaras. Nos anos 1970, Neo substituiu o então cacique João “Serim” (apelido do sobrenome “Ciríaco”) em meio às decisões tomadas em relação à igreja de São Miguel. Neo conta por que se tornou liderança da *Vila*:

É porque antes de eu ser cacique eu já me interessava pela igreja, era novo, mas me interessava. Quando essa igreja ela caiu o telhado em setenta e cinco eu comecei a fazer uma comissão junto com o cacique geral (eu não era cacique) e outras pessoas da comunidade para angariar recursos pra recuperar. Não era pra restauração, era pra recuperação no caso, colocar o telhado¹⁸⁷.

¹⁸⁶ O termo “patrimônio” é comumente utilizado para sintetizar a presença de fiscais de instituições de preservação do patrimônio em localidades onde a população local se relaciona afetivamente com bens tombados.

¹⁸⁷ Também contribuiu para a indicação de Neo para a função de cacique o seu domínio da língua Tupi, considerado por muitas famílias da *Vila* um “professor porreta” de Tupi. Palitot e Souza Júnior contam que

A acelerada deterioração da construção a tornou suscetível aos furtos de bens sacros que “valiam dinheiro”. A maioria dos objetos da igreja sumiu nesse período. “Gente de fora vinha no meio da noite e ninguém via, quando amanhecia o dia a igreja aberta”, dona Raimunda, irmã de Neo, lembra. Preocupado com as imagens dos santos, especialmente com o arcanjo Miguel, João Serim solicita apoio dos *caboclos da São Francisco*, que sempre participaram ativamente dos novenários da *Vila*. As lideranças do *Sítio* levam, então, as imagens dos santos, os sinos e outras peças que ainda restam da igreja velha para a aldeia São Francisco.

Porque a igreja caiu e o cacique da época era seo João Ciríaco, que chamavam “Serim” (da família lá de São Francisco também), aí ele mandou o recado pra lá [para o *Sítio*] que viessem buscar porque o pessoal queria roubar as imagens, São Miguel e as outras. Porque as imagem tinha peça que valia dinheiro... Tinha brinco, sabe, a Nossa Senhora, tinha brinco desse tamanho assim [com gesto de medir a ponta do dedo indicador], tudo de pedra preciosa... Aí ele tava com medo porque o pessoal tava querendo, com medo, porque do jeito que invadiram pra roubar as coisas, o cruzeiro, até a pia, porque roubaram muita coisa aí nessa igreja velha... (Dona Raimunda)

Mesmo que a imagem de São Miguel, juntamente com outras preciosidades, tenha sido levada mediante um acordo estabelecido entre os *caboclos* do *Sítio* com a liderança “oficial” da *Vila*, muitos moradores da aldeia compreendem que o acontecimento se deu à revelia da comunidade.

[...] pelo o que eu vi falar, porque eu não me fazia presente, eles dizem que foi levado mesmo, não sei se foi consenso [entre as lideranças da *Vila*] ou se foi por causa de desleixo [dos habitantes da *Vila*], não sei exato o que aconteceu, mas aqui o pessoal mais antigo diz que levaram mesmo e tinha até uma rixa grande de São Miguel e São Francisco com relação a isso [o direito de posse da imagem de São Miguel], tanto de lá pra cá, como daqui pra lá. (Pedro Tiago)

Estranho perceber que possivelmente o “desleixo” (aludido pelo atual cacique da *Vila* e presente em diversas falas de outras pessoas e aldeias) dos moradores ocasionou o arruinamento de um templo sagrado que abrigou por séculos o ativo arcanjo Miguel, padroeiro dos Potiguara. Em contradição com o relatório de Dagoberto (SPI)¹⁸⁸,

Neo, juntamente com outros potiguaras interessados, aprendeu “a língua [Tupi] num curso de formação na Baía da Traição, ministrado pelo próprio Eduardo Navarro [professor da USP]” (2004: 170).

¹⁸⁸ Vide tópico dedicado aos primeiros relatórios do SPI sobre os Potiguara no segundo capítulo da tese.

memórias indígenas mais antigas relatam que a edificação era corriqueiramente zelada pelos *caboclos da São Francisco* e por uma senhora atuante da Paróquia São Miguel Arcanjo. O que ocorreu entre as décadas de 1970 e 1980 para que indígenas, tão aguerridos em suas lutas em prol da consolidação dos seus direitos humanos e territoriais (intensificados nesse mesmo período), se desmotivassem a fazer o que, aparentemente, sempre faziam, os reparos corriqueiros de um dos mais importantes marcos edificados dos Potiguara?

O final dos anos 1970 é marcado pela efervescência dos movimentos indigenistas no Brasil, em muitos casos vinculados à atuação das comunidades eclesiais de base da Igreja Católica. Nessa conjuntura, segundo Ana Lúcia Lobato de Azevedo (1986) e Palitot (2005), muitas demandas políticas potiguaras relacionadas aos direitos de posse e uso de suas terras, historicamente reprimidas, passam a ser ativadas em processos contemporâneos de *territorialização*, por meio da mobilização de agentes pastorais da Arquidiocese da Paraíba, como a enfermeira Maria Salete Horácio da Silva e o arcebispo Dom José Maria Pires. Tais agentes se reuniam com lideranças da aldeia São Francisco, compreendendo que ali se situava uma maior representatividade política em prol da coletividade Potiguara.

Diante da morosidade da Funai no processo de demarcação e regularização das terras Potiguara e do avanço exponencial de grileiros e do capital agrícola (representado especialmente por usinas de processamento e produção de derivados da cana de açúcar) sobre o território indígena, lideranças do *Sítio* iniciam um trabalho de autodemarcação apoiado por ações pastorais (diretamente acompanhadas pela Arquidiocese da Paraíba) e por assessoria técnica da UFPB. “Nós trabalhamos onze meses na picada demarcatória de setenta e nove, onze meses... Tudo era chefiado por aqui [pelas lideranças da aldeia São Francisco]”, relembra seo Batista. E acrescenta: “a gente convidava os representantes das aldeia pra vir nos acompanhar”. Confrontada pela crescente articulação política dos *caboclos* e pressionada pelo capital econômico e influência politqueira dos invasores das terras indígenas, em 1979 a Funai desmobiliza as ações autodemarcatórias, firmando convênio com a Universidade, cujo processo é desarticulado pouco tempo depois. Em 1980, a Funai comunica que a demarcação das terras Potiguara em conflito seria de responsabilidade do Exército. O movimento indígena local, fortalecido por diálogos políticos mais amplos com a comunidade indigenista nacional, retoma a autodemarcação entre os anos de 1981 e 1982. Novamente pressionado, o órgão de tutela indígena, representado por seu presidente o Coronel Paulo Moreira Leal, admite reconhecer os

limites definidos pelas lideranças potiguaras. Todavia, em decisões tomadas em gabinetes e reuniões com produtores rurais de forte influência politiquêira e intervenção militar, as terras Potiguaras são reduzidas para 21.238 hectares¹⁸⁹.

Em meio a tal conjuntura política de intensos conflitos, por vezes violentos, o então governador da Paraíba, Tarcísio Burity, consegue agenciar em aldeias potiguaras o chamado “Projeto Integrado Potiguaras”, um conjunto de ações voltadas para a melhoria das condições de saúde, educação e habitação, articuladas ao incentivo às atividades de pesca, agricultura e artesanato promovidas por famílias indígenas interessadas em capitalizar os recursos disponíveis em seus espaços domésticos (Vieira, 2010). Diante da situação de ausência de serviços básicos de abastecimento encanado de água e de distribuição de energia elétrica nas aldeias e diante da carência de dinheiro e de produtos manufaturados circulando localmente, muitos grupos se interessaram pela iniciativa do governo estadual, cuja proposta já contava com o apoio da Funai.

No processo de implantação do Projeto, lideranças indígenas foram formadas (alguns delas se consolidaram como “caciques locais”), atuando como agentes mediadores dos investimentos do poder público nas economias aldeãs, transformando as relações de poder então existentes, configurando novas hierarquias, assimetrias, alianças e desavenças entre famílias e grupos domésticos.

Ao tomarem conhecimento do teor do Projeto, os *caboclos da São Francisco*, articulados com agentes pastorais, como Salete e Héilton, decidem rechaçá-lo sob o argumento de que as ações propostas eram, na verdade, manobras políticas para desmobilizar a luta indígena pelo reconhecimento das terras Potiguaras. Daniel Santana, então funcionário do Posto da Funai e filho/sucessor do *regente* Manoel Santana¹⁹⁰, potencializou seu prestígio político ao liderar os apoiadores do Projeto Integrado (maioria das famílias de 14 aldeias) contestando a ineficácia das ações autodemarcatórias

¹⁸⁹ As terras Potiguaras, historicamente muito maiores, chegaram ter medição de quase 60.000 hectares. Segundo Palitot, “em 1976, é publicado no Diário Oficial da União um edital em que a FUNAI informa que fará a demarcação da área Potiguaras e apresenta um memorial descritivo, sem mapa, definindo os limites e a extensão de 57.000 ha” (2005: 61).

¹⁹⁰ Sobre o poder de representar “os Potiguaras” como *chefe principal* adquirido por Manoel Santana, Eduardo Santana, filho de Manoel, afirma que vem desde o tempo em que Rondon dirigia o SPI e recebeu o líder Potiguaras na capital federal. Eduardo relata a Vieira que “tal viagem ocorreu no momento em que seu pai estava prestes a ‘entregar’ o cargo de ‘regente’. Ele recebeu um ofício do SPI que exigia seu comparecimento com a maior brevidade ao Rio de Janeiro. O desejo em entregar a função foi postergado, sob a justificativa de que os caboclos precisavam da assistência e do reconhecimento do governo e de Rondon. O sentido da viagem remete a ideia de que o chefe deveria receber a ‘patente’ pessoalmente ou ‘cara a cara’, ser reconhecido por meio da conversa (pela palavra) e conhecer (pelo olhar) os órgãos e pessoas do governo, dentre eles, Rondon” (2010: 174).

empreendidas até aquele momento para melhoria das condições de vida da população indígena. Assim, formou-se entre os Potiguara uma grande *turma* alinhada aos interesses do Projeto Integrado/Funai que buscou isolar politicamente uma pequena e resistente *turma* dos *caboclos do Sítio*, capitaneada por Batista (figura mais diplomática, “do diálogo”) e Severino Fernandes (figura mais cismada)¹⁹¹ (Azevedo, 1986).

Tal resistência da aldeia São Francisco, apoiada por representantes da Arquidiocese da Paraíba, pode ter favorecido a decisão de deslocamento das imagens sacras, incluindo a de São Miguel (a *original*), da igreja da *Vila* para a capela da Imaculada Conceição localizada no *Sítio*. Deslocamento ansiado pelo interesse histórico dos *caboclos antigos* e oportunizado pela presença cotidiana de setores da Igreja cientes da importância de agregar mais elementos mítico-espirituais à histórica centralidade étnico-genealógica da aldeia São Francisco. Em 1979, Nevinha Padilha constata a ausência das imagens da igreja de São Miguel: “quanto à imaginária, não foi possível examiná-la, uma vez que se encontra em poder dos remanescentes indígenas” (1979: 10). Os “remanescentes indígenas” seriam, nesse caso, os *caboclos da São Francisco*.

Ao mesmo tempo em que as relações afetivas e políticas entre as lideranças do *Sítio* e agentes pastorais podem ajudar a compreender a saída da imagem do santo padroeiro da *Vila*, também indicam que a ausência de São Miguel e dos demais objetos sacros de seus nichos originais provocaram um “oco” no interior do templo. Os *caboclos*

¹⁹¹ Vieira traduz a complexidade das relações políticas dentro da própria “turma” desfavorável ao Projeto Integrado Potiguara na descrição do seguinte acontecimento: “as inúmeras tentativas, por parte da ‘turma de Batista’, em se contrapor e impedir a execução do Projeto, além da proibição do ‘pessoal da diocese’ em permanecer atuando na área, repercutiram negativamente na posição de Batista na sua própria ‘turma’ à frente do movimento. Batista relatou que em 19 de abril de 1981, dia em que se sucediam as festividades do índio, foi surpreendido com uma ‘armação’ contra ele. Preparado para o toré, ele deparou-se com um aglomerado de pessoas no pavilhão de São Francisco. Algumas pessoas disseram que era para tirá-lo da posição de cacique e colocar Severino Fernandes em seu lugar. Batista afirmou que aquela atitude o fez pensar que estava vivendo ‘no meio de cão batizado, porque não encontro nenhum mal feito que fiz’. Ao olhar para Severino (sua ‘segunda pessoa’), lembrou que aquela situação assemelhava-se à traição de Judas com Jesus. Na sequência, manifestou-se do seguinte modo: ‘se era verdade que vocês queriam me tirar de cacique por que deixaram pra hoje, que é o dia do índio para todos os recantos que está comemorando o dia do índio?’. Não obstante a traição sofrida, Batista permaneceu na mobilização e passou a integrar a ‘turma de Severino Fernandes’ como a ‘segunda pessoa’ do cacique. A posição de distanciamento daquela ‘turma’, em relação ao posto, se intensificava, à medida que a Funai dava mostras de uma política pouco preocupada em solucionar o problema da invasão das terras por ‘brancos’” (2010: 203). Severino passou a confrontar o Projeto Integrado de outras formas, articulando pessoas de todas as aldeias, delegando poderes e prometendo proteção para cobrança da renda de posseiros e, ao mesmo tempo, descentralizando frentes de trabalho para o trabalho de autodemarcação, que foi intensificado em sua gestão. Para Vieira, “a estratégia surtiu efeito. Muitos caboclos integraram a mobilização, o que forçou, num certo sentido, a adesão de Daniel e do posto, que também reforçou sua legitimidade na escolha de pessoas no trabalho de distribuição de bens e recursos” [...] “A afirmação de Raquer [liderança da aldeia Galego] sintetiza o que significou a ‘união’ de dois projetos políticos: ‘eu tava entra a cruz e a espada. Eu queria defender a terra e também defender o desenvolvimento da área. Era dos dois lados, tava no meio entre Severino e Daniel’”. (2010: 204).

do *Sítio*, responsáveis pela manutenção da igreja, deixaram de ir ao local fazer os reparos cotidianos necessários. Nesse ínterim, o arruinamento da edificação foi intensificado.

As versões dos mais antigos da *Vila* narram que fatos ocorridos na própria aldeia São Miguel, como a presença do *patrimônio* no local e um erro imperdoável do cacique da época, contribuíram para a saída das imagens. Em diálogo com dona Raimunda, moradora da *Vila*, em meio às suas lembranças e histórias de vida, manifestei meu descontentamento com a explicação de que a ausência das intervenções básicas na edificação se deu por conta do processo de tombamento da igreja e da “consequente” proibição de agentes fiscais do Iphaep.

Emanuel: Quando a telha caiu por que é que vocês não disseram “vamo rebocar de todo jeito e botar pra frente”?

Dona Raimunda: Porque era patrimônio histórico, não deixavam, meu filho... Quiseram fazer isso, mas o patrimônio não deixou.

Emanuel: Quem? Tinha uma pessoa?

Dona Raimunda: Eu não sei, é a história que eu escuto né.

Emanuel: Mas, pelo o que eu acho, pelo que eu conheço dessas fiscalizações do patrimônio histórico né, eu acho que eles vinham uma vez na vida pra cá...

Dona Raimunda: Eu acho que eles nunca vieram.

Emanuel: E por que é que metia medo em vocês?

Dona Raimunda: Eu não sei, isso aí não sei... Aí eles [as lideranças do *Sítio*, os *caboclos*] com medo [de furtos], levaram pra lá. Aí começaram a fazer a festa lá, o pessoal, tinha a noite da Vila, ia pra lá e tudo mais... Aí o pessoal revoltado [a população da *Vila*] com o João Serim tiraram ele de cacique e botaram Neo. Neo era bem novinho quando começou a ser cacique.

Emanuel: Revoltado por quê?

Dona Raimunda: Porque ele deixou levar São Miguel [pra aldeia São Francisco]. Porque deveria ter levado pra Baía [cidade], pra igreja da Baía enquanto arrumava né. Aí os caboclos de São Francisco vieram e levaram.

Emanuel: E ele se acovardou, digamos assim...

Dona Raimunda: Ele que deixou, ele que chamou pra levar né.

Emanuel: Ah, aí ninguém perdoou...

Dona Raimunda: Ninguém perdoava. Todo mundo ficou revoltado. Aí Neo, nesse tempo ele era bem novinho, não tinha nem dezoito anos ainda quando ele começou a ser cacique. O pessoal, todo mundo se reuniu e ficou ele.

Por que as lideranças potiguaras da *Vila* não ignoraram o blablablá técnico das recomendações negativas de fiscais do Iphaep e continuaram a fazer os reparos cotidianos necessários na igreja de São Miguel? E por que os *caboclos do Sítio*, historicamente mais *cismados*, não intervieram na referida situação naquele momento? Talvez este momento da tese não seja o mais adequado para conseguirmos avançar em possíveis “respostas” ou “hipóteses” para tais questionamentos, que serão descritos e debatidos com mais profundidade analítica no quinto capítulo. O certo é que, diferentemente de outras instituições que lidam historicamente com situações e demandas indígenas, os “órgãos de patrimônio”, geralmente influenciados pelas práticas do Iphan, interpretam as realidades locais por meio de categorias tão tecnicistas, arbitrárias e abstratas que tendem a distanciar, espantar e/ou produzir estranhezas e desencontros cosmológicos, provocando, possivelmente, esse “respeito” exagerado dos Potiguara de São Miguel pelas “teses” preservacionistas.

Dona Raimunda, o ex-cacique Neo e o atual cacique Pedro constatarem, em suas memórias e no “ouvi falar”, que as lideranças da *Vila* da época do início do arruinamento da igreja precisavam tomar providências emergenciais para impedir a continuidade dos furtos dos “bens móveis” da edificação, mas a decisão de João Serim não teria sido a mais adequada diante da “rixa grande de São Miguel e São Francisco” pela posse da imagem do arcanjo Miguel. Deveriam “ter levado pra Baía, pra igreja da Baía enquanto arrumava” o santo. Na igreja de Nossa Senhora da Penha, a nova matriz de Baía da Traição, a imagem ficaria bem guardada em local neutro, prevenindo as rivalidades históricas entre a *Vila* e o *Sítio*. A má decisão política de Serim provocou sua imediata substituição do cacicado. Foi imperdoável, “todo mundo ficou revoltado”.

Em outra conversa que tivemos, dona Raimunda relata que “foi uma época muito difícil”. Quando levaram o santo, até a festa do padroeiro os *caboclos* queriam que fosse realizada na aldeia São Francisco: “começaram a fazer a festa lá, o pessoal, tinha a noite da Vila, ia pra lá”. De aldeia que sediava a maior celebração Potiguara, com a transferência da imagem, a Vila São Miguel passou a ser aldeia *noiteira*. A sua anterior centralidade política espiritual corria um sério risco de “deslocamento”. Frei Maurício, então pároco da Baía da Traição, mediou o conflito interaldeias, propondo a existência de duas festas em homenagem a São Miguel.

Dona Raimunda: Na época que houve a confusão, a divisão né do santo, aí quando Frei Maurício chegou aí falou pra eles [pras lideranças de São Francisco] “porque São Miguel tem que ficar aqui e ficar lá, tem que ter um São Miguel aqui e um São Miguel lá” para ver se... porque eles ave Maria! [...] Foi uma época muito difícil. Porque mandava ameaça, porque eles não queriam que fizesse a festa [na Vila] e não queriam que construísse a igreja e disseram “vamo derrubar a igreja” [a capela nova da *Vila*].

Emanuel: Por quê?

Dona Raimunda: Porque não queriam, queriam que São Miguel ficasse lá e ficasse essa ruína aí...

Emanuel: Aí era um cacique brigando com o outro? Quem era aqui, era Neo?

Dona Raimunda: Era Neo. Aí ele disse “não”. Aí os outros caciques se reuniram, vieram e “não, a gente vai buscar São Miguel lá”. Aí Neo “não, não quero que aconteça briga nem morte com meus irmãos porque Deus não quer isso, Deus quer união e a palavra ‘indígena’ quer dizer ‘irmão’, nós somos irmãos um do outro, não quero isso, de jeito nenhum”. Briga não é com ele.

Emanuel: Não brigou, mas fez a igreja...

Dona Raimunda: Ah fizemos...

Emanuel: Eles vinham olhar?

Dona Raimunda: Vinham. No dia da festa, a primeira noite de novena, foi muito difícil a primeira novena que tivemos aqui... As irmãs [paroquianas] vieram, trouxeram São Miguel, que era igual um São Miguel [a primeira imagem comprada depois que houve o deslocamento do santo original para o Sítio] que tá lá guardado, muito distorido e que o padre disse que ia levar pra reformar ele, restaurar... Aí fizemos a festa, a primeira noite, segunda noite, terceira, na quarta noite aí houve uma briga, uma morte em frente à igreja de dois homens da Baía... Não tinha nada a ver com essa história do santo, mas na hora todo mundo pensou que tinha sido, aí foi um corre corre tão grande, foi um desespero... Pedro era pequenininho, disse assim “eu vou buscar meu tio, eu quero meu tio!” e correu pelo mei do mundo procurando Neo, ele pequenininho.

Emanuel: Achando que podia ser alguma coisa...

Dona Raimunda: Porque escutava as histórias né... Aí saímos atrás dele, atrás de Neo, aí quando a gente encontrou Neo, aí viram que não tinha nada a ver né com o pessoal de São Francisco.

Dona Nilda, da aldeia São Francisco, também acompanhou o ocorrido na *Vila* e lembra que as mudanças nos ritos sagrados do novenário de São Miguel não trouxeram boas consequências nas duas aldeias envolvidas na disputa do santo.

Dona Nilda: Lá [na *Vila*] ficou um tempo sem festa, aí começaram a fazer, compraram uma imagem e foi quando fizeram aquela igreja, aí começaram a fazer

a festa de novo. Mas começaram a fazer um dia antes, se é no dia 28, faziam no dia 27, aí não deu certo... Houve dois crimes.

Emanuel: Como é, faziam no dia 27?

Dona Nilda: Foi, lá fizeram antes pra ser 27, aí não houve, teve assassinato.

Emanuel: No forró?

Dona Nilda: É. E aqui do mermo jeito. Foi combinado outra vez que aqui podia fazer primeiro e lá depois. Aconteceu a mesma coisa. Lá morreu e aqui não, a pessoa não morreu.

Emanuel: Mas teve risco... E qual a explicação?

Dona Nilda: Isso é, eu acho que tem uma tradição, por ser sagrado, ele [São Miguel] tem que ser respeitado.

Nevinha Padilha relata esse “tempo sem festa” na *Vila*, *tempo* de saudade das “novenas de São Miguel [...] não mais realizadas em consequência do estado precário em que se encontra a igreja” (1979: 6).

Atualmente os *caboclos do Sítio* se mostram bastante interessados na reconstrução da igreja arruinada e alguns são reticentes quanto ao retorno de São Miguel ao seu nicho original. Entretanto, entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980, ao que tudo indica, o processo de deterioração da edificação não motivava maiores preocupações do povo da São Francisco engajado, especialmente naquele tempo, em lutas pela demarcação e reconhecimento das terras Potiguara e na organização do que entendiam ser o mais tradicional novenário de São Miguel, celebração que pretendiam desconectar da referência espacial da *Vila* para o *Sítio*.

Enquanto o pessoal da aldeia São Francisco reorganizava a festa de São Miguel, o pessoal da aldeia São Miguel tomava importantes decisões em relação ao cacicado local. Ainda que o novo cacique Neo não tivesse completado “nem dezoito anos ainda”, era a pessoa certa para o cargo considerando suas posições e ações comunitárias que demonstravam respeito aos espaços e bens sagrados da comunidade. Neo, hoje um homem experiente, tio do atual cacique, permanece preocupado e atento aos problemas da aldeia, “ainda resolve muita coisa” e propõe uma compreensão conciliadora para o que houve no tempo que levaram o santo da *Vila*.

Neo: Eu não tiro a razão deles não [dos *caboclos do Sítio*], deles terem essa veneração toda pela imagem porque nós tínhamos o cacique geral e tudo que era pra fazer nessa igreja aqui era eles que faziam, era São Francisco que vinha e

fazia, se eles não viessem pra fazer, as pessoas não tomavam a frente pra fazer, porque o cacique geral era de lá né... Então eles faziam uma festa aqui sem nenhum interesse financeiro, nenhum. Organizava a festa, fazia até vaquejada, mas as pessoas que faziam o movimento de bares, essas coisas, eles não faziam, só organizavam a festa, a novena. E quando precisava fazer alguma obra na igreja, de recuperação, eles iam e faziam, limpavam o pátio, eles que faziam... Na hora que deu problema no sino, eles levavam o sino numa caminhada com o Toré, tocando gaita, bombo... Eles levavam pra lá, já faziam a recuperação depois traziam de volta pra cá. [...] Tinha dois sinos, eles levavam pra São Francisco pra mandar restaurar.

Emanuel: Eles tinham todo um carinho por tudo isso né...

Neo: É, porque eles sabem que tudo começou aqui. Tanto é que eles não podem fazer... Porque na realidade o único cemitério que tem na área indígena é esse aqui, o cemitério indígena é esse daqui [...] E quando fala em fazer um cemitério, eles não querem fazer, tem que ser aqui porque os mortos antigos estão aqui né.

Ao mesmo tempo em que reconhece a atuação dos *caboclos da São Francisco* na organização e nos sentidos da Festa de São Miguel, Neo argumenta que esse interesse deles é, na verdade, uma constatação da centralidade histórica e espiritual da Vila São Miguel. Foi na *Vila* onde “tudo começou”, os *caboclos* querem ser enterrados com os “mortos antigos”.

Em sintonia com Neo, Rosimar é ainda mais enfática ao desafiar as pretensões das lideranças do *Sítio* em consolidar a ancestralidade da aldeia São Francisco por meio do rapto da imagem de São Miguel. Questiona a contradição em retirar o santo do local de origem ao mesmo tempo em que retornam e reverenciam a *Vila* durante os ritos funerais no entorno das ruínas de São Miguel.

Olhe, eu não entendo eles. Eles dizem que a imagem de lá é a poderosa, aí não quer trazer pr’aqui que a imagem é daqui. Aí quando morre um de lá, eles não levam o corpo pra lá pra igreja de lá, mas querem que a gente abra a igreja e o cemitério daqui e deposita o corpo aqui pra São Miguel ficar olhando... Eu não entendo isso. Porque se eu pudesse, eu já falei com o padre, eu fechava e deixava eles arrombarem a porta.

A centralidade da aldeia São Miguel não diz respeito, portanto, apenas aos “contatos coloniais” primevos que culminaram na instalação das missões religiosas em terras indígenas, e sim, também, a uma relação com a ancestralidade material de sangue e corpos indígenas no espaço consagrado ao arcanjo padroeiro dos Potiguara. Aliás, se muitos documentos antigos revelam que a *Vila* é o lugar escolhido por missionários para administrar o nascente aldeamento de São Miguel, há a possibilidade da escolha ter se baseado na prévia existência de uma aldeia potiguara ali em cima do elevado cercado de

águas doces e com vista privilegiada para o mar. Sobre as reduções jesuítas instaladas na América Tupi-Guarani, Ramón Gutierrez observa que, por recomendação de padre Torres (e de outros líderes da Companhia de Jesus), os missionários deveriam fundar povoações “como quiserem os índios”, “mostrando o respeito inicial pelas formas de vida indígenas” (1987: 14). Se os antigos nativos costumavam formar novas aldeias a partir do momento em que alguma aldeia ultrapassava um número crítico de habitantes, o mesmo ocorria com as reduções jesuítas, “tornando aconselhável a desagregação parcial de seus moradores e a estruturação de novo assentamento” (1987: 22). Fátima Martins Lopes (2005) e Juliano Loureiro Carvalho (2008), a partir de pesquisas realizadas em ocupações coloniais no Rio Grande do Norte e Paraíba, argumentam que, em muitas situações históricas, os aldeamentos (e vilas originárias de aldeamentos) tinham uma organização espacial e social muito mais sintonizada com a vida em tradicionais aldeias indígenas do que o que se supõe configurar “vilas coloniais”.



Imagem 42: Recorte do Mapa da Terra Indígena Potiguar destacando a relação espacial entre as aldeias São Miguel e São Francisco em meio a outras localidades como a cidade da Baía da Traição.
Fonte: Funai (1987).



Imagem 43: Vista da igreja potiguar de São Miguel Arcanjo com a coberta desabada.
Arquivo da Superintendência do Iphan na Paraíba.
Foto: autor desconhecido, provavelmente em 1978.



Imagem 44: Vista das ruínas igreja potiguar de São Miguel Arcanjo.
Foto de Carla Gisele Moraes, em 2012.
Fonte: Arquivo da Superintendência do Iphan na Paraíba.

Pessoas mais velhas que habitam o *Sítio* narram a história do deslocamento do arcanjo Miguel da aldeia Vila São Miguel para aldeia São Francisco de outro modo. Elas apoiam suas memórias em fatos inexistentes na história contada pela *Vila*. A partir de um mesmo evento “material” ocorrido no final da década de 1970, estruturam-se, então, duas perspectivas distintas de viver e narrar acontecimentos e relações interaldeias, como veremos mais adiante.

Embora as histórias contadas sobre o deslocamento da imagem do padroeiro entrem em nítida contradição (*carregaram o santo à força x carregaram o santo em procissão*), o próprio processo de deterioração da igreja que culminou no desabamento de parte de sua cobertura em 1975 foi vivido e narrado por meio de outros “personagens” e acontecimentos mais consensuais. Segundo dona Izabel, moradora da aldeia São Francisco, por muito tempo a igreja de São Miguel foi cuidada por uma paroquiana que se preocupava com a condição do templo e a organização do novenário. Já muito idosa, ela faleceu sem que ninguém ocupasse a sua função paroquial, fato determinante para o arruinamento da edificação.

Tinha uma senhora que era zeladora da igreja né, ela morreu já, aí foi o tempo que o povo não queria se incomodar, as portas era aberta lá, escancarada... Aí foram tentar roubar os santos, aí chegaram o povo [da aldeia São Francisco] e mandaram buscar, vieram avisar e o povo foi pra lá vigiar, passaram noites e noites, dias e noites, vigiando o santo e eles lá [da aldeia Vila São Miguel] nem foram ajudar...

Dona Severina, da *Vila*, também recorda a atuação da referida paroquiana: “ali era a casa do padre, onde ficava a mulher que tomava conta da casa que era dona Lourdes. Era aqui da igreja, dona Lourdes”. Rosimar completa: “dona Lourdes tomava conta das coisas da igreja... Ela tinha uma casinha que ela criava muita cabra, essas coisas...”.

Seo Batista, que nos anos 1970 tinha bastante influência como *chefe principal* dos Potiguara nas disputas e alianças com Daniel Santana, confirma o relato de dona Izabel, adicionando mais detalhes aos eventos ocorridos nas duas aldeias. Para o ancião, a igreja se arruinou porque os moradores da *Vila* não sabiam zelar, tinham “pouco trato no prédio”. Como o descaso era grande, os *caboclos da São Francisco* tentavam evitar o pior, fazendo a manutenção do templo e seu entorno: “a gente ia daqui todo dia de segunda-feira no tempo das festas de setembro, a gente ia limpar o cemitério, limpar a frente, comprava cal, limpava ele inteiro por dentro”. Quando a cobertura desabou, peças sacras começaram a sumir do interior da edificação. Algumas imagens de santo também

estavam desaparecendo. A má notícia se espalhara nas aldeias, circulando entre os agentes pastorais e, conseqüentemente, à Arquidiocese da Paraíba. Seo Batista conta que nesse tempo ele “tinha contato com a Diocese da Paraíba, eu tinha com essa madre que era a ‘Estefânia’¹⁹², e eu era cacique e apareceu uma notícia que tavam levando as imagens da igreja, ninguém sabia quem”. Era preciso tomar alguma providência urgentemente e o cacique do *Sítio* decide pagar “do próprio bolso” alguém para passar a noite na aldeia São Miguel “pastorando” o templo: “aí eu cheguei, tinha um pessoal daqui pra ir lá vigiar na frente da antiga matriz”. Com o tempo, as diárias do “vigia” passaram a onerar em demasia e se tornaram insustentáveis: “eu não tinha como, a minha condição financeira era nenhuma pra eu pagar um pai de família pra passar a noite lá e vim pra casa”.

Diante da situação que se apresentava, seo Batista precisava decidir o que fazer (e é neste momento que se tornam evidentes divergências substanciais entre as versões da *Vila* e do *Sítio*). Ciente das transformações mítico-históricas que o seu ato produziu naquele tempo com conseqüências vivenciadas até os dias atuais, o ancião da São Francisco, sempre tão à vontade e convicto em suas falas, respira fundo antes de me contar o que passou naqueles dias em que a imagem de São Miguel corria sério risco de desaparecer das terras Potiguara. Preparando-me para o que ia falar, ponderou que se considera um “corregedor”, pois corrige a si mesmo em tudo o que faz na vida. E continuou: “tudo o que eu vou fazer, eu penso se eu vou fazer ou não. Quer dizer, que eu tô me corrigindo pra poder fazer os meus planos”. Por fim, narrou a seguinte história:

Seo Batista: Como minha condição não dava, botar alguém lá pra pastorar São Miguel, passar a noite, definitivo, então eu cheguei, São Miguel tocou em mim e de Nosso Senhor Jesus e Maria que eu me lembrei de trazer São Miguel pr’aqui [pro *Sítio*]... Mas, eu primeiro fui a João Pessoa, eu tinha um grande contato com Dom José Maria Pires na época. Nós dois se dava muito bem, graças a Deus, eu ia lá e fui. Cheguei lá, fiquei à vontade, tava eu na residência dele conversando com ele. Primeiro eu fui conversar, não chegar lá e dizer o que eu queria. Vamos conversar... E aí, na conversa, eu disse “Dom Zé Maria, eu tô muito bem com vossa excelência, agora eu vim aqui tratar um assunto com o senhor”. “Pois não”.

¹⁹² Refere-se à “Irmã Stefanie” que atuou em terras Potiguara na década de 1970, ampliando as possibilidades educacionais existentes em Baía da Traição e em algumas aldeias. Com autorização e apoio da Prefeitura, as “madres” Stefanie e Elizabeth construíram em 1971 o Centro Social Sagrado Coração de Jesus em Baía da Traição, instituição que formou professores que passaram a alfabetizar pessoas em várias localidades. Segundo dona Nilda, formada no referido Centro, Stefanie nasceu no Suriname e tinha origem holandesa. Entre os Potiguara, ela começou a catequese católica em 1969: “a gente pequenininha, a gente vinha de lá [para a Baía], ou ela vinha pra cá [pro *Sítio*], ela ia, teve conhecimento com meu pai [seo Batista], aí teve a informação dele e a gente foi crescendo”. Trabalharam durante trinta anos na região, criando escolas nas aldeias Tramataia, Galego e São Francisco (Simas, 2013).

Aí eu disse o que era que eu queria, era vivamente trazer São Miguel pr'aqui, pra aldeia, sabe. Mas eu primeiro fui conversar com ele.

Emanuel: E ele conhecia aqui?

Seo Batista: Conhecia. Porque ele como patrono das Igreja geral né, do Estado... E eu pensei e fui conversar com ele. De volta, eu conversei com a irmã Estefânia. Quer dizer, eu recebendo apoio né... E tudo isso eu recebi, o apoio do Dom José Maria Pires, que era o arcebispo na época, recebi apoio da irmã Estefânia, que era muito religiosa, tudo dela era a religião...

Emanuel: Foi uma decisão forte né.

Seo Batista: Sim, perfeitamente. E todo esse apoio eu recebi, com prazer eu recebi. Cheguei aqui na aldeia, fiz uma reunião, citando como foi a minha viagem à João Pessoa. Conversei sobre o que, pra que e por que, usando o nome da matriz e como tava se gerando o movimento, aquela notícia que não agradava ninguém de levarem São Miguel...

Emanuel: Tinha cacique essa época na aldeia São Miguel ou não?

Seo Batista: Não.

Emanuel: E não tinha nenhuma liderança tipo Neo, antes do Neo?

Seo Batista: Não, nenhum, nenhum. Agora depois eu digo porque isso aconteceu. Pois é, então das lideranças daqui, de todo o meu povo, eu recebi apoio, que nós fôssemos pra São Miguel. Fumo. Aí Dom José Maria me disse assim “quando você for apanhar, antes me ligue que eu quero acompanhar”. “Pois não”. E a irmã “Estefânia” a mesma coisa. Então, eles dois me acompanharam. Eu com a comunidade fizemo um andor de quatro pessoa pegar né, dois atrás e dois na frente e ele em cima. Nós fizemo o andor, porque ele [São Miguel] é pesado, e trouxemo de pé e o pessoal acompanhou. Foi, como se diz, uma procissão e essa bem assim e assistida por muita gente, do nosso povo indígena. Até da Baía veio.

Emanuel: Veio gente de São Miguel acompanhando ou o pessoal da Vila ficou chateado com essa história?

Seo Batista: Não, todo mundo aceitou né.

Emanuel: Eles aceitaram?

Seo Batista: Aceitaram.

Emanuel: E vieram alguns trazendo o santo?

Seo Batista: E botemo aonde... A capela, o nicho da capela não dava pra acumular, que tanto era baixo como estreito e a estatura dele era alta. [...] Como o nicho não acumulava São Miguel, eu fui e comprei seiscento tijolo manual. Falei com o pedreiro e mandei ele tirar o desenho do nicho lá da Vila do mermo jeito, mandei ele fazer o desenho, pra ele vir pr'aqui pra fazer do mesmo jeito, tudo sem haver nenhuma diferença, pra poder colocar São Miguel que tava numa casa de morador. [...] E ele tá lá né até hoje né... Aquele trabalho foi trabalho meu, eu como cacique que fiz esse trabalho. Então, hoje a gente continua festejando nove noites de festejo.

Pelo narrado, a ida de São Miguel da *Vila* para o *Sítio* não foi conduzida apenas pela liderança da São Francisco. Antes de tudo, é desejo do próprio santo que “tocou” em seo Batista e o fez se “lembrar” dessa solução. É a agência divina que possibilita a existência da agência mundana. Contudo, mesmo sendo desejo de São Miguel das aldeias, o cacique precisava articular inteligentemente como se daria o deslocamento da imagem. O arcanjo é potiguara, mas também estava sob responsabilidade da “Igreja”. Assim, seo Batista fez uma viagem à João Pessoa para tratar desse importante assunto diretamente com a autoridade máxima dos católicos no Estado da Paraíba, o então arcebispo Dom José Maria Pires. Os “dois se dava muito bem”, se conheciam pelas recentes (anos 1970) lutas em defesa das terras e direitos indígenas, como já vimos em outro momento. Localmente, na pretendida condição de *chefe principal*, seo Batista costurou entendimentos com madre “Estefânia”, influente agente pastoral entre os Potiguara, e com lideranças das aldeias. O então cacique da *Vila*, João Serim, não aparece na fala do ancião. Quando questionei sobre a participação dos moradores da aldeia São Miguel nos eventos narrados, seo Batista preferiu não expor detalhes da situação. A “Igreja”, representada por “Dom Zé Maria e por “irmã Estefânia”, não só assentiu à decisão de transferir o santo como desejou participar da ação no local. O dia da retirada da imagem de São Miguel é relatado como momento celebrativo e espiritual, “uma procissão” “assistida por muita gente”, com participação do “povo indígena”.

A capela do *Sítio* precisou passar por reformas para receber o arcanjo considerando que o nicho do altar “tanto era baixo como estreito” em relação à escultura. A ampliação do altar não foi apenas funcional. Seo Batista encomendou ao pedreiro o mesmo desenho do nicho da igreja da *Vila*: “mandei ele fazer o desenho, pra ele vir pr’aqui pra fazer do mesmo jeito, tudo sem haver nenhuma diferença, pra poder colocar São Miguel que tava numa casa de morador”. São Miguel não só retirou Nossa Senhora da Conceição do seu lugar original central do altar, como foi abrigado confortavelmente em um conjunto de vãos destinados aos santos bastante similar ao que ele vivia na sua antiga morada.

Embora os moradores da aldeia São Francisco sejam bastante devotos da Imaculada (e de Maria de um modo geral), a imagem de Nossa Senhora da Conceição precisou ceder seu espaço original considerando a ancestralidade do índio-arcango Miguel. Enquanto as histórias de São Miguel se confundem miticamente com a própria gênese étnica e espiritual dos Potiguara, as histórias da Imaculada são narradas a partir da

visita de famílias portuguesas que habitavam Mataraca *nos tempos muito antigos, de muito antes*. Seo Batista conta que:

No tempo de muito antes, começaram a vim aqui [no *Sítio*] visitar quando souberam que aqui habitavam pessoas. Era o povo do português, os portugueses morando em Mataraca que era da família Bento, família Ribeiro, e vieram visitar porque isso daqui não tinha estrada, era o caminho somente andar de pés e não de andar nem a cavalo, que o índio não tinha animal nesse tempo. E eles deram aqui na frente que a gente chama de “vereda” né, aquele caminho penetraram pra vim conhecer até aquele caminho aonde chegava. E quando eles vieram, deram fé, era justamente o índio morando aqui. Isso era, até hoje tem ali no mato os pau enterrado embaixo da lama e a draga descobriu ali na frente... Isso era tudim ematerado, não era descampinado assim não, era mata, os índios moravam debaixo dos pau como a gente tá hoje debaixo dessa mangueira... Então o seguinte, esse povo de Mataraca começaram a conhecer, visitar. Quando chegaram aqui encontra o índio do jeito que nasceu e eles usando esses traje que a gente usa hoje, o povo de Mataraca. Acharam por bem de trazer presente pro índio, trazer ferramenta, todo tipo de ferramenta que eles já usavam né e traje que a gente usa hoje. Já trazia feita a roupa, pras mulé era como a roupa dela aí [dona Anita, sua esposa], saia, que chama de “saia e blusa” né (hoje é blusa, antes era casaco), pro homem também calça e camisa... E traziam como espécie de presente. E encontraram já tendo contato com a religião católica de imagem né, Mataraca encontraram aqui que num tinha, num tinha nada, religião do índio era brincar o toré, cantar os seus canto de invisível e fazer tudo aqui dentro da tradição e cultura. E eles não tinham nada disso, os de Mataraca. Então, eles começaram. Ignoraram aquele pessoal sem roupa, entre masculino e feminino e começaram a trazer essas roupa. Resultado: quando eles entregavam aquela roupa de traje, pronto, o índio recebia, mas porque não era acostumado quando ela vestia a blusa, não vestia a saia e quando vestia a saia não vestia a blusa. De tão desacostumado que era com roupa né... E como eles eram acostumados, quero repetir, na realidade de religião de imagem e como não tinha, eles trouxeram uma imagem de São Francisco. Trouxeram a imagem, a primeira imagem de São Francisco e ensinaram como era de acumular, pra dali ensinar a ter aquela devoção, falar a língua deles que ninguém sabia. Aqui se dissessem que iam matar eles, eles não sabiam nem o que era... E dali foi se evoluindo, foi aumentando a religião, foram se acostumando, se habilitando a um tipo de doutrina que ele vinha doutrinar, o saber deles passar pra eles daqui... Acreditando dali, daquela imagem, havia Deus, havia a Virgem Maria... Dali era a imagem que mostrava um caminho que ele há de seguir, era uma lembrança que ele tinha de doer em sua consciência porque dali era quando ele se controlar, se corrigir diante da religião católica. [...] Quando eles ficaram bem atentos [os *caboclos do Sítio*], bem sabendo da religião, foi quando foi aumentando de ser doado outra imagem porque era São Francisco, então trouxeram a Imaculada Nossa Senhora da Conceição.

Se São Miguel é um agente potiguara que estabelece uma relação entre *eu indígena* e o *outro* sempre de modo ativo, hegemônico e “não colonial”, Nossa Senhora da Conceição é uma agente divina, motivo de grande devoção no *Sítio*, descrita por meio de elementos que a dotam de passividade, subalternidade e colonialidade espiritual. Antes

de receberem dos visitantes portugueses a imagem da Imaculada, os *caboclos* foram presenteados com a de São Francisco, santo que deu nome à aldeia.

Antes da ampliação do seu altar, a capela de Nossa Senhora da Conceição passou por trabalhos de reconstrução no início dos anos 1970. Seo Batista lembra que a aldeia passou nove anos sem realizar os festejos em homenagem à Imaculada por não haver lugar adequado para guardar a imagem da santa. As falas do ancião dão a entender a possibilidade de duas situações anteriores ao refazimento da capela do *Sítio*: ou a edificação já existia nas mesmas proporções da atual e, por algum motivo, se deteriorou a ponto de não ser mais possível proteger a santa; ou o que existia era apenas um oratório que, ao longo do tempo, se tornou inadequado para acomodar a imagem da padroeira da aldeia São Francisco. A segunda hipótese parece remota considerando, como pudemos acompanhar no segundo capítulo, que a Missão de Pesquisas Folclóricas documentou em vídeo no ano de 1938 a realização de um toré/coco, cujo pano de fundo revela a existência de um templo caiado que provavelmente é a capela da Imaculada localizada no *Sítio*. O dinheiro para reconstrução da edificação (uma quantia de três mil cruzeiros) foi doado, segundo seo Batista, pelo antropólogo “Francisco” Moonen que na época estabelecia diálogos e desenvolvia trabalhos de pesquisa em terras Potiguara. “Seo Francisco” teria indagado ao pessoal da família de Mané Batista, um *cumpade* de seo Batista, se a “comunidade” desejava distribuir o dinheiro entre as famílias do *Sítio*, comprar um carro para auxiliar no transporte de pessoas enfermas para a cidade ou depositar o valor no banco. Nesse tempo, seo Batista ainda era jovem e decidiu intervir na situação. Na casa dos *cumpades*, na presença de seu sogro, houve a seguinte conversa:

Batista Faustino: Cumpade Mané Batista, ce tá vendo [provavelmente apontando para a capela da Imaculada Conceição], nove ano que tá sem festa aqui da padroeira. A padroeira tá na casa da zeladora recebendo poeira, tá lá coberta com plástico (e São Miguel ainda lá na *Vila*), e essa oferta, cumpade, se seo Francisco veio entregar, receba. Essa oferta não é minha, não é da comunidade nem pra comprar carro nem pra botar tampouco no banco, é pra comprar material de construção pra mandar fazer a igreja, é o que tá precisando fazer aqui.

Mané Batista: Mas cumpade, e o povo?

Batista Faustino: O povo não, eu já disse “a história é nossa e pertence a todos”, eles vão saber e vão achar bom quando souberem que a gente vai resolver isso.

Seo Ciríaco [sogro de seo Batista]: Muito bem, eu gostei da sua opinião!

Batista Faustino: Pois é!

“E foi como aconteceu” a reconstrução da capela da Imaculada. “Mané Batista botou na cabeça”, comprou o material de construção e “empeleitou” com o mestre de obras. Refizeram a edificação em trabalho de mutirão capitaneado por seo Batista, nessa época uma liderança promissora da aldeia São Francisco. Comunicou ao *cumpade*: “encoste o material aqui, só faça convidar o pedreiro que vai construir, agora os servente somos nós. Nós tamo aqui pra encostar um tijolo, areia, o que for necessário, ajudar aqui. Não vai ser pago um centavo a ninguém, que esse trabalho aqui é nosso”.

Assim como Neo se destacou como jovem liderança e foi escolhido pela população da *Vila* como cacique por se preocupar com o novenário de São Miguel, uma década antes seo Batista impressionava os mais velhos do *Sítio* por demonstrar interesse pelos festejos em homenagem à Imaculada que “pertence a todos”. Os moradores da aldeia “vão achar bom quando souberem que a gente vai resolver isso”. Se a dinâmica da luta pelo reconhecimento das terras indígenas produzia lideranças em contato com os parceiros “de fora”, internamente os cacicados se constituíam pelo senso de coletividade religiosa da comunidade, tipicamente relacionado aos santos locais, que alguns jovens como Neo e Batista potencializaram em iniciativas pessoais.

Na reconstrução das histórias relacionadas ao processo de arruinamento da igreja velha, iniciado nos anos 1970, muitos elementos se repetem nas narrações feitas por diferentes gerações e famílias da *Vila* e do *Sítio*. Entre esses elementos (fatos e personagens), podemos destacar: a) o falecimento da paroquiana que cuidava da edificação; b) a maior atenção de representantes da “Igreja” às lideranças da aldeia São Francisco, engajadas na luta pela demarcação e titulação das terras indígenas Potiguara, em detrimento da Paróquia sediada na aldeia de São Miguel; c) o descaso dos moradores da *Vila* na manutenção corriqueira do templo; e d) o conseqüente desabamento da coberta, eventos considerados determinantes para a deterioração da edificação e o início dos furtos dos objetos valiosos. O comprometimento dos *caboclos da São Francisco* na manutenção do templo é reconhecido por muitas das memórias da aldeia São Miguel.

Se muitas histórias desse *tempo* são relativamente consensuais, o mesmo não pode ser dito em relação ao deslocamento da imagem de São Miguel da *Vila* para o *Sítio*. Determinados fatos e personagens presentes nos relatos dos moradores mais antigos da *Vila* simplesmente não fazem parte das lembranças do pessoal do *Sítio* e vice-versa. E não se trata de memórias fugidias que apelam para situações genéricas e abstratas, algo que o esquecimento tenta inutilmente simular como fatos vividos em nossas trajetórias. São memórias vivas e concretas, ricas de minúcias do cotidiano, do que se falou e como

se agiu na oportunidade. É como se pudéssemos vivenciar, de modo lúcido, no mesmo tempo e espaço, dois ou mais fenômenos materializados em paisagens, objetos, pessoas e eventos perceptivelmente distintos. Na experiência vivida pela *Vila*, o que houve nesse dia foi a vinda de *caboclos do Sítio* que, supostamente apoiados no desleixo de João Serim, carregaram a imagem de São Miguel e outras peças da igreja sem o consentimento dos moradores. Na experiência vivida pelo *Sítio*, tal evento ocorreu por meio de uma procissão organizada pelos *caboclos* e representantes de várias aldeias, em comum acordo com a “Igreja”, que participou ativamente da celebração religiosa.

Se em Sahlins ([1985] 1990), havaianos e ingleses (ditos “ocidentais”) disputavam inconscientemente diferentes significados histórico-estruturais a partir de um mesmo notório evento (a morte do capitão James Cook na baía de Kealakekua), entre potiguaras da *Vila* e do *Sítio* dois eventos foram vividos de modo distinto em um mesmo tempo/espaço, assentados sobre uma matriz histórico-estrutural comum que vincula sentidos de vida das pessoas a São Miguel das aldeias.

Tendo agido como representante do império britânico ou como o deus havaiano Lono, o fato é que Cook materialmente foi “esfaqueado pela adaga de ferro de um chefe” nativo, ficando seu corpo “jogado de cara na água” ([1985] 1990: 143). O deslocamento de São Miguel de uma aldeia para outra também é uma evidência materializada, mas o modo como tal evento ocorreu é revivido em duas realidades nitidamente distintas. Para os mais antigos da aldeia São Francisco, o objeto-sujeito sagrado foi levado em procissão, *carregado* por uma multidão. Para os mais antigos da aldeia São Miguel, o santo foi *carregado* à revelia dos moradores da *Vila*, sem qualquer cerimônia religiosa. Na cosmovivência das famílias da *Vila*, o evento não estava previsto nos mitos Potiguara, podendo e devendo ser impedido e consertado. Desejam, portanto, o “restauro” da normalidade histórica anterior. Na cosmovivência dos moradores do *Sítio*, o evento estava previsto nos mitos Potiguara, devendo ser confirmado e consolidado pela história. Depois de um *tempo* na aldeia São Miguel, o padroeiro foi *carregado* para a aldeia São Francisco, um lugar ermo, mais próximo da *mata original*.

Seo Batista lembra que pouco tempo depois do deslocamento da imagem da *Vila* para o *Sítio*, Daniel Santana, que almejava a função de *chefe principal* dos Potiguara “sendo empregado da Funai”, articula com Neo e lideranças de outras aldeias potiguaras a construção de um novo templo religioso na aldeia São Miguel, em local próximo às ruínas da igreja velha: “Daniel fez as reunião, por isso tem essas família de cacique que hoje tem nas aldeia”. As reuniões serviram de base para definição de uma “comissão

organizadora pra adquirir condição financeira suficiente pra comprar material de construção pra fazer aquela nova igreja”. O então cacique da aldeia São Francisco, seo Batista, nunca foi chamado para participar da referida comissão, mas “sabia que estavam se reunindo lá por detrás da porta...”. O grupo articulado por Daniel conseguiu recursos de várias localidades da Paraíba: “receberam até presente de gado, de presente, quando falava que era pra São Miguel e pra igreja”. O cacique da São Francisco percebia a movimentação política e não se intrometia, não era convidado, preferia não participar. Até que um dia recebeu um comunicado.

Quando foi um dia eu tava em casa e recebi um recado do Daniel Santana, que era o cacique famoso da época... Falei “ih” e eu fui. A gente se damo bem e tal... Fui. Cheguei do lado de fora, um bocado de carro na frente. “Que carro é esse aí?”. E segui. A gente se reunia num grupo escolar que tem do lado do Posto da Funai, ali. Eu vi o povo marchando pra lá, aí eu fui. A sala meia grande, cheia de gente, novos cacique e liderança, bocado de gente, gente de Baía da Traição... Então o seguinte, me receberam muito bem, mandaram me sentar, ficar de frente com o povo lá, nós lá sentado e tal, como se fosse uma mesa de planária né. Eu fiquei lá. Aí ele vai e manda fazer a abertura, o Daniel manda fazer abertura, ele já morreu o Daniel Santana...

Segue, então, na visão de seo Batista, um diálogo entre os dois homens que disputavam na época a *chefia principal* do povo Potiguaras:

Daniel Santana: Batista!

Batista Faustino: Oi!

Daniel Santana: O povo t’aquí pra lhe escutar pra abertura.

Batista Faustino: De que?! Não, eu tô aqui convidado, num tô sabendo de nada, eu não sei o que esse povo quer... Quem tem que fazer é você. Faça, tô aqui pra assistir.

Daniel então toma a palavra e noticia o processo de organização da comissão, as doações, a construção da nova capela na *Vila* e a vontade da maioria dos ali presentes, representantes de várias aldeias potiguaras, em ver a imagem de São Miguel de volta a um templo situado em sua aldeia de origem. Antônio Marcelino, um *cumpade* de seo Batista que estava presente na ocasião, aproveitou o final da apresentação de Daniel e indagou ao cacique do *Sítio* o que ele tinha achado da proposta. Seo Batista, que até aquele momento tinha ficado calado, se levantou, agradeceu a todo mundo pelo convite e falou:

Muito bem, gostei da sua pergunta, lhe respeito muito, mas a partir desse momento, que eu vou começar nem na metade da história, eu vou só triscar um pouco... Vocês agora que me chamaram, agora que vocês tão sabendo que eu tô vivo ou existo no mundo, que começaram a fazer essa organização, se organizaram, fazendo essa comissão organizadora pra comprar material de construção e fazer a nova capela pra trazer São Miguel pr'aqui. Eu tava sabendo, mas vocês nunca me convidaram não. Eu passava muitas vezes aqui e via tudo... Sabe o que eu vou dizer a vocês, se tudo vocês me escutam né: eu considero a nova capela uma casa familiar.

A *palavra* de seo Batista foi muito forte para aquela plateia, que tinha trabalhado durante muito tempo na comissão a fim de trazer de volta o santo à *Vila*. O cacique falou no impulso, sem pensar nas consequências do dito: “pra que eu usei esse termo... Que considerava a nova capela como uma casa familiar... Eu vi a hora de, quase assim, baterem em mim. Porque eu sozinho... Com aquele povão! Eu sei que ficou no que eu disse... Até hoje!”.

Ao longo do processo de lutas por terras indígenas usurpadas por invasores, intensificado, como vimos, a partir da segunda metade do século XX, muitos elementos que marcam material e simbolicamente a identidade étnica potiguara foram espacialmente situados na aldeia São Francisco como:

1. a presença de alguns dos troncos familiares mais antigos que preservam os ideais de “viver isolado” e “não misturar o sangue” (Vieira, 2001, 2010);
2. a aldeia tida como a mais conservadora e hostil a intervenções “de fora”;
3. a visita de funcionários do SPI nas primeiras décadas do século XX;
4. o fato de ser de “difícil acesso” para visitantes, distando “légua e meia do Forte” (Amorim, 1970);
5. a posse da imagem *original* de São Miguel, o padroeiro dos Potiguara;
6. o constante contato com pesquisadores, professores e defensores da causa indígena;
7. a realização anual do “Toré do Dia do Índio”.

Os sete elementos acima citados, que assinalam a força dos *caboclos da São Francisco* na defesa dos direitos indígenas Potiguara, fazem com que os moradores do *Sítio* nominem o próprio espaço onde habitam de “aldeia mãe”. Ao fazer uma

retrospectiva da formação de aldeias potiguaras na Baía da Traição, Seo Batista defende que São Francisco é a “primeira aldeia”, a “aldeia mãe dos Potiguara”:

Quando o não-índio veio cada vez mais chegando a morar na Baía, aí foi quando os índio se refugiaram, muitos índio se refugiaram de Baía procurando canto pra ficar, procurando onde tinha água doce, mato pra trabalhar, perto do mangue que o índio é isso que faz dentro do mangue de pescar e também na água doce, e veio se espalhando o índio, ficando, uns ficaram na Vila São Miguel, outros vieram pro Forte, outros vieram pro Galego, outros vieram andando mais, vieram pr’aquí [para o *Sítio*]. Foram se espalhando em Laranjeira, Tracoeira, Cumaru... Então, o seguinte, quanto à São Francisco, vamo falar em São Francisco que ele é considerado ser a primeira aldeia da área indígena, a primeira aldeia. Hoje porque não quero dizer que não, mas sendo, pelo tempo que ela vem sendo habitada tem o nome de “mãe aldeia”, “aldeia mãe dos Potiguara” né, porque é a primeira aldeia habitada.

A autoatribuição de “aldeia mãe” é contestada, sobretudo, por lideranças da *Vila* que se afirmam como os “mais antigos” considerando que estão situados no histórico aldeamento de São Miguel de Baía da Traição, onde, ao longo dos primeiros séculos de colonização, se estabeleceram jesuítas e franciscanos e, posteriormente, carmelitas no projeto de catequese católica e domínio colonial. É nessa aldeia que se realiza, no entorno das ruínas da igreja velha tombada, um altar ao ar livre, a grande celebração religiosa Potiguara, a Festa de São Miguel das aldeias, ocorrida todos os anos entre os dias 20 e 29 de setembro.

Embora não seja consenso, as lideranças e famílias da aldeia São Francisco se destacam, especialmente a partir dos anos 1970, no processo de reafirmação étnica e territorial dos Potiguara e na dinâmica de diálogos e pressões sobre os poderes públicos na esfera local, regional e nacional, universidades e demais instituições atuantes na terra indígena.

Em linha paralela aos sete elementos fundacionais que atestam a centralidade política e espiritual da aldeia São Francisco, pessoas mais idosas da aldeia São Miguel inventariam os fundamentos da ancestralidade e a sacralidade do espaço ocupado pela *Vila*:

1. lugar da primeira permanência de São Miguel¹⁹³, onde se encontram as ruínas da velha igreja e onde se realiza o novenário/festa mais antigo;

¹⁹³ A imagem *original* de São Miguel foi encontrada nas imediações da Vila São Miguel, em um local chamado “Tapuia”, que é descrita como “mata” nas histórias contadas sobre o *tempo* da “aparição”.

2. lugar de instalação do cemitério “indígena-cristão” onde estão os corpos dos *antigos caboclos*;

3. lugar escolhido para estabelecimento do primeiro aldeamento missionário entre os séculos XVI e XVII, possivelmente a partir de uma aldeia original então existente, sendo única com espaço circular preservado “em forma de aldeia de índio”.

Desde que o santo original fora levado (em “procissão” ou por “sequestro”) da *Vila* para o *Sítio*, a referida festa ocorre nas duas aldeias que disputam, por meio de histórias indígenas e mitos restauradores, os símbolos étnicos e patrimoniais fundadores do povo Potiguara.

Para o pessoal de mais idade que mora na aldeia São Miguel, a expressão “aldeia mãe” é recente, não está documentada em livros. É invenção dos moradores da São Francisco. Se houvesse alguma “aldeia mãe” deveria ser a *Vila*, lugar “escolhido pra botar São Miguel” e não o *Sítio*.

Emanuel: Aqui existe “aldeia mãe”? Existe esse nome?

Dona Raimunda: A aldeia mãe era essa. Agora eles [o pessoal do *Sítio*] diz que é lá. O que é que vai fazer? Lá tem mais índio, índio assim mais... De pai e mãe...

Emanuel: Mas todo mundo sabia que essa [a *Vila*] era aldeia mãe?

Dona Raimunda: Sabia.

Emanuel: Todas as outras aldeias...

Dona Raimunda: Com certeza... Porque aqui foi escolhido pra botar São Miguel.

Emanuel: Chamava esse nome “aldeia mãe”?

Dona Raimunda: Não, nunca eu... Olha, eu nasci, me criei, mas nunca escutei esse negócio de “aldeia mãe”, nunca. Era “aldeia São Miguel”, a mais histórica... Até nos livros você não vê “aldeia mãe”. Porque o livro que eu li, tem as história e... Porque tinha muita gente que dizia “Neo não é indígena”, num sei o quê, aí Neo dizia “tá aqui no livro”. O pessoal de lá mesmo [da aldeia São Francisco] num sabe... Porque acha que o indígena é aquele que tem característica...

Emanuel: Então eles se acham “aldeia mãe”?

Dona Raimunda: Eles se acham. Dizem agora. Agora eles tão usando esse nome: “a aldeia mãe é São Francisco”. Até nas escolas os meninos daqui que estudava lá dizia assim [os estudantes do *Sítio* se referindo à *Vila*] “lá na tua aldeia só tem”... “lá é a aldeia ‘mãe da maconha’” [...] Antigamente tinha mais esse negócio, eu era muito excluída por conta da minha cor.

Emanuel: Por que era mais branca...

Dona Raimunda: Era. Na escola mesmo, quando eu era criança. Criança sente muito.

Emanuel: Ah, então quer dizer que excluía os brancos, mesmo sendo índio...

Dona Raimunda: Mesmo sendo índio, excluía. Eles excluía. Eu sofria muito quando eu era criança.

Emanuel: Agora lá a senhora quando olha pra uma pessoa de lá, eles não tem uma diferença né... Ou não?

Dona Raimunda: Eles são. Eles são com mais característica indígena. Eles são mesmo. Eu considero eles os verdadeiros índios.

Emanuel: Por que?

Dona Raimunda: Porque lá primo casa com primo. Aí aqui não.

Mesmo que a expressão “aldeia mãe” seja recente e facilmente contestada pelos livros que “tem as história”, Dona Raimunda, que “era muito excluída [por potiguaras]” quando criança “por conta da [sua] cor”, considera que os *caboclos da São Francisco* são “os verdadeiros índios” porque, diferentemente da São Miguel, “lá primo casa com primo”. No final das contas, internamente, entre os próprios indígenas, o sangue, as características corpóreas e as relações de parentesco constituem a *matéria* fundamental que atesta a indianidade (a “potiguaridade”) das pessoas. O fator *sangue*, que também tem seu caráter “simbólico” (ou “não material”) (Reesink, 1999), se sobrepõe ao que está escrito nos livros e aos símbolos culturais (língua, manifestações “externas” como toré, coco de roda, etc.).

Na escola, onde, em algumas situações, estudantes de várias aldeias se encontram, jovens do *Sítio* provocam os da *Vila*: “tua aldeia” é “a aldeia ‘mãe da maconha’”. No fundo, o *bullying* visa a rebaixar a aldeia São Miguel a um lugar “misturado”, aberto às mazelas da cidade, apresentando os problemas trazidos pelos *particulares* e *brancos*. Trata-se de uma condenação moral do *perigo da mistura* em detrimento de uma alegada pureza de um *eu* que se considera livre de influências negativas do *outro* invasor. Acionando outro tipo de moralidade, já presenciei pessoas reunidas na *Vila* fazendo chacotas à grande quantidade de homossexuais na aldeia São Francisco: “tem alguma coisa naquela água de lá, não é possível!”.

A aldeia São Miguel recebe de muitos moradores do *Sítio* a “pecha” de “lugar perigoso” e “lugar misturado”. Entretanto, ao conhecer melhor as relações entre cidade e aldeias, o visitante mais atento logo perceberá que a *Vila* não é tão integrada à Baía como se imagina (ou, pelo menos, não é muito mais integrada do que outras aldeias potiguaras). O acesso à aldeia São Miguel de quem vem da cidade por muito tempo só era possível por meio de uma ponte de madeira que barrava veículos de maior porte ou via Morrinhos/Benfica, passando por longos e tortuosos caminhos de barro que revelam uma paisagem rural bastante semelhante à paisagem da aldeia São Francisco. O caráter “mais isolado” do *Sítio* em relação à *Vila* e outras localidades se deve ao maior controle das relações de parentesco, pois os *caboclos da São Francisco* historicamente se preocupam em não “espalhar” em demasia o sangue indígena.

3.3. São Miguel, um *galego de cocar*

O deslocamento de São Miguel de uma aldeia para outra reestruturou o modo como muitos potiguaras se relacionam com o tempo e espaço sagrado. Enquanto os *caboclos do Sítio* organizavam uma nova festa de São Miguel na aldeia São Francisco para receber noiteiros de várias aldeias potiguaras, famílias da *Vila* tomaram a iniciativa de fazer o novenário mesmo sem a presença da imagem *original*. A partir desse tempo (início dos anos 1980¹⁹⁴), passaram a ocorrer duas celebrações em homenagem ao padroeiro dos Potiguaras, uma na *Vila* e outra no *Sítio*. Os moradores das demais aldeias tiveram, então, que reelaborar seus ritos, tomando fortes decisões sobre seus sagrados, ora direcionando seus caminhos, preces e velas ao santo levado para a aldeia São Francisco, ora às ruínas da igreja velha na aldeia São Miguel.

Na *Vila*, ao mesmo tempo em que pedaços de caibros, ripas e telhas despencavam da cobertura do templo destruído, um canteiro de obras se formava ao lado para construção de uma nova igreja, sob os cuidados do dedicado cacique Neo. Era setembro e a primeira noite do novenário se aproximava. Freiras¹⁹⁵ que atuavam na Baía da Traição arranjaram uma imagem de São Miguel e doaram à comunidade.

¹⁹⁴ Em 1979, Maria da Neves Padilha do Prado Freire relata que “as saudosas novenas de São Miguel [...] não mais realizadas em conqüência do estado precário em que se encontra a igreja” (1979: 6).

¹⁹⁵ Seriam as já referidas madres Stefanie e Elizabeth?

Tudo era muito difícil nesse ano. Era um novenário de resistência, improvisado em meio a um templo que se desfazia e um outro ainda em seus primeiros tijolos. Sobretudo, os ânimos não eram dos melhores. Havia mágoas e cobranças entre algumas famílias, conversas remoídas em torno da perda do santo para os *caboclos do Sítio*. Com a rivalidade a florada entre as aldeias e duas festas organizadas em homenagem ao mesmo São Miguel, os espíritos estavam em alerta. Na quarta noite de novena, ocorre uma briga feia entre dois homens em frente à igreja velha e um deles cai morto. Embaixo da castanhola, o sangue escorre no chão. De imediato, todos pensaram na história do santo. Houve correria e pânico até descobrirem que se tratava de uma vingança pessoal entre moradores da Baía.

O santo improvisado na época, hoje “*distiorado*”, não parecia com São Miguel que foi *carregado pelos caboclos*. Ele não é o São Miguel vitorioso (ou glorioso) dos Potiguara. Sua guarda está baixa e suas asas estão timidamente retraídas. Tem seus pés fincados sobre um dragão em vez de flutuar em espessas nuvens. Além disso, não tem um bom acabamento. As noveneiras e noveneiros da *Vila* estavam, desta feita, diante de um objeto que (obviamente) representava algum arcanjo Miguel, mas não estavam na presença do próprio São Miguel das aldeias, o índio-aparição Miguel, aquele *mermim inscrito* o índio de *carne humana*.

Nos últimos anos, a referida imagem *distiorada* passou a compor (com arranjos de flores e fitas sobre os pés cobrindo a figura de satanás) o nicho arruinado da igreja velha durante o período do novenário, chamando a atenção do público que participa da celebração e visita o interior do templo para acender velas e fazer orações. Rosimar afirma que a ideia de não deixar o nicho das ruínas da igreja de São Miguel vazio partiu dela, tendo agradado padre Edriano. Todo o ano ocorre alguma pequena transformação na organização da festa de São Miguel da *Vila*, geralmente por decisão e capricho do padre que dirige a paróquia.



Imagem 45: Imagem *distiorada* de São Miguel Arcanjo colocada no nicho das ruínas da igreja velha durante o período do novenário, aldeia Vila São Miguel. Provavelmente, foi a primeira imagem de São Miguel adquirida pelos paroquianos após o deslocamento da imagem original da *Vila* para o *Sítio*. Foto realizada pelo autor em 2017.

Uma das primeiras providências tomadas por padre Edriano quando chegou à Baía da Traição foi comprar uma nova imagem de São Miguel digna da tradicional festa do padroeiro. A escultura então adquirida possui um melhor acabamento do que a anterior, sendo também maior e mais imponente. Entretanto, do mesmo modo que sua antecessora, não é nada parecido com o arcanjo *acaboclado* “raptado” para o *Sítio*, sendo motivo de deboche de uma jovem moradora da *Vila*: “aquele dragão que mais parece um jacaré é horrroso”. Muitas noveneiras e noveneiros, comedidamente, se mostram inconformados com o fato das novas imagens adquiridas não se assemelharem ao São Miguel das aldeias, o arcanjo vitorioso que paira sobre nuvens e ergue a espada para o alto. O santo encontrado no mercado é, geralmente, esguio e *galego*, arquétipo corpóreo bem distante do *caboclo* “entroncado”, aquele objeto *mermim inscrito* o índio Miguel. Não é nada fácil encontrar a imagem de São Miguel, o glorioso, no mercado de artigos religiosos e os padres locais acabam se acomodando com a representação convencional do arcanjo.

Desde 2014 acompanho as festas de São Miguel das aldeias realizadas na *Vila* e no *Sítio* entre os dias 20 e 29 de setembro. Enquanto entre 2014 e 2016, a nova imagem do arcanjo (aquela adquirida para substituir o santo *distornado* referenciado pelo novenário realizado na *Vila*), era ornamentada apenas com arranjos de flores e fitas, especialmente colocadas no dia de São Miguel (29 de setembro), a partir de 2017 a escultura passa a ser adornada com um belo cocar indígena que a envolve, como uma aura de boas energias, da cabeça aos joelhos, ampliando seu tamanho, transfigurando sua estética e afetando positivamente o campo de visão de devotos e expectadores. É como se o cocar fosse capaz de compensar a delicada guarda baixa do santo que deixa cair sua comprida e incômoda espada sobre o dragão demoníaco, que vocifera suas dores. De repente, o “genérico” arcanjo adquirido no mercado se aproxima de sua vitória sobre o mal.

Adésio Santana, filho de Daniel e neto de Manoel Santana, é a pessoa que se encarrega de fixar o cocar sobre a cabeça de São Miguel. Segundo ele, a incorporação do cocar ao santo já teria sido feita em outras ocasiões antes de 2017.



Imagem 46: Imagem de São Miguel Arcanjo (o *galego*) adquirida por padre Edriano, adornada com cocar, flores e fitas durante o período do novenário, aldeia Vila São Miguel. Foto realizada pelo autor em 2017.

3.4. Ruínas da igreja potiguara de São Miguel: “altar ao ar livre”

O deslocamento da imagem *original* de São Miguel da *Vila* para o *Sítio* provocou a realização de dois novenários simultâneos em homenagem ao padroeiro dos Potiguara. A posse de São Miguel *mermim inscrito* pelos *caboclos da São Francisco* não conseguiu esvaziar a tradicional festa realizada na aldeia São Miguel. Para a maioria dos potiguaras e *particulares* devotos do padroeiro (aqueles que moram em localidades situadas nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto), a festa de São Miguel, “a festa mesmo”, é a da *Vila* e não a do *Sítio*. Muitos fiéis de percorrem grandes distâncias para participar de determinadas noites (ou de todas as noites) do novenário da aldeia São

Miguel e/ou para acender velas em agradecimento ou súplica aos poderes do arcanjo. Aqueles que moram na aldeia São Francisco e vizinhanças, por vezes, revezam a presença nos dois novenários, embora prefiram “curtir” a festa da *Vila* na noite de 28 para 29 de setembro.

É evidente que o santo padroeiro é a principal referência espiritual e histórica que estrutura a existência da igreja e do aldeamento Potiguara de São Miguel. A festa é a reafirmação periódica de sua centralidade. Entretanto, ao longo do tempo, os sentidos de vida de muitos potiguaras e *particulares* que participam da vida indígena das aldeias e das cidades da região consolidaram a ideia de que o novenário de São Miguel é realizado no espaço onde se situa a igreja de São Miguel, o centro do aldeamento devotado ao santo, a antiga matriz, atualmente arruinada. A igreja (agora em ruínas) também compõe a materialidade sagrada que envolve os poderes do santo.

As pessoas (especialmente os moradores da *Vila* e do *Sítio*) que vivenciaram a igreja em época anterior ao processo de arruinamento, lembram de detalhes estéticos e funcionais do templo e seu entorno. Durante uma das minhas participações nos novenários, consegui reunir, durante o período da manhã, dona Severina, dona Raimunda, sua filha Rosimar e padre Edriano na ideia e desejo de rememorar o tempo das celebrações realizadas dentro da igreja. O padre, há oito anos na paróquia de São Miguel, reconstrói o templo a partir do que “o povo conta”. Próximo e entre as ruínas, tudo é história acumulada, fragmentada e polissêmica. Pedacos de alvenaria, cacos de tijolos, lascas de pedras, fragmentos de pisos, restos de galhos, estilhaços de coisas sem nome...

O cruzeiro era no mesmo lugar e com forma um tanto diferente. “A cruz era mais fina, mas era desse mesmo jeitinho”, lembra dona Severina. E continua: “bem simplizinha a cruz”. O cruzeiro “era mais baixo e mais fininho”. Não era caiado nem “quadrado” como hoje, “era escuro, pedra, boleado”¹⁹⁶. Era todo boleadinho”. Atualmente ele está sobre um passeio elevado sobre o calçamento, próximo ao muro do “clube”. Ele fazia parte de um grande terreiro que circundava a igreja, pontuado por algumas árvores: “tinha esse pé de vapor [apontando uma pequena árvore], tinha outro ali. O outro era até rosa!”. Em vez do “clube”, havia uma grande castanhola que sombreava parte do terreiro da aldeia.

As descrições de dona Severina eram confirmadas e completadas por dona Raimunda e Rosimar. Padre Edriano, íntimo de toda a memória e vida comunitária,

¹⁹⁶ Que dizer “de superfície arredondada”.

também arriscava informações. Recuperando falas do ex-cacique da *Vila*, observa o entorno da igreja e os acessos da cidade para aldeia era outro: “segundo Neo dizia, a rua sempre foi aquela, a rua do meio [refere-se à ladeira calçada mais afastada que contorna uma área de mata para conectar Baía da Traição à aldeia São Miguel], mas aqui quando chovia descia toda água, que ainda hoje desce por aqui e aqui cavava muito, fazia erosão [apontando para a ladeira calçada de acesso mais imediato ao pátio central da aldeia, continuidade da ‘rua São Miguel’]”. E completa: “botava pé de coco aqui pra conter a água porque ela rachava tudo... Aí fizeram o calçamento e melhorou mais...”. Dona Severina lembra que “era tudo mato”, não havia o caminho que aproxima os limites da Baía ao pátio central da *Vila*. A própria “rua do meio” era apenas uma trilha. Nas tardes do dia 29 de setembro, encerrando a festa de santo, a procissão de São Miguel descia da igreja até a cidade, caminhando pela referida trilha que “era assim ói como daí pr’aqui” [mostrando a largura da passagem]. São Miguel atravessava a mata e o rio (Sinimbu), ressurgindo nas ruas da Baía em meio à multidão de devotos. Com o tempo, a trilha se transformou em caminho de barro que depois foi calçado e, mais recentemente, derrubaram parte da mata para fazer uma via de acesso mais direta em direção ao pátio central da *Vila*, já no *tempo de Neo* com recursos da prefeitura. Os moradores gostaram da obra, pois nessa época “não tinha nada pra facilitar”, observa dona Severina. A comunidade carecia de uma “pista larga que passasse os transportes”. Rosimar, então, lembra do transporte dos enfermos: “a mãe de Agripino, desceu numa rede... Não era prático, aí colocaram ela dentro de uma rede para o socorro que esperava do outro lado da ponte [a ponte edificada sobre o rio Sinimbu, antigamente feita de madeira]”.

Parte da mata existente entre a aldeia e o rio “era tudo mole, molhado, que tinha o olho d’água pro lado de lá”, recorda dona Severina. “A gente pegava água, o caminho era bem estreitinho e a barreira bem alta”, completa Rosimar. Dona Severina acredita que ainda exista a mencionada fonte natural: “acho que tem, mas ficou cheio de capim porque o pessoal abandonou quando chegou água encanada”. A área mais imediata onde se assenta o templo, a mais elevada do local, consegue permanecer mais seca em relação às encostas arbustivas do morro. O processo de degradação da edificação deixou o seu piso mais baixo do que originalmente se apresentava. O chão do santuário “tinha esses tijolinhos assim [dona Severina apontava para cacos avermelhados aflorado na terra]”. O ladrilho foi paulatinamente sendo transformado em terra pontilhada de fragmentos e vegetais diversos. Apontando para o chão da nave central, Rosimar conta que ali “era tudo mais alto”. Há uns anos atrás, “encontram até um, quando começou aqui [o

afloramento da terra que estava sob o piso], encontram um bocado de, umas ossadas, não sei de quem era...”¹⁹⁷, lembra a paroquiana. “É porque o cemitério era ao redor do santuário... Era cerca de vara rodeando ele todo”, explica o padre. Dona Raimunda, mãe de Rosimar, prestava atenção em tudo o que era dito na conversa e confirmava baixinho “era, era assim”.

A igreja, conta dona Severina, era “todinha branquinha”. Nas paredes internas ainda se nota, no pouco e resistente reboco, a cor da pintura branca pontuada aqui e acolá em pequenos trechos marcados com o lodo do tempo. E “tinha uma cruzinha lá em cima [da parte frontal do templo] que não sei, acho que caiu”, completa dona Raimunda. A fachada das ruínas revela as entranhas da construção: a irregularidade das grandes pedras sobrepostas que estruturam a maior parte do edifício e os delineamentos circulares formados por tijolos maciços, a meia-lua sobre o vão da entrada principal e o óculo¹⁹⁸ na parte superior. Entre a entrada e a referida abertura cônica, duas janelas retangulares compõem a parte frontal da igreja. Em uma delas, situada à direita de quem olha a fachada, havia um sino pendurado sobre uma haste de madeira. O sino foi levado para a capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco, na mesma época em que *carregaram* o santo. A haste resiste às intempéries. “Ainda tem o pau ói. É o mermo pau”, aponta dona Severina.

Ao adentrar as ruínas, vislumbra-se o grande salão da nave única, as compridas paredes laterais que conectam a frente do templo aos fundos onde se localiza o altar com os três nichos à espera de imagens que nunca mais retornaram. Toda a construção se encontra escurecida pelo tempo e pela exposição ao ar, raios solares e águas das chuvas. Vegetações nascem por todos os cantos do chão e em alguns trechos das paredes desgastadas. Ali há uma infinidade de plantas de pequeno porte e bichos minúsculos. Vivem da paz do abandono. Camadas de diferentes rebocos da edificação são evidenciadas por manchas e buracos, revezando cores lúgubres na mistura de tinta, argamassa, pedras de praia, tijolos maciços e lodos. Há aberturas nas paredes laterais. No lado esquerdo de quem entra, a abertura leva o caminhante ao matagal do morro onde se

¹⁹⁷ Conta seo Batista, ancião do *Sítio*, que “ali tinha um padre da Freguesia que ele foi morto e sepultado dentro da igreja [de São Miguel Potiguar]. Eu só não sei a data que ele morreu, mas o nome dele eu sei: o nome dele é João Batista de ‘Avendano’. Tinha lá e tem...”. É difícil o acesso ao local do referido túmulo “porque hoje tá cheio daquelas abelha moribondo, mas se for limpar ainda se encontra lá onde ele foi sepultado e as iniciais desse padre”. Segundo Freire, trata-se do “primeiro vigário colado, Pe. João Batista Avendano, cujos restos mortais estão sepultados na capela-mor da igreja de São Miguel” (1979: 4). O padre foi “ali sepultado em maio de 1858” (1979: 10).

¹⁹⁸ Pequena abertura cônica à espera que a luz do sol adentre o recinto.

instalou a igreja e no lado esquerdo leva à nesga que separa a parede da edificação e o muro do cemitério estabelecido ao lado do templo. Nas frestas das bases das ruínas, restos de velas derretidas se acumulam ano após ano. Assinaturas e mensagens juvenis marcadas por lascas de pedra registram nas velhas paredes o desejo de fazer parte daqueles sólidos que desmancham vagarosamente no ar.

A edificação da igreja de São Miguel das aldeias nunca foi plenamente acabada. Um “coro” foi idealizado para o templo. Provavelmente, um tablado de madeira avançaria, como mezanino, a partir da parte interna da parede da entrada rumo ao salão da nave única. Do que seria o “coro” só resta um tronco de madeira conectando uma parede lateral à outra. “Foi terminado não, toda vida foi só esse pau”, lembra dona Severina. Tronco que outrora foi chamuscado por labaredas de fogo em arbustos espalhados pelo vento durante o acendimento de velas dos promesseiros de São Miguel.

Encantada pelo despertar de tantas lembranças, dona Raimunda caminhou sozinha até o altar da igreja para ver algum detalhe da parede enquanto os outros ficaram conversando. Parada, contemplativa, falou alto o suficiente para que nós pudéssemos ouvi-la: “e lá em cima, lá em cima, lá em cima era o Sagrado Coração de Jesus”. Em seguida, emendou com recordações dos sons da igreja: “o som era tão grande que quando tocava aqui escutava em Estiva Velha¹⁹⁹. Tem um som tão, tão...”. “Um som forte”, completou dona Severina. E Rosimar: “o vento leva”. Aproveitei a atenção repentina de dona Raimunda (que pouco antes não queria vir conosco rememorar as minudências da igreja), e quis saber sobre a existência de forro na edificação.

Emanuel: E como era o forro, dona Raimunda?

Padre Edriano: Aqui tinha forro? [olhando para as mulheres].

Dona Raimunda: Tinha não, tinha forro lá [apontando para parte de cima do altar].

Padre Edriano: Nera... Era redondo?

Emanuel: Então era só telha até aqui...

Padre Edriano: Era. Agora aquela parte do presbitério, do altar, tinha um forro arredondado...

Dona Raimunda: Era. Era azuzinho.

¹⁹⁹ A aldeia Estiva Velha se localiza no município de Marcação.

Fazendo, de repente, o papel de pesquisadora, como se indagasse a si mesma, dona Severina começa a seguinte conversa (que desencadeou outras conversas) conosco olhando para o que sobrou das portas da entrada principal da igreja:

Dona Severina: E essas portas aqui eram branca ou azul?

Emanuel: Boa pergunta.

Dona Raimunda: Era azul.

Padre Edriano: Era não.

Dona Severina: Tá aqui a corzinha ó [mostrando um resquício de tinta azul clara em cima do contorno da cantaria da entrada principal da igreja arruinada].

Dona Raimunda: Pintavam a porta... Era duas porta.

Emanuel: E a fechadura da porta como era?

Dona Raimunda: A fechadura era, tinha um cadeado de coisa...

Padre Edriano: Eu acho que essa não é a porta original mais não.

Dona Raimunda: É.

Dona Severina: É, é a mesma.

Emanuel: Aqui tinha um desenho aqui em cima? Como era aqui em cima? [apontando para os tijolos maciços que pareciam fazer uma meia lua sobre a porta principal da igreja arruinada]. Tinha algum detalhe, era um desenho redondo, era um desenho quadrado, um triângulo?

Dona Raimunda: Era um, era assim, formava um...

Emanuel: Era saliente?

Dona Raimunda: Não, eu acho que era assim mesmo.

Emanuel: Era plano.

Dona Raimunda: Tinha uma forma que não sei dizer, mas era plano, era plano.

Padre Edriano: E ali em cima [apontando para o óculo], Emanuel, é do Sol, né o mirante, quando o Sol vai baixando aí ele xiii e entra...

Emanuel: Sim, lá em cima né...

Padre Edriano: Toda igreja antiga tem essa aberturazinha...

Emanuel: Tinha algum detalhe lá em cima ou era só o buraco cercado de pedra?

Padre Edriano: Não, tinha um detalhe.

Dona Severina e dona Raimunda: Tinha, padre?

Padre Edriano: Tinha porque tem uma foto antiga que ele é feito um babadozinho ao redor da abertura... Tá vendo aquele detalhezinho lá em cima, é ao redor daquele buraquinho?

Emanuel: Era pra imitar o sol é, talvez, o detalhe...

Padre Edriano: Era, porque assim, quando o Sol vai baixando, ele bate todo de frente aqui, entrava pra que ele focalizasse a claridade no altar...

Rosimar: Olhando lá pra cima [ela olhava em direção ao canto superior direito da fachada onde um pináculo se destaca envolvido por um arbusto], agora eu me lembrei da história, mamãe, que a gente contava né, dizia que... Mamãe, como foi, como é, a mula sem cabeça, ou a besta fera, que deu coice lá em cima e ficou aquele mato.

O vai e vem das falas miúdas, conversas paralelas e cruzadas, por vezes caoticamente “truncadas”, revelam memórias repletas de *flashs* e lapsos despertados pela materialidade tão próxima dos sentidos dos conversadores, especialmente visão e tato. Ora as paroquianas rechaçam o “ouvi dizer” do padre, ora parecem abismadas com um pormenor evidenciado em uma antiga fotografia que não haviam prestado atenção em suas recordações vividas: “tinha, padre?”. Nada se mostra desprezível no amontoado de coisas fragmentadas da igreja. O “mato” que nasceu na quina superior da parte frontal do santuário não é obra do acaso; foi “a mula sem cabeça, ou a besta fera, que deu coice lá em cima e ficou aquele mato”. Um elemento banal, de repente, se conecta cosmicamente à luta entre o bem e o mal; a “besta fera” macula o abrigo sagrado do arcanjo guerreiro. Dona Nilda, moradora da aldeia São Francisco, concebe a “besta fera” como o próprio satanás encarnado em uma “mulher que tinha caso amoroso com o padre e ela virava uma besta fera e um dia ela chegou ali pela Vila aí deu uma pesada, uma popa nesse canto da igreja, e aí virou isso aqui”. Enquanto Rosimar pede a confirmação de sua mãe, dona Raimunda, para certificar a história por ela contada, dona Nilda apoia sua narração na experiência do seu pai, seo Batista: “né isso pai, a gente não tem essa história?”.

Certa feita, conversando com Rosimar sobre aspectos físicos das ruínas de São Miguel, ela lembrou que durante um dos estudos de solo realizados por uma empresa contratada pelo Iphan para elaboração do projeto de reconstrução da igreja²⁰⁰, um menino da aldeia lhe trouxe (talvez por ela ser uma paroquiana muito envolvida com as coisas de

²⁰⁰ Descreverei criticamente as situações de planejamento e elaboração do referido projeto de reconstrução da igreja potiguar de São Miguel no quinto capítulo da tese.

São Miguel) um estranho objeto de ferro. Ela desejava saber o que era aquilo e, como eu era “do Iphan”, talvez eu pudesse ajudá-la. Entrou para o interior da casa, trouxe e me mostrou uma peça metálica de uns dez centímetros de comprimento um tanto pesada com um círculo em uma das extremidades e uma trifurcação na outra. Guardava o artefato com carinho e preocupação. Mesmo aparentando ser uma coisa inútil domesticamente, pertencia à história da *Vila* e dos Potiguara e é melhor estar em sua guarda do que nas mãos de gente “de fora”. Para ela, o objeto poderia ser uma chave de alguma porta do santuário. Não desmenti a sua hipótese, tirei algumas fotos e me comprometi em descobrir junto aos meus amigos “especialistas” em pesquisas sobre bens sacros o que aquilo poderia ser. Munido das fotografias realizadas de vários ângulos, enviei o material para Umbelino Peregrino de Albuquerque, arquiteto e urbanista, ex-superintendente do Iphan da Paraíba que sempre esteve em contato com estudiosos da arte sacra presente em antigos templos católicos paraibanos. Ele se prontificou a compartilhar as imagens com o arqueólogo Ulisses Pernambucano, em busca de uma melhor definição do artefato. Diante do tamanho e desenho do material, os dois chegaram à conclusão de que se tratava de um suporte manipulado pelo sacerdote católico que pendurava, via três correntes equidistantes em círculo, algum tipo de objeto utilizado durante as missas como o incensário ou a sineta. Quando consegui dar o devido retorno a Rosimar sobre tal versão “técnica”, ela ficou satisfeita: “é bem capaz de ser isso”.

O processo de arruinamento da igreja do padroeiro provocou a fragmentação caótica dos bens do santuário, que atualmente se encontram dispersos em residências de *caboclos* e *particulares* que habitam várias localidades das terras indígenas e em coleções particulares e institucionais do mundo dos brancos. Entre artefatos perdidos e achados, as histórias de um dos principais marcos fundacionais da gênese étnica, espiritual e territorial dos Potiguara reelaboram criativamente sentidos existenciais à procura de uma boa coesão mítica.

Para além das históricas experiências vividas e acumuladas por noveneiras e noveneiros potiguaras em torno e através das ruínas da igreja de São Miguel, a bela construção desgastada por alguns *tempos* datados e outros imemoriais é contemporaneamente centro de diversas outras atenções interpretativas e propositivas. Devotos de São Miguel que moram em aldeias mais afastadas da *Vila* aproveitam a eventual participação em ritos da festa do padroeiro para “tietar” e tirar *selfies* na fachada arruinada do templo. As ruínas também servem de cenário para roteiros turísticos, trabalhos teatrais e ensaios fotográficos os mais diversos.



Imagem 47: Vista das vias de acesso à aldeia Vila São Miguel vindo por Baía da Traição, atravessando a ponte construída sobre o rio Sinimbu. Parte das ruínas da igreja São Miguel pode ser vislumbrada no alto morro, no lado esquerdo do expectador.
Foto realizada pelo autor em 2016.



Imagem 48: Dona Severina e dona Raimunda prestando atenção nas conversas de Rosimar no interior das ruínas da igreja São Miguel Arcanjo, aldeia Vila São Miguel.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 49: Rosimar em frente às ruínas da igreja de São Miguel Arcanjo.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 50: Artefato possivelmente utilizando durante as celebrações religiosas realizadas na igreja de São Miguel Arcanjo. O objeto é cuidadosamente guardado por Rosimar em sua casa.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 51: Representação das ruínas da igreja de São Miguel Arcanjo feita pelo artista plástico Séver. O quadro está exposto no restaurante Terraço Potiguar localizado próximo à entrada da Baía da Traição, na via principal.
Foto realizada pelo autor em 2016.



Imagem 52: Representação das ruínas da igreja de São Miguel Arcanjo feita pelo artista plástico Eduardo Verderame.
Fonte: <https://everderame.wordpress.com/ruinas-e-outras-igrejas-2010/>



Imagem 53: Aspecto do interior das ruínas da igreja de São Miguel Arcanjo, aldeia Vila São Miguel, a partir do altar.
Foto realizada pelo autor em 2016.



Imagem 54: Aspecto do altar arruinado da igreja de São Miguel Arcanjo, aldeia Vila São Miguel.
Durante o novenário de São Miguel, atualmente paroquianos costumam assentar a imagem *distiorada* de São Miguel (adquirida após o deslocamento da imagem *original*) no nicho central.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 55: Vista da lateral e dos fundos das ruínas da igreja de São Miguel Arcanjo, aldeia Vila São Miguel, a partir do cemitério.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 56: Noveneira “apaixonada por essa igreja” registra o momento de sua passagem pelas ruínas da igreja de São Miguel Arcanjo, aldeia Vila São Miguel.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 57: Ensaio “*Perfomances do feminino: entre baías e traições*”
realizado pela antropóloga Verônica Alcântara Guerra e Rayka Almeida em 2015.
Fonte: acervo de Verônica Alcântara Guerra.

Entretidas com o padre nas próprias descrições sobre pormenores da igreja existente no tempo anterior ao arruinamento, as mulheres começam a se lembrar também da beleza dos ritos realizados naquele lugar sagrado, um santuário repleto de velas em homenagem (agradecimentos e súplicas) a São Miguel das aldeias.

Emanuel: Essas janelas [das paredes laterais da edificação] eram tudo fechada assim mesmo no tempo que tinha missa?

Padre Edriano: Só tinha aberto essas da frente e essa daqui ói.

Rosimar: Mamãe! [parece ter lembrado de algo, mas não conseguiu comunicar o que pensava em dizer]

Dona Raimunda: Não tinha janela não.

Emanuel: E não era uma escuridão muito grande aqui dentro não?

Padre Edriano: Era, de vela. Era vela cum força!

Dona Raimunda: Era vela de lá [apontando para um dos vãos laterais] até acá ói [apontando para o lado do altar]. Tudo daqueles castiçais feitos de lata...

Emanuel: Sei como é, de lampiãozinho né...

Dona Severina: De lata de óleo! Ela fazia, aí enchia por aqui [apontando vários cantos da igreja velha].

Dona Raimunda: Era tão lindo quando era de noite, era lindo demais!

Dona Severina: E ali ói [apontando para o altar] né bom nem falar, chega era unidim assim [juntando os dois dedos indicadores pra representar como as velas era organizadas]. Era um bocado de luzinha...

Padre Edriano: Tinha tanta vela aqui quando eu cheguei [para dirigir a paróquia de São Miguel] que, olhe, eu tive foi medo! Lembra [falando em direção às mulheres] que era vela acesa pelo chão, aí era vela aqui e por todo lado, aí vinha vento ói e incendiava... Aí eu disse “minha gente, vão terminar de acabar o resto [das ruínas]!”.

Emanuel: Eu vejo que ainda acendem muitas nos dias de novenário.

Rosimar: Ainda acende, meu filho.

Dona Severina: Acende!

Emanuel: Eu vi, eu vi, na festa...

Padre Edriano: Eu peço que não acendam, guardem...

Emanuel: É porque ficou na cabeça que é um lugar de vela aqui.

Rosimar: E quando é dia de finados principalmente, isso aqui fica tudo cheio de vela.

Emanuel: Nos Finados, aqui na ruína?

Padre Edriano: É.

Rosimar: Botam naqueles buracos e aí eu vou lá e apago, que eu tenho, eu não sei, não gosto...

Padre: O povo hoje não tem educação. O povo antigamente vinha, apagava depois, recolhia a cera, tudinho. Hoje eu cheguei numa igreja em Coqueirinho, uma festa, que o fogo se alastrou pela parede até o teto, entendeu?

Dona Severina: Pois é...

Nesse momento das conversas, percebendo as falas paroquianas de controle moral do acendimento de velas nas frestas e bases das paredes da igreja arruinada, resolvi avançar ainda mais no “assunto” abordando o fenômeno dos “despachos” espirituais e os torés realizados no interior das ruínas. De modo um tanto inesperado, os diálogos, especialmente os levantados pelo padre, tomaram rumos mais conceituais relativos às

ideias de “cultura indígena”, “cultura africana” e “cultura europeia”, “espiritualidade”, “evocação” e “invocação”.

Rosimar: Aqui... Dizem que eu sou a dona da igreja né... Né, mãe?

Emanuel: Porque tu chega apagando as vela...

Rosimar: Não, porque sinceramente eu chego e às vezes tá demais...

Emanuel: Recolhendo galinha e cachaça também né...

Rosimar: Menino, quem foi que te disse isso, hein?

Padre Edriano: O padre.

[Todos nós rimos]

Rosimar: O mês que tava... qual era a novena? [perguntando para sua mãe, dona Raimunda] É...

Dona Raimunda: Santo Antônio?

Padre Edriano: Né [inaudível] não?

Rosimar: Não. Esse aí ficou chateado comigo. Eu vinha, vi um barulho [Rosimar mora bem próximo às ruínas]. Meu Deus! Vou olhar o que é que é isso. Cheguei aqui tinha um com a bunda pra cima e ia pra lá ia pra cá, batendo palma. Deixa, eu disse: “olha, recolha, tenham respeito”. Menino! Mas esse homem ele rodou a baiana comigo...

Padre: Que não é o povo daqui...

Rosimar: Aí mamãe ficou achando... Chateada porque eu me meti...

Dona Raimunda: Eu fiquei foi com medo mesmo.

Padre Edriano: Não é o povo daqui.

Emanuel: Mas tem grupos aqui [na Vila] também, tem.

Rosimar: Deve ter. Com certeza tem.

Dona Raimunda: Tem.

Rosimar: Pra acabar de completar, diz que chegou um alguém de Guarabira...

Dona Raimunda: Ele mora ali e tá trazendo gente de fora pra fazer macumba...

Padre Edriano: E né crente, esse pessoal?

Emanuel: Mas tem isso não, rapaz, crente, católico, eles fazem.

Rosimar: Mas só que comigo vem e não tem isso não! Minha mãe diz “fica calada!”.

Emanuel: E toré, tem toré aqui dentro?

Padre Edriano: Tem.

Emanuel: Dentro da ruína?

Padre Edriano: Teve, no começo do ano teve.

Emanuel: E era por conta de quê esse do começo do ano?

Padre Edriano: Abertura da semana indígena.

Dona Severina: Teve aqui?

Rosimar: Foi.

Padre Edriano: Mas, assim, o toré é diferente dos candomblé. Hoje é que tão misturando porque o candomblé vem de uma cultura africana, não vem da cultura indígena não.

Emanuel: Mas a Jurema²⁰¹ vem muito do indígena...

Padre Edriano: Mas escute. Vem do indígena, olhe, mas o candomblé... É porque aqui foi pirateado, no Brasil, aqui tudo é pirateado. Mas o candomblé mesmo vem da cultura africana, não tem nada a ver com a cultura europeia. Aqui a cultura indígena é muito mais antiga que a cultura africana. Porque existe as terminologias, invocar e evocar. Invocar é chamar as almas, é receber os caboclos...

Emanuel: Mas existe. Pode existir invocação, menino...

Dona Raimunda: kkkkk!

Padre Edriano: Mas eu digo assim, a cultura espírita [refere-se possivelmente ao kardecismo] que na mesa redonda não tem nada a ver com a cultura do candomblé, porém a evocação é fazer memória. Nós quando rezamos pelos mortos, nós não invocamos, nós evocamos... Evocação é você lembrar, é trazer a memória.

Emanuel: Parece, mas nem sempre né...

Padre Edriano: É sim porque invocar é chamar.

Emanuel: Em alguns torés parece que há a incorporação né?

Padre Edriano: Hoje.

²⁰¹ A chamada Jurema Sagrada é um conjunto de lugares e manifestações religiosas e espirituais sagradas de matriz indígena existentes imemorialmente em várias territorialidades do que hoje é a região Nordeste do Brasil. Os lugares e manifestações se relacionam às árvores e bebidas sagradas da Jurema e às centralidades cosmogônicas das "cidades da Jurema". Para mais definições e informações, ver Marco Tromboni de S. Nascimento (1994) e Edwin Reesink (ano).

Rosimar: Hoje. Porque antigamente não.

Emanuel: Tinha, rapaz.

Padre Edriano: Tinha não.

Rosimar: Tinha não, meu filho.

Dona Raimunda: Tinha não.

Padre Edriano: Olhe, alguns torés que tão tocando hoje não tem nada a ver... Primeiro, como é que eu vou cantar “oh, mãe de Deus, olha aqui meus curumins”. Não foi nada dessa coisa. Porque a mãe de Deus, Nossa Senhora, não foi da cultura do povo indígena. Foi a cultura do europeu que trouxe...

Emanuel: Não padre...

Padre Edriano: Hoje tão cantando a virgem da Conceição, “virgem da Conceição...”. Tem um toré que canta a virgem da Conceição. Eu tinha escutado essa música do toré.

Rosimar: Até a pintura hoje em dia [refere-se aos grafismos pintados principalmente em corpos das pessoas] não é a do Potiguara, é uma mistura, uma sei lá como posso dizer...

Padre Edriano: Ói, em Fortaleza tem uma área indígena... Aí tem que vir pra cá pra aprender a ser índio, pra aprender a pintura, a língua... Quando tem benefício, todo mundo quer.

Nas décadas de 1970 e 1980, o arcebispo da Paraíba e agentes pastorais ligados à “Igreja” local aliaram-se aos *caboclos da São Francisco* (e lideranças de outras aldeias) intervindo ao mesmo tempo em processos de *territorialização* (Pacheco de Oliveira, 1999) étnica e no deslocamento da imagem *original* do padroeiro dos Potiguara da *Vila* para o *Sítio*, situações que reestruturam sentidos fundamentais da vida social local. A atuação missionária do referido período revela que os poderes católicos estabelecidos buscaram se acomodar às concepções e ações de grupos que capitanearam a identidade do *povo Potiguara*. Entretanto, tal disposição dialógica mais franca de respeito à existência política e espiritual do *outro* não faz parte do tempo duradouro de relações “normais” constituídas entre agentes paroquiais e grupos potiguaras que de um modo ou de outro se identificam com a “Igreja”. As conversas entre padre Edriano e as potiguaras paroquianas atualizam, com outras ênfases, uma miríade de questões abordadas desde o primeiro capítulo da presente tese. As relações entre potiguaras e a “Igreja”, na diversidade de seus representantes, envolvem cotidianos de controle conceitual da indianidade e, mais especificamente, de controle da espiritualidade mítico-histórica Potiguara. Mesmo padre

Edriano, figura popular engajada no dia a dia das famílias de muitas aldeias, sem vaidades em relação ao seu influente sacerdócio²⁰², articula pensamentos e falas que limitam a indianidade a noções genéricas a-históricas que se encontram espalhadas pelo “senso comum” da “sociedade brasileira”.

Essa classificação do mundo em mônadas separadas por vácuos culturais, instituindo “cultura indígena”, “cultura africana” e “cultura europeia”, é materializada em ações disciplinadoras como homílias contra o “excessivo” acendimento de velas nas ruínas e incentivos ao apagamento de algumas chamas promovidas por agentes pastorais como Rosimar. A *espiritualidade indígena*, enquanto fenômeno real que pauta sentidos da vida das aldeias, é rechaçada em nome de uma ideia de “cultura indígena” como práticas lúdicas expressas em danças de roda. As práticas lúdicas podem e devem conviver harmonicamente com a *espiritualidade cristã*, pois elas apenas alegorizam de “cultural local” o núcleo duro da religião verdadeira, responsável pelos únicos mitos e ritos de dignidade universal. É preciso purificar, portanto, celebrações como o toré de fenômenos espirituais perigosos vindos de fora, “pirateados”. “O toré é diferente dos candomblé. Hoje é que tão misturando porque o candomblé vem de uma cultura africana, não vem da cultura indígena não”, defende o carismático padre. O toré é visto como *performance* meramente lúdica, não apresentando elementos mágico-religiosos. A doutrina hegemônica do catolicismo concebe a evocação de pessoas, anjos e santos, mas não sua invocação. Evocar “é você lembrar, é trazer a memória”, celebrar existências divinas; “invocar é chamar as almas, é receber os *caboclos*...”. Indígenas, eternamente presos em sua “cultura” performática, estariam fadados a apenas evocar seus *encantados* (cuja essência fenomenológica é justamente a invocação). Toda invocação teria origem em uma mistura indesejável. O controle de pureza cultural/espiritual dos idílicos ritos indígenas não se restringe aos fenômenos repelidos pelos dogmas da “Igreja”. Se os torés, os “autênticos”, não têm relação com os candomblés, tampouco devem evocar (o que dirá invocar) santos considerados católicos: “alguns torés que tão tocando hoje não tem nada a ver... Primeiro, como é que eu vou cantar ‘oh, mãe de Deus, olha aqui meus curumins’. Não foi nada dessa coisa”. E acrescenta: “hoje tão cantando a virgem da Conceição, ‘virgem da Conceição...’”. Tem um toré que canta a virgem da Conceição”. Se, em algumas situações históricas (excepcionais), nas relações entre “Igreja” e grupos indígenas, o “sincretismo” próprio do catolicismo popular foi incentivado por agentes

²⁰² Sobre a missão do sacerdócio católico, padre Edriano mostra-se preocupado, pois existe uma nova geração de clérigos “mais preocupada com a aparência da batina do que conversar com o povo”.

pastorais (desde que os elementos “não católicos” fossem meramente alegóricos da desejada espiritualidade cristã), os Potiguara contemporâneos são enquadrados em uma classificação de mundo bastante restritiva: “a mãe de Deus, Nossa Senhora, não foi da cultura do povo indígena. Foi a cultura do europeu que trouxe”. Paradoxalmente, por estar intimamente envolvido pelo cotidiano das aldeias, padre Edriano compreende que *ser Potiguara* é, sobretudo, uma *questão de sangue* (Reesink, 1999), evitando critérios “culturalistas” para identificar quem é ou não é “índio de verdade” em cada família e localidade.

À revelia (e a partir) de tais tentativas incessantes de domesticação da espiritualidade Potiguara, muitos *caboclos* se afirmam “católicos”, assumindo formalmente uma filiação religiosa “normal” e ainda hegemônica na “sociedade” e, ao mesmo tempo, invocam um santo-anjo encarnado em uma imagem-aparição de um *caboclo mermim inscrito* homenageado pelo fogo de velas por factualmente operar milagres e resolver problemas das aldeias desde tempos imemoriais. O fenômeno da invocação entre os Tupi, vastamente documentado por vários viajantes, cronistas, missionários e administradores coloniais e imperiais (material sistematizado desde as pesquisas de Métraux), foi registrado em praia da Baía da Traição pela Missão de Pesquisas Folclóricas em 1938. Como acompanhamos no segundo capítulo, Luiz Saia anota a ocorrência de um zabumbeiro “caindo normalmente em *transe*” durante a apresentação de um “côco”. O fato acontece em uma época (primeira metade do século XX) quando as religiosidades de matriz africana eram perseguidas oficialmente pelo Estado brasileiro. Não havia como “piratear”, de forma instrumental, a dita “cultura africana” nas manifestações da “cultura indígena”. São Miguel das aldeias é invocado e não evocado por muitos de seus devotos. A invocação do padroeiro (que não necessariamente é sua incorporação em *transe*) é a materialização de um mito potiguara que historicamente tem *englobado* (no sentido dumontiano do termo) a formalidade eclesial. Em vez de imaginar que rituais católicos sejam “apropriados” pelos Potiguara, ressignificados em modos de expressar valores de troca (prestações e contraprestações), como propõe Vieira (2008), compreendo que a realidade *local* indígena, especialmente no caso da devoção a São Miguel, se impõe estruturalmente sobre o protocolo sociorreligioso *geral* “ser católico”, estabelecendo, então, sentidos poderosos e duradouros nos pensamentos e práticas cotidianas vivenciadas pelos *caboclos* de diversas aldeias. A existência de São Miguel Potiguara é, em si mesma, uma afronta cognitiva e

fenomenológica aos sistemas convencionais de classificação e intervenção no mundo propostos por indigenistas, preservacionistas e agentes religiosos.

QUARTO CAPÍTULO

OS POTIGUARA EM FESTA: NOVENÁRIOS, PROCISSÕES, FORRÓS E TORÉS

Em sua *Crônica da custódia do Brasil*, escrita em 1618, frei Vicente do Salvador relata alguns embaraços da sua experiência de catequese de indígenas na Paraíba, afirmando que, para não assistirem a missa dominical, muitos potiguaras aldeados procuravam morar em roças distantes da sede da missão, “sendo mais amigos das festas religiosas que do cumprimento dos deveres comuns” ([1618] 1965: 62). O relatado *drama*, tão distante no tempo, vivido entre os propósitos da “Igreja” e as inconstâncias (tão constantes) da alma selvagem, é, de diversos modos, atualizado contemporaneamente nas devoções de potiguaras aos santos por meio de relações com o sagrado dispersas em ritos mais festivos (“profanos”) do que aqueles idealizados oficialmente pelas paróquias. A festa em homenagem ao padroeiro indígena São Miguel, realizada simultaneamente na *Vila* e no *Sítio*, traduz o multiverso de sentidos e práticas vivenciados tradicionalmente à revelia de controles eclesiais.

A deferência à festa de São Miguel está presente em muitas famílias e grupos de *caboclos* e *particulares* espalhados por aldeias localizadas nas terras Potiguara. Mesmo moradores da aldeia Monte-Mór, tributários de outras paróquias como a tradicional Nossa Senhora dos Prazeres, guardam memórias e costumam frequentar a festa de São Miguel, especialmente a ocorrida na *Vila*. Adésio²⁰³, paroquiano que participa ativamente da organização dos dois novenários do padroeiro, assevera que a Paróquia de São Miguel é uma referência espiritual e religiosa central dos Potiguara.

A Paróquia de São Miguel ela é indígena, ela é muito tradicional. A Paróquia de São Miguel atinge todas as aldeias, as reservas... Até hoje os indígenas que moram em localidade mais afastada daqui, eles não quer que outro padre celebre lá, principalmente Três Rios, Brejinho, Marcação, Jaraguá de Baixo, Jaraguá de Cima, ali em Rio Tinto né, Monte-Mór também... Tem muitas capelas aí que eles querem que o padre daqui celebre lá: Estiva Velha, Camurupim, Tramataia, Grupiúna...

²⁰³ Adésio é filho de Daniel Santana, falecido *chefe principal* dos Potiguara.

O respeito e a admiração ao santo padroeiro dos Potiguara rompem os limites identitários religiosos do que normalmente se entende como “catolicismo”. Cau, cacica da aldeia Monte-Mór, se apresenta como evangélica e juremeira e “vez ou outra dá um jeito de participar do novenário de São Miguel”. Mesmo que muitos “crentes” da aldeia São Francisco digam “até nome fei com o santo”, lideranças evangélicas mais antigas como dona Rosália, da Igreja Betel Brasileiro, procuram ajudar com doações ao padroeiro. Dona Rosália é de Salvador, mas “faz muitos anos que ela veve aqui [no *Sítio*]”, informa dona Iracema. “Capaz de respeitar mais o santo do que o povo daqui”, completa. Nas últimas décadas, houve o crescimento exponencial de igrejas evangélicas (sobretudo, as neopentecostais) entre os Potiguara. Em algumas aldeias, como Tramataia, o cacique Elias estabeleceu um controle da fundação de novas igrejas na localidade. Argumenta que, por vezes, tais grupos tendem a desrespeitar elementos da “cultura indígena” como os torés, a espiritualidade da Jurema e o próprio São Miguel das aldeias.

4.1. Participando das festas de São Miguel das aldeias

Para melhor apreensão do leitor das dinâmicas das festas de São Miguel, o primeiro tópico do presente capítulo descreverá os novenários simultâneos ocorridos na *Vila* e no *Sítio* buscando delinear certa ordem cronológica dos ritos realizados em cada localidade. Os eventos ora expostos dizem respeito às celebrações em homenagem ao padroeiro dos Potiguara acompanhadas entre 2014 e 2018, em que revezei minha presença nas duas referidas aldeias, um dia/noite na São Miguel e outro dia/noite na São Francisco de 20 a 29 de setembro. Tal revezamento nas duas localidades não foi tranquilo, considerando que os organizadores dos novenários rivalizam a posse da imagem *original* do padroeiro e solicitam, por vezes explicitamente, que eu dedique mais (ou exclusiva) atenção etnográfica a determinada aldeia em detrimento da outra.

4.1.1. Observando os preparativos da festa

Antes de me dedicar às descrições das festas propriamente ditas, apresento a seguir alguns dos preparativos realizados na véspera da festa da *Vila* e as possíveis relações históricas e contemporâneas dos ritos vividos na aldeia São Miguel com a festa realizada na aldeia São Francisco, observando, sempre que possível, a atuação de representantes da “Igreja”.

Logo após São Miguel (o *mermim inscrito* o índio milagreiro) ter sido *carregado* da *Vila* para o *Sítio*, fato que institui a existência de duas festas paralelas em homenagem ao padroeiro, a “Igreja” passou a intervir sobremaneira no processo ritual do novenário realizado na aldeia São Miguel. Os primeiros anos de ausência da imagem *original* do santo dispersaram os devotos entre as duas aldeias, desestabilizando ou redirecionando a fé e a ritualística de muitas noveneiras e noveneiros ao longo dos anos 1980 e 1990. A substituição da imagem por outra escultura do arcanjo Miguel, a acelerada deterioração da igreja velha e a construção de uma capela nova na gestão do cacique Neo, tudo contribuía para a falta de referência espiritual-religiosa, material e espacial da *Vila* e, conseqüentemente, para a desarticulação da organização comunitária do novenário.

Ao dirigir a Paróquia no final dos anos 2000, frei Maurício percebeu a situação caótica e buscou mudar a forma de organização da celebração. Jorge Pedro, noveneiro atuante em diversas frentes pastorais, recorda que o pároco “queria tirar o povo da rua e botar dentro da Igreja, o pessoal só queria saber de festa, aí envolveu o nome da Igreja... Ele inseriu o ministério de música, renovou tudo, tinha uma sabedoria muito grande”. Segundo Jorge, teria sido frei Maurício o precursor da ideia da missa campal no pátio central da aldeia São Miguel durante as noites do novenário do padroeiro. O suposto lado “profano” (festeiro) da festa sempre foi mais sagrado do que o lado “sagrado” (eclesial). Entretanto, após o deslocamento do santo da *Vila* para o *Sítio*, a festança estava sem controle, o povo só queria saber da “rua” (comilanças, beberagens, forrós etc.). Agregando os agentes pastorais mais ativos, frei Maurício transforma a dispersa novena em uma missa cativante realizada no terreiro central da aldeia, dirigida por um sacerdote carismático (ele próprio) e animada com uma jovem banda de música.

Além de carismático, frei Maurício atraía o mulhério das aldeias e localidades mais afastadas por sua beleza. Dona Raimunda, irmã de Neo e mãe do cacique Pedro Tiago, lembra que o pároco “era muito bonito... Aí ele dizia assim: ‘vocês tão vindo aqui por mim ou por Deus?’”. Nessa época, “tinha mulher que era apaixonada pelo padre”. “Se dependesse delas já tinham devorado o padre há muito tempo!”, completa.

A transformação das tradicionais novenas de São Miguel em “missas modernas”, dirigidas por um sacerdote católico, retirou, pela primeira vez na história da festa, a autonomia das noveneiras e noveneiros da *Vila* e dos noiteiros de cada aldeia no processo de organização da celebração religiosa. Todavia, o controle dos representantes da “Igreja” é sempre relativo, exigindo um incessante esforço do pároco em disciplinar, em falas e atitudes, a participação idealizada para o povo festeiro durante o novenário. Na prática,

“independente de padre, independente de bispo, independente de qualquer coisa [...] a ‘Igreja’ nunca conseguiu fazer muita coisa aqui... Nunca!”, conclui Rosimar.

Anteriormente (e paralelamente) às mudanças ocorridas na ritualística religiosa da aldeia São Miguel, desde os anos 1980, de posse da imagem *original*, os *caboclos* (especialmente as *caboclas* noveneiras) do *Sítio* buscaram organizar novenas que replicassem as tradições vivenciadas na aldeia São Miguel nos *tempos antigos*. Ao me convidar para participar do novenário do padroeiro realizado na aldeia São Francisco, cacique Alcides buscou cativar meu interesse informando “você vai acompanhar como é a realidade daqui. Aqui a gente preserva a cultura... No novenário hoje, você vai ver aqui o que se fazia lá na *Vila*. O estilo daqui é outro, as ladainhas, procissão, tudo...”. Em outra oportunidade, ele completou “temos um novenário da comunidade, nem o padre sabe como é que é que a gente faz”. Os *caboclos da São Francisco* que organizam as homenagens ao padroeiro na capela da Imaculada Conceição possuem autonomia na gestão dos ritos sagrados, encarregando os noiteiros da missão de “animar a noite”, conduzindo as palavras, rezas, ladainhas e cânticos compartilhados nas novenas, além de contribuírem com o foguetório da festa. O novenário realizado na aldeia São Francisco tem uma dimensão menor do que aquele realizado na aldeia São Miguel, o que facilita a organização comunitária dos eventos locais.

Nas duas aldeias (*Vila* e *Sítio*), a festa de São Miguel é planejada algumas semanas antes de sua realização. É o tempo em que a Paróquia sistematiza a programação do novenário, decidindo sobre como gastar o pouco dinheiro arrecadado e como aproveitar algum material (tintas para a pintura da capela nova, esponjas para os arranjos florais, luzes para o andor etc.) doado pelos devotos; tempo de fazer contatos com os representantes dos noiteiros de cada aldeia, acertando detalhes logísticos da participação do grupo nas noites de novenas; tempo de fazer convites para possível participação de representantes da “Igreja” em alguma noite miguelina específica; tempo, de organizar algum evento idealizado por grupos paroquiais em homenagem ao padroeiro, a exemplo de encenações teatrais da vida do santo; tempo de lavar, pintar, iluminar e ornamentar a capela nova da *Vila*. Padre Edriano, que administrou a Paróquia de São Miguel por oito anos, afirma que cada aldeia noiteira contribui com o foguetório da festa e com as apresentações (geralmente cênicas) realizadas em algum momento da novena, além de alguma doação esporádica. Reclamou que pouca coisa vinha diretamente para São Miguel e o dinheiro da festa (“profana”), que é bem maior do que as pequenas ofertas da comunidade, ficava sob a responsabilidade da família do cacique, ou, pelo menos, de sua

“turma”. As famílias dos caciques também costumam controlar a maior parte das terras arrendadas por gente “de dentro” e “de fora” utilizadas, geralmente, no plantio de cana de açúcar²⁰⁴. Alguns *caboclos* aprenderam técnicas mais industriais de cultivo de cana em meio à delicada conjuntura política do Projeto Integrado Potiguara, conforme acompanhamos no capítulo anterior. Enquanto os recursos para a festa realizada na aldeia São Miguel são divididos entre as doações ao santo via Paróquia (sendo bastante exíguas, segundo os agentes eclesiais) e o patrocínio do forró mediado pelo cacique, Barcellos observa que na aldeia São Francisco as prestações ao padroeiro (novenário e forró) são disciplinadas pelo grupo de lideranças formado em torno do cacique local.

No período da festa, o Cacique e as lideranças se reúnem para decidir como a aldeia deve participar da novena do padroeiro. Em São Francisco, existe o costume de pedir uma contribuição para usineiros, comerciantes, políticos ou para quem quiser ajudar o padroeiro e a prática de se fazer também uma arrecadação entre os membros de cada aldeia, às vezes, estipulando até quantias fixas para cada família. (Barcellos, [2005] 2014: 225)

De acordo com Alcides, atual cacique do *Sítio*, o dinheiro arrecadado na festa de São Miguel fica para “a comunidade”, “investido aqui [na aldeia São Francisco]”, “tanto é que ajudou a restaurar as imagem”.

Nas vésperas da festa, o cotidiano da aldeia São Miguel já se mostra sensivelmente alterado. Gente “de fora”, comerciantes vindos de João Pessoa, Bayeux, Mamanguape e de outras localidades, montam suas barracas de comidas, bebidas e jogos variados. Durante as próximas nove noites haverá uma quermesse e essas famílias ganharão um “dinheirinho extra”. Eles trabalham “aonde tem gente, festa...”. Instalam seus pontos em diversos lugares, como na “chegada” da Procissão de Nossa Senhora da Penha, no bairro da Penha, em João Pessoa, entrando em acordo com prefeitos ou administradores locais. No caso da *Vila*, locam o espaço diretamente com o cacique da aldeia. Os donos de “brinquedos de parque” também negociam o uso de espaços dos terreiros da aldeia. Essas relações de mercado costumam variar bastante dependendo de vínculos afetivos e outras

²⁰⁴ Além do arrendamento de terras para fins de exploração econômica, o uso das glebas das aldeias também é barganhado em troca de benesses políticas locais. Recentemente, por exemplo, o lixão do município de Baía da Traição foi transferido da aldeia Lagoa do Mato para um descampado da aldeia São Miguel, o que provocou a manifestação contrária de estudantes de escolas da *Vila* considerando que tal empreendimento tende a ocasionar diversos malefícios socioambientais. Para outros moradores, a vinda do lixão trouxe, na verdade, significativas melhorias sociais, pois possibilita o complemento de renda de vinte e três famílias de catadores que habitam a aldeia e localidades adjacentes. Outros, ainda, se aproveitam da situação do descampado para retirar grandes quantidades de areia e transportar em caminhões, vendendo o material para os “de fora”.

trocas de favores entre comerciantes e família/amigos da autoridade local, aos moldes das dinâmicas de patronagem descritas e analisadas por Marcos Lanna (1995). Negociação similar, em menor proporção, ocorre nos preparativos da festa ocorrida na aldeia São Francisco. Pedro, cacique da *Vila*, costuma distribuir uma cota de ingressos de acesso ao parque às crianças de famílias mais pobres que moram na aldeia. Quando passa pela quermesse, visitando as barracas para ver se “está tudo certo”, o “chefe” é abordado pela criança que aperreia por mais tempo de diversão no parque. Segundo dona Raimunda, mãe do cacique, Pedro não “para um segundo” nos dias de festa. “É pra lá e pra cá, resolvendo coisa, no celular, tudo passa por ele né”.

Moradores das duas aldeias excepcionalmente se aventuram nesses empreendimentos da quermesse. Evitam o comércio durante o novenário do padroeiro por não se considerarem “feirantes” habituais, o que prejudica a lide com as relações de compra e venda, e, sobretudo, afirmam estarem mais interessados na festa. “O povo de São Miguel prefere mais curtir do que ganhar na festa.... Eles dizem mesmo ‘eu espero o ano todinho por essa festa, então, não vou trabalhar’”, explica Rosimar. A festa de São Miguel das aldeias é sagrada em muitos dos seus aspectos, inclusive (e sobretudo) no seu caráter de “fuga” momentânea do cotidiano de trabalho, tempo de se divertir e “desopilar”.

Para os paroquianos encarregados dos preparativos das novenas e do andor do santo, o tempo é de trabalho intenso e deslocamento das atividades domésticas usuais. Antes do início das celebrações, Rosimar costuma desabafar com seus filhos e marido: “não conte comigo durante o período do novenário de São Miguel porque eu sou só da ‘Igreja’, não conte comigo pra nada, a minha casa eu não quero saber, não varro casa, não faço comida, os menino se chateia ‘mas eu tenho que comer...’ ‘Coma, meu filho’”.

No dia anterior à festança, caminhões aportam em um dos terreiros da aldeia São Miguel. Trazem as armações do parque infantil. Alguns desses veículos de maior porte conseguem passar pela ponte de madeira²⁰⁵ existente sobre o rio Sinimbu, outros precisam “arrodear” pelas estradas de chão que atravessa as localidades de Morrinhos e Benfica. Carregam estruturas da roda gigante, cubos do tobogã, pula-pulas, piscinas de bolinhas etc. A criança da *Vila* se aproxima dos montadores, encantada com a novidade lúdica que chegou tão próximo de suas casas. Até o dia 19 de setembro, os dois acessos à *Vila* permanecem abertos para o tráfego de veículos. Durante a noite do próximo dia, a

²⁰⁵ Atualmente, com a recente obra do Governo do Estado da Paraíba, a ponte se estrutura em concreto armado pavimentado.

primeira do novenário, uma dessas ladeiras (a mais larga e mais recente – aquela que dá acesso direto às ruínas da igreja de São Miguel e ao pátio central da aldeia) é fechada, enfeitada de bandeirolas coloridas fincadas rente aos meios-fios, sendo franqueada apenas para pedestres. Antes dos referidos enfeites, as duas ladeiras que levam a cidade (ao nível do mar) ao elevado da aldeia são limpas de todo tipo de obstáculo. A vegetação excessiva é aparada nas laterais. A limpeza contempla também o terreno interior das ruínas e o entorno delas. Em diferentes localidades da *Vila*, pessoas, homens, mulheres e crianças, dedicam-se, sem pressa, a algum preparativo da celebração. À tarde, comerciantes se acomodam embaixo das lonas armadas das barracas, fugindo do sol a pino. A roda gigante leva um dia inteiro para ser montada por um grupo de trabalhadores. Andaimes e grandes escadas levam homens ao trabalho de armar o grande brinquedo. Nem sempre a roda vem para a festa. À noite, ela se ilumina e pode ser vislumbrada, sendo a principal referência visual da festa (quase um convite a céu aberto “aqui estamos nós!”).

O *tempo* da festa do padroeiro finalmente recomeçou e as duas aldeias serão mais uma vez lugares de visitas, vendas, brincadeiras, jogos, comidas, bebidas, velas, rezas, músicas, danças, mundos que se põem em intenso movimento durante nove (na verdade, dez) dias e noites, tudo e todos em nome de São Miguel.



Imagem 58: Preparativos para a Festa de São Miguel Potiguara no terreiro da aldeia São Miguel.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 59: Na véspera da Festa de São Miguel Potiguara, bandeirolas coloridas são fincadas na ladeira mais próxima às ruínas da igreja velha, na Vila.
Foto realizada pelo autor em 2017.

4.1.2. O mastro no *Sítio*

É escuro no *Sítio* quando devotos despertam do sono lembrando as boas obrigações devidas a São Miguel. Os primeiros raios solares, ainda frios, iniciam a luta contra o breu. Sabem que serão mais uma vez vitoriosos por certo tempo do dia. Flechas de luz, nascidas do horizonte distante, rompem o silêncio das matas cortadas por estradas de terra. Ansiosos, pássaros dão seus assobios alertando o recomeço dos movimentos dos vivos. Nesse dia, 20 de setembro, os primeiros a acordar na aldeia não são os que varrem os arredores das casas, limpando o terreiro das folhas caídas à noite, nem aqueles que fazem o primeiro café que circula o sangue e melhora a atenção de trabalhadores e estudantes nos afazeres do dia. É o primeiro dia do novenário de São Miguel e seus devotos (em sua maioria, devotas) encarregados de abrir as celebrações, fincarão um mastro em frente à capela da Imaculada Conceição, marcando o início do período de homenagens ao padroeiro dos Potiguara.

São cinco horas da manhã e um pequeno grupo de mulheres mais velhas (cerca de dez “senhoras”) se encontra no terraço que circunda a capela (que foi especialmente pintada e arrumada para a festa), trocando notícias sobre a noite dormida, a véspera do

novenário e situações familiares como processos de doenças e curas realizadas, fatos banais ocorridos com filhos e netos e expectativas em relação a empregos e estudos dos parentes mais íntimos. Estão aguardando um grupo de homens que cavarão um buraco próximo ao cruzeiro a fim de fixar a base do mastro, deixando o objeto firme e seguro. Pouco depois, eles chegam guiados pelo cacique Alcides que carrega o mastro apoiado por outro *caboclo*. Rapidamente, os homens se esforçam para abrir a cava e testar o prumo da haste completamente envolvida de fitas nas cores azul clara e branca. Logo o trabalho finda e seu êxito é demonstrado pela bandeira de São Miguel tremulando para anunciar o início das celebrações.

As *caboclas* se aproximam do mastro no terreiro defronte à base calçada da capela, iniciando rezas e ladainhas em murmúrios pouco audíveis. Entre os dizeres, se destaca a “Ladainha de São Miguel”, documentada por Lusival Antonio Barcellos ([2005] 2014) e Almir Batista da Silva (2011), que, se fosse proferida em língua portuguesa, formal seria assim:

Senhor, tende piedade de nós
 Jesus Cristo, tende piedade de nós
 Senhor, tende piedade de nós
 Jesus cristo, ouvi-nos
 Jesus Cristo, atendei-nos
 Deus Pai do céus, tende piedade de nós
 Deus Filho redentor do mundo, tende piedade de nós
 Deus Espírito Santo, tende piedade de nós
 Santíssima Trindade, que sois um só Deus , tende piedade de nós
 Santa Maria, rainha dos anjos, rogai por nós
 São Miguel Arcanjo, rogai por nós.
 Adorador humilde do verbo divino, rogai por nós
 Primeiro modelo de obediência, rogai por nós
 Porta-estandarte da Santíssima Trindade, rogai por nós
 Anjo da paz por excelência, rogai por nós
 Guia consolador e defensor do povo de Deus, rogai por nós
 Protetor e baluarte da igreja militante, rogai por nós
 Honra e alegria da igreja triunfante, rogai por nós
 Vós que resplandecéis entre os anjos, rogai por nós
 Força dos verdadeiros fiéis que combatem debaixo do estandarte da cruz, rogai por nós
 Vínculo de caridade mútua, rogai por nós
 Inimigo sempre triunfante dos hereges, rogai por nós
 Luz e confiança dos moribundos, rogai por nós
 Consolador das almas do purgatório, rogai por nós
 Arauto da sentença eterna, rogai por nós
 Nosso refúgio em todas as nossas tribulações, rogai por nós
 Vós que por vossa modéstia vingastes os direitos de Deus, rogai por nós
 Vós que fostes declarado poderoso e grande testemunha do Espírito Santo, rogai por nós

Vós que por humilde vencestes os príncipes do orgulho e fostes colocado em seu lugar, rogai por nós
 Vós que por Deus fostes constituído para receber as almas perante ele, rogai por nós
 Vós que pela escritura sagrada fostes declarado o primeiro dos príncipes do exército celestial, rogai por nós
 Vós que sempre estais pronto para defender os filhos de Deus, rogai por nós
 São Miguel Arcanjo, nosso protetor especial, rogai por nós!



Imagem 60: Mastro de São Miguel erguido nas primeiras horas da manhã do dia 20 de setembro, em frente à capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco.
 Foto realizada pelo autor em 2018.

A “Ladainha de São Miguel” é mais recitada do que entoada. Normalmente, o hasteamento do mastro do padroeiro é acompanhado por um fogueteiro²⁰⁶ e um grupo de tocadores de instrumentos musicais similares àqueles utilizados nos torés (o “bombo” e a “gaita”). Segundo dona Iracema e dona Izabel, o tradicional fogueteiro das festas da aldeia São Francisco faleceu há alguns anos e seu filho, “sucessor” da tradição, tem dificuldades de acordar de madrugada e comparecer aos ritos religiosos matutinos.

Os tocadores do bombo e da gaita são de uma família do *Sítio*, “os Galdino”, que tradicionalmente, por meio de diversas gerações, assume o compromisso de animar musicalmente as festas de santo das aldeias (São Miguel, Nossa Senhora da Conceição

²⁰⁶ Pessoa, ou grupo de pessoas, responsável por adquirir, levar e acionar os fogos de artifício em determinados momentos das festas do padroeiro.

etc.) e os torés. Desta feita, não acompanharam o hasteamento do mastro porque seo Antônio Aureliano, o mais velho da família, se esqueceu: “que dia é hoje? É 20 é? Pois eu não sabia não, kkkkk. Apoi...”.



Imagem 61: Seo Antonio Aureliano com um bombo na mão contando sobre a participação dos “Galdino” do *Sítio* (sempre com seus instrumentos musicais) nas festas de santo e nos torés das aldeias potiguaras. Foto realizada pelo autor em 2018.

Os mais idosos do *Sítio* e da *Vila* recordam que a abertura do novenário com o mastro nos *tempos antigos* se dava “bem cedinho”. Interessados em reconstituir a ritualística tradicional do novenário de São Miguel na aldeia São Francisco, os *caboclos do Sítio* se preocupam em executar o hasteamento do mastro nos primeiros momentos do alvorecer.

Em 2019, *caboclos* encontraram a imagem de uma santa, provavelmente Nossa Senhora das Graças, nos arredores da aldeia Galego. Estava em uma pedra, encoberta pelo mato. Depois da *aparição* “a violência por essas banda diminuiu mais”, avalia uma moradora da aldeia São Francisco. Ela se refere aos assassinatos ocorridos recentemente na localidade, quem sabe “acertos de contas” do comércio de drogas. Sensibilizados pelos

milagres da santa, organizadores do novenário do padroeiro viabilizaram algumas mudanças no rito matutino do mastro de São Miguel. Diferentemente dos anos anteriores, desta feita os devotos foram nas primeiras horas da manhã para a “entrada” do *Sítio*, próximo à aldeia Galego, e desceram em procissão, guiados pelo estandarte miguelino, agregando famílias da vizinhança, até a capela da Imaculada Conceição. Nesse dia, houve fogos e acompanhamento da bandinha dos “Galdino” durante a caminhada. Após o hasteamento do mastro, uma pequena cerimônia foi realizada no interior da capela e Guaracy, atuante organizador do novenário, animou os *tocadores* do toré para se fazerem presentes nas noites da festa do padroeiro. A proposta foi aplaudida pela maioria dos presentes.



Imagem 62: Devotos de São Miguel descem da entrada aldeia São Francisco para “rua principal” na manhã do primeiro dia do novenário. À frente, crianças carregam o estandarte do padroeiro. Foto realizada pelo autor em 2019.

Diferentemente dos ritos realizados na aldeia São Miguel, os da São Francisco costumam atrair um público bem menor de participantes, geralmente gente da própria aldeia e, no caso das noites de novena, os noiteiros encarregados em dirigir a celebração. O primeiro dia de festa segue tranquilo no *Sítio*, apenas movimentado durante o período da tarde quando carros maiores chegam trazendo em suas carrocerias as estruturas para montar e “encher” (os infláveis) os brinquedos do parque que funcionará à noite. Normalmente, o cacique negocia valores com os donos dos brinquedos para liberação do espaço de instalação de cada um deles. Como a rua onde se encontra a capela da

Imaculada é estreita, o trabalho de montagem do parquinho e das barracas para vendas de comidas e bebidas causa certo transtorno àqueles que passam de carro pelo caminho rumo a outras aldeias da região.

4.1.2. O mastro na *Vila*

Desde as primeiras horas da manhã, os devotos do padroeiro, gente de mais idade, sobem em penosos passos a mais curta e íngreme ladeira que leva a parte baixa da Baía ao monte onde se situam as ruínas da igreja velha de São Miguel. De vários caminhos da *Vila* também vêm pessoas em direção ao pátio central da aldeia. A maioria traja camisas estampadas com gravuras de São Miguel em combate contra o mal e indicações, na parte de trás, da Paróquia local e de alguma pastoral ou evento específico realizado na aldeia ou na Baía em passado recente. A festa do padroeiro, repleta de ritos, é uma obrigação anual que muitos *caboclos* e *particulares* fazem questão de cumprir. Ao se aproximarem do pátio, os devotos formam pequenos grupos e passam a conversar sobre seus cotidianos, atualizando assuntos familiares e da vida local.

Talvez por agregar mais participantes vindos de várias localidades da região, o hasteamento do mastro da *Vila* ocorre após às seis da manhã, mais tarde do que a cerimônia realizada na aldeia São Francisco. No centro da fachada da capela nova, os paroquianos penduraram um imenso *banner* com a imagem de São Miguel *original*, lembrando a todos, talvez de modo inconsciente, a existência do santo *carregado* pelos *caboclos do Sítio*. Os ritos só se iniciam com a chegada do clérigo. A presença do sacerdote no pátio movimenta parte dos pequenos grupos ao seu redor para questões, recados e pedidos à autoridade eclesial. Repentinamente, uma das paroquianas interrompeu a minha conversa com o padre avisando que a cerimônia (a missa para bênção do mastro) iria começar. O sacerdote, então, veste sua bata branca, colocando a faixa vermelha para ministrar a celebração. Os ritos que descreverei a seguir, como quase tudo que envolve a relação entre a “Igreja” e o novenário da *Vila*, são formalmente semelhantes a uma missa.

Com o aviso do início da cerimônia e o pároco devidamente paramentado, muitos dos presentes se aproximam e entram na capela nova. Em sua maioria, são mulheres mais velhas que se interessam e participam dos ritos do novenário ministrados pelo padre. Durante a primeira celebração em homenagem ao padroeiro, o interior da capela permanece lotado. Do lado de fora, um grupo forma uma meia lua de pessoas atentas ao

que acontece do lado de dentro da capela. Ao longo do corredor da nave central que separa os bancos do lado esquerdo e do direito, repousa um grande mastro envolvido por arranjos de papel crepom que imitam flores coloridas. Trata-se de uma tora de madeira de cerca de dez centímetros de espessura e uns cinco metros de altura. As orações revezam dizeres e cânticos repetidos imemorialmente. Durante os ritos, professam o Ofício da Imaculada Conceição; rezam o Pai Nosso, Ave Maria e a Salve Rainha; cantam músicas católicas nacionalmente conhecidas; recitam preces genéricas²⁰⁷ a São Miguel; entoando também o hino e a ladainha em sua homenagem. Tudo é feito com a serena (e quase maquinal) participação dos presentes. Embora os devotos saibam recitar dizeres e entoar muitos cânticos em atenção às divindades que veneram, aparentemente não sabem e não têm interesse em diferenciar o hino da ladainha de São Miguel nem o ofício da ladainha de Nossa Senhora. Tais ritos são muito mais vividos do que pensados. Como acompanhamos em capítulos anteriores, os *caboclos*, especialmente os do *Sítio*, têm Nossa Senhora da Conceição como importante referência espiritual e identitária. Com os deslocamentos das imagens da igreja velha para a capela da Imaculada na aldeia São Francisco e a construção de um novo templo na *Vila*, não se replicou no altar recém construído o alinhamento de santos originalmente existente na igreja velha. Na nova capela da aldeia São Miguel, não há esculturas da Imaculada nem de Nossa Senhora das Dores. O arcanjo Miguel (o *galego*) é acompanhado por Jesus Cristo (à sua direita) e por Nossa Senhora das Graças (à sua esquerda).

Durante a celebração, o Ofício da Imaculada foi recitado, por trechos, em vários momentos. Tradicionalmente, o ofício é bastante extenso, sendo dividido em ritos específicos conforme a hora de recitação, o dia da semana e a modalidade de oferecimento. Abaixo, segue uma das orações que foi realizada em atenção a Nossa Senhora da Conceição:

Santa Maria, Rainha dos Céus
 Mãe de Nosso Senhor Jesus Cristo
 Senhora do mundo, que a nenhum pecador desamparais nem desprezais
 Ponde, Senhora, em mim os olhos de Vossa piedade
 E alcançai-me de Vosso amado Filho o perdão de todos os meus pecados
 Para que eu que agora venero com devoção a Vossa santa e Imaculada
 Conceição
 Mereça na outra vida alcançar o prêmio da bem-aventurança,
 Pelo merecimento de Vosso benditíssimo Filho, Jesus Cristo, Nosso Senhor

²⁰⁷ Preces que são recitadas em paróquias devotadas à São Miguel Arcanjo.

Que com o Pai e o Espírito Santo
Vive e reina para sempre
Amém

Humildes oferecemos a Vós, Virgem pia
Estas orações para que, em Vossa guia
Vades Vós adiante e na agonia
Vós nos animeis, ó doce Maria
Amém

Na parte final da celebração, o padre conclama à assembleia e todos passam a entoar o Hino de São Miguel, cantado com os seguintes versos:

*Bendito e louvado seja
Nosso príncipe São Miguel
Defensor de nossas almas
Pelejou contra Luzbel*

*Tendo Deus criado os anjos
O Arcanjo São Miguel
Para defender nossas almas
Pelejou pela fé*

*Deus fez toda a hierarquia
Onde estimou São Miguel
Que nos defendeu as almas
Do dragão Lúcifer*

*Lúcifer pela soberba
Perdeu a graça de Deus Pai
Perdeu o trono celeste
Por Deus foi condenado*

*Tremendo o triste dragão
Que um Deus tão poderoso
Hoje se vê no inferno
Penetrante e horroroso*

*Vinde por nós Miguel Santo
Com o vosso braço forte
Defendei-nos do dragão
Em todo tempo até a morte*

*Rogai por nós Miguel Santo,
De Lúcifer a Vitória
Merecendo de Deus por prêmio
A mais sublime da glória*

*Louvemos a São Miguel
E a Jesus Cristo também
Que nos livre do inferno
Para todo sempre amém*

O hino, cantado em melosas vozes femininas, é muito bonito. Algumas palavras de cada verso são entoadas de modo estendido: “deeeefeensor de nossas aaalmaaas” ou “pelejou contra luzbeeel”. Enquanto São Miguel é homenageado pela assembleia, padre Edriano, portando um caderninho na mão, se locomove pelo corredor entre os bancos da capela tocando no enfeite do mastro, sussurrando falas e gestos de bênçãos ao objeto, demorando-se especialmente em sua base e no cume próximo à bandeira.

O cântico segue até que ocorre uma movimentação vinda do altar para que um grupo de homens erga o mastro. É então que adentra a capela o cacique Pedro Tiago, se posicionando para carregamento do mastro. É um dos poucos momentos da festa em que o cacique participa efetivamente de um rito religioso. Rapidamente uma fileira de homens se forma apoiando a tora de madeira sobre os ombros, entre eles o ex-cacique Neo. Para passagem do mastro, abre-se um grande vão naquele tumulto de pessoas na saída da capela. A maioria dos participantes sai do interior do templo no aguardo do mastro que guiará a procissão. O padre não carrega o mastro²⁰⁸, prefere acompanhar a procissão, animando os fiéis a rezar e cantar adorações ao padroeiro.

Após a saída da capela nova, os carregadores do mastro permanecem por alguns segundos no pátio da aldeia. Recebem alguma orientação do padre quanto ao trajeto daquela procissão. O percurso é simples: a procissão “arrodeia” o núcleo mais básico da *Vila*, um imenso vão cônico de terra batida ponteados por trilhas, gramas, árvores, coqueiros, casas e um orelhão. As residências localizadas nesse terreiro central da aldeia são boas construções em alvenaria, algumas com alpendres na parte frontal. Quanto mais nos aproximamos do centro do antigo aldeamento (ou seja, da igreja velha arruinada), mais próximas umas das outras são as casas dos moradores da *Vila*. No entorno mais imediato das ruínas, as residências formam um alinhamento geminado de passeio calçado, uma meia rua.

De modo repentino, o grupo reunido em torno do mastro se movimenta guiando a procissão de devotos que caminham pelo chão de terra batida, deixando, aos poucos, o espaço mais circular em torno dos templos (igreja velha e capela nova) rumo ao local onde havia se instalado o parque infantil e a maioria das barraquinhas armadas para a festa noturna. Na manhã do primeiro dia do novenário, a maioria das barracas não se

²⁰⁸ Em outras celebrações, padre Edriano se oferece para carregar o objeto sagrado. Todos os anos, na última semana de novembro, o pároco se desloca da Baía da Traição para João Pessoa para participar da tradicional Romaria da Penha, procissão em que Edriano leva pessoalmente o pesado andor da santa por longos trechos da caminhada.

encontra plenamente montada. Muitas delas ainda são armações metálicas à espera de lonas de proteção. Enquanto o grupo de devotos atravessa o terreiro, um grupo de estudantes fardados organiza seus instrumentos musicais orientados pelo maestro. É a banda marcial, que tradicionalmente acompanha a procissão do mastro. Trata-se de um importante acontecimento local e várias pessoas fazem registros audiovisuais do que se passa. Devidamente preparada, a bandinha ensaia os primeiros sons de trombones, tambores, cornetas e pratos. Fogos de artifício, desses mais simples que se vendem em tubos de resistente papelão, são lançados aos céus por garotos que acompanham a romaria. Cachorros da aldeia despertam de sua preguiça matutina e decidem seguir o grupo. Os pequenos instrumentistas tocam uma música que é muitas vezes repetida ao longo dos novenários do padroeiro dos Potiguara. Ao contrário de outras rezas, ladainhas e cânticos em homenagem ao arcanjo Miguel, não encontrei a referida música em pesquisa realizada no *Google*. Ela diz assim:

*São Miguel Arcanjo
Defensor dos defensores
Amparai príncipe celeste
A casa dos pecadores
Vós sois **das aldeias** [ou **da Baía**]
Padroeiro forte
De quem nos procura
Na vida e na morte*

Por onde passa, o grupo da procissão se amplia, agregando moradores da aldeia. Os caminhantes, acompanhando o vistoso mastro de São Miguel, chamam a atenção da população local. Muitas pessoas saem para as varandas ou para as janelas “pra ver a banda passar” e acenar para os conhecidos da procissão. Geralmente, é gente mais idosa que contempla saudosamente o mastro do padroeiro de suas residências. Pela idade avançada ou algum tipo de enfermidade ou fragilidade, muitos devotos não conseguem fazer o percurso do mastro. De quando em vez, o padre, percebendo o esmorecimento dos devotos, puxa um “viva São Miguel Arcanjo!” que é seguido de um “viva!”.

De volta ao pátio central da aldeia, no terreiro enfeitado de tremulantes bandeirolas coloridas, a banda para de tocar e todos ficam em silêncio no aguardo do hasteamento do mastro. Nesse momento, mais fogos foram lançados ao céu e os carregadores do mastro exercitam a melhor posição para assentar o tronco no buraco cuidadosamente cavado nas proximidades da elevação do cruzeiro. Cansados, os *caboclos* escoram por um tempo o mastro no muro do clube e quando, pouco tempo depois, o

buraco parece “em ordem”, os carregadores erguem mais uma vez o tronco, dessa vez o máximo que podem, deixando a pesada tora na diagonal, para, enfim, enfiá-la na abertura cavada. Percebendo o sucesso do hasteamento do mastro, um paroquiano toca repetidamente o sino da capela nova anunciando o clímax da celebração. O mastro, finalmente ereto, exibe a bandeira de São Miguel (representado por sua imagem mais “convencional” de guerreiro em combate contra o mal) em seu cume. Os presentes aplaudem efusivamente o padroeiro. A bandinha, então, se aproxima do mastro hasteado em posição “marcial”. O maestro faz gestos técnicos que indicam e orientam o início dos trabalhos musicais. A bela cena é emoldurada pela paisagem que envolve as ruínas da igreja velha e a praia da Baía ao fundo. Quando a apresentação musical se encerra, o padre oferece a bênção final aos presentes. Só então as pessoas começam a se dispersar rumo à Baía ou às estradas da *Vila* que levam a outras aldeias. Alguns devotos permanecem mais um tempo no pátio central, a fim de fazer as últimas preces diante das ruínas da igreja velha, aproveitando para tirar *selfies* naquele cenário sagrado de tantas histórias. À noite, alguns daqueles fiéis que presenciaram o hasteamento do mastro, retornariam à aldeia São Miguel, depois de terem percorrido longos caminhos, para participarem da primeira noite de novena dedicada ao padroeiro das aldeias.



Imagem 63: Padre Edriano benze o mastro de São Miguel na capela nova da *Vila*.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 64: Saída do mastro de São Miguel da capela nova para a procissão do primeiro dia do novenário da aldeia São Miguel. Em destaque na fotografia, carregando o mastro, vê-se Neo, ex-cacique da Vila.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 65: Parada para organizar o caminho a ser percorrido pelo mastro na Vila São Miguel durante a procissão matutina.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 66: Passagem do mastro de São Miguel pelas residências da Vila.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 67: Retorno do mastro de São Miguel para o terreiro mais central da Vila,
onde se situam a capela nova e as ruínas da igreja velha.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 68: Carregadores do mastro de São Miguel ficam o tronco no chão próximo ao cruzeiro da igreja velha. Entre eles, estão Neo, ex-cacique, e Pedro Tiago, atual cacique da *Vila*. Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 69: A bandeira de São Miguel tremula na *Vila* anunciando o início da festa do padroeiro dos Potiguara. Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 70: A banda marcial de uma escola da Baía da Traição encerra com música o hasteamento do mastro de São Miguel na Vila.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 71: Enquanto São Miguel *galego* é adornado com flores para a primeira noite de novena, uma mulher se aproxima apresenta seu neto ao padroeiro dos Potiguara na igreja matriz de Nossa Senhora da Penha, Baía da Traição.
Foto realizada pelo autor em 2019.

4.1.3. Uma noite de novena no *Sítio*

As nove noites de rezas, ladainhas e cânticos em homenagem a São Miguel Potiguara tradicionalmente aproximam e reúnem devotos das mais diversas e “distantes” aldeias do querido padroeiro indígena. Tanto no *Sítio* como na *Vila*, as novenas antecedem o “dia de São Miguel”, o dia 29 de setembro. Imemorialmente, é na novena que lideranças e grupos de fiéis de cada aldeia estabelecem, de modo ativo, vínculos espirituais e religiosos com o sentimento de pertencer a um “povo” integrado por prestações periódicas ao santo fundador do aldeamento do *tempo muito antigo*. É provável que, por um longo período da história do aldeamento de São Miguel, as nove noites estivessem alinhadas a nove tradicionais aldeias potiguaras de sua responsabilidade. No processo de divisão do santo e de sua festa, como vimos, a aldeia São Francisco buscou replicar o modelo anterior do novenário (antes do arruinamento da igreja velha) realizado na aldeia São Miguel. Para os paroquianos do *Sítio*, a figura do *noiteiro* (representando as prestações da aldeia ao padroeiro) é central considerando sua autonomia no ministério religioso da novena. “Cada noite é especial. Tem uma aldeia né que comanda aquela organização”, observa dona Raimunda, irmã de Neo, lembrando do *tempo antigo*, quando as novenas aconteciam no interior da igreja de São Miguel.

Como ficaria assaz enfadonha ao leitor a descrição de cada uma das novenas que participei na *Vila* e no *Sítio* entre os anos de 2014 e 2018, opto, no presente tópico da tese, por narrar sinteticamente determinada noite do novenário de cada aldeia. Adicionarei à narração, quando possível, situações “de campo” vividas em outros momentos da pesquisa, sem prejuízo, assim espero, às experiências etnográficas ora apresentadas. Tais adições, se necessárias, serão oportunamente explicitadas.

Embora durante a realização propriamente dita das novenas do *Sítio*, haja nítida autonomia dos *caboclos* na execução dos tradicionais ritos previstos em cada noite, a “programação religiosa” impressa e distribuída localmente atrela o evento às instituições e representantes da “Igreja”. No cabeçalho do improvisado “*folder*” de divulgação do novenário de 2017 (uma folha A4 dobrada ao meio), há na capa a seguinte sequência dos realizadores da celebração: “Arquidiocese da Paraíba”, seguida pela “Paróquia de São Miguel Arcanjo” e, por fim, “Aldeia São Francisco”. Mesmo que a imagem *original* de São Miguel das aldeias habite a capela do *Sítio* por várias décadas, no material de divulgação, o arcanjo é figurado em sua representação convencional do guerreiro em

combate contra o mal representado por Satanás. Na parte interna do folheto, a “comissão organizadora do novenário”, “juntamente com o padre Edriano”, convida às famílias (de um modo geral) “para participarem das solenidades em homenagem ao nosso padroeiro”. Como se trata de um convite mais “formal”, ao que parece, torna-se necessária a presença institucional da “Igreja”. Na prática, o pároco não comparece ao *Sítio* durante as novenas e as procissões. Apenas ministra uma missa matutina em atenção ao padroeiro no dia seguinte ao término do novenário, o dia de São Miguel. A programação do novenário da aldeia São Francisco é feita boca a boca e pelo folheto impresso. Ela não é divulgada na página do *Facebook* da Paróquia São Miguel que concentra suas atenções às atividades religiosas da *Vila* e da matriz (Nossa Senhora da Penha) situada na cidade (Baía da Traição). A programação do novenário do *Sítio* segue o seguinte modelo transcrito a partir da celebração realizada em 2017:

20/09/2017 (quarta-feira)

19h30: Abertura; Novena tradicional

Animação: Aldeia São Francisco

Dedicação: Lideranças (Povos Indígenas)

21/09/2017 (quinta-feira)

19h30: Novena tradicional

Animação: Aldeias Silva de Belém, Bento e Silva da Estrada

Dedicação: Aos idosos

22/09/2017 (sexta-feira)

19h30: Novena tradicional

Animação: Aldeias Santa Rita e Laranjeiras

Dedicação: As crianças

23/09/2017 (sábado)

19h30: Novena tradicional

Animação: Aldeia Galego

Dedicação: Aos jovens

24/09/2017 (domingo)

19h30: Novena tradicional

Animação: Aldeia Tracoeiras

Dedicação: Aos agricultores

25/09/2017 (segunda-feira)

19h30: Novena tradicional

Animação: Aldeia São Francisco

Dedicação: Aos casais

26/09/2017 (terça-feira)

19h30: Novena tradicional

Animação: Aldeias Cumaru e Lagoa do Mato

Dedicação: Aos professores

27/09/2017 (quarta-feira)
 19h30: Novena tradicional
 Animação: Aldeia Brejinho
 Dedicção: Terço dos Homens

28/09/2017 (quinta-feira)
 19h30: Novena tradicional
 Animação: Caieira
 Dedicção: Aos estudantes

29/09/2017 (sexta-feira)
 09h00: Missa solene com padre Edriano
 16h30: Procissão com o estandarte de São Miguel Arcanjo

Observando a composição da programação acima, podemos compreender algumas relações reverberadas pela existência de dois novenários simultâneos em homenagem ao padroeiro dos Potiguara e arriscar algumas interpretações sobre alianças estabelecidas entre a aldeia São Francisco e aldeias noiteiras, que no roteiro das novenas aparecem como “animação”. A estrutura “formal” do novenário é similar à celebração realizada na *Vila*. Nove noites de ritos (rezas, ladainhas, cânticos etc.) em atenção espiritual a São Miguel, cada qual animada por representantes de diversas localidades das terras indígenas Potiguara e dedicada a determinados segmentos da “sociedade” local classificados por política (lideranças indígenas); faixa etária ou relação de parentesco (“crianças”, “jovens”, “idosos” e “casais”); atividade escolar e laboral (“agricultores”, “professores” e “estudantes”). No décimo dia, momento de culminância da celebração, há uma missa matutina com a presença do sacerdote da Paróquia de São Miguel e à tarde a procissão final. Também consegui a programação de 2018 que pouco se altera em relação à de 2017. Em vez da “animação” da noite do dia 28 ser feita pela aldeia “Caieira”, em 2018 aparece Laranjeiras como noiteira. Trata-se de uma pequena adequação considerando que Laranjeiras, juntamente com Santa Rita, estavam ministraram a terceira noite de novena em 2017. Algumas aldeias potiguaras se vinculam aos dois novenários de São Miguel, revezando apenas a ordem da presença em cada uma das programações. De acordo com padre Edriano, todas as aldeias, mesmo as que não estão presentes como noiteiras na programação de um determinado ano, estão espiritualmente e religiosamente ligadas ao novenário realizado na *Vila*. Independentemente das obrigações de cada aldeia diante do padroeiro, na vivência espiritual individual de muitos devotos, o lugar onde se situa a igreja velha arruinada (sede do antigo aldeamento de São

Miguel) segue sendo a principal referência material e espacial da festa de São Miguel Potiguara.

Observando alguns mapas das terras indígenas Potiguara e a localização das aldeias, aparentemente não conseguimos indicar razões socioespaciais que expliquem a conexão particular das nove localidades com São Francisco em detrimento das demais (a maioria). Segundo o cacique Alcides, as noiteiras do *Sítio* são aldeias que tradicionalmente se alinham à “aldeia mãe”. Ou seja, é possível que relações de proximidade espacial, afetiva e política entre as lideranças da São Francisco e as lideranças das nove localidades, além dos possíveis vínculos genealógicos e hidrográficos descritos e analisados por Vieira (2010), expliquem as prestações interaldeias na constituição do novenário realizado na São Francisco. Das aldeias noiteiras do *Sítio*, Galego, Tracoeira, Lagoa do Mato, Santa Rita e Laranjeiras são as mais próximas, seguidas por Bento e Silva da Estrada, todas localizadas no município de Baía da Traição. As demais são Caieira e Brejinho (a mais distante de todas), município de Marcação, e, por fim, Silva de Belém, situada em Rio Tinto. A organização do novenário se adapta às condições e às logísticas locais. Comumente se reúne duas ou mais aldeias localizadas próximas umas das outras para cumprirem conjuntamente, por meio de seus representantes, a função de noiteiras em determinada noite da celebração.

No período de realização dos novenários de São Miguel das aldeias, partindo da Baía em direção à aldeia São Francisco, nada parece indicar que ali no *Sítio* se realiza uma importante celebração em homenagem ao padroeiro dos Potiguara. Entre o final da tarde e o início da noite, como é de costume, mulheres dão as últimas varridas nos terreiros em volta de suas casas, enquanto crianças e jovens retornam das obrigações estudantis trazidas da cidade pelos ônibus escolares. A presença de festa na aldeia só se delineia na proximidade da capela da Imaculada Conceição, na “rua principal”, com presença dos brinquedos de rua montados à espera das crianças sempre ansiosas por diversão e as poucas barracas armadas no aguardo de fregueses durante a novena. São muitas as crianças do *Sítio*. Quando estão reunidas brincando nos espaços livres da aldeia e percebem a presença de uma visita “de fora”, como eu, se aproximam para observar e se informar o que anda fazendo aquela “pessoa estranha”. Durante os novenários da São Francisco, na espera do início da celebração religiosa, eu virei o “tio” que paga alguns minutos de diversão nos brinquedos do parquinho. Na primeira vez em que participei da novena do *Sítio*, algumas crianças (de seis a dez anos de idade, aproximadamente) me cercaram e me pediram dinheiro para brincar nos pula-pulas, piscina de bolinhas e outros

brinquedos instalados. Passei vergonha na dita noite, pois havia poucos trocados na minha carteira. “Não tem problema não tio, com isso aí já dá pra gente brincar cinco minutos”, uma delas me falou. Eu estava desprevenido, querendo ajudá-las, mas o que eu tinha só era suficiente para alguns poucos minutos em um dos brinquedos e nem toda meninada seria contemplada. Acertei com um dos donos do brinquedo que todas deveriam entrar no pula-pula, por breves minutos. Prometi que estaria presente nas demais noites do novenário para recompensar aquele “prejuízo” momentâneo. Nas ocasiões seguintes, levei mais dinheiro e consegui, na medida do possível, contribuir com a diversão da criançada. Durante a espera das demais novenas, aquelas crianças continuaram próximas a mim e quiseram saber se eu tinha filho, se era casado, onde morava, o que eu estava fazendo ali. Tentei ser atencioso e mostrar fotos da minha família que estão salvas no meu celular. Estavam envolvidas pela conversa e muitas das músicas (com destaque para o *funk*), desenhos animados e filmes (mais atuais) que eu conheço por conta da minha filha (que completou sete anos em maio de 2019), elas conheciam e faziam questão de demonstrar esse conhecimento para mim.

É comum que algum jovem paroquiano se dirija ao pátio da capela e avise ao pessoal que está do lado de fora que a novena vai começar. Nos momentos que antecedem a novena, o interior da capela, iluminado com bicos de luz amarelada, é ocupado por mulheres (geralmente de mais idade), algumas crianças de colo e, por vezes, os cães “de rua” da aldeia. Todos aguardam o início da celebração. As primeiras vezes em que acompanhei as novenas no *Sítio*, eu era nitidamente um estranho por ser “de fora” e por ser um homem (relativamente) jovem, distante do perfil das noveneiras. Depois, ao longo da pesquisa, tornei-me um tanto invisível: “aquele rapaz que se interessa por novenas”. O cacique Alcides, que se mostra sempre empolgado com o *tempo* da festa de São Miguel, não costuma comparecer às novenas. A exemplo do atual cacique da *Vila*, Alcides dedica mais ânimo, tempo e atenção à organização da parte “profana” (igualmente sagrada, como insisto) do novenário. Ao lado do altar do pequeno templo, onde se encontram em seus nichos Nossa Senhora das Dores (à direita), São Miguel (no centro) e Nossa Senhora do Rosário (à esquerda), está o estandarte de São Miguel Potiguara. O referido estandarte é um objeto único e, segundo pessoas mais idosas do *Sítio*, muito antigo. Uma vizinha de dona Iracema, senhora que “já passou dos setenta”, certa ocasião me disse: “desde que eu me entendo por gente, existe esse desenho”. O objeto teria vindo com os outros bens sacros na época do deslocamento da imagem *original* do padroeiro da *Vila* para o *Sítio*. Uma das moradoras da aldeia São Francisco acredita que o desenho não é tão antigo e foi

feito por uma artista de Guarabira, no brejo paraibano. Sobre um tecido rosa claro (aparentemente) frágil suportado por bastões, se encontra um desenho *naïf* de São Miguel das aldeias baseado na sua imagem *original*. Na arte, o índio-anjo é representado com feições ainda mais acabocladadas do que aquelas encarnadas na escultura que se encontra no nicho central da capela da Imaculada Conceição. Seu corpo é rechonchudo, “entroncado” e infantil, portando vestes figuradas em traços singelos inspirados na estética do santo *mermim inscrito* o índio milagreiro. Sua coroa lembra risonhamente uma casca de banana. O cabelo do caboclinho é crespo e escuro. Seus olhos são puxados e castanhos, tudo nele lembra uma criança do *Sítio*. Trata-se de uma representação bastante distinta daquelas produzidas para os “São Miguéis Arcanjos” convencionais vendidos pela indústria santeira.



Imagem 72: Dona Nilda segura o estandarte de São Miguel das aldeias na capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco, durante o novenário do padroeiro dos Potiguara. Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 73: Detalhe de São Miguel das aldeias desenhado no estandarte que guia a procissão do novenário do padroeiro realizado na aldeia São Francisco.
Foto realizada pelo autor em 2017.

Antes das rezas e demais ritos, o mulhierio sentado nos bancos da capela, conversa sobre assuntos domésticos cotidianos. As filhas de seo Batista, como dona Nilda e dona Guia, dão um jeito de estarem presentes na maioria das noites do novenário. Foi em uma dessas noites da celebração na São Francisco que me eu lembrei que dona Nilda havia cursado comigo (na condição de “alunos especiais”) uma disciplina chamada *Mito, rito e espiritualidade indígena* ministrada em 2010 pelo professor Lusival Barcellos no Mestrado em Ciências das Religiões do PPGCR/UFPB. Recentemente transferido do Iphan do Mato Grosso para o Iphan da Paraíba, foi o meu primeiro contato com questões relacionadas aos Potiguara. Dona Nilda se recordava vagamente da minha pessoa, concluindo, depois de algumas recordações que eu levantava sobre aquele período de nossas vidas: “sim, o rapaz do Iphan... Era você”. Em outra oportunidade, dona Nilda me apresentou um papel com versos impressos em latim com o título “Ladainha de Nossa Senhora”. Para as noveneiras da aldeia, o que elas fazem é “Ladainha de Nossa Senhora

da Conceição” cantada em latim. As *caboclas da São Francisco* se orgulhavam de tal rito imemorial. A recitação da ladainha em um latim cantado com o sotaque local é um fenômeno que os devotos fazem questão de destacar para um visitante curioso como eu. Por ser arcaico e “não-português”, o latim entoado durante as novenas realizadas na “aldeia mãe” se torna símbolo da indianidade local (a exemplo do tupi), reiterando uma importante *distinção* (no sentido bourdieusiano do termo) entre o que seria um *tradicional* novenário-comunitário da aldeia São Francisco em detrimento do *artificial* novenário-missa da aldeia São Miguel. A litania da Imaculada, impressa em pouquíssimas cópias, era distribuída entre noveneiras e noveneiros para acompanhamento da novena. Em pesquisa no *Google*, não encontrei semelhante sequência dos dizeres (reconfigurados pela oralidade local) professados pelas *caboclas do Sítio*. Seguem abaixo os versos recitados musicalmente durante a celebração:

Kyrie eleison
 Kyrie eleison
 Kyrie eleison
 Miserere nobis
 Christeaudinos
 Christeexudi nós
 Pater de coellis Deus
 Filliredenptormundi Deus
 Spiritussancte é Deus
 Sanctatrinitasunus Deus
 Miserere nobis
 Sanctamaria
 Sancta dei genetrix
 Sancta virgo virginum
 Orai por nobis
 Mater Christi
 Mater divinal gratiae
 Mater puríssima
 Orai por nobis

Os versos transcritos acima são cantados com perfeita e poderosa harmonia de vozes femininas, como se elas tivessem participado de vários ensaios de um coral. Poucas mulheres usam o folheto distribuído para leitura, tudo soa muito espontâneo na execução da bela ladainha.

Mário Martins (1961) qualifica as ladainhas marianas do “velho” e do “novo mundo” como formas de expressão populares (mesmo aquelas ditas ou cantaroladas em latim) criadas por comunidades religiosas à revelia do controle episcopal da “Igreja”. Daí a diversidade de estéticas e sentidos reverberados em diversas espacialidades e

temporalidades por grupos que estabeleceram relações com grupos de missionários católicos.

No processo de encontro e conflito de missionários e tupis da costa, as novenas, com seus cânticos coletivos de constância sonora melosa (presentes em diversos rituais indígenas), conformaram uma das mais importantes *linguagens de mediação*, no sentido estabelecido por Pompa (2006), entre catequistas e catequizados. Entretanto, mediar não é necessariamente simetrizar. Em vez de uma média aritmética definida a partir das relações de poder vividas entre os grupos em contato, as mediações da vida social se revelam nas desigualdades das dinâmicas interculturais (ou interreligiosas). Nas relações assimétricas regimadas pelas tradicionais novenas, o catequizado pôde instituir os limites e os fundamentos do jogo da catequese. Mais do que um caminho pragmático para conquista espiritual de almas selvagens, a novena, prática de profundos sentidos indígenas, era (e ainda é) uma forma de se relacionar com o sagrado em meio à (e para além da) formalidade dos ritos convencionais tidos como “católicos”.

Em novenas como as realizadas no *Sítio*, organizadas de modo comunitário e “espontâneo”, a relação com o sagrado à revelia do controle eclesial é mais evidente que em outras situações contemporâneas. Na aldeia São Francisco, a novena em homenagem ao padroeiro indígena se inicia por volta das sete e meia. Um devoto, geralmente uma mulher, olha para o outro e, de repente, “vamos começar”. São os representantes da aldeia noiteira que costumam puxar as rezas, ladainhas e cânticos que são acompanhados pelos presentes. A novena começa a partir da breve fala de abertura de uma noiteira (ou noiteiro) que dá “boa noite” aos presentes e proclama a primeira mensagem em atenção ao padroeiro. Há um intervalo de silêncio rompido apenas pelo cochichado da assembleia e, quando menos se espera, as noveneiras iniciam “pai nossos” e “ave marias” (por vezes, adicionam “salve rainhas”) cantadas como litanias. A novena pode ser acompanhada por instrumentos musicais trazidos pelos animadores que dirigem o evento. Na maior parte do rito, as noveneiras permanecem sentadas nos bancos da capela, voltados para o altar vazio. Os “pai nossos” e as “ave marias” são revezados com litanias e melosas cantigas em homenagem a São Miguel (hino e ladainha) e a Imaculada Conceição (ladainha em latim). A ordem desses ritos e a forma como eles se desenvolvem varia de noiteiro para noiteiro. Ora aqueles que dirigem a novena propõem a execução mais tradicional de um terço, ora regem as obrigações de forma mais lúdica, revezando rezas e músicas católicas. Quando, vez ou outra, surgem dúvidas quanto à sequência dos ritos, elas são sanadas ao pé do ouvido de dona Nilda. Em uma das noites, um rapaz da aldeia noiteira faz uma

breve consulta em cochicho com dona Nilda e, após alguns minutos, ele se levanta para ocupar o púlpito e ler uma passagem da Bíblia. Em seguida, faz uma breve “pregação da palavra” baseada no texto lido naquela noite, conectando, se possível, a “palavra” com a presença cotidiana e os poderes de São Miguel das aldeias. Mesmo sendo uma novena comunitária, a ideia de alguém ler (geralmente um representante da aldeia noiteira) e pregar a palavra (típico do rito da missa católica) está presente na aldeia São Francisco. Em determinada noite do novenário, o som do “forró” que vinha “da rua” estava mais alto do que os ditos e cantos da cerimônia religiosa. Foi então que uma das noveneiras presentes se espreitou e decidiu chamar atenção dos festeiros. Quase imediatamente o barulho cessou e podemos retomar as rezas. Durante a celebração, já pelo final da final da novena, após a breve “pregação”, liga-se algum aparelho de som para execução de músicas católicas (essas que estão presentes em várias paróquias do país) para acompanhamento de alguma apresentação de danças ou encenações teatrais realizadas por crianças e jovens da aldeia encarregada de animar a noite. Em uma dessas apresentações, presenciei meninas (de cinco a dez anos de idade) fantasiadas de anjos realizando *performances* semelhantes a um balé das festas escolares. É o momento final da novena. É comum alguém se dirigir ao púlpito para fazer avisos e encaminhamentos do novenário.

Após o encerramento da celebração realizada no interior da capela, as noveneiras deixam o recinto e permanecem aglomeradas no pátio da igreja, à espera da procissão que será realizada na “rua principal” do *Sítio*. Em São Francisco, diferentemente do que ocorre na Vila São Miguel, realiza-se uma procissão ao final de cada novena. A procissão inicia por volta das nove da noite. É o momento em que velhos, jovens e crianças, homens e mulheres, o povo se anima e participa dos ritos religiosos. Muitos são envolvidos pelo burburinho da rua. Pessoas se aglomeram nas calçadas e varandas das casas, crianças gritam de alegria em meio aos brinquedos do parque. Aqueles que não haviam participado da novena dentro do templo se juntam às noveneiras na expectativa da caminhada. Na “rua principal”, um pouco mais adiante do parquinho, um grupo de crianças vestidas de dourado se posiciona como banda marcial, exibindo seus instrumentos musicais. Estão à espera da pequena romaria. De repente, noveneiras surgem segurando velas acesas, apoiadas por pires ou gargalos de garrafas *pet*, e descem do elevado da capela rumo à “rua principal” onde mais gente adere à caminhada. Nesse momento, fogos, geralmente trazidos pelo grupo que representa a aldeia noiteira, são lançados ao ar. À frente da procissão, uma das crianças da comunidade, especialmente uma daquelas que

participaram das encenações finais da novena da noite, carrega o estandarte de São Miguel. A turma da frente que guia os devotos é formada pela meninada da aldeia. O início da caminhada da procissão é feito sem entoação de cânticos e sem o esperado acompanhamento da banda marcial. Normalmente, a bandinha demora a estar pronta e sintonizada com a multidão andarilha. Muitas noveneiras estão mais concentradas em proteger do vento os fachos luz que carregam. Pelejam em formar uma concha com as mãos suficientemente eficaz contra o vai e vem dos ares locais. Crianças, animadas pela repentina liberdade em brincar com fogo, interagem ludicamente com as chamas acesas. É belo o movimento das luzes amareladas flutuando lentamente em desafio à escuridão da noite. O caótico burburinho da procissão, compassado com batidas tímidas dos tambores da bandinha, dura alguns minutos. Subitamente, grupos começam desordenadamente a ensaiar cânticos, muitas vezes, incompreensíveis para mim. A maioria dos participantes conversa o tempo inteiro e, com o tempo, fica cada vez mais nítido que apenas um pequeno grupo de vozes femininas (mais velhas) forçosamente buscava firmar na caminhada o som dos cânticos em homenagem ao padroeiro. Uma dessas cantigas entoa versos mais ou menos assim:

*Cruzeiro do céu com as suas estrelas
São Miguel Arcanjo, ele é o nosso padroeiro*

Timidamente, a banda marcial encontra a desejada sintonia musical e passa a disciplinar a sonoridade da multidão. Além da bandinha, o grupo que acompanha a parte final da procissão (a “rabeira”) é formado por jovens do *Sítio* que estão ali porque não tem nada mais interessante naquela noite celebrativa. Ao contrário da procissão mais circular do mastro da *Vila*, a caminhada religiosa pela aldeia São Francisco é limitada, pela própria disposição espacial do lugar, a ir e retornar pelo mesmo caminho, a “rua principal” da aldeia. Quando se chega ao final da parte calçada da dita rua, a procissão encontra um jeito de virar do avesso a fim de tomar o rumo de volta ao pátio da capela, local de onde veio. Por vezes, apenas quando a romaria se apruma para retornar à igreja, é que os presentes conseguem organizar melhor a sequência de cânticos em atenção à São Miguel das aldeias. A ladainha mais entoada na procissão é aquela anteriormente transcrita como “Hino de São Miguel”. Na maior parte do tempo, o instrumental da bandinha está em completa desarmonia com os cânticos puxados pelas noveneiras. Por onde a pequena multidão passa, desperta a atenção dos moradores da “rua

principal”. Nas casas, janelas são abertas para ver o grupo passar cantando coisas de louvor. No retorno, as crianças montam nas cacundas para conseguirem saber o que está acontecendo para além daquele vai e vem de pernas caminhantes. Em frente ao “Centro Social São Miguel”, mesas e cadeiras de plástico organizados por barracas de lanches e bebidas estão arrumadas à espera de fregueses. Aos poucos, a meninada em volta do estandarte aponta adiante a chegada à capela da Imaculada, iluminada por três pontos de luz que a embelezam nas noites de novenário. O retorno da procissão não empolga a criançada que se diverte no parque, entretida em cada brinquedo disponível. Para a devolução do estandarte à igreja, os caminhantes não sobem diretamente pelo elevado mais imediato ao templo. Passam pelo parquinho até chegar bem próximo à outra extremidade da rua calçada, por onde contornam os fundos da edificação, andando por um areal, superando obstáculos de mata, passando pela lateral oposta para, finalmente, se deterem no pátio defronte à capela. As meninas entram com o estandarte e o guardam próximo ao altar. É o final da procissão. Um rapaz, ainda adolescente, arremata o ritual puxando a corda do sino maior (que originalmente pertencia à igreja velha da *Vila*) para anunciar em badaladas o encerramento daquela singela e bonita homenagem a São Miguel. Nas participações de Barcellos na novena do *Sítio* no início dos anos 2000, ele observou que as velas carregadas durante a procissão são depositadas “aos pés do santo protetor” ([2005] 2014: 227). Não consegui perceber tal fenômeno, tão comum às festas populares de santo, na celebração da aldeia São Francisco. Após a dispersão da procissão, alguns devotos levam seus restos de vela para casa ou procuram deixá-las acesas aos pés das paredes da capela, em lugares mais afastados da fachada da edificação. Talvez, os crescentes cuidados do cacique e lideranças em relação à imagem *original* do padroeiro (especialmente pós-“restauração” da mesma) contribuam para que o vínculo que aproximava as chamas veleiras da materialidade sagrada da escultura de São Miguel das aldeias tenha se dissipado ao longo dos últimos anos.

Com fim da novena e da procissão, as noiteiras visitantes costumam se aproximar do altar da capela da Imaculada a fim de admirar e fazer as últimas preces diante das imagens guardadas nos nichos. Muitas tocam no vidro na esperança de contato mais íntimo com os santos queridos. As crianças também se aproximam. Ignoram, por um tempo, as estripulias dos brinquedos do parquinho da “rua principal” para lançarem olhares e gestos curiosos à figura infantil de São Miguel das aldeias. O grupo noiteiro fica mais um tempo no interior do templo por respeito e veneração ao padroeiro e, também,

porque aquela visita não é corriqueira. Por vezes, só podem ver e fazer preces mais próximas a São Miguel (encarnado em sua imagem *original*) de ano em ano.



Imagem 74: Encenações angelicais realizadas por meninas da aldeia São Francisco na capela da Imaculada Conceição durante a primeira noite do novenário de São Miguel. Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 75: Parte do parquinho de brinquedos instalado na “rua principal” da aldeia São Francisco durante o novenário de São Miguel. Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 76: Noveneiras em procissão de encerramento de uma das novenas de São Miguel, na “rua principal” da aldeia São Francisco.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 77: Crianças interagem com as chamas das velas e jovens observam a passagem da procissão de encerramento de uma das novenas de São Miguel, na “rua principal” da aldeia São Francisco.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 78: Retorno da procissão de encerramento de uma das novenas de São Miguel, na “rua principal” da aldeia São Francisco. Ao fundo, a iluminada capela da Imaculada Conceição. Foto realizada pelo autor em 2017.

4.1.4. Uma noite de novena na *Vila*

O lugar onde se situam as ruínas da igreja velha, na aldeia Vila São Miguel, é a referência sagrada central de *caboclos* devotos do padroeiro indígena. No *tempo do novenário*, muitos fiéis, vindo de várias localidades da região, normalmente em família, acendem velas ao pé das paredes centenárias, fazendo suas preces ao santo. Esses grupos, por vezes, fazem longas caminhadas em sacrifício e homenagem a São Miguel, agente divino que tanto ajuda o povo Potiguara. *Caboclos* que moram fora das terras indígenas, em cidades como João Pessoa, Campina Grande, Recife, Rio de Janeiro e São Paulo, costumam planejar folgas em suas vidas de intenso trabalho para visitarem suas famílias na época da festa do padroeiro, *tempo* de reencontros.

Como vimos no início do presente capítulo, a novena realizada contemporaneamente na *Vila* é disciplinada pelo imaginário da “Igreja”, assemelhando-se a uma missa. Dessa forma, o que os noiteiros, na prática, fazem é “animar” a noite com bandas musicais, foguetório e apresentações “culturais” (geralmente encenações em homenagem ao padroeiro) de grupos pastorais. Noveneiras mais antigas como dona Raimunda, irmã do ex-cacique Neo, sabem “de cabeça” a sequência tradicional das novenas e seus noiteiros. A primeira aldeia a “botar noite” é justamente a *Vila* e localidades vizinhas, como Benfica e Tapuia. Em seguida, a segunda noite é animada por

Laranjeiras e Santa Rita. Antes de levarem o santo *original* para o Sítio, Tracoeira também fazia parte da noite do dia 21, juntamente com Laranjeiras e Santa Rita, mas depois “ficou pra lá”, vinculada ao novenário da aldeia São Francisco. Para a terceira novena vem Caieira, Acajutibiró e Coqueirinho. Para a quarta são esperados noiteiros de Tramataia e Ibiquara. Na quinta noite é Camurupim, Três Rios e cidade de Marcação. Na sexta, são os noiteiros de Estiva Velha e Grupiúna. Para a sétima, vem o pessoal de Jacaré de César, que faz “a noite mais bonita que tinha, era fogos que dava gosto”, especialmente no *tempo de Zé Lima*, falecido cacique. “Agora é Carioca [de Estiva Velha] que quer fazer a noite mais bonita. Cada qual quer fazer a sua mais bonita”, percebe dona Raimunda. A oitava novena é animada por Forte e Morrinhos. Antigamente a aldeia São Francisco dirigia a noite da oitava novena, juntamente com os noiteiros das aldeias Forte e Galego. Hoje em dia “Galego ficou lá pro Sítio e Forte veio pra cá”. A nona e última novena é a da cidade da Baía da Traição. De foguetório, “sempre foi a noite mais fraca”. Antes da novena tem a carreata de São Miguel e depois da celebração religiosa “tem a festa, o forró”.

A programação religiosa dos novenários realizados contemporaneamente na *Vila* apresenta poucas alterações em relação ao que nos conta dona Raimunda sobre a organização anterior à divisão do santo padroeiro. A estrutura se mantém, o que se modifica é que nos dias de hoje a celebração se tornou uma novena-missa e houve a inserção de aldeias que não existiam como localidades autônomas, representadas por um cacique, no *tempo* relatado pela anciã. Também se modifica o tópico “homenageados”, conforme a existência e proeminência dos agentes pastorais e políticos locais. Abaixo segue a programação divulgada em 2013 (que é replicada quase integralmente nos anos seguintes) na página do *Facebook* da Paróquia.

Dia 20/09/2013

06h00-Hasteamento da Bandeira e em seguida caminhada pela Vila São Miguel.
19h00-Celebração Eucarística presidida por Pe. Edriano (Administração Paroquial).

Animação: Vila São Miguel.

Homenageados: Professores, Secretaria de saúde e Escola Paulo Eufrásio Rodrigues, SESAI, Posto de saúde e Renascentista da Vila São Miguel.

Dia 21/09/2013

06h00-Celebração.

19h00-Novena. Noiteiros: Aldeias Laranjeiras e Santa Rita.

Animação: Terço dos Homens.

Homenageados: Terço dos Homens, Pescadores, Times de Futebol, Todos os Homens, Escola Matias Freires e Secretaria de Ação Social.

Dia 22/09/2013

06h00 - Ofício da Imaculada.

07h00- Missa na Matriz de Nossa Senhora da Penha, Baía da Traição.

19h00- Novena. Noiteiros: Aldeias Caeira, Akajutibiro e Coqueirinho.

Animação: RCC.

Homenageados: Grupo Mãe Rainha e Agricultores e RCC.

Dia 23/09/2013

06h00- Celebração.

19h00- Novena. Noiteiros: Aldeias Tramataia.

Animação: Vila São Miguel.

Homenageados: Grupo Jesus Misericordioso, Os jovens, Casais de Namorados e Terço dos Homens (Tramataia).

Dia 24/09/2013

06h00- Celebração.

19h00- Novena. Noiteiros: Aldeias Camurupim e Val.

Animação: Marcação.

Homenageados: Apostolado da Oração, MEJ, Todas as Mulheres e Terço dos Homens (Marcação).

Dia 25/09/2013

06h00- Celebração.

19h00- Novena. Noiteiros: Aldeias Estiva Velha e Grupiuna.

Animação: Ministério Iluminar.

Homenageados: Catequese, Idosos (Brilho da Lua), Crianças, Coroinhas e Ministros Extraordinários da Sagrada Comunhão.

Dia 26/09/2013

06h00- Celebração.

19h00- Novena. Noiteiros: Aldeias Jacaré de César e Carneiras.

Animação: Aldeia Jacaré de Cesar.

Homenageados: Viúvas, Crisma, Enfermos, Pastoral do Dízimo, Grupo de Teatro e Terço dos Homens (Jacaré de Cesar).

Dia 27/09/2013

06h00- Celebração.

19h00- Novena. Noiteiros: Aldeia Forte e Comunidade Morrinhos.

Animação: ECC e Pastoral da Família.

Homenageados: Todos aqueles que guardaram nossa Fé, todas as Família e Pastoral da Crianças, ECC do vale e Comerciantes.

Dia 28/09/2013

06h00- Celebração.

18h00- Carreata saindo da Matriz.

19h00- Novena. Noiteiros: Igreja Matriz Nossa Senhora da Penha (Baía da Traição).

Animação: Grupo Renascer.

Homenageados: Todos os desempregados, Pastoral do Batismo, Motoristas, Motoqueiros, Prefeitura, Câmara dos Vereadores, Secretaria de Educação, Escola Antônio Azevedo, Professores do Estado e Município e Renascer.

Dia 29/09/2013

06h00- Ofício da Imaculada.

14h00- Batizados.

16h00- Celebração Eucarística.

Animação: Grupo Emanuel.

17h30- Procissão com a imagem de São Miguel Arcanjo com destino a Matriz Nossa Senhora da Penha.

Homenageados: Todos os Potiguaras, Agentes da Pastoral da Crianças, Aldeias Jacaré de São Domingos, Ybykuara, Três Rios, Lagoa Grande, Jaraguá (de cima e de baixo), Monte-Mor, Comunidades de Rio do Banco e Boa Vista.

No final da tarde do dia 20, o primeiro dia de novena, a aldeia São Miguel já está pronta para receber o público noveneiro. A ladeira mais curta e íngreme que liga a cidade à *Vila* é interditada para veículos motorizados. Quem trafega de carro ou moto deve seguir pela ladeira mais longa, a mais antiga, que faz uma curva cortando a mata do morro até chegar a um grande terreiro onde se encontram vários caminhos da aldeia. De imediato, o visitante que sobe pela antiga ladeira em direção à *Vila* se depara com um grande descampado, onde a meninada costuma jogar bola. O local é privatizado como estacionamento na noite/madrugada de 28 para 29, quando muitos *caboclos* e *particulares* da região são atraídos pela grande festa que acontece no clube e se divertem com bebedeiras, danças e “azaração” até as primeiras horas da manhã.

No primeiro dia do novenário, ao pôr do sol, a quermesse já está plenamente montada, com mesas e cadeiras de plástico em frente às vendas à espera dos fregueses. Nesse momento, também estão armados os brinquedos do parque e as barracas dos jogos. A aldeia está pronta para as noites de festa. As noveneiras da *Vila* ainda estão em suas casas “se aprontando” para a novena. Os grupos que vem de outras localidades estão a caminho em seus veículos ou mesmo a pé, na caminhada em devoção ao padroeiro indígena.

Entre as ruínas da igreja velha e a capela nova, um palco está instalado e iluminado. No pátio central da aldeia, cadeiras de plástico estão dispostas formando dois blocos separados por um corredor vazio. Estão direcionadas ao palco. As ruínas se tornam, nesse cenário da novena-missa, um verdadeiro “altar ao ar livre”. Em 2017, houve significativas mudanças na forma de organizar o espaço que envolve a celebração religiosa: a) a imagem *distiorada* de São Miguel passou a ser exposta no nicho central do altar do santuário arruinado; b) refletores foram instalados nas janelas da fachada da igreja velha com as luzes voltadas para os fundos da edificação clareando todo o espaço da nave; c) A imagem mais nova de São Miguel, o *galego*, exposta no palco da novena, foi adornada com um grandioso cocar azul que envolve toda a escultura, a transfigurando

estética e espiritualmente. Ora tais mudanças são atribuídas às ideias do pároco, ora aos organizadores da celebração religiosa, como Rosimar.

Nos últimos anos, Rosimar tem se encarregado de muitos preparativos do novenário. Desde a limpeza e pintura da capela nova, passando pela arrumação da cerimônia campal, até a montagem dos arranjos de flores que enfeitarão a imagem nova do padroeiro, tudo é mediado e feito por ela. Na última noite do novenário, enquanto muitos *caboclos* estão levantando a poeira do clube dançando forró, Rosimar ajuda padre Edriano em sua meticulosa ornamentação do andor de São Miguel, trabalho que avança pela madrugada do dia 29. Quando, repentinamente, padre Edriano decidiu se transferir para outra paróquia, Rosimar continuou com a mesma atenção aos preparativos da celebração religiosa, mas não varou mais a noite enfeitando o santo. Como o novo padre arrumou outros horários para montagem do andor, ela aproveitou para, finalmente, curtir com a família o forró.

Outro paroquiano bastante dedicado à organização do novenário é Adésio. É ele quem se encarrega de adornar São Miguel *galego* com o cocar a partir de 2017. Segundo ele, não era a primeira vez que o santo aparecia ao público envolvido pelo adereço indígena. O belo adorno foi doado ao padroeiro por Neo. Não era um trabalho muito fácil, pois o cocar não se adéqua tão facilmente à forma da cabeça da escultura. Ele tende a não se encaixar do modo empinado e firme desejado. Para que o arcanjo permaneça com a sua altivez estética, é preciso que um arame perpassse o cocar conectando-o à testa e à nuca do santo, que são envolvidas pelo fino metal.

A imagem de São Miguel *galego*, envolto por um vistoso cocar azul e arranjos de flores brancas e amarelas, fica exposta em destaque sobre o palco armado para receber os ministrantes da novena-missa. Sem a *originalidade cabocla* que a imagem levada para o *Sítio* possui, o arcanjo *galego* precisa de emblemas de indianidade que o tornem mais condizente com a festa do padroeiro das aldeias. A celebração a céu aberto, realizada no pátio central da aldeia, foi idealizada, segundo alguns paroquianos, no *tempo de frei Maurício*. Padre Edriano decidiu manter a ideia e ampliá-la em alguns elementos. É parte da estratégia da Paróquia a mobilização de pessoas por meio da evidenciação da novena em espaço externo à capela, chamando atenção do público disperso na festa para os sentidos “mais profundos e espirituais” do novenário.



Imagem 79: Adésio assenta o cocar na imagem de São Miguel *galego* antes da primeira noite do novenário em homenagem ao padroeiro realizado na Vila.
Foto realizada pelo autor em 2017.

Próximos às sete da noite as noveneiras começam a chegar ao pátio central da aldeia. Algumas se sentam nas cadeiras disponíveis, outras aguardam em pé conversando com as *comadres* e outras, ainda, preferem circular pelos arredores, entrando no interior das ruínas da igreja velha ou da capela nova. Antes e durante a realização da novena-missa, a maior movimentação dos devotos se concentra em volta das ruínas, onde acendem as velas e fazem as preces individuais ou em grupos familiares. Enquanto a minoria decide assistir à novena, a maior parte dos fiéis passeia pela quermesse para beber, comer e jogar e/ou pelos brinquedos do parque com os filhos. Alguns devotos cumprem os rituais de homenagem ao padroeiro no interior da igreja velha e, ignorando a novena, voltam para casa.

Se a novena-missa atrai, sobretudo, um público feminino de mais idade, os atos de acender velas nas bases e frestas das paredes escuras do antigo templo fazem sentido a homens e mulheres, idosos, jovens e crianças. Durante todo o tempo em que o padre

ministra a celebração no altar-palco (cerca de duas horas), grupos se organizam com seus maços de velas no interior da nave da igreja velha. Geralmente, os fachos são acesos ao mesmo tempo, formando uma pequena fogueira que incendeia, por vezes, a própria caixa. Cada facho pode representar uma pessoa da família do devoto ou uma intenção específica de uma prece feita ou agradecimento por uma promessa cumprida. Até 2016, antes da instalação dos refletores, tais ritos eram realizados na escuridão potencializada pelas negras muralhas do santuário. Os fogos acesos, homens acorados, preocupados com o vento inclemente contra os fachos de luz, com as mãos em forma de conchas, grupos que se revezam em torno das pequenas luzes tremulantes e o silêncio desafiado pelos murmúrios de rezas, todo esse conjunto de ritos remete a experiências ancestrais transmitidas por várias gerações. Crianças ficam fascinadas com o processo de manipulação do fogo na escuridão. Ficam sempre em volta dos adultos, geralmente os pais, tios e irmãos mais velhos, observando o que eles fazem para manter a chama acesa por mais tempo. Depois que os adultos finalizam o trabalho, tecnicamente satisfeitos, a meninada aproveita para brincar com os fachos acesos. Certa feita, um dos grupos de devotos, vindo da aldeia Lagoa do Mato (aldeia próxima ao *Sítio*), incrustou um conjunto de velas em um dos buracos das ruínas, animando suas chamas. Um homem chamou seus filhos e disse, em tom professoral, que aquelas velhas paredes do santuário foram feitas, nos *tempos muito antigos*, com areia do mar. Como prova desse fato, ele apontou para as crianças a existência de conchas e detritos típicos da praia. Aproximei-me com curiosidade daquela conversa e chegando bem próximo do local apontado pelo homem, verifiquei cacos de búzios encravados nas ruínas. Percebendo meu interesse repentino, ele aproveitou para dizer que a construção em homenagem a São Miguel das aldeias era obra de holandeses e potiguaras.



Imagem 80: Devotos acendem velas em frestas das ruínas da igreja de São Miguel
no *tempo da festa do padroeiro* dos Potiguara.
Foto realizada pelo autor em 2017.

Lá fora, no pátio central, as cadeiras estavam repletas de noveneiras aguardando o início da celebração. Crianças, que não costumam ter paciência para missa, brincam de escalar o cruzeiro, que se transforma rapidamente em mais um brinquedo da festa. Embora os ritos da novena da *Vila* se assemelhem àqueles executados em uma missa, eles são nitidamente especiais, distintos das cerimônias de “domingos comuns”. Antes da entrada do padre, os paroquianos organizam alguma encenação lúdica relacionada com os “homenageados” da noite. Se a novena homenageia os agricultores, por exemplo, um grupo de jovens se organiza para levar ao altar-palco alimentos (frutas, pães, bebidas etc.) em bandejas a fim de simbolizar agradecimentos e preces pela fartura das colheitas locais que ajudam no sustento as famílias. Na primeira e na última noite do novenário, comumente dedicada a órgãos públicos e instituições atuantes nas aldeias, uma autoridade (prefeito, chefe do posto, vereador etc.) é encarregada de levar o porta-estandarte de São Miguel da assembleia até o altar. Durante os festejos religiosos, a banda que acompanha a liturgia é bastante animada, integrando vários instrumentos musicais. O repertório musical é o convencional, conhecido pelos fiéis católicos brasileiros. Após as oferendas dos paroquianos ao padroeiro, coroinhas formam uma fila dupla portando objetos sagrados (cajados, cruzes, luminárias, sinetas etc.), abrindo passagem para o padre, normalmente acompanhado por ministros leigos e autoridades eclesiais convidadas para

o novenário. A festa de São Miguel das aldeias é *tempo* de receber representantes da cúpula da Arquidiocese da Paraíba ou sacerdotes de outras paróquias que, em algumas ocasiões, ministram a missa em alguma das noites do novenário. A liturgia segue a maioria dos ritos da missa dominical como leitura de nomes de falecidos, leituras e interpretações de “passagens” da Bíblia, ofertório, bênçãos aos enfermos e aniversariantes e, por vezes, a própria eucaristia. Dependendo da mobilização da aldeia noiteira e da presença de convidados ilustres, como o arcebispo, a novena-missa se reorganiza em torno de alguma apresentação teatral. Nesse momento, o clero desce do palco e se reúne com o povo noveneiro para contemplar no pátio central da aldeia representações da batalha entre o bem e o mal, entre São Miguel e Lúcifer, com atores (crianças e adolescentes) noiteiros fantasiados de guerreiros romanos e potiguaras. No teatro improvisado, as ruínas formam o cenário histórico perfeito, representando ao mesmo tempo antigos templos greco-romanos e o mundo destruído pela guerra angelical. O termo “animação” presente nas programações religiosas do novenário faz muito sentido para algumas noites da novena-missa realizada na aldeia São Miguel, considerando que muitos noiteiros se encarregam de atividades lúdicas que “quebram” e inovam a ritualística do novenário.



Imagem 81: Representação teatral do combate de São Miguel contra o “Mal” no pátio central da Vila durante a visita do arcebispo da Paraíba, Dom Manoel Delson, ao novenário do padroeiro dos Potiguaras. Foto de Erbeliel de Andrade realizada em 27 de setembro de 2017.



Imagem 82: Representação teatral do combate de São Miguel contra o “Mal” no pátio central da *Vila* durante a visita do arcebispo da Paraíba, Dom Manoel Delson, ao novenário do padroeiro dos Potiguara. Foto de Erbeliel de Andrade realizada em 27 de setembro de 2017.

Durante a celebração, o interior da capela é frequentado por poucas pessoas. Sem os bancos de madeira, ela é um grande vão cercado de objetos que poderão ser utilizados na programação religiosa do novenário. Há, entre outras coisas, muito estandartes de São Miguel, cujos desenhos remetem ao arcanjo ainda em combate e não à imagem *original* vitoriosa *carregada* para o *Sítio*.

Barcellos observa que o *tempo do novenário* é tempo de batizar crianças, de preferência no dia do padroeiro (29 de setembro), na intenção de fortalecer espiritualmente os nascidos que futuramente tornar-se-ão *caboclos* dispostos a “combater o bom combate” ao longo da vida.

Uma tradição que continua sendo muito observada pelos pais é a de batizar criança no dia do santo padroeiro. Nesses últimos três anos, a quantidade de pais e padrinhos foi muito expressiva. Em 2002, durante o batizado, havia, na Igreja de São Miguel, mais de cem pessoas reunidas. Quando terminou o batizado e começou a missa, houve um esvaziamento de mais de 75% das pessoas, demonstrando com isso que, para pais e padrinhos, o importante é batizar as crianças na festa do padroeiro. (Barcellos, [2005] 2014: 229)

Em 2017, consegui levar minha filha, Maria Luiza (que na época tinha cinco anos de idade), aos festejos de São Miguel das aldeias. A presença de uma criança em minha companhia abriu outras perspectivas da celebração e da própria vida doméstica dos aldeões. Ao seu lado, do ponto mais alto da roda gigante, pude perceber de modo mais amplo o movimento da *Vila* em noite de novenário. Grupos se concentram em torno das ruínas, em volta do altar-palco e em meio às barracas da quermesse armada. O horário da novena-missa não é exatamente o *tempo* de idas e vindas de devotos. Alguns grupos circulam entre ruínas e quermesse, ignorando a centralidade pretendida pela organização da liturgia. Em certas ocasiões, devotos chegam após a novena, acendem velas no interior da velha igreja, retornando para suas casas. Outros, ainda, fazem suas preces e agradecimentos diante do santuário para, em seguida, “tomar uma” na barraca ou, caso estejam com crianças “aperreando”, levar a meninada para os brinquedos do parque. Muitas das vendas direcionavam sua publicidade aos sentidos e conhecimentos do público infanto-juvenil, presente em grande número em cada noite do novenário. A barraca de maçãs do amor exibia em seu balcão o desenho da *Frozen*²⁰⁹, produção cinematográfica da Disney de alcance e sucesso globais.

Na *noite da banda*, de 28 para 29 de setembro, o número de pessoas aglomeradas no pátio central assistindo a novena-missa é bem maior. A maior parte dos presentes contempla a celebração religiosa de pé, atrás das cadeiras de plástico dispostas para o altar-palco. Depois da celebração, muitos permanecem no pátio da aldeia aguardando a venda de ingressos para o *show* vendidos na bilheteria do clube. Nas noites mais bonitas do novenário, um foguetório costuma anunciar o encerramento dos ritos religiosos da novena.

²⁰⁹ Segundo o *Wikipedia*, *Frozen* é um “filme é inspirado pelo conto de fadas *A rainha da neve*, de Hans Christian Andersen que narra as desventuras das irmãs reais de Arendelle. A mais jovem, princesa Anna, parte em uma jornada com Kristoff, um homem da montanha, sua leal rena de estimação (Sven) e Olaf, um boneco de neve que sonha em experimentar o verão, para encontrar sua irmã a rainha Elsa, cujos poderes congelantes transformaram o reino onde vive em um inverno eterno”.



Imagem 83: Vista do pátio central da *Vila* em noite de novenário de São Miguel.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 84: Devotos se acomodam em cadeiras de plástico e em volta do cruzeiro para assistir a novena-missa realizada no palco instalado no pátio central da *Vila* em noite de novenário de São Miguel.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 85: O prefeito de Baía da Traição carrega o estandarte do padroeiro em rito inicial da novena-missa da última noite de novenário de São Miguel na *Vila*. Foto realizada pelo autor em 2018.



Imagem 86: Devotos se aglomeram no pátio central da *Vila* no final da novena-missa em homenagem a São Miguel na noite de 28 de setembro. Foto realizada pelo autor em 2015.



Imagem 87: No final das novenas-missa “mais bonitas”, fogos em homenagem a São Miguel são lançados ao céu por noiteiros ou paroquianos da *Vila*. Foto realizada pelo autor em 2018.

4.1.5. O forró da *Vila*

Findada a novena da última noite de novenário da *Vila*, alguns paroquianos como Rosimar, Adésio e sua esposa Ivanilda, se dedicam a montar os arranjos de flores, recebidos ou comprados pela Paróquia, no andor de São Miguel. É um trabalho que dura algumas horas e exige atenção dos poucos que se encarregam a fazer. Padre Edriano costumava varar a madrugada de 28 para 29 de setembro enfeitando caprichosamente o andor do padroeiro, na companhia de Rosimar. Em 2018, padre Vamberg encomendou uma iluminação especial para o andor e luzinhas foram pregadas sobre cada lado das varetas de madeira que emolduram o santo. Durante a procissão de encerramento da festa do padroeiro, a imagem carregada seria envolvida por uma auréola fluorescente. Cada clérigo que passa pela Paróquia deixa sua marca pessoal, vivida em detalhes estéticos no zelo com as imagens, na limpeza do espaço ocupado pelas ruínas e nos preparativos para as celebrações religiosas. Como padre Vamberg iria para casa repousar na noite/madrugada de 28 para 29 de setembro, Rosimar pôde acelerar o trabalho de florir o

andor para terminar tudo antes das 22 horas e, depois de muito tempo, curtir a festa com a família, que estava se arrumando para mais tarde entrar no clube. Afinal, ela disse: “eu também sou filha de Deus”. As horas que antecedem a meia noite são muito importantes, pois é a esperada *passagem* da véspera para o dia de São Miguel. No momento da *passagem* para o dia do padroeiro dos Potiguara, a maioria dos *caboclos* devotos homenageia o santo dançando forró e bebendo cachaça, em efusiva animação pela vida.



Imagem 88: Rosimar e Ivanilda montam arranjos de flores no andor de São Miguel após o término da última novena-missa realizada na *Vila* em homenagem ao padroeiro dos Potiguara.

Foto realizada pelo autor em 2018.

A família de Rosimar tinha alguns ingressos para o *show* e, como sempre, ela conseguia uma entrada para mim. De posse do ingresso, enquanto arrumam o santo no interior da capela nova, normalmente passeio pela quermesse para jantar algo e participar dos jogos de azar. Certa feita, em companhia de Isaías, esposo de Rosimar, e seus amigos, saímos para “tomar umas” e conseguimos ganhar algumas bugigangas no “tiro ao alvo”. Fazia muito tempo que eu não brincava em um parque e reviver uma noite de “festa de santo” foi muito divertido. Depois das 22 horas, grupos se aglomeram em torno do clube na dúvida de que horas devem entrar considerando que uma vez lá dentro, você não

consegue sair e voltar novamente com o mesmo ingresso. Como é uma festa paga, com “tudo mais caro”, muitos preferem “calibrar” do lado de fora, bebendo cerveja e cachaça mais barata, até próximo da meia noite, hora boa para adentrar ao clube, local de “curtição” e “azaração”.

Na noite da festa de São Miguel, ocorrem forrós com bandas se apresentando na *Vila* e no *Sítio*. São eventos organizados pelos e para os *caboclos*, embora costumeiramente venha gente “de fora”. A festa de 28 para 29 de setembro em homenagem ao padroeiro, especialmente a realizada na aldeia São Miguel, é a maior concentração popular de *caboclos* e *particulares* em terras indígenas Potiguara.

As disputas entre a *Vila* e o *Sítio* em torno da posse da imagem *original* do padroeiro também estão expressas na rivalidade entre os forrós organizados simultaneamente nas duas aldeias. Dona Raimunda, irmã do ex-cacique Neo e mãe do atual cacique Pedro, destaca um conflito ocorrido recentemente em relação a uma banda que tocou nas duas festas na mesma noite:

Dona Raimunda: No ano passado, aqui [*Vila*] se deu mal porque a banda foi primeiro pra lá [para o *Sítio*] e eles não queriam deixar eles virem pra cá...

Emanuel: Ah... Mas por conta de briga ou por que tava animado mesmo?

Dona Raimunda: Porque tava animado, aí não deixaram né, demoraram demais.

Emanuel: Aí chegaram aqui já era de madrugada?

Dona Raimunda: Já era quase de manhã!

Emanuel: Ah, aí não prestou né...

Dona Raimunda: Não prestou.

Emanuel: Aí não vai ser mais assim, esse ano vai ter uma banda lá e outra banda aqui...

Dona Raimunda: Sim, esse ano sim.

O interior do clube fica lotado após a meia noite, com grupos de familiares e amigos reunidos em torno de bebidas alcóolicas e refrigerantes colocados no chão. No grande palco armado, bandas se apresentam com os *hits* do momento. Primeiro as menos famosas e, em seguida, depois das três da manhã, as mais famosas. Alguns casais dançam animadamente. O convite de alguém para dança é, em alguns casos, o ponto culminante de um flerte, que pode desencadear em beijos e “amassos” ou apenas no acompanhamento

dos movimentos da música seguidos de uma troca de parceiros ou retorno para os grupos originais. As festas de São Miguel viabilizam a existência de enlances e desenlaces amorosos. Alguns namoros iniciados nesses forrós resultam em casamentos. De fato, não é raro ouvir “nos conhecemos em uma festa de São Miguel”.

Nas primeiras luzes do dia, a última banda ainda está sobre palco finalizando seu repertório. Aos poucos, os festeiros exaustos se dispersam e os terrenos privatizados por estacionamentos, antes repletos de carros, voltam ao seu vazio original. Há lixo espelhado por vários lugares da aldeia. Muitas barracas, porém, se mantêm montadas considerando que ao longo do dia 29 ainda ocorrem missas e procissões em atenção ao padroeiro.



Imagem 89: Forró realizado no clube da *Vila* na noite de 28 para 29 setembro, “dia de São Miguel”.
Foto realizada pelo autor em 2018.

4.1.6. A missa de São Miguel no *Sítio*

No período da manhã do dia 29, o clérigo da Paróquia ministra uma “missa solene”, a “missa de São Miguel”, na aldeia São Francisco. É o único momento da festa (e fora dos ritos do novenário) em que o pároco dedica tempo e palavra a demandas que não envolvem a programação religiosa capitaneada pela aldeia São Miguel. Em 2018, com a repentina mudança do líder paroquial (saída de padre Edriano e vinda de padre Vamberg), os *caboclos do Sítio*, elegantemente paramentados em palhas, penas e contas, realizaram um toré antes da missa para receber o novo representante da “Igreja” na aldeia. O grupo que puxou o toré colocou o padre no centro da roda, no pátio da capela da

Imaculada Conceição. Vamberg, enfeitado por um cocar, foi envolvido pelas bênçãos espirituais do sopro de cachimbos que tomaram a forma de fumaças concentradas no pároco. As bênçãos recebiam o novo indicado pela “Igreja” de modo propositivo, comunicando que ali era “terra de índio” e havia força na “cultura Potiguara”, buscando disciplinar a relação (assimétrica) do contato a favor dos *caboclos*. Sobre a relação entre os torés potiguaras e espaços sagrados considerados “católicos”, Barcellos observa que “quando se dança toré nos lugares onde existem igrejas, o ritual é realizado em volta do cruzeiro ou na frente da capela, jamais dentro da nave principal” ([2005] 2014: 139). Se não é possível cravar que em todos os *tempos* houve a necessidade de estabelecer limites entre esses sagrados, torna-se evidente, como vimos no capítulo anterior da tese, que há uma crescente preocupação de representantes da “Igreja” em deslegitimar os torés contemporâneos, especialmente aqueles perigosamente “misturados” com a “cultura africana” dos candomblés. Entre os *caboclos* e *particulares* neopentecostais, a separação entre o espaço das igrejas e os torés potiguaras é ainda mais explícita. Narrando o velório de Dédo, antigo chefe do posto indígena e um dos precursores do toré do Dia do Índio, Vieira escreve:

Durante o velório foi realizado o toré. No outro dia, a residência não comportou a multidão que se achegava para acompanhar o sepultamento. Antes de sair da residência, ocorreu outro toré. De lá, o corpo foi levado à escola da aldeia, à sede do posto e depois à igreja do Betel Brasileiro no Forte, em Baía da Traição; houve ainda o velório na Assembleia de Deus e na igreja de Nossa Senhora da Penha e, finalmente, na igreja de São Miguel na aldeia de mesmo nome; com exceção das igrejas evangélicas, em todas as demais paradas, houve a dança do toré. (Vieira, 2010: 161)

Voltemos novamente à missa de São Miguel realizada na aldeia São Francisco. No decorrer da cerimônia, padre Vamberg ensaiou um discurso que procurava incluir uma visão positiva das histórias de resistência do povo Potiguara, alinhavada com a representação celestial combatente do arcanjo Miguel. Tal “perfil” guerreiro do padroeiro é sempre suavizado com pregações sintonizadas com os princípios cristãos de “amor ao próximo”. Em determinado momento da missa, o cacique Alcides pediu a palavra e deu oficialmente as boas vindas a Vamberg, comunicando que localmente há um respeito mútuo entre comunidade indígena e “Igreja”. Segurando um quadro, doado por mim à aldeia, com a fotografia de *antigos caboclos* potiguaras registrados por Dagoberto de Castro e Silva (funcionário do SPI) na década de 1920, Alcides me chamou ao microfone para me apresentar aos presentes, agradecendo o interesse que sempre demonstrei pela

história e cultura Potiguara. Tenso com a situação inesperada, eu fiz uma breve fala agradecendo a boa acolhida que sempre recebo no *Sítio*, resumindo os objetivos da pesquisa e homenageando o padroeiro São Miguel “sempre presente em momentos em que os Potiguara precisaram de proteção e força nas históricas lutas por terras e direitos indígenas”.

Após a missa, houve uma tímida queima de fogos arrematando aquela celebração matutina. À tarde, pela derradeira vez naquele ano, seria realizada a procissão do padroeiro traduzida em uma caminhada com o estandarte pela “rua principal” da aldeia.



Imagem 90: Seo Antonio Aureliano e seo Manoel Luiz após realização do toré no pátio da capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco, antes da “missa solene” em homenagem a São Miguel na manhã do dia 29 de setembro.
Foto realizada pelo autor em 2018.



Imagem 91: Após receber as bênçãos do toré na manhã do dia 29/09/18, padre Vamberg, cercado de devotos de São Miguel, posa com a fotografia (doador por mim à aldeia São Francisco) de Dagoberto Castro e Silva tirada em 1922 (ou 1923). *No lado extremo direito da foto, está o cacique Alcides.*
Fonte: Acervo do padre Vamberg.



Imagem 92: Devotos esperam padre Vamberg na expectativa da “missa solene” em homenagem a São Miguel na capela da Imaculada Conceição, aldeia São Francisco, na manhã do dia 29 de setembro. Foto realizada pelo autor em 2018.

4.1.7. A procissão de encerramento do novenário na *Vila*

No final da tarde do dia 29 de setembro, a Paróquia de São Miguel organiza a última bênção da programação religiosa dedicada ao padroeiro dos Potiguaras. Trata-se de uma missa semelhante às realizadas durante o período do novenário propriamente dito. Após a celebração, os devotos permanecem no pátio central da *Vila* na expectativa da procissão final dos festejos do padroeiro. O pároco e seus ministros se organizam para a caminhada e os caciques locais (o derradeiro e o atual) se posicionam no interior da capela nova para carregar o pomposo andor de São Miguel das aldeias. Normalmente, a romaria passa pelas ruínas da igreja velha, desce a ladeira mais íngreme e mais curta de acesso à área central da *Vila*, atravessa a ponte sobre o rio Sinimbu, marchando, por fim, pelas ruas principais da Baía da Traição, até entregar o santo na matriz de Nossa Senhora da Penha, onde passará uma semana até ser devolvido à aldeia São Miguel. Em 2018, por conta da reconstrução da ponte²¹⁰, o cortejo teve que fazer um trajeto bem mais longo, cortando “por dentro” a *Vila* para passar por Benfica e Morrinhos até chegar à cidade. Na época da pesquisa realizada por Barcellos, no início dos anos 2000, a procissão não atraía grande público e havia atritos entre as lideranças indígenas e a Paróquia. Enquanto o pároco buscava alongar os ritos da missa, o cacique Neo cismou em iniciar a procissão no *tempo* tradicionalmente previsto pelos *caboclos*. O autor narra o seguinte episódio ocorrido na capela nova:

Em 2002, quase no final da missa, o Cacique Néio, indignado por não ter homens suficientes para carregar o andor de São Miguel, disse: “Esta festa de São Miguel é uma tradição de mais de 300 anos. Quando eu era menino, mais de mil pessoas acompanhava a procissão e hoje eu não encontro quatro homens para carregar o andor. Vamos pelo menos dar uma volta aqui no pátio da igreja” (Aldeia São Miguel, setembro de 2002). Nesse ano, depois de certa indecisão, a procissão ainda foi realizada e teve início antes mesmo de o padre terminar a missa. O cacique e mais alguns índios iniciaram a procissão, e todo o povo acompanhou, deixando o vigário sozinho no altar pedindo “espera aí, vamos terminar a missa; espera aí, por favor...” (Padre Ailson) [...] É interessante perceber que, nessa prática religiosa, coexistem tempos e ritos diferentes. O padre, querendo terminar

²¹⁰ Em setembro de 2018, a obra da ponte nova estava quase finalizada, mas não pôde ser utilizada no período da festa de São Miguel. No último dia de seu mandato como governador do Estado da Paraíba, dia 30 de dezembro de 2018, Ricardo Coutinho inaugurou uma das últimas obras de seu governo: a reconstrução da ponte que liga a cidade da Baía da Traição à aldeia São Miguel. Segundo a Secretaria de Comunicação, “A ponte sobre o Rio Sinimbu, em Baía da Traição, tem 20 metros de comprimento e oito metros de largura e foi construída com vigas de concreto armado pré-moldadas. Ela substitui uma pinguela de madeira que existia no local, em péssimas condições e assegura o acesso à aldeia indígena São Miguel com mais segurança”. Vide <http://ode.pb.gov.br/web/index-720.html>.

a missa, e o cacique, liderando o povo para o início da procissão. (Barcellos, [2005] 2014: 228)

Além dos caciques, mais duas lideranças se prontificam a levar o pesado andor de São Miguel no percurso da procissão. Assim, forma-se um quarteto, dois a frente e dois atrás, apoiando o padroeiro sobre os ombros. São sempre homens os carregadores. Caso algum deles se canse, outro estará de prontidão para revezar a caminhada. O clero local busca se posicionar o mais próximo possível da imagem do arcanjo.

Gente de várias localidades se concentra no pátio da *Vila* para participar da romaria. Alguns levam velas, protegidas pelas mãos em conchas. Na última procissão que acompanhei, uma miríade de luzes de todos os tamanhos e formas cortaram os escuros caminhos que ligam a aldeia São Miguel às comunidades do Benfica e de Morrinhos. Muitas das cantigas e rezas entoadas durante o novenário são reavivadas na procissão, revezando momentos mais e menos animados. Durante a passagem dos romeiros, outros devotos se juntam a multidão, formando um bloco cada vez maior até chegar à matriz. Além de caminhantes, motos e carros também participam da derradeira homenagem ao padroeiro naquele ano.



Imagem 93: O ex-cacique Neo e o atual cacique Pedro Tiago se preparam para carregar o andor de São Miguel em procissão da *Vila* até a igreja matriz de Nossa Senhora da Penha, na Baía da Traição, na última noite do novenário do padroeiro.
Foto realizada pelo autor em 2018.



Imagem 94: O ex-cacique Neo e o atual cacique Pedro Tiago carregam o andor de São Miguel, aguardando a passagem de padre Vamberg e seus ministros para iniciarem a procissão que levará a imagem do padroeiro “de cocar” da *Vila* até a matriz da Baía da Traição.
Foto realizada pelo autor em 2018.



Imagem 95: A procissão de São Miguel agrega devotos em sua caminhada pelo pátio central da *Vila*.
Foto realizada pelo autor em 2018.



Imagem 96: Motos e carros seguem a procissão do padroeiro que atravessa a aldeia São Miguel rumo à matriz da Baía, via Benfica e Morrinhos.
Foto realizada pelo autor em 2018.

4.2. Participando de torés nas aldeias São Francisco, São Miguel e Forte

Ao longo do processo de pesquisa que resultou na presente tese, tive a oportunidade, a convite de lideranças ou por interesse pessoal e profissional, de participar de alguns torés realizados nas aldeias São Francisco, São Miguel, Forte e Monte-Mór. Embora sejam relativamente distintos os lugares, os “tocadores” (“*mestres*”), as motivações e o público presente em cada um desses torés acompanhados, é possível evidenciar que o ritual apresenta estruturas e significados comuns relacionados ao que podemos chamar de *política espiritual* ou *espiritualidade política* agenciada pelos Potiguara, especialmente nos contatos estabelecidos com os *brancos* (com destaque para *brancos* operadores da tutela indigenista) e na articulação solidária com os movimentos indígenas.

Marco Tromboni de S. Nascimento defende que os torés são formas de expressão relacionadas ao *complexo ritual da Jurema*, um conjunto cosmológico de interpretações e práticas de grupos indígenas e populares situados na região do que hoje é o Nordeste

brasileiro. Propondo uma visão mais geral sobre o toré, o autor escreve: “o aspecto do toré que primeiro chama a atenção de qualquer observador externo é o transe mediúnico, a possessão ou, se preferirmos usar as categorias nativas, enramar ou manifestar. É através dessa possessão que os encantos se manifestam”. (1994: 18). Situando as especificidades histórico-culturais do toré Potiguara no início dos anos 2000, Palitot e Souza Júnior afirmam que esses *caboclos* não costumam reconhecer “nenhuma aproximação histórica entre o seu toré e os cultos da jurema que se enraízam nos antigos aldeamentos do litoral sul da Paraíba (Alhandra e Conde)” que “são pejorativamente denominados de catimbó”. O toré Potiguara teria se constituído como uma “celebração cristã de uma indianidade que jamais se esqueceu dos seus antepassados das matas” (2004: 164).

Referenciando Djalma, ex-cacique do *Sítio*, Barcellos argumenta que toda a energia espiritual produzida pelo toré potiguara “é para fazer o bem e trazer benefício para os parentes e demais pessoas que estão precisando de algo naquele momento” ([2005] 2014: 287). Para Vieira (2008; 2010), grande parte das *performances* do toré potiguara, suas “linhas”, são mecanismos ações que buscam controlar e proteger os *caboclos* e seus aliados de manifestações espirituais (de consequências materiais e cotidianas) consideradas como “coisa ruim”.

Provavelmente os torés/cocos descritos no segundo capítulo, especialmente aqueles apresentados na aldeia São Francisco, vagamente aludidos pelo Relatório do SPI elaborado por Alípio Bandeira na década de 1910 e registrados pela Missão de Pesquisa Folclóricas em 1938, se tornaram, ao longo do tempo e das experiências de “intercâmbios culturais” de *caboclos* junto aos movimentos indígenas nordestinos, o que hoje conhecemos como o toré contemporâneo praticado por grupos potiguaras. Tal conexão histórica e cultural entre as manifestações observadas pelo SPI e Departamento de Cultura de São Paulo (primeira metade do século XX) e os torés potiguaras da atualidade é proposta por Barcellos ([2005] 2014). Vieira recebe de Luís, morador de Monte-Mór e *mestre* do toré, a seguinte indicação: “o toré lembra muito o coco que a gente dançava aqui” (2010: 295). Fazendo as devidas aproximações entre os dois fenômenos lúdicos, escreve o antropólogo:

Ambas são danças alegres acompanhadas de cantoria com a presença do mestre cantador ao centro e executada em círculos (ou em pares e fileiras), cujos sons vêm do zabumba, da flauta e do repicar acelerado do ritmo das batidas dos pés. As cantigas sugerem situações descontraídas ligadas às atividades cotidianas relativas ao trabalho e às lembranças da infância, dos casos de amor e da vida social e afetiva. Tanto no toré quanto no coco, os mestres mantêm-se no centro e

desempenham a função de iniciar as cantigas também chamadas de linhas no toré; os sons dos instrumentos (zabumba, flauta e maracá) misturam-se às vozes dos mestres e a dos integrantes da roda e às batidas dos pés. (Vieira, 2010: 295)

Palitot e Souza Júnior, embora também estabeleçam certa “linha do tempo” entre as brincadeiras descritas por indigenistas e folcloristas do século passado e o que acontece no presente, marcam enfaticamente a existência de distinções entre os dois fenômenos: “por estabelecer o contato com os antepassados indígenas [...] o toré não pode ser confundido com o coco e a ciranda, brincadeiras populares em forma de dança de roda que os índios conhecem e apreciam de longa data” (2004: 169).

É evidente que os antigos torés/cocos potiguaras, que tanto baralharam as interpretações de folcloristas da década de 1930, possuem significados distintos daqueles possibilitados pelos torés Potiguara contemporâneos. Entretanto, os cocos e as cirandas também nos conectam aos nossos antepassados indígenas. Uma *tradição* (Grünwald, 1997) é revivida em passos de dança e brincadeiras cotidianas e deveria nos reconciliar com a indianidade limitada e, por vezes, proibida pelo Estado nacional. Se não se tornaram símbolos, por excelência, da ludicidade indígena “nordestina”, isso se deve muito mais a certa *doxa* dos especialistas em “cultura popular” e dos especialistas em “cultura indígena” propensos a ver sincretismo nas atividades lúdicas realizadas por camadas populares da sociedade do que a alguma natureza fenomenológica das brincadeiras de roda, que supostamente seriam “menos diacríticas” do que os torés.

A exemplo da devoção dos *caboclos* a São Miguel das aldeias, a *brincadeira* do toré não é passível de cronologização. Sabe-se, relativamente, por exemplo, quando as lideranças decidiram celebrar o “dia do índio” por meio dos referidos rituais, tornados públicos, mas não é possível dizer quando os Potiguara começaram ou com quem aprenderam a *dança*. Seo Batista, morador do *Sítio* e antigo *chefe principal* dos Potiguara, fala apenas que é “o toré vem de muito tempo antes”. Dona Izabel, também moradora antiga da aldeia São Francisco, lembra que quando criança “dançava, mas não dançava muito como o povo de hoje”. Dona Nilda, uma das filhas de seo Batista, recorda as brincadeiras de roda no *tempo* de criança, torés que eram “uma diversão”.

A gente brincava de pequeno, aí eu não me lembro qual o primeiro toré, a gente brincava de toré de pequeno porque a gente não morava aqui... Daqui há dois quilômetros é onde a gente morava, lá não mora mais ninguém não, só tem os coqueiro e a tapera lá... A gente brincava assim nas noites de lua, até fazendo farinha, a gente ficava uma turma de criança, quer dizer a gente dançava pra brincar ou vinha dançar por cultuar, né a gente cultuava, fazia um toré... E ali a

gente às vezes juntava umas pessoas maiores, estávamos no meio e era uma diversão... Mas aí a gente veio compreender o que concretiza a história do toré, o que é que significa cada palavra em cada música porque tem o contexto religioso, o contexto cultural, em qual tempo a gente tem que cantar, tem que dançar, qual o momento... Porque as pessoas ainda não souberam diversificar os momentos, as explicações de quando a gente pode dançar toré... Só que a maioria das pessoas não sabe e tem o toré como se ele fosse só uma diversão.

No *tempo antigo*, dona Nilda, no esforço de recuperar histórias que avós contam das lembranças do vivido e do “ouvi falar”, conta que os torés eram poderosos ritos de cura agenciados pelos *caboclos*.

Emanuel: Na sua infância, a senhora lembra de algum fenômeno espiritual no toré?

Dona Nilda: Lembro que quando minha avó, a mãe da minha mãe, ela invocava ali no toré e ali poderia acontecer a cura...

Emanuel: A cura de alguém...

Dona Nilda: A cura de alguém através dela.

Emanuel: Dentro do toré, esse doente entrava no toré?

Dona Nilda: Podia ser dentro ou podia ser até, assim, perto da casa da pessoa, sem muita gente. Se vinha alguma pessoa, vinha daqui.

Emanuel: Não podia ser alguém de fora...

Dona Nilda: Não, não tinha, não fazia... Ou lá na mata... Lá na mata, a gente saía e ia fazer um toré lá. Podia ser que lá tivesse uma cura.

Emanuel: Mas o doente tinha que ir lá na mata junto com o toré ou ele na cama dele, ele recebia aquela benção?

Dona Nilda: Às vezes, ele na cama dele podia receber, mas o melhor podia ser é estar lá.

Emanuel: A senhora lembra desses torés?

Dona Nilda: Lembro não, mas minha avó contava. A mãe dela contava que tinha isso. Levava pra curar.

Para Neo, ex-cacique da *Vila*, o toré é realizado em qualquer situação cotidiana que carece de uma benção, de uma energia positiva. Era ele quem organizava os torés da aldeia São Miguel. Palitot e Souza Júnior (2004) pontuam que no início dos anos 2000 as comemorações do Dia do Índio costumavam ser realizadas ou na *Vila* ou no *Sítio*.

Também informam que “durante as festas do padroeiro na Vila São Miguel os caboclos velhos vinham de São Francisco e dançavam o toré nas nove noites de novena” (2004: 163). As memórias dos antigos moradores das duas aldeias, colhidas para a pesquisa ora apresentada em forma de tese, conectam de modo bastante tênue os ritos do toré e os ritos do novenário do padroeiro. No *tempo do novenário*, os torés são realizados para marcar momentos mais “simbólicos”, fatos de consequências mais estruturais que implicam em mudanças ou risco de mudanças nas tradições da celebração, a exemplo da vinda de um novo clérigo para administração da Paróquia de São Miguel, como recentemente ocorreu na *dança* realizada em torno de padre Vamberg, durante a missa de São Miguel de 2018, ou quando “deu problema no sino” da igreja velha. Na época, antes do deslocamento da imagem *original* da *Vila* para o *Sítio*, os *caboclos da São Francisco* “levavam o sino numa caminhada com o toré, tocando gaita, bombo... Eles levavam pra lá, já faziam a recuperação depois traziam de volta pra cá”, atesta Neo.

Na época de seu cacicado, Neo agregava em uma mesma liderança as funções de cacique e pajé da *Vila*, buscando agenciar a política e a espiritualidade local. Com o advento do cacique geral Sandro e as ações voltadas para unificação dos torés do Dia do Índio que passaram a se concentrar apenas no espaço do *Ouricuri*²¹¹, aldeia São Francisco, Neo, que já discordava da “mistura” do “novo toré” praticado, ficou desmotivado em dar continuidade ao seu trabalho. Rosimar relata como se deu esse processo de desarticulação do toré realizado na aldeia São Miguel:

Rosimar: Neo era uma pessoa muito influente aqui, era ele que fazia o toré... Aí quando começou essa história, que é como ele diz que é “coisa moderna”, ele foi abandonando...

Emanuel: O que é “coisa moderna”?

Rosimar: Assim, a pintura, que hoje não tem uma pintura específica, cada um se pinta do jeito que quer, não tem uma coisa certa.

Emanuel: E antigamente tinha?

Rosimar: Tinha. E outras coisas a mais que incluíram no toré... Pronto, então ele [Neo] abandonou. E que ele fazia o toré na nossa aldeia e quando entrou esse cacique que ele é mais jovem, Sandro né, que é o geral (que não tinha “cacique geral”, hoje tem), ele começou a fazer todas as mudanças, todo mundo vai pra São Francisco e como ele [Neo] acha que toda aldeia tinha que ter, aí ele abandonou...

²¹¹ Segundo Estêvão Palitot, atualmente o local é nominado “terreirão”, “terreiro sagrado” ou “furnas”. No próximo tópico, discorreremos sobre o referido local.

Emanuel: Na época de Caboclinho Neo ainda fazia o toré?

Rosimar: Fazia. Não sei se foi a partir de Maria Vitória [filha caçula de Rosimar] que a gente viu o último toré...

Emanuel: Dava muita gente?

Rosimar: Dava, dava muita gente Emanuel, todo mundo acompanhava. Era embaixo da castanhola né mãe...

Dona Raimunda: Era.

Rosimar: Era nesse local aqui [apontando uma fotografia de seu álbum familiar], hoje não tem mais porque a castanhola caiu e só tá o tronco aí [tronco grosso deixado em frente à casa de Rosimar, que serve de banco do “terraço”].

Emanuel: E isso aqui [apontando outra fotografia do álbum], é um toré, não?

Rosimar: Foi. Foi um toré aí, sendo que foi o último toré que ele [Neo] organizou, não fez mais. [...]

Emanuel: Aí, quer dizer que o toré nunca foi na igreja velha?

Rosimar: Não. Só quando acontece assim, especial, com a presença de “gente de fora”, hoje em dia...

Emanuel: E mesmo na época de Neo não era dentro das ruínas, ali no entorno, que eu digo...

Rosimar: Não. Sempre foi ali embaixo da castanhola. Antes desse muro enorme [do clube], tinha uma castanhola, ela era muito enorme porque esse tronco aí é simples pedaço dele que tã debaixo desse pé de pau. Então era aí, toda a concentração.

Emanuel: Nesse livro da Nevinha Padilha²¹², tem a castanhola todinha, bem grandona, que era no lugar do show, onde é a festa aí...

Rosimar: Pois é... Mas ninguém tirou ela porque quis não, o vento veio muito forte, ela caiu, os bombeiros vieram, tiveram que cortar ela todinha...

Emanuel: E Neo falava em São Miguel nesse toré? Nessa época tinha canto, tinha música de São Miguel? Como era esse toré?

Rosimar: Emanuel, é, tinha. Era muito bom.

Emanuel: Porque quando eu vou pro toré do Dia do Índio, na São Francisco, eles cantam várias músicas, falam em Nossa Senhora, fala em Jurema, na espiritualidade...

Rosimar: Pronto, isso não tinha. Nesse tempo de Neo, essa parte que ele não gosta, porque aqui mesmo ele não falava disso...

²¹² Na ocasião, olhávamos as fotografias do livro “*Baía da Traição: a Acajutibiró dos Potiguara*” de Nevinha Padilha, publicado em 1985.

Emanuel: E falava em que?

Rosimar: Ele falava em Tupã, que ele é a única pessoa daqui [da *Vila*] que fala muito bem o tupi, ele rezava em tupi e falava em tupi, pronto... Não tinha essa invocação de espíritos não... Neo não gostava dessa “mistura”.

O toré referido por Rosimar, realizado na aldeia São Miguel até o *tempo de Caboclinho*, era o do Dia do Índio, organizado pelas lideranças de cada aldeia Potiguara, cuja ritualística dependia de conjunturas e experiências espirituais e religiosas locais. A recente unificação do toré do Dia do Índio ao mesmo tempo em que uniu *caboclos* de várias localidades indígenas em torno de uma grande celebração, desmobilizou ânimos e conhecimentos específicos acerca de torés mais “domésticos”.

Não é pretensão do presente tópico fundamentar conceitualmente nem descrever exaustivamente os torés potiguaras. Neste momento, apenas buscamos descrever algumas situações cotidianas relacionadas aos torés acompanhados na pesquisa, estabelecendo, se possível, relações das mesmas com alguns debates levantados ao longo dos capítulos anteriores, atentando-se para as dinâmicas ocorridas nas aldeias São Francisco e São Miguel.

4.2.1. O toré do Dia do Índio na aldeia São Francisco

Segundo Palitot e Souza Júnior (2004) e Vieira (2008), desde meados da década de 1970, grupos Potiguara costumam se reunir para realização de torés no dia 19 de abril, o “Dia do Índio”. Tais exhibições cerimoniais públicas, iniciadas no referido período, tiveram vez na esteira do processo de agenciamentos para identificação, delimitação e homologação de terras Potiguara que acirravam a relação entre movimento indígena local e Estado nacional. Por força de articulações do atual cacique geral Sandro junto a lideranças locais nos anos 2010²¹³, o toré do Dia do Índio passou a se concentrar cada vez mais na aldeia São Francisco, na grande celebração organizada em um imenso terreiro

²¹³ Vieira (2008) relata que em outros momentos, como no início dos anos 2000, o toré do Dia do Índio era realizado apenas no *Ouricuri*, aldeia São Francisco.

próximo às “furnas”²¹⁴ conhecido por muitos como *Ouricuri*, terreirão ou terreiro sagrado²¹⁵ (em notícias de jornais paraibanos também é nominado “*Okakaraíba*”).

Na semana do Dia do Índio (a “semana indígena”), as aldeias Potiguara estão envolvidas em uma extensa programação festiva nos últimos anos mobilizada em torno dos chamados “jogos indígenas”. Tais jogos contam com equipes formadas em diferentes modalidades esportivas que passam a competir em eventos locais de canoagem, futebol, futsal, cabo de guerra, arco e flecha, corrida e maratona. Na abertura da competição, que no ano de 2019 ocorreu na cidade de Marcação, são organizadas apresentações de grupos culturais locais, rituais do toré e desfiles das equipes participantes.

No dia 19 de abril, as terras Potiguara e seu entorno recebem grande fluxo de pessoas, gente vinda de várias localidades da Paraíba interessada em participar do toré realizado na aldeia São Francisco. Mesmo na cidade de Mamanguape o visitante se depara com transeuntes exibindo braços e pernas marcadas de grafismos indígenas²¹⁶. Na estrada de chão que liga a Baía ao *Sítio*, por vezes, uma fila de veículos (carros de passeio, motos, viaturas institucionais e ônibus) se forma rumo ao *Ouricuri*. Mesmo que o *branco* interessado possa ver o toré potiguara em outras oportunidades e lugares (em apresentações nas cidades do litoral norte e mesmo na capital João Pessoa), o toré do Dia do Índio é especial por ser realizado fora do mundo urbano, “escondido” na *mata*. O “não indígena” deve ir à procura dele para vê-lo e conhecê-lo, o ritual não procura o seu expectador participante. Se o toré do *Ouricuri* é “para brasileiro ver”, não é para qualquer um e não de todo jeito (Carvalho e Reesink, 2018). Seu visitante, geralmente, é um visitante andarilho, com boas informações sobre a região, alguém com interesse prévio nas questões indígenas que deseja uma experiência com os Potiguara em um determinado momento da vida. São pesquisadores, políticos locais, estudantes e defensores da militância indígena. A maior parte do descampado que serve de espaço para o evento é

²¹⁴ Segundo Vieira, “furna” é “uma espécie de cavidade subterrânea encontrada em áreas de mata. Em todo o território potiguara, existem cerca de seis: Terreiro Ouricuri, Guajiru, Gurubu, Capim (também conhecida como do Flamengo), Dezoito Bocas e Igreja Velha” (2010: 45). Barcellos ([2005] 2014) evidencia que as furnas são lugares sagrados que possibilitam e potencializam nos *caboclos* intensas experiências espirituais.

²¹⁵ Termo que nomina espaços referenciais de culto de alguns outros povos indígenas (Palitot e Souza Júnior, 2004).

²¹⁶ É comum que o visitante do toré do Dia do Índio experiencie a pintura corporal oferecida por algumas artistas locais que se concentram no terreirão ou em espaços de venda de artesanato indígena. O artista, munido de equipamentos básicos de pintura como pincéis e vasilhames com extratos de jenipapo e urucum, oferece ao interessado um “catálogo” com os motivos que podem ser grafados nas partes do corpo (geralmente braços e pernas): “cobra”, “folha da jurema”, “colmeia” etc.

utilizado como estacionamento. Os veículos tentam se ajeitar desordenadamente. Aqueles que chegam atrasados, por vezes, estacionam no caminho e outros, os carros maiores, avançam sobre trechos de matas para conseguir um lugar mais próximo à celebração. Nas oportunidades em que participei de torés do Dia do Índio, não havia banheiros químicos para o público presente. Se “vivenciar” o toré também é passeio turístico, não se trata de um turismo *soft*.

São os sons de tambores, flautas, maracás e cantos que fazem o convite aos grupos dispersos no terreiro a participar do ritual do toré. Rapidamente, as rodas se formam entorno dos *mestres* e três os mais círculos são formados na *dança*. No lugar mais central do ritual, instrumentos musicais e outros apetrechos indígenas, como cachimbos, são reunidos juntamente com a jurema (bebida) e fumo. É comum os *caboclos* usarem um cocar feito de penas de arara na cabeça (com predominância das cores branca, azul e vermelha), colares de sementes multicoloridas sobrepostas no peito e saíotes de palhas de pau-de-jangada envolvendo a cintura até os joelhos, cobrindo as bermudas masculinas e os *shorts* femininos. Os troncos, braços e pernas são pintados por figuras geométricas de padrão variado em tintas preta (jenipapo) e encarnada (urucum). Os *caboclos* dançam com os peitos nus e as *caboclas* se cobrem com regatas ou blusas de alça. Em vez do cocar de grandes penas, mulheres e meninas enfeitam a cabeça com tiaras feitas de penas de aves domésticas como galinhas e capotes. Os círculos mais externos da roda, são formados, em sua maioria, por visitantes que usam alguma insígnia indígena comercializada no local.

O toré é bem animado e envolvente, apresentando uma musicalidade e movimentos de dança acessíveis e cativantes, quem sabe por relembrar cantigas e brincadeiras de roda de nossa infância. A *dança* reveza duas modalidades rítmicas que direcionam a cadência dos movimentos: uma exige passos mais largos com lances diagonais de pernas acompanhadas de flexões de dorso para um lado e para o outro em “cumprimento” ao vizinho dançante; a outra repete gestuais similares aos anteriores em passos mais curtos e acelerados. Em meio aos movimentos da *brincadeira*, ao mesmo tempo espontâneos e coordenados, a poeira do terreiro sobe na bela festa dos *caboclos*.

As letras das músicas, bastante variadas, abordam temas ligados ao espírito guerreiro dos Potiguara, ao poder da Jurema, ao respeito aos santos e encantados, ao trabalho dos *caboclos* nos canaviais e ou como vaqueiros etc. Desde a visita da Missão de Pesquisas Folclóricas em 1938, as letras dos torés potiguaras são gravadas e descritas,

com destaque para os registros feitos por Moonen em 1969, Barcellos no início dos anos 2000 e Silva em 2011.

Moonen transcreve um toré em que o padroeiro São Miguel aparece da seguinte forma:

*Guarapirá está na praia
Tá pegando seus peixinhos
Dando viva a **São Miguel**
E a Deus pequenino*

Em língua tupi, guarapirá é uma ave que come peixe, geralmente uma garça ou fragata. E é ela que, conseguindo pegar “seus peixinhos”, dá “viva a São Miguel e a Deus pequenino”, como se não apenas os Potiguara, “comedores de camarão”, retribuíssem dádivas ao santo, mas também as demais formas de vida. “Deus pequenino” pode significar uma divindade próxima ao viver dos bichos em suas lides diárias pela sobrevivência, ou o próprio São Miguel que, por vezes, é lembrado como um indiozinho milagreiro que ressuscitou e é representado por uma figura infantil em sua imagem *original*. O arcanjo antropomorfo²¹⁷, homem/menino de asas, meio gente meio ave, não está tão distante da própria guarapirá.

Em um dos torés, há saudações às lideranças antigas, que fizeram parte da história do povo Potiguara, em que a roda faz referência a Daniel Santana, antigo *chefe principal*. O canto diz, mais ou menos, assim:

*Daniel desceu a serra todo vestido de pena
Ele foi mais [ou mas] ele é o cacique da Jurema*

Segundo Alcides, cacique da aldeia São Francisco, há um lapso na rememoração do citado fragmento, considerando que em vez de Daniel os *caboclos* de outros *tempôs* deveriam entoar o nome de Miguel, o padroeiro.

As danças ritualizadas no Dia do Índio podem ser interrompidas pela chegada de ilustres e poderosas visitas. Quando se anuncia a chegada da comitiva do governador do Estado da Paraíba, por exemplo, a celebração cessa momentaneamente e os políticos convidados adentram até o centro da roda, onde são recebidos pelos *mestres* do toré. Alguns tocadores reiniciam a *brincadeira* e lideranças Potiguara manipulam cachimbos

²¹⁷ Edgard Roquette-Pinto (1937) observa que os anjos do catolicismo são “seres compósitos” assim como as esfinges, os centauros e as sereias.

e lançam baforadas a fim de envolver as visitas de boas emanções e presságios positivos. Doses da jurema extraídas de garrafas *pet* são então oferecidas em cumбуquinhas de coco aos *brancos* mais abertos ao ritual. Duas ou três músicas são dançadas em meio à solenidade. De repente, falas nos microfones instalados no palco convidam os presentes a se aproximarem para ouvir os discursos que os representantes dos poderes públicos e lideranças indígenas fariam naquele momento. As rodas se dispersam e alguns participantes aproveitam a repentina ausência de pessoas para pedir um pouco de jurema e fumo a algum dos “tocadores” que permanecem cuidando dos instrumentos do toré.

Segundo os *caboclos* que organizam o toré, o então governador da Paraíba, Ricardo Coutinho (PSB), sempre comparece à celebração do Dia do Índio “ao contrário do anterior”. No ano de 2017, Ricardo não pôde estar presente por conta da disputada inauguração das obras de canalização do rio São Francisco em direção ao interior da Paraíba. No lugar dele, mandou a vice-governadora, Lígia Feliciano. Mesmo diante da insistência do cerimonialista do evento, que conclamava para que todos se aproximassem do palco, as pessoas continuavam dispersas e não se mostravam interessadas pelas falas proferidas no palco. De modo geral, os presentes encaravam aquilo como um momento meramente protocolar, “a hora da política”; estavam mais interessados em fugir do sol inclemente na sombra das lonas das barracas armadas, enquanto conversavam em pequenos grupos chupando pitombas. Com o “intervalo” do toré, alguns decidiram almoçar nas vendinhas e outros, ainda, aqueles que moram no *Sítio* e redondezas, tomam rumo de suas casas, geralmente em motocicletas. No período entre a manhã e a tarde, o vai e vem de veículos que chegam ou retornam do *Ouricuri* volta a ser intenso. Algumas famílias, como a de Rosimar, da *Vila*, preferem comparecer ao toré do dia 19 de abril no período da tarde, após o almoço com as visitas que sempre frequentam a sua casa nesse *tempo*.

Potiguaras servidores e contratados da Prefeitura de Baía da Traição, mais do que convidados, são convocados a se fazerem presentes no *Ouricuri*. Em tom de deboche, alguns já me disseram: “vou ali bater meu ponto no toré”. Durante a semana do Dia do Índio, as escolas públicas locais montam uma programação mais festiva, envolvendo os estudantes nos conhecimentos e técnicas relacionados ao ritual do toré. Para alguns alunos, a *brincadeira* espontânea acaba se tornando uma obrigação escolar: “afe! Já fui para o toré a semana toda, participar da *dança*. Vale nota no colégio”. As situações do *toré de cabresto*, entre outras vividas pelos *caboclos*, ilustra a troca de influências políticas entre o cacicado e o poder público municipal.

No palanque montado no *Ouricuri*, políticos, servidores públicos de prestígio e lideranças Potiguara se revezam no microfone com falas sobre as conjunturas da política federal, estadual e local e as possibilidades de resistência do movimento indígena diante dos recentes retrocessos ocorridos no âmbito nacional. A seguir, destaco as falas de José Godoy, procurador da república (MPF/PB), e de Sandro, cacique geral, que abordam situações e questões importantes para melhor compreensão das articulações locais do povo Potiguara com o Estado e o *mundo dos brancos*²¹⁸.

Boa tarde povo guerreiro, boa tarde povo Potiguara! Quero parabenizar vocês por esse lindo evento, por esse lindo momento que tenho participado. Dizer pra vocês que ao longo dos quase dez anos como procurador da república, pra mim é um dos momentos mais emocionantes da minha atuação poder participar desse momento com vocês. Agradecer ao cacique Sandro, ao cacique Alcides, ao Capitão e a todos vocês pelo convite. Dizer que é um prazer estar aqui e poder passar esse importante dia, o dia 19 de abril, o dia do índio, com vocês, podendo dividir esse momento. Registrar, senhoras e senhores, que como procurador eu já atuei em outros Estados da federação na questão indígena e sempre que atuamos nessa questão em todos os outros Estados em que estive ou com quem conversei, com os demais procuradores, sempre temos o Ministério Público Federal atuando na causa indígena e quase sempre só o Ministério Público Federal... Isso me deixa muito feliz, aqui na Paraíba a atuação ser compartilhada, não ser apenas o Ministério Público que atua e que defende a causa indígena... Ver os poderes locais, ver aqui vereadores das três cidades, prefeita de Marcação e a vice-governadora, os secretários e os deputados estaduais. Dizer governadora que esse é o único Estado da federação que isso acontece, que eu tenho conhecimento dessa participação e desse acolhimento dos poderes locais, do governo do Estado e das prefeituras na questão indígena. Isso facilita muito o trabalho do MPF que deixa de atuar sozinho nesta questão, cacicas e caciques. É, dizer pra vocês também que vivemos um momento difícil, um momento em que a questão indígena enfrenta seu momento mais difícil nas últimas décadas na questão nacional. Mas isso se dá porque os índios nunca estiveram tão fortes, os índios nunca estiveram tão organizados e tão esclarecidos, a ponto de hoje estar conversando com Capitão e ele me dizer que existem mais de quinhentos potiguaras atuando como universitários. Isso faz uma diferença tão grande que talvez obrigou até se criar uma bancada dentro do Congresso Nacional contra os índios pra ver o quanto os índios estão fortes, mais preparados, mais esclarecidos e mais unidos na sua luta. Esse momento é preciso registrar: se há dificuldade em nível nacional, talvez até nomeações seja para Ministro da Justiça, seja para presidente da Funai de pessoas contrárias à questão indígena, demonstram que vocês chegaram a um patamar que causou essa reação. Mas vejo neste momento de dificuldade a organização dos índios, a sua atuação e a sua união como ponto crucial para se vencer essa batalha. Mais uma vez agradecer, dizer, como sempre digo nas reuniões com todos vocês, que me sinto muito à vontade quando estou aqui, sempre que venho aqui, que temos reuniões, sempre é um momento muito tranquilo, de estar atuando na minha função, mas estar atuando na área talvez mais prazerosa dessa função. (José Godoy, 19 de abril de 2017)

²¹⁸ Expressão utilizada por Roberto Cardoso de Oliveira (1964) em estudo sobre os Tukuna no Alto Solimões. Já vimos no segundo capítulo (nota de rodapé 94), por meio de Vieira (2010), as acepções Potiguara sobre a categoria *brancos*.

Primeiro de tudo gostaria de pedir permissão ao Deus Tupã, às entidades, aos nossos pajés, e dar bom dia a todos e a todas. Queria saudar aqui a todas autoridades em nome da nossa futura governadora e em nome do nosso deputado Ricardo Barbosa, saudar os demais deputados presentes, em nome de nossa prefeita Eliseuma, conhecida por Lili, saudar a todos prefeitos. E aqui o prefeito de Rio Tinto não pôde tá presente por motivo maior e o prefeito de Baía da Traição tem um representante. Esses prefeitos, das 3 cidades, têm contribuído, têm feito essa parte, essa contribuição à questão indígena. Vou começar a dizer a vocês, a cada um indígena que está aqui, que a gente não pode esquecer primeiro de tudo de nossos deveres, nossos direitos e também os nossos deveres. Um povo sem cultura ele deixa de ser um povo, primeiro de tudo a gente tem que se afirmar com a nossa cultura porque não adianta a gente ter saúde, a gente ter educação, se primeiro a gente não tiver a nossa terra garantida. Que nem o deputado falou, a gente corre o risco deles avaliarem aonde a gente tá com a nossa terra demarcada. A gente teve um problema com a terra de Monte-Mór, que já tava na mesa da presidenta Dilma e voltou pra origem da Funai. A gente tem uma briga muito forte. E agradecer a todos três prefeitos por tá promovendo, por tá bancado ônibus, locaram um ônibus pra gente ir à Brasília reivindicar à nossa Funai porque também já tiraram a administração da Paraíba pra Fortaleza e agora querem tirar a sede da CTL²¹⁹ que temos na Baía da Traição pra levar ninguém sabe pra onde. Se as coisas já tão difícil, se tirar nossa CTL de onde assiste todo o povo dos três municípios, vai ficar muito mais difícil porque a gente sabe que têm pessoas que não têm condições de chegar às vezes até o posto na Baía da Traição. A gente sem esse posto no nosso território vai ficar muito mais difícil por isso que essa delegação tá indo pra Brasília pra reivindicar a Funai, a saúde, a educação, tudo o que é importante pro nosso povo. Às vezes muitos criticam o Dia do Índio porque “tá servindo como palco político”, não! Vocês têm que ver que o avanço chegou e o governo, nosso governador Ricardo Coutinho tem aberto as portas pra comunidade indígena, todas as secretarias trazendo algo em todo dia 19 de abril para que possa tá servindo à população. Isso é um avanço. E a gente, nesses últimos anos, ninguém nunca teve um governador que olhasse pra população indígena na sala do governador. Porque o governador falou nesse terreiro sagrado que por mais que ele faça, mas que a Paraíba faça, não paga a dívida que ele tem com o povo Potiguara. Isso é muito importante porque o governador hoje não pôde tá aqui por conta das águas que tão chegando no boqueirão em Campina Grande e se ele não tiver lá, tem pessoas que querem se promover em cima disso, no caso o ex-governador Cássio Cunha Lima. Porque vocês que estavam comigo lá na Estação Ciência, vocês sabem que ele chamou a gente e disse “quando vocês forem a Brasília, vocês podem ir, vocês podem ir no gabinete da gente. A gente foi pro gabinete do senador Cássio quatro vezes. Sabe quantas vezes ele recebeu a população indígena? Nenhuma. Eu já disse isso a vocês aqui. Um rapaz desse não quer o bem da população da Paraíba. E não se pode falar da Paraíba sem falar dos Potiguara, é isso que a gente vê. Queria agradecer a todos os caciques que tão aqui presente, todos os indígenas, a gente tamo aqui numa luta, deputado Buba, deputado Ricardo Barbosa, Aloísio Maia, nossa prefeita de Mamanguape, nossa vizinha parceira, a gente tamo correndo atrás do recurso porque tá difícil a gente tá de dia a dia batendo nas portas, é difícil levar porta na cara. Mas muita gente julga a gente que a gente tava pedindo dinheiro pra nós, mas a minha consciência sabe, aquele lá de cima sabe que o que eu tô fazendo é pra garantir um pedacinho de terra pros meus filhos, pros meus netos de todo território Potiguara. Essa

²¹⁹A sigla se refere à Coordenação Técnica Local da Funai, estabelecida na Baía da Traição, Paraíba, vinculada à Coordenação Regional Nordeste II, sediada em Fortaleza, Ceará.

minoria que fica pensando nisso... É cacique Alcides, é Capitão, é os demais que acompanha a gente. Só Deus sabe, Deus Tupã sabe a luta que a gente teve pra conseguir esse ônibus pra gente ir agora no dia 22, tá saindo no sábado, se Deus Tupã permitir. Mas sabe quem conseguiu o ônibus que todo o ano o governador dava e a gente chegou pra ele e ele disse “cacique, infelizmente eu tô muito triste porque esse ano eu não vou poder ajudar vocês porque eu baixei um decreto se não o Estado não paga as contas e o salário do povo em dia”. E a gente por muitas vezes que a gente pediu e ele atendeu, a gente teve que dizer o quê? Mas a gente teve o compromisso do prefeito Serginho Lima da Baía da Traição que vai dar uma parte do ônibus, a gente teve o compromisso da prefeita Lili que vai dar uma parte pra pagar o ônibus, a gente teve o compromisso do prefeito Fernando Maia lá de Rio Tinto que teve o compromisso em pagar o ônibus e agora a gente tem o compromisso que já prometeu Buba e o deputado Gervásio... Só faltava o nosso deputado Ricardo Barbosa, mas ele já garantiu que vai dar as mãos e lutar pelo recurso da alimentação de ida e de vinda do povo que vai representando os Potiguara. É muito importante a gente ter essas parcerias. Eu estou como cacique, este cargo não é meu. Agora indígena ninguém vai me tirar, enquanto eu for indígena, eu vou lutar pelo direito dos meus filhos e dos meus netos porque é o futuro, é o amanhã. Queria agradecer a todos vocês a oportunidade e pedir desculpas por a gente ter parado o toré, agora a gente vamos reiniciar... Porque a gente precisava desse momento, a gente tem aqui ó entrega de milho e feijão pra quem quiser plantar, aqueles que plantam, a gente tem aqui entrega de alevinos pr’aquelles que plantam, esse é o trabalho da gente buscando pra trazer pra vocês a melhoria pra vocês. Eu fiquei muito feliz...A pajé Fátima pediu duas bolsas de peixe, já sei agora que na aldeia São Francisco vai produzir um peixezim na Semana Santa, é muito bom a gente ter como tirar o alimento dos nossos filhos, dos nossos netos. Isso é a luta do cacique Sandro, do Capitão, Alcides, do nosso companheiro Josafá! (Sandro, 19 de abril de 2017)

Os discursos do procurador e do cacique, o primeiro mais otimista quanto à histórica resistência do movimento indígena e o segundo atento e preocupado com as recentes mudanças no panorama político nacional de graves implicações locais, estão em sintonia na compreensão dos importantes agenciamentos de lideranças Potiguara perante e no interior dos poderes públicos locais, ocupando e articulando posições administrativas, técnicas e políticas nas mais diversas instâncias nos legislativos e executivos municipais e estaduais. Se usar bem a *palavra* em meio ao *mundo dos brancos* é uma das principais atribuições de um bom cacique geral, Sandro se mostra à vontade em exercer esse papel, buscando atrair o público para as causas Potiguara, desde as aparentemente simples (conseguir um ônibus para uma viagem à Brasília) às mais complexas (recuperar a coordenação regional da Funai recentemente transferida de João Pessoa para Fortaleza). Procura trazer para os interesses do povo indígena, sobretudo, procuradores, prefeitos, governadores, vereadores e deputados ali presentes. O fato de se fazer prestigiado nos diálogos externos parece não se reverberar nas falas para os *de dentro*, falas repletas de rememorações sobre atos realizados no seu governo e de autodefesas contra críticas internas à sua gestão.

Embora os discursos dos políticos e técnicos representantes do poder público estejam sintonizados em muitos elementos ao realizado pelo cacique geral, há alguns afastamentos substanciais. Enquanto os representantes versaram sobre problemas, demandas e perspectivas mais genéricas e abstratas da “causa indígena”, Sandro primou pela experiência da política miúda do dia a dia das aldeias, destacando, por exemplo, os bastidores das dificuldades de se conseguir um ônibus para transportar uma delegação indígena à Brasília junto às instituições públicas locais ou os pormenores da distribuição de bolsas de peixes a partir de uma demanda da pajé Fátima.

Uma questão que pode ser observada no discurso do cacique geral é a ausência de qualquer menção à São Miguel, “padroeiro forte” dos Potiguara. O líder abre a fala pedindo “permissão ao Deus Tupã, às entidades, aos nossos pajés” e depois segue a mensagem destinada ao grande público presente sem nominar a proteção do índio-anjo. É possível que tal omissão seja apenas fortuita, porém não podemos descartar a possibilidade de se tratar de um fenômeno mais estrutural distinguindo as falas de lideranças em festividades organizadas *de dentro para dentro* da comunidade Potiguara (festas de santo), situações em que a figura de São Miguel é acionada com naturalidade, das falas proferidas em celebrações organizadas *de dentro para fora* da comunidade (torés do Dia do Índio), situações em que a evocação de um “santo católico” talvez não seja pertinente. Discursos pronunciados em palcos direcionados às diversas camadas do “senso comum”, que vivenciam o 19 de abril na espera de limites étnico-identitários mais consensuais, não costumam se articular com a centralidade de um padroeiro entre os indígenas. O fato dos Potiguara terem um padroeiro lembra o público da existência de uma mácula originária do contato colonial desigual entre “culturas de povos dominantes e povos dominados”. Do mesmo modo que São Miguel não deve ser um símbolo da indianidade potiguara comemorada no Dia do Índio realizado no *Sítio*, a Paróquia de São Miguel não faz presente na programação do evento. Em uma de nossas conversas, padre Edriano me disse que compareceu apenas uma vez ao *Ouricuri* para participar do toré.

Após o término das falas proferidas no palanque, há uma pequena pausa e logo em seguida as rodas do toré se formam novamente aos mesmos moldes dos ritos desempenhados durante o período da manhã, estendendo-se até as últimas luzes do dia. Como muitos visitantes retornam para suas casas e afazeres na hora do almoço, durante o período da tarde há menos gente *de fora* participando do toré, o que não reduz a quantidade pessoas dançando nas rodas pois muitos *caboclos* preferem marcar presença na celebração depois da hora do almoço.



Imagem 97: Ajustando o cocar em antes do início do toré no Dia do Índio. *Ouricuri*, aldeia São Francisco.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 98: *Mestre* do toré recebe “ilustres visitas” com boas energias no Dia do Índio. *Ouricuri*, aldeia São Francisco.
Foto realizada pelo autor em 2017.



Imagem 99: *Mestres do toré “puxando” a dança no Dia do Índio. Ouricuri, aldeia São Francisco.*
Foto realizada pelo autor em 2017

4.2.2. Outros torés Potiguara

Mesmo diante do controle proposto pelo atual cacique geral, algumas famílias de *caboclos* organizam torés em seus terreiros domésticos no dia 19 de abril. Na aldeia São Miguel, nos últimos anos, a família de seo Antonio e dona Elizete Doidiça organiza uma série de atividades para cativar a vinda de potenciais fregueses. Geralmente são os próprios moradores da *Vila* e de localidades mais próximas que frequentam a *brincadeira*. Para o evento, uma palhoça em forma de oca foi construída no grande terraço da casa dos Doidiça e equipamentos de som são alugados ou emprestados para reproduzir em alto volume as músicas dos torés gravados no *Ouricuri*. Na verdade, o que se realiza no terreiro dos Doidiça não é propriamente um toré, com a presença dos “tocadores” que desempenham as músicas, as danças e as *performances* tradicionalmente previstas na celebração, e sim um simulacro do ritual original. As rodas são formadas em diversos momentos do dia. De repente, alguém toma iniciativa de ligar o aparelho de som enquanto outra pessoa “puxa” o toré, geralmente feito por crianças que balançam maracás no ritmo da música da vez.

A *brincadeira* é um bom mote para comercialização de produtos, que são expostos à venda no sítio da família. A exemplo do que ocorre no toré “oficial” organizado na aldeia São Francisco, artesanatos, comidas, bebidas e pinturas corporais com grafismos

indígenas são comercializados durante todo o Dia do Índio dos Doidiça. Como a família de seo Antonio é grande, a presença dos parentes convidados no evento já forma um grande grupo que ocupa as cadeiras de plástico que cercam as mesinhas dispostas no terraço. Muitos moradores da *Vila*, como Janine, moça que trabalha em uma das muitas pousadas da Baía, desconhecem o toré dos Doidiça. Informada por mim da *brincadeira* ocorrida na aldeia São Miguel, me disse: “procê ver, os de fora conhecem mais o que acontece na aldeia do que os de dentro”. Se alguém *de fora* aparece, torna-se imediatamente o centro das atenções da família. Quando as crianças, que são muitas, se dispersam pelo sítio, logo são convocadas por algum adulto para brincarem o toré na oca. Enquanto a maioria tem a *dança* como mais uma diversão do dia, outras se esmorecem com o chamado dos adultos, fazendo “cara feia” na execução dos passos da roda. No dia em que participei do toré dos Doidiça, alguém sempre vinha me oferecer doses da jurema. Eu aceitava de bom grado, entre outras coisas, por gostar do sabor da bebida. Nesse dia, os homens geralmente se sentam em volta das mesinhas do terraço para conversar, beber cachaça e “tirar o gosto” com siris. As mulheres estão sempre atarefadas, prestando atenção em tudo o que acontecia na festa, especialmente no comportamento das crianças e no preparo das comidas.

O toré, como “símbolo cultural” máximo da condição indígena dos “índios do Nordeste” para o *mundo dos brancos*, atrai, em diversas ocasiões, o olhar das reportagens produzidas por jornais e programas televisivos sobre “os Potiguara”. Uma dessas reportagens foi a realizada pelo programa “Mais Você” da Rede Globo. No quadro “Na Estrada”, Nadia Bochi e Jimmy Ogro apresentam à Ana Maria Braga matérias sobre viagens pelo “Brasil profundo”. Uma dessas viagens contemplou o litoral norte da Paraíba e, por alguma indicação local, souberam da existência do ritual do toré dos Potiguara e agendaram uma visita à aldeia Forte em setembro de 2017. Para receberem as visitas “globais”, algumas escolas da Baía da Traição foram mobilizadas e professores e estudantes do ensino fundamental compareceram à oca aberta do Forte devidamente paramentados de “índios”. A presença de repórteres da Globo também motivou o interesse de alguns caciques e pajés locais e do próprio cacique geral em fazerem a apresentação da *dança dos caboclos* em um grande toré no Forte.

A expectativa geral era de que a própria Ana Maria Braga estivesse presente na aldeia. O evento estava marcado para o período da tarde. Após a hora do almoço, aos poucos, pessoas foram ocupando a sede (em forma de oca) da Associação Indígena Toré Forte. Primeiramente chegaram professoras do ensino fundamental local e, em seguida,

vieram os pequenos estudantes, meninas e meninos, trazidos por um ônibus escolar. Os meninos vestiam uma bermuda vermelha padrão e as meninas trajavam roupas variadas de passeio. Na oca de alvenaria, se aprontaram com as vestes e apetrechos indígenas necessários para a apresentação. Rapidamente o espaço ficou plenamente ocupado pela criançada e outros grupos se reuniram no terraço. Sentados em círculo no chão, o pessoal mais adulto se pintava e coloria os pequenos de jenipapo e urucum, com os mais diferentes grafismos indígenas. Aproveitando a bela paisagem local, jovens garotas se exibiam em *selfies* escoradas nos centenários canhões do antigo fortim ou no “terraço” do mirante voltado para a praia da Baía, tantas vezes registradas pelas lentes das mais diversas visitas que frequentam esse pequeno e histórico pedaço das terras Potiguara. O Forte é um lugar turístico mesmo para quem vive nas aldeias e nas cidades das redondezas. Para muitos daqueles professores e estudantes, aquele evento midiático era uma boa ocasião para belas fotos com amigos reunidos e paramentados de “índios”.



Imagem 100: *Mestres do toré* e crianças na expectativa da apresentação da *dança* para o quadro “Na Estrada” do programa “Mais Você”, Rede Globo, na aldeia Forte.
Foto realizada pelo autor em 2017



Imagem 101: Meninas aproveitam a apresentação do toré para tirar fotos no “mirante” do Forte.
Foto realizada pelo autor em 2017

Quando toda meninada estava devidamente vestida e enfeitada para dançar o toré, chegaram ao terreiro os *caboclos* das aldeias mais próximas ao Forte. Os caciques Sandro e Alcides, Capitão, Isaías (que está se tornando um importante pajé da aldeia Forte) e o pajé Francisco, conhecido popularmente como Chico Urubu, todos ricamente adornados de palhas, penas, cocares e colares, se destacavam à frente da comitiva. Nessa altura, já no meio da tarde, vieram o câmera, o técnico de som e outros profissionais da produção audiovisual do Mais Você e todas as atenções se voltaram para o evento. As crianças tinham papel fundamental no ritual, sendo as primeiras a serem filmadas. A proposta era que a meninada dançasse o toré enfileirada saindo alegremente da oca sede da Associação. Embora houvesse grande preocupação dos adultos com a *performance* da garotada, as crianças se mostraram tranquilas e seguras durante toda a *brincadeira*.

Repentinamente, aportaram no terreiro os repórteres Nadia e Jimmy. Estavam gravando para o “Na Estrada”. Para decepção de muitos, Ana Maria Braga não participa das viagens promovidas por esse quadro. A chegada das ilustres visitas foi o mote para o início do ritual. Os *caboclos*, em voz firme e elevada, batiam o pé no chão e entoavam os torés de abertura da roda. As crianças acompanhavam com respostas e movimentos de

corpo e maracás. Já no interior da oca aberta, as rodas se formavam aos moldes do que ocorre no toré do Dia do Índio. A maioria dos presentes ficou do lado de fora, formando um círculo exterior à oca, uma roda de expectadores. A equipe do “Na Estrada” acompanhava tudo respeitosamente. De vez em quando, os *mestres* davam uma pausa na *dança* para fazer falas que destacavam as causas indígenas, com especial atenção, as questões Potiguara. Presente e atuante nos mais variados torés potiguaras, Isaías (abordado na reportagem como “jovem pajé”) se destacava na relação com os repórteres, tomando a *palavra* para proclamar preces em tupi, tornando-se rapidamente o centro das atenções da celebração. O toré durou cerca de duas horas, um tempo relativamente longo para a agenda de gravações proposta pelos programas de TV. Os repórteres não demonstraram pressa e interferência no ritual e o toré seguiu altivo, sob batuta dos *mestres*. Na sua parte final, os movimentos da *brincadeira* se aceleraram e coordenadamente as rodas se transformaram em um conjunto de alas que saíram da oca rumo ao terraço, entoando animadamente o toré/coco “*canna canna o canaviá*” concluído com um brado animado no “mirante” do Forte. Nadia, na matéria exibida no “Mais Você”, comentou que “são vinte e três músicas né e a gente falou ‘cacique, a gente precisa ir’, ele falou ‘não, primeiro a gente tem que terminar o ritual e a gente tem que ir até o mar’”. Os *caboclos* pautaram o tempo da emissora de TV, em atenção à imperativa seriedade e dignidade espiritual do toré.

Festeiros de espiritualidade afluída desde sempre, os Potiguara historicamente desestabilizam noções cristãs de sacralidade, instituindo um regime de relações entre *caboclos* e *brancos* em que a “Igreja” tem sua atuação limitada pelo multiverso de sentidos e práticas locais avessas ao formalismo eclesial. Tal multiverso também agencia criativamente as tradições do padroeiro indígena *para e entre si* e as tradições do toré *entre si e para os outros*.



Imagem 102: Pajé Francisco faz preces em Nadia Bochi na oca aberta da aldeia Forte. Reportagem para o quadro “Na Estrada” do programa “Mais Você” da Globo, exibido em 3 de janeiro de 2018.
Fonte: Globoplay.



Imagem 103: Caminhada dos *caboclos* rumo ao “mirante” do Forte, aldeia Forte. Reportagem para o quadro “Na Estrada” do programa “Mais Você” da Globo, exibido em 3 de janeiro de 2018.
Fonte: Globoplay.

QUINTO CAPÍTULO

AS COSMOVISÕES DO *PATRIMÔNIO* DIANTE DE MUNDOS INDÍGENAS: NOTAS SOBRE OS PROCESSOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA IGREJA POTIGUARA DE SÃO MIGUEL E DE OUTROS BENS INDÍGENAS

A história é nossa e a todos pertence.
(Batista Faustino, antigo chefe principal dos Potiguara)

*É preciso reconhecer que a cultura é coisa séria
demais para ser entregue a eruditos e especialistas.*
(Ítalo Campofiorito)

Entraremos agora em um universo de conceitos e práticas do campo do *patrimônio cultural*. Esse complexo campo, interstício de conhecimentos multifacetados, encontra-se parcialmente descrito e analisado no segundo capítulo da tese, quando algumas histórias da Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura de São Paulo foram narradas. Desta feita, no presente capítulo, detenho olhar etnográfico às acepções e praxes institucionais do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, uma “academia” (Santos, 1992) que produz modos próprios de definir, selecionar e excluir patrimônios no Brasil. A partir da minha lide cotidiana como antropólogo do Iphan, de uma extensa pesquisa documental empreendida em determinados processos de patrimonialização de bens indígenas e da experiência etnográfica realizada junto aos potiguaras das aldeias São Miguel e São Francisco, com especial atenção às suas relações com agentes eclesiais e preservacionistas, descrevo criticamente os desencontros entre as cosmovisões do *patrimônio* e o multiverso indígena brasileiro.

5.1. A “academia Iphan”²²⁰ e as cosmovisões preservacionistas

5.1.1. O patrimônio brasileiro: mitos e agentes fundadores

O Iphan detém, em meio às suas gerações de servidores e relações profissionais, uma complexa rede discursiva em que vários conflitos e consensos são construídos cotidianamente. *Patrimônio cultural, referência cultural, bem cultural*²²¹, *monumento, educação patrimonial, identificação, reconhecimento, proteção, preservação, conservação, salvaguarda, restauro*, mais do que palavras e conceitos puros, são e estão repletos de frestas, fissuras, arestas, diferentes interpretações e usos técnicos e políticos, possibilitando a existência de práticas institucionais que alternam hegemonias e marginalidades em cada departamento, superintendência e divisão da autarquia federal (Braga, 2016).

Nos anos que permeiam a fundação do Iphan, décadas de 1920 e 1930, pelo menos quatro narrativas, agenciadas por grupos de intelectuais, disputavam a hegemonia da definição inicial da ideia de “patrimônio histórico artístico nacional”: a) a primeira, capitaneada por Gilberto Freyre, buscava interpretar a proteção do patrimônio brasileiro de um ponto de vista estrutural, concebendo que matrizes culturais indígenas, africanas e lusitanas teriam instituído, por meio de uma *síntese* histórica, uma civilização *sui generis* nos “trópicos”; b) a segunda, agenciada por Mário de Andrade, concebia o Brasil como

²²⁰ O título do tópico é uma alusão à expressão “academia Sphan”, cunhada pela antropóloga Mariza Veloso Motta Santos (1992) para se referir às expertises técnicas do então Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Sphan (atual Iphan), instituição que acumulou conhecimentos e lógicas próprias de pensamento e ação ao longo de sua história. Trata-se de uma academia de agentes preservacionistas que definiram e ainda definem os rumos da política de patrimônio cultural no Brasil.

²²¹ Dentro do Iphan, os conceitos de “patrimônio cultural”, “referências culturais” e “bem cultural” não são consensuais, embora exaustivamente usados, inclusive, como sinônimos. Grosso modo, podemos dizer que *bem* (cultural) ganhou evidência na gestão do presidente Aloísio Magalhães (1979 - 1982), que procurou chamar atenção para o potencial econômico de determinadas atividades artísticas de grupos populares da sociedade brasileira, a exemplo do artesanato. Daí a ideia de “bem”. Já *referência* (cultural), embora seja fundamentada, sem tal nomenclatura, desde o anteprojeto de criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Sphan, de Mário de Andrade (1936), foi consolidada no Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC (1999). A ideia de “referência” transfere, de modo explícito, o olhar patrimonial de objetos, espaços e conhecimentos para a relação especial que as pessoas, em sociedade, estabelecem com eles. E *patrimônio cultural*, com a semântica “cultural” presente na CF de 1988 que propõe uma ampliação da realidade patrimonializável em relação ao “histórico e artístico” da sigla do Iphan, é a seleção proposital, ao mesmo tempo afetiva e política, que diversos segmentos da sociedade, em parceria ou não com os poderes públicos, de determinadas referências culturais com intuito explícito de proteção/preservação/salvaguarda. Quando se fala em “bens isolados” se remete aos bens identificados, reconhecidos e/ou protegidos como patrimônio histórico/artístico/cultural tomados de modo individual: uma edificação específica, uma obra de arte específica etc.

um amontoado de culturas relevantes em cada rincão do território nacional, manifestações que precisavam ser identificadas e guardadas para o conhecimento e fruição das gerações vindouras. Para Mário, em vez de símbolos que sintetizariam a identidade nacional, o *patrimônio* deveria se preocupar em compreender o Brasil como a *soma* alegórica da diversidade artística tupiniquim; c) a terceira, sustentada por Gustavo Barroso, então diretor do Museu Histórico Nacional – MHN²²², atribuía ao patrimônio um caráter saudosista e civilizatório, em que o Estado seria o responsável por “guardar” objetos e memórias de personalidades e eventos históricos, especialmente aqueles relacionados ao heroísmo militar (Abreu, 1995)²²³; d) e, por fim, a quarta, representada pela figura de Rodrigo Melo Franco de Andrade²²⁴, encontrando a *brasilidade* em determinados elementos artísticos, traduzidos especialmente no que a história da arte nomina “barroco”, que distanciavam o Brasil de modelos culturais europeus e, portanto, precisavam ser identificados, reconhecidos e preservados. Enquanto a primeira narrativa foi pouco aproveitada por questões geopolíticas²²⁵, a segunda²²⁶ e a terceira foram parcialmente incorporadas à criação do Sphan e a quarta consolidada hegemonicamente na praxe institucional da política patrimonial nacional por meio de uma influente rede de amizades tecida por Rodrigo²²⁷, primeiro diretor do Serviço²²⁸ (1936 - 1967).

²²² O Museu Histórico Nacional foi criado em 1922 pelo então presidente da República, Epitácio Pessoa, que nomeou Gustavo Barroso como primeiro diretor da instituição.

²²³ Para Gustavo Barroso, “as guerras internas precederam no Brasil às externas. Há bastante que aprender nas investidas para penetrar o território e vencer o índio e o meio hostil, guerras de curso e guerras de morte” (1942: 425).

²²⁴ Rodrigo, primeiro diretor do Sphan, era formado em Direito como tantos outros interessados em questões das “humanidades” da sua época.

²²⁵ Abordaremos tais questões nos próximos tópicos do presente capítulo.

²²⁶ Silvana Rubino observa que “Mário se tornou funcionário do Sphan e seguiu uma linha muito próxima de Rodrigo, do privilégio concedido ao bem imóvel, às ‘coisas’, com uma atuação pouco próxima àquilo que preconizava em seu anteprojeto” (1991: 66).

²²⁷ Voltaremos, com mais atenção, a essas definições e disputas teóricas e políticas nos próximos tópicos do presente capítulo.

²²⁸ A indicação de Rodrigo M. F. de Andrade ao cargo de diretor do Iphan foi mediada por Mário de Andrade e Manuel Bandeira, intelectuais que exerciam influência sobre Gustavo Capanema, então chefe do Ministério da Educação e Saúde – MES (Chuva, [1999] 2009). Entretanto, é importante lembrar da profícua relação de amizade estabelecida entre Gustavo e Rodrigo desde a infância e juventude (Rubino, 1991).

O Iphan, criado e organizado administrativamente entre 1936 e 1937²²⁹, ao longo de sua história institucional, procurou produzir cosmogonias acerca de uma identidade nacional sincrética e pacífica, conforme valores e interesses autoritários de “unir a nação” atualizados pelo Estado novo e apreciados pela *intelligentsia* brasileira então hegemônica. Idealizando alegorias que evidenciavam a *autenticidade* de um patrimônio nacional carente de identificação, reconhecimento e proteção, o Serviço buscou valorizar hierarquicamente o elemento civilizatório lusitano (revertido em “lusobrasileiro”) em detrimento do que, na época, se compreendia como elementos indígenas e africanos da cultura brasileira. Só a união, mesmo que hierárquica, desses três elementos populacionais formadores poderia traduzir a tão sonhada *brasilidade*. Instituído uma paradoxal união hierárquica, esse “encontro dos povos formadores” estabeleceu *distinções* (no sentido bourdieusiano do termo) entre o elemento considerado superior e os elementos considerados inferiores na prática institucional do órgão responsável pelo reconhecimento e proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. O mesmo decreto-lei (o 25 de 1937) definiu a atuação do Iphan e instituiu o tombamento dos monumentos que mereceriam o título de “patrimônio nacional”. A prática do tombamento, “uma lei que pegou” (Castro, 1987), cujo instrumento procedimental técnico de preservação recai necessariamente sobre a materialidade das coisas, dos objetos, construções e espaços, selecionou determinados bens tangíveis considerados mais duradouros, perenes por si mesmos, edificações que foram feitas para durar, com pouca manutenção, à corrosão do tempo. Segundo Silvana Rubino (1991) e Maria Cecília Londres Fonseca (1997), consolidou-se a política dos monumentos de *pedra e cal*, em que se privilegiou o reconhecimento de bens imóveis construídos em alvenaria e bens móveis feitos com materiais avaliados como passíveis de manutenção, restauro, reforma ou refazimento (reconstrução).

No processo de “descobertas” de símbolos artísticos nacionais, o estilo barroco, marcante especialmente nos séculos XVII e XVIII, seria escolhido como o principal filão

²²⁹ Escreve Rubino: “em 15 de outubro de 1936, Getúlio Vargas enviou ao Congresso o projeto de lei 511, que versava sobre princípios de proteção ao patrimônio, ao mesmo tempo que estabelecia um plano de criar um serviço federal para este fim” [...] “o Sphan já vinha funcionando em bases provisórias desde abril de 1936, quando se montou o serviço. A lei n. 378 de janeiro do mesmo ano estruturou o órgão” [...] “em setembro de 1936 [...] o Sphan havia contratado funcionários, realizado obras em Ouro Preto através do Museu Nacional” (1991: 89; 97; 99). Alguns bens presentes no núcleo histórico de Ouro Preto já tinham recebido atenção do poder público desde a década de 1920 via verbas destinadas à restauração de edificações e objetos via MHN, a partir da atuação de Gustavo Barroso, diretor do Museu, e Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, então presidente do Estado de Minas Gerais (Chuva, [1999] 2009).

do repertório da primeira identidade patrimonial tupiniquim forjada pelo Estado. No século XIX, em países de forte tradição preservacionista como a França, o barroco foi considerado elemento de pouco valor artístico, responsável pela descaracterização do autêntico patrimônio nacional, de base “medieval” (Chuva, [1999] 2009). A transformação do barroco em símbolo da arte genuinamente brasileira contou com um enorme esforço intelectual e educacional. Em meio aos embates em torno da consolidação do que deveria ser *patrimônio nacional*, Lucio Costa lembra que “a ideia de coisa decadente, de aberração, andou tanto tempo associada à noção de arte barroca que, ainda hoje, muita gente só admira tais obras por condescendência, quase por favor” (1941: 11).

Embora autoras como Rubino (1991), Santos ([1992] 2017), Fonseca (1997) e Chuva ([1999] 2009) tenham dedicado em seus trabalhos atenção descritiva e analítica às primeiras experiências de patrimonialização de bens no Brasil, as razões para seleção do barroco, em meio a tantas possibilidades existenciais acumuladas até a primeira metade do século XX, como símbolo, de excelência e notoriedade, da arte brasileira, permanecem nebulosas. É tentador inferir, por meio da leitura de documentos do período e das dissertações e teses sobre o tema, que tal escolha se deu, primitivamente (e sobretudo), em âmbito doméstico-familiar, viabilizada pelos gostos pessoais e leituras dos “Melo Franco” e dos “Andrade”, reverberados nos círculos mais intimistas de determinados grupos modernistas em trânsito comum entre Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. Nesses clãs letrados, altares e fachadas de igrejas, esculturas e peças sacras, mais do que constatação do sucesso dos objetivos da colônia ibérica em terras do “novo mundo”, passaram a ser apreciados como manifestações artístico-materiais adaptadas aos trópicos brasileiros, obras de mestres portugueses e de seus aprendizes miscigenados, bens *autenticamente nacionais* com “padrão de qualidade a ser buscado” (Chuva, [1999] 2009). Tais mestres, especialmente os mineiros, seriam responsáveis pela implantação de uma “civilização material brasileira”, expressão conceitual desenvolvida por Afonso Arinos de Melo Franco (tio de Rodrigo M. F. de Andrade) e muito apreciada no meio intelectual que se tornou hegemônico nas primeiras décadas de atuação do Sphan²³⁰.

²³⁰ Na nota preliminar da primeira edição de *Desenvolvimento da civilização material no Brasil*, de autoria de Afonso Arinos de Melo Franco, Rodrigo, então diretor do Sphan, informa que o livro é o resultado de “cinco conferências realizadas pelo Sr. Afonso [...] na sede do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, durante os meses de outubro e novembro de 1941. Elas constituíram um pequeno curso destinado privativamente ao pessoal técnico da repartição, que tinha sentido necessidade, para orientação dos estudos e trabalhos a seu cargo, de um conhecimento maior do aspecto material do processo histórico do desenvolvimento da civilização em nosso país” ([1941] 1971: 3).

Embora na esteira das teses de Gilberto Freyre, Afonso constata em *Desenvolvimento da civilização material no Brasil* que “o português estava precipuamente destinado a fundir no Brasil as forças de três civilizações tão distintas: a europeia, a africana e a indígena” ([1941] 1971: 11). Afirma, no decorrer dos argumentos do capítulo nominado “Fatores primitivos”, que “alguns traços incorporados ao conjunto da nossa civilização, e que supomos de origem negra ou índia, sejam herdados, como os demais, de Portugal” ([1941] 1971: 18). E, mais adiante: “parece certo, diz o douto Métraux, que os guaranis o faziam originalmente [usassem a terra como material de construção], mas as tribos da costa possivelmente terão adquirido dos brancos o uso da taipa” ([1941] 1971: 21).

As obras de arte barrocas trariam, em suas narrativas de reconhecimento, a *brasilidade*, metonimicamente representada pelo século XVIII mineiro e personificado na maestria de Aleijadinho²³¹. Combatendo o que considerava uma apologia desqualificada ao protagonismo do elemento indígena nas narrativas literárias (vistas como “românticas”) de invenção do Brasil, tributária de certos clássicos nacionais do século XIX (Gonçalves Dias, José de Alencar etc.) e capitaneada por lideranças como Plínio Salgado, Rodrigo publica em 1927:

Baseando-se em um duvidoso fundo indígena para buscar o que mais nos convém, literária, política, econômica ou socialmente, agiremos como Rousseau, partindo de sua descoberta do Contrato Social. [...] Nosso esforço literário deve consistir em não nos deixar arrastar por doutrinas ou modas que nos façam perder o contato com o substrato profundo de nossa natureza, que não é índia, nem negra, nem portuguesa, alemã, francesa, italiana, ou saxônica, mas tudo isso misturado e derretido ao sol escaldante destes Brasis. (Andrade, 1986: 230).

No mesmo ensaio, dez anos antes das primeiras ações promovidas pelo Sphan, Rodrigo desabafa: “no pé em que estamos, talvez seja uma veleidade absurda discutir sobre o que nos é próprio e o que é artificial em nós. A verdade é que não somos ainda”. Enquanto para o primeiro diretor do *patrimônio*, o “índio” precede o contrato social rousseauiano, compondo a mistura dos Brasis como fábula remota não atualizável, Mário de Andrade, outro mítico fundador (menos hegemônico) do Serviço, concebe indianidade pulsando entre nós: “sou um tupi tangendo um alaúde”. Para montagem de uma alegoria nacional, ao mesmo tempo diversa e desigual, foi preciso, ao longo do tempo de defesa do *patrimônio*, “temperar” o empreendimento colonial lusitano com

²³¹ Preocupado em reconstituir não apenas a obra de arte (vista, geralmente, como bem edificado, esculpido ou pintado), mas sim o autor da peça, o artífice, Rodrigo defendia a importância da pesquisa para valorização do mestre comumente anônimo (Rubino, 1991).

curiosidades etnográficas (na verdade, folclóricas²³²) do elemento consagrado como *indígena* e do elemento consagrado como *africano* ou *negro*. O fato desses elementos serem apenas o tempero e não a alimentação propriamente dita não é o único fator que atesta a união hierárquica dos povos nas narrativas dos tombamentos do Iphan. O tempero folclórico, a curiosidade quase risonha desses complementos inferiorizados, é disciplinada pela dicotomia *trabalho manual x trabalho intelectual* (Arantes, 1981), uma consolidada visão de mundo (ainda atual) que tende a agregar o *popular* à *cultura*²³³ quando essa *cultura* é produzida e reproduzida por populações pobres. Os indígenas e os afrodescendentes, vistos como “populares por natureza”, são esquadrinhados como parte complementar (e fundamental) das obras de arte e bens materiais históricos tombados como patrimônio nacional: a parte do serviço braçal. Supõe-se, quando muito, que eles ajudaram construir, sob orientação intelectual “luso-brasileira” (“gerações de mestiços da população mineira”), as igrejas, o casario, os altares, passíveis de patrimonialização. Segundo Rodrigo:

A mão de obra escrava do período do povoamento não imprimiu sinais de sua origem africana ou ameríndia nas produções de arquitetura, escultura e pintura aqui ocorridas, embora porventura as tivesse deixado em alguns utensílios e produtos de artesanato doméstico. O poder da influência de suas aptidões artísticas congênicas veio a se verificar, entretanto, inequivocamente, quando, pelo efeito da miscigenação, os mestres mais inventivos e exímios, arquitetos, escultores, pintores e músicos, começaram a emergir das gerações de mestiços da população mineira. (Andrade, [1968] 1987: 75)

Os nativos e os negros do Brasil inventado pelo Sphan foram as mãos, os suores, os corpos, em oposição à mente e à criatividade material civilizatória, atualizada pela miscigenação. Não se concebe, na alegoria do *patrimônio de pedra e cal*, que indígenas possam ter arquitetado ou idealizado artisticamente nossos monumentos edificadas.

5.1.2. O *patrimônio* entre dicotomias, hierarquias e reificações

²³² O “folclóricas” é aqui utilizado mais próximo de sua acepção popular de “aspectos da realidade considerados pitorescos ou antiquados”.

²³³ *Cultura* no sentido instrumentalizado do termo, como “manifestação” (Braga, 2009) destacada de um povo, grupo, segmento, tempo e espaço – objeto passível de identificação, valoração e intervenções técnicas e políticas (críticas de arte, laudos antropológicos, instruções de tombamento, etc.), algo semelhante ao que Manuela Carneiro da Cunha (2009) nominou “cultura com aspas”.

Se é verdade que a ideia-força *patrimônio cultural* tem nas últimas décadas, mundialmente, recuperado o fôlego de um Mário de Andrade²³⁴ de inventariar e ampliar o olhar sobre a imensa variedade de práticas, conhecimentos, objetos, edificações e paisagens passíveis de reconhecimento e preservação (García Canclini, 1997; Lowenthal, 1998; Tamaso, 2005), também é verdade que esse *boom* do patrimônio veio acompanhado da obsessão pelas tipificações do patrimônio cultural em “caixinhas”.

As caixinhas servem para colocar cada tipo de patrimônio, tomado como um dado *a priori*, no seu devido lugar. Nasce, por exemplo, a dicotomia (inexistente na postura inventariante dos folcloristas do início do século XX) *material x imaterial* ou *tangível x intangível*. As diferenças entre um bem de *natureza* material para um bem de *natureza* imaterial são, por assim dizer, naturais. Essa natureza prévia que diferencia as coisas e institui as próprias coisas em si, que separa a casa da festa realizada na casa, a imagem do santo da fé no santo, o vaso do modo de fazer o vaso, passa a definir diferentes procedimentos técnico-administrativos para identificação, reconhecimento e preservação/salv guarda das possibilidades existenciais do patrimônio (Braga, 2009). No âmbito da política nacional de patrimônio cultural, um bem de natureza material deve receber reconhecimento patrimonial por meio de uma instrução de *tombamento*. Já um bem de natureza imaterial, por sua vez, receberá o reconhecimento patrimonial por meio de uma instrução de *registro*. Instituído pelo Decreto presidencial 3.551/2000, o Registro do Patrimônio Imaterial brasileiro propõe uma tratativa técnico-política que se apresenta como nova na relação estabelecida entre Iphan (Estado) e sociedade, instituindo expressões como “rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho” e “conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades”. Tais expressões buscam evidenciar a construção coletiva da identificação, reconhecimento e salvaguarda do patrimônio cultural. Historiadores e etnógrafos da gênese institucional (Gonçalves, 1996; Fonseca, 1997; Chuva, [1999] 2009 etc.) do Iphan e das ideias e práticas do *patrimônio* no Brasil abordam essas mudanças de modo paradigmático, narrando a ocorrência de uma ruptura entre o *modus operandi* anterior aos entremeados das décadas de 1970 e 1980, especialmente às iniciativas do Centro Nacional de

²³⁴ É comum, dentro do Iphan, servidores das áreas técnicas de diversas gerações lamentarem que o “anteprojeto” elaborado por Mário de Andrade (1936) não tenha sido efetivado quando o Decreto-Lei 25 de 1937 foi instituído oficialmente pelo Estado Novo. A ideia de “cultura”, embora se encontre clivada pela ideia de “folclore” bastante forte no período, é desenvolvida de modo seminal no “anteprojeto” que classifica a realidade passível de patrimonialização em “artes”, tais como “ameríndia”, “aplicada”, “popular”, “erudita” etc.

Referência Cultural – CNRC na gestão do então presidente da Sphan/Fundação Pró-Memória²³⁵, Aloísio Sérgio de Barbosa Magalhães, e a vanguarda posterior. Os projetos pilotos coordenados por Aloísio teriam possibilitado o pioneirismo brasileiro na formulação de técnicas e legislações de inventário, registro e salvaguarda do patrimônio imaterial, idealizadas pela Carta de Fortaleza²³⁶ de 1997 e instituídas pelo Decreto 3551 de 2000. As práticas de preservação teriam, segundo essas narrativas, transitado de antigas concepções de patrimônio histórico e artístico para um “conceito antropológico de cultura”. A expressão “conceito antropológico de cultura” homogeneiza as distintas e complexas teorias da antropologia em torno da ideia de *cultura* e aparece como a solução natural para todos os males de um suposto passado do *métier* do *patrimônio*.

Em vez das pretenciosas mudanças paradigmáticas, no cotidiano de relações entre Iphan e “sociedade”, o registro tem funcionado como um instrumento espelho do tombamento, desde o seu arcabouço classificatório em livros específicos para cada “natureza” dos bens culturais, passando pelo procedimental administrativo de aprovação técnica em câmaras e conselhos de especialistas, até a forma como se dá o processo de seleção de *referências culturais* que conta com a participação fundamental do crivo particular dos servidores da “área de patrimônio imaterial” do Iphan. Da mesma forma que o tombamento, o registro também estabelece uma postura do Estado nacional inventariante, esquadrinhador e “objetificante” (Braga, 2009).

Na verdade, essa dicotomia esconde hierarquias (e mesmo antinomias) entre as duas pretendidas formas de existir do patrimônio. O “i” do *imaterial* e o “in” do *intangível*

²³⁵ Segundo Chuva, o CNRC, criado no âmbito Ministério da Indústria e Comércio, “sob a liderança do renomado designer pernambucano Aloísio Magalhães [...] não trabalhava com a noção de patrimônio cultural, mas sim de bem cultural; nem com a ideia de folclore, mas de cultura popular. Em confronto com a perspectiva do folclore da CDFB, também se colocava reticente com relação à prática de preservação do patrimônio histórico e artístico conduzida pelo Iphan. Com significativa autonomia no início de suas atividades, a experiência do CNRC trouxe os produtores – agentes da cultura – para o processo de reconhecimento e valorização da prática cultural e buscou estratégias para a sua salvaguarda, aproximando a cultura do viés do desenvolvimento econômico e do mercado” (2012: 158 e 159). A Fundação Nacional Pró-Memória foi criada na gestão de Aloísio, e abrigou o departamento executivo da então Secretaria de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, vinculada ao Ministério da Educação. Além do CNRC, “a Fundação incorporou uma enorme gama de instituições de cultura, como a Biblioteca Nacional, o Museu Nacional de Belas-Artes, o Museu Histórico Nacional, centralizando então o processo de modernização dessas unidades nos anos 1980” (2012: 159).

²³⁶ Segundo o site do Iphan, “a criação de um instrumento legal sobre a salvaguarda foi proposta em 1997, durante o Seminário Internacional Patrimônio Imaterial: estratégias e formas de proteção, que produziu a Carta de Fortaleza. Este documento recomendou ao Iphan a realização do inventário desses bens em âmbito nacional, a integração das informações produzidas ao Sistema Nacional de Informações Culturais (SNIC) e a criação, pelo Ministério da Cultura (MinC), de um grupo de trabalho para desenvolver estudos e propor a edição de um instrumento legal dispondo sobre a criação do instituto jurídico denominado Registro”.

definem os fenômenos pelo que eles não são e não pelo o que eles são. Há uma falta de materialidade que subalterniza a imaterialidade. No Iphan, a classificação *material x imaterial* divide (hierarquicamente) atualmente a própria instituição. Divide e hierarquiza departamentos técnicos centrais, um para o material, um para o imaterial. Divide e hierarquiza também recursos²³⁷, projetos, corpo técnico, formações, reuniões, nomenclaturas, posturas e piadas. Os poucos antropólogos do Iphan contemporâneo devem lidar com a caixinha do *imaterial*, os arquitetos lidam com a caixinha do *material*. E, assim, a realidade vai sendo paulatinamente classificada, dividida em pedaços existenciais, cada qual no seu devido lugar *natural*. Com muito esforço, algumas experiências de trabalho interdisciplinar e interdepartamental sobre uma mesma questão ou objeto de identificação, reconhecimento e salvaguarda são pontualmente desenvolvidas no Iphan.

Para além da dicotomização do mundo, existe um fenômeno ainda mais estrutural no modo de pensar do Iphan e de outras instituições preservacionistas. É a concepção de que o *monumento*, ou o *bem*, deve ser definido e avaliado como uma entidade autônoma e hermética, dissociada de realidades mais amplas e complexas que a envolvem. O patrimônio é apreciado como objeto ensimesmado e não como conjuntos ou sistemas de relações abertas e de práticas sociais complexas, como propõem Laurajane Smith (2006) e Izabela Tamasso (2015). A própria ideia de “bem” reifica a realidade. A “peça de arte sacra”, o “conhecimento tradicional” ou a “paisagem cultural”, qualquer um desses “recortes” herméticos, devem ser considerados como *bens*, coisas de domínio próprio, objetos que fazem sentido por si mesmos. As pessoas, a cidade, o contexto, tudo existe para reverência e confirmação da monumentalidade dos bens selecionados como patrimônio. Tal concepção aproxima, por exemplo, grupos de preservacionistas com posições aparentemente díspares como os modernistas do eixo sudestino e os ditos “tradicionalistas” reunidos em torno do movimento encabeçado por Anníbal Fernandes no Recife.

Com tal repertório institucional, não é de se estranhar o não reconhecimento da igreja de São Miguel e/ou da “praia: Baía da Traição” como patrimônio cultural brasileiro. Tombar uma igreja ou uma paisagem em território indígena significa ter que interpretar um conjunto maior e mais complexo de *relações* históricas e cosmológicas e, mais do que isso, significa promover *misturas*, no sentido de Mary Douglas ([1966] 2010), misturas

²³⁷ No Iphan, os recursos financeiros disponibilizados para o Depam são muito superiores àqueles disponibilizados para o DPI.

perigosas. É abrir um caminho para diálogos com outros tipos de demandas, com outros modelos de políticas, outros setores da sociedade, outras instituições corresponsáveis, outras histórias, outras cosmologias. Não é confortável e é, sobretudo, perigoso pensar e agir fora das classificações e hierarquias consolidadas institucionalmente.

5.1.3. A antropologia na fundação do Sphan/Iphan

Nas primeiras décadas do século XX, em meio aos estritos círculos de debates e embates travados entre intelectuais versados na noção de *patrimônio histórico e artístico*, um conjunto de conhecimentos se destacava: as teorias e métodos abrigados pela antropologia, especialmente pela etnologia e ciências correlacionadas. Formados ou não em cursos acadêmicos e profissionais, esses intelectuais agenciavam ideias e práticas caras ao campo da antropologia produzida na época nas justificativas da necessidade de se identificar, valorizar e preservar bens de valor nacional. Os ensaios, artigos, relatórios e cartas desse período revelam a existência de uma diversidade nas interpretações do pensamento antropológico acerca do *patrimônio*.

Inspirado por seu conhecimento de visitante de museus estadunidenses e europeus, o então jovem antropólogo Gilberto Freyre publica em 1923, no *Diário de Pernambuco*, impressões de suas viagens que trazem, entre outras coisas, avaliações sobre a relação do Brasil com sua “cultura” e a forma de organizar nossas histórias em espaços museais. Defende, por exemplo, no ensaio “23”, que o Instituto Arqueológico do Recife deveria, em vez de se preocupar com peças e objetos estrangeiros dispersos, orientar atenção nos “quatrocentos anos de vida histórica de Pernambuco. Não só a militar e a política; também a social nos seus vários aspectos” ([1923] 2016: 296). No ensaio “26”, concebe um café no centro que pudesse traduzir a sensação de viver no Recife, um lugar “caracteristicamente pernambucano e religiosamente brasileiro, capaz de fazer sentir aos estrangeiros um pouco da nossa vida e do pitoresco local” ([1923] 2016:305). As mesmas preocupações de Mário de Andrade e de Lucio Costa com a apresentação de certo “Brasil” simbolizado em artes (e, para Gilberto, em modos de vida), disponível à fruição do *outro*, se apresentavam nos escritos e ações do antropólogo recifense. Longe de uma visão “regionalista” (em antítese ou rivalidade ao modernismo sudestino da década de 1920) sobre o seu Recife (Azevedo, 1984; Chagas, 2009; Cantarelli, 2016), Gilberto compreendia, a exemplo de Rodrigo M. F. de Andrade em relação às históricas cidades mineiras, que determinados aspectos pitorescos da capital pernambucana

representavam valores da civilização brasileira em comparação a outros povos e nações. Tais valores deveriam ser compartilhados amplamente com a sociedade, não devendo se limitar ao passadismo de “senhores de fraque [...] a discutir, entre goles d’água, o heroísmo de Bernardo Vieira de Melo” ([1923] 2016: 322).

Todavia, em contraste com a visão dos modernistas do eixo Rio-São Paulo-Minas versados em *patrimônio* (pensemos, entre outros, em Rodrigo, Lucio e Mário), o autor de *Casa grande e senzala* defendeu a ideia de que as paisagens e as relações sociais vivenciadas em espaços de colonização mais antiga no Brasil²³⁸ (a atual região Nordeste) seriam mais autênticas²³⁹ por não terem sofrido influências estrangeiras dos últimos séculos (Cantarelli, 2016). Em uma crônica sugestivamente intitulada “Einstein, regionalista”, Gilberto ironiza que o grande Albert Einstein, visitando o Rio de Janeiro em 1925, “observando que em toda parte o que [...] se admira é a melodia americana”, teria dito a Assis Chateaubriand:

[...] as danças nacionais, quanto me interessam! As populares austríacas, que encanto eu lhes encontro e como lamento que estejam desaparecendo! Quando estive na Espanha, fizeram-me ver, em Barcelona, as danças nacionais da Catalunha. É uma música especial, características de uma cor local pitoresca e extraordinária. Dela conservo uma impressão deliciosa. Que pena que cada povo não defenda seu patrimônio de dança e de música nacionais! (Freyre, [1925] 2016: 478)

Mais à frente, o autor conclui que “antes de Einstein, já nós, regionalistas, tradicionalistas e **a nosso modo modernistas do Recife**, éramos pelas ruas estreitas” ([1925] 2016: 479), ou seja, os ditos “regionalistas” defendiam os valores universalmente locais.

Em outra crônica, “A propósito de regionalismo no Brasil”, Gilberto se alegra ao conhecer o movimento regionalista da mocidade mineira que organiza um periódico professando suas ideias:

²³⁸ Mesmo nos processos de tombamentos do Iphan de Pernambuco, as teses da identidade nacional defendidas por Gilberto Freyre não ecoaram na prática do *patrimônio*. Rubino observa que até o início dos anos 1990, não havia “engenhos [tombados] no Estado do autor de *Casa grande e senzala*” (1991: 144).

²³⁹ Quando Maria do Carmo, filha de Rodrigo M. F. de Andrade, em passeio pelo Recife comentou com Gilberto Freyre que as igrejas da capital pernambucana “não têm a riqueza das de Minas nem a arte do Aleijadinho”, recebeu a réplica do antropólogo de que ali não haviam templos do século XVIII e sim do “querido século XVI”, gracejando: “o XVIII para nós é pinto, coisa de ontem” (Santos, [2017] 1992).

O jovem grupo d'A *Revista* surge com um programa de ideias e de ação que aparenta muito de perto com o 'Centro Regionalista do Nordeste'. Querem os srs. Martins de Almeida, Carlos Drummond, Emílio Moura, Gregoriano Canedo e os seus companheiros [...] uma Minas vivamente caracterizada na sua vida, como nós já há algum tempo queremos um Nordeste capaz de resistir à estandardização. (Freyre, [1925] 2016: 546)

Em “O Nordeste separatista?”, Gilberto provoca o infantil temor de nacionalistas do Rio de Janeiro, preocupados com o que chamam discurso separatista de nordestinos. Escreve: “a voz do Nordeste continua a ser a mais brasileira das vozes do Brasil. A menos afetada por qualquer sotaque ou aceno estrangeiro”. E mais: “aviva-se entre os nordestinos a consciência de representarem um Brasil mais brasileiro que o representado pelo Rio”. Os movimentos nacionalistas do Nordeste teriam “o desejo de procurarem animar a sua vida em expressões novas, modernas, atuais [...]”. Assim, “o espírito de semelhante regionalismo não podia ser mais brasileiro. Nem menos separatista”. O que se deseja, no final das contas, é “impedir que o fácil romantismo da distância, a que é tão sensível o brasileiro, acabe por nos reduzir a imitadores do exótico” ([1926] 2016: 601).

Percebendo a seleção freyriana do Nordeste como símbolo da nação, Mário se mostrou extremamente incomodado. Enquanto a repentina invenção do casario de Ouro Preto como patrimônio nacional dos “Melo Franco” não lhe causava arroubos críticos, os argumentos de Gilberto beiravam a “desonestidade de espírito”. Em uma carta de 1941 dirigida a Paulo Duarte, Mário escreve:

[...] quando leio certas passagens do regionalismo organizado em sistema de inteligências de um Gilberto Freyre, que o leva até a desonestidade do espírito, me dou graças-a-Deus desta nossa maciça sensatez, ai! No fundo dá pena. Imagine um homem da altura e responsabilidade de Gilberto Freyre escrevendo um artigo sobre pintura, como expressão da vida tradicional e caracterização regional, que várias vezes generaliza pro Brasil, pra cima do Brasil, o que diz do Nordeste. (Duarte, 1977: 200)

A concepção freyriana (muito mais próxima às ideias marioandradianas sobre os diversos brasis do que se imagina) de valorização do “sentimento local” e das “coisas de perto” não diz respeito a um desejo separatista em relação ao espírito nacional. Muito pelo contrário. Em “Do bom e do mau regionalismo”, breve ensaio publicado em 1924 na *Revista do Norte*, o antropólogo escreve:

Cuido que as diferenças regionais, harmonizadas, serão no Brasil a condição para uma pátria interdependente na suficiência econômica e moral do seu todo.

Escrevia há anos, no crepúsculo, ainda, do império, o tumultuoso arritmico, mas às vezes tão sagaz Sylvio Romero: “A grandeza futura do Brasil virá do desenvolvimento autônomo de suas províncias. Os bons impulsos originais, que nelas aparecem, devem ser fecundados, aplaudidos... Não sonhemos um Brasil uniforme, monótono, pesado, indistinto, entregue à ditadura de um centro regulador de idéias. Do concurso das diversas aptidões das províncias é que deve sair o nosso progresso”. (Freyre, 1924: 4)

Dessa forma, para Gilberto, o Brasil não deveria ser pensado por meio de um grande símbolo artístico e histórico, a exemplo do barroco mineiro, extraído de um repentino deslumbre afetivo e intelectual de turistas em passeio por bairros antigos. As diferenças culturais das províncias, em vez de subalternizadas como símbolos estritamente locais, devem ser elementos para elaboração de uma *síntese* do patrimônio nacional.

Embora o pensamento freyreano se afaste significativamente do que se tornaram, na prática, as patrimonializações empreendidas pelo Sphan dos *tempos* de Rodrigo, a concepção do antropólogo recifense se alinhava com a visão de que *patrimônio* é traduzido em *coisas-símbolo*. Gilberto compreendia que o patrimônio histórico e artístico e a própria moral e os hábitos sociais de um lugar são expressos em bens palpáveis. O “viajante inteligente” precisa se ater, antes de tudo, a determinados monumentos emblemáticos do local, “compreendidos os edifícios e as estátuas”. Com essa postura, o viajante compreenderá não só as coisas, mas “os homens, no seu gosto, na sua estética, na sua moral, nos seus hábitos sociais” ([1923] 2016: 298). Rubino (1991) observa que Gilberto e Mário, figuras que construíram interpretações e proposições mais complexas acerca da noção de *patrimônio* (ideias não plenamente incorporadas à *doxa* estatal do Sphan/Iphan), paradoxalmente, legitimaram em ensaios, relatórios e pesquisas, a visão da preservação do passado calcada em bens arquitetônicos e, consequentemente, contribuíram para o domínio dos arquitetos no Serviço.

Mas não apenas Gilberto Freyre, um antropólogo formado nos cânones da academia da época, e Mário de Andrade, um folclorista multifacetado conhecedor de técnicas da pesquisa etnográfica, disputaram a hegemonia do campo do patrimônio histórico e artístico nacional inspirados em métodos e teorias antropológicas. Entre os quatorze artigos publicados no primeiro volume da Revista do Sphan (1937), mais de um terço (cinco) são de pessoas que atuavam como antropólogos ou etnólogos em suas instituições ou conheciam e aplicavam noções tributárias da antropologia. Além de Gilberto e Mário, escreveram para a revista, Heloísa Alberto Torres, Edgard Roquette

Pinto e Raimundo Lopes da Cunha. Segundo o “programa” da revista, coordenada por Rodrigo M. F. de Andrade, o objetivo da publicação “consiste antes de tudo em divulgar o conhecimento dos valores de arte e de história que o Brasil possui e contribuir empenhadamente para o seu estudo”. O que se fazia ali era a ciência do *patrimônio* e não “um gênero de literatura impróprio para o estudo objetivo que há a esclarecer” (1937: 2).

Heloísa Alberto Torres, fluminense, então vice-diretora do Museu Nacional, escreveu para a primeira revista do Serviço o artigo “Contribuição para o estudo da proteção ao material arqueológico e etnográfico no Brasil”. Preocupada em firmar ações iniciais e emergenciais do recém-criado Sphan direcionadas à proteção, entre outras coisas, Heloísa alerta para os “produtos de arte de populações indígenas ou néo-brasileiras atuais que, tendo possuído um patrimônio de cultura original, se encontrem em condições precárias econômicas e sociais” (1937: 9). O artigo, em estilo mais científico do que ensaístico, fala da necessidade de “publicações em linguagem acessível aos leigos”, ação “de que o Sphan poderá servir para a sua campanha” de preservação do patrimônio nacional. Antecipa, muitas décadas antes, os problemas dos processos de licenciamento ambiental no Brasil, as contradições entre o interesse privado empreendedor e a “função social” do Estado e sociedade em proteger o patrimônio da nação: “somente à sombra de empreendimentos visando fins utilitários é que se podem instalar, quase que sorrateiramente, trabalhos maiores de estudos desinteressados” (1937: 18). Constata, em inspiração etnográfica, a reutilização de peças de cerâmica indígenas pelo trabalhador do campo: “quando encontradas pelos vaqueiros, [as peças de cerâmica] são, muitas vezes, utilizadas como vasilhame de uso doméstico, seja para guardar comida de animais, seja como panela de cozinha” (1937: 19). Heloísa, em espírito de vanguarda, defende que a proteção aos objetos arqueológicos e etnográficos “implicaria necessariamente em proteção às próprias populações”. Quanto aos indígenas, a “civilização” deve se esforçar em evitar o contato: “quando a nossa cultura os interessar, que venham a nós, em vez de irmos nós a eles, levando-lhes elementos que, por mais vantajosos que nos pareçam, não se ajustam às suas condições de vida” (1937: 26). A autora também apresenta um importante levantamento de museus federais, estaduais e particulares que guardam peças arqueológicas e etnográficas e devem ser parceiros da nascente política de patrimônio.

Edgard Roquette-Pinto, fluminense, na época diretor do Instituto Nacional do Cinema Educativo, contribuiu com o ensaio “Estilização”. No texto, Edgard afirma que a diversidade de estilos artísticos da humanidade deve ser objeto de interesse e reflexão da antropologia que “não é hoje mais a exclusiva apaixonada das caveiras”. À vontade

com a ideia de *raça* e flertando com a metafísica, o autor versa sobre arte indígena e dos “negros africanos” de modo descompromissado do “programa” pretensamente científico da revista do Sphan. Entre tantas generalizações, infere que “tanto nas cavernas da Europa como no material indígena atual do Brasil, é comum encontrarem-se desenhos de animais em que foram representados órgãos internos normalmente invisíveis: coração, ossos, etc.” (1937: 59). Em tom de conclusão emotiva, coloca o operário de obras edificadas no que acredita ser o seu devido e conformado lugar: “feliz como operário que não poderá habitar no palácio que ajudou a levantar, misturando o seu suor às águas das argamassas, mas que se alegra em ver no céu os tons da cumieira” (1937: 66).

Raimundo Lopes da Cunha, maranhense, trabalhando no Museu Nacional, publicou o ensaio “A natureza e os monumentos culturais”. Em um breve preâmbulo, congratula-se com a criação do Sphan, “uma organização moderna e ampla, capaz de concretizar em providências seguras o amparo aos monumentos históricos e às obras de arte, inclusive as devidas à estesia selvagem dos nossos índios” (1937: 77). No primeiro tópico do texto, faz um inventário dos “caracteres antropogeográficos das cidades históricas e dos fortes coloniais”, descrevendo as relações entre estratégias construtivas e ambiência local das edificações históricas mais emblemáticas de alguns Estados brasileiros. No segundo tópico, “antigualhas e artes indígenas”, salienta, de início, que “não temos [...] grandes monumentos indígenas como os do México e os do Peru, mas a nossa arqueologia aborígene é do mais alto interesse” (1937: 84). Provoca os poderes públicos por mais atenção aos “poços de Cunaní”: “estudados por Goeldi, ainda poderão ser reconhecidos? Fechados por pedras, eles são uma das jazidas reveladoras de algum espírito construtivo nos índios das nossas regiões” (1937: 85). Para o autor, “o zelo pelos produtos culturais indígenas atuais e a restauração dos seus aspectos históricos” estão relacionados à “proteção do índio”, “aspecto culminante da proteção e da compreensão da natureza. O índio é um fator de conservação da flora e da fauna, pois, embora vivendo delas, ele as poupa, pois vive identificado com a natureza” (1937: 88). No tópico “Lendas, cavernas, cidades imaginárias, peregrinações e santuários tradicionais”, Raimundo busca rechaçar as “interpretações fantásticas” do povo, sendo “muito mais interessante [...] dizer a criança o que é uma autentica ruína colonial, ou um aspecto curioso da natureza, que lhe encher a cabeça de idéias falsas sobre esses fatos” (1937: 91). Quanto às habilidades artísticas e ao senso de estética, o elemento indígena se destaca em relação ao popular: “a quem confronta as salas do Museu Nacional, logo se evidenciam certos contrastes entre as condições de vida sertaneja e indígena”, escreve o autor. E completa: “não hesito em

dizer que os nossos sertanejos levam, sob o ponto de vista artístico e em certos detalhes, desvantagem em relação aos índios” (1937: 93). Raimundo conclui o ensaio com recomendações práticas à política de *patrimônio* que se tornará sistemática com a atuação do Sphan, em que se destacam: a) o imperativo de se mapear cemitérios e jazidas indígenas; b) a necessidade de divulgar a existência e os acessos a monumentos naturais espalhados pelo território nacional; e c) o dever, por parte de autoridades eclesiásticas, de promover “festas que levem o público às igrejas históricas” e a “organização de pequenos guias dos edifícios religiosos de cada cidade”.

Gilberto Freyre e Mário de Andrade também contribuem para a primeira revista do *patrimônio*. Gilberto publica um texto curto, em tom ensaístico, intitulado “Sugestões para o estudo da arte brasileira em relação com a de Portugal e a das colônias”, e Mário um estudo de caso, em tom de relatório de pesquisa de campo, intitulado “A capela de Santo Antônio”. Em estilos de escrita semelhantes, os dois eruditos, cujas teorias e projeções para atuação do Iphan foram em parte ou totalmente rechaçadas na *doxa* do Sphan/Iphan, aparecem sintonizados com as ideias de homens como Lucio Costa e Rodrigo M. F. de Andrade no primeiro número do periódico.

Gilberto faz uma ode à “cultura da gente de Portugal. Um povo com uma capacidade única de perpetuar-se em outros povos”. E acrescenta: “passados séculos, os traços portugueses se conservam na face dos homens e a fisionomia das casas, dos móveis, dos jardins, das embarcações, das formas de bolo”. E mais: “a arquitetura religiosa portuguêsã conservou-se no Brasil quasi sem alteração. A militar igualmente. Nas próprias casas-grandes [...], tão cheias de combinações novas e de diferenciações às vezes profundas, os traços predominantes conservaram-se portugueses” (1937: 41). Indica, no final do ensaio, o imperativo de uma cooperação entre “pesquisadores portugueses e brasileiros” para elaboração de estudos acerca da “realidade inegável: a unidade cultural luso-brasileira ou luso-afro-brasileira”. Na edição da revista, o texto de Gilberto poderia aparecer assinado, por engano, por Lucio Costa sem que o leitor notasse a troca de autoria tal é a proximidade do olhar do antropólogo e do arquiteto sobre as relações artísticas e históricas estabelecidas entre Portugal e Brasil. O breve ensaio, em parte, se afasta do conjunto de robustas teses antropológicas de Gilberto, publicado na década de 1930, quando o autor defende o hibridismo da cultura brasileira, formada a partir de relações agrárias, patriarcais e escravocratas. Nossa sociedade seria, em todos os seus aspectos, contemporaneamente híbrida, calcada no protagonismo da civilização

portuguesa, povo que tradicionalmente se misturava em meio aos contatos culturais com outros povos.

O artigo de Mário, acomodado na parte final da revista dedicada a estudos de caso, versa sobre a “deliciosa capela de Santo Antônio”, encontrada no município de São Roque, “para as bandas do oeste” da capital paulista. Para o escritor, o critério de identificação de bens de valor nacional em São Paulo deve ser histórico em vez artístico, considerando que são “capelinhas toscas” com “as velhices dum tempo de luta e os restos de luxo esburacado que o acaso se esqueceu de destruir” (1937: 119). Sob o olhar da “arguta observação” do arquiteto Luiz Saia, Mário percebe que “tanto orifícios como chanfraduras parecem ser elementos de samblagem de tesouras, que formariam na frente da capela um alpendre”. Em seguida, contesta sutilmente Gilberto Freyre e sua defesa, em *Casa grande e senzala*, da “influência arquitetônica das casas-grandes” em determinadas varandas que cercam as capelas e igrejas brasileiras: “em todo caso, cumpre observar que tal solução da arquitetura religiosa das pequenas igrejas e capelas se repete na Argentina, e pelo menos na Espanha”. A refutação de Mário também é feita por Luiz Saia, em artigo de 1938 intitulado “O alpendre nas capelas brasileiras”, publicado no terceiro número da Revista do Sphan (Rubino, 2003). É provável que a visita técnica ao município de São Roque, a fim de identificar os valores da capela de Santo Antônio, tenha sido realizada conjuntamente por Mário e Luiz, o que explica a influência da percepção do arquiteto sobre o folclorista nas descrições e reflexões produzidas sobre o bem edificado. Depois de descrever o aspecto externo da capela, o artigo segue caracterizando a feição de cada parte interna da edificação, o coro, a balaustrada, as paredes laterais da nave central, o púlpito, os altares, os tetos e, por fim, alguns objetos sacros existentes no interior da igreja. Compara o que vê com a “desgraçadamente sumária e veloz descrição que faz do edifício” o barão de Piratininga. Mário encerra o texto com alguns dados biográficos de Fernão Paes de Barros, que teria mandado construir a capela de Santo Antônio na sua fazenda em 1691. Em tom cada vez mais literário e com o racismo próprio da época, nas últimas linhas, escreve que o barão morreu em 1709 “sem deixar filhos dos seus dois casamentos. Mas de solteiro inventara uma filha bastarda, tida duma mulata de Pernambuco, que lhe perpetuou a raça boa” (1937: 125).

Além da contribuição nas revistas do Sphan/Iphan e em consultorias técnicas, profissionais, professores, pesquisadores e escritores familiarizados com o campo da antropologia participaram efetivamente do processo de seleção do patrimônio histórico e artístico nacional atuando como representantes do Conselho Consultivo do Serviço

durante as suas oito décadas de história. Na maioria das vezes, os antropólogos conselheiros se acomodaram à hegemonia das ditas “belas artes”, idealizadas, traduzidas em olhares especializados sobre detalhes e aspectos de monumentos consagrados, geralmente igrejas católicas (Rubino, 1991).

Tendo disputado o controle dos primeiros significados e das primeiras práticas voltadas à identificação, reconhecimento e preservação do patrimônio brasileiro, a antropologia, mediada por expoentes como Gilberto Freyre e Mário de Andrade, se reduziu, logo nos primeiros anos de prática do Sphan, ao papel de certificar processos de seleção e exclusão de bens recortados como entidades autônomas e herméticas, dissociadas de realidades mais amplas e complexas que os envolvem. O potencial conhecimento antropológico no campo do *patrimônio* passou a se fazer notar, excepcionalmente, em casos emblemáticos como nos projetos-piloto do CNRC entre o final dos anos 1970 e início dos 1980 e no processo de tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca, em Salvador, Bahia, mediado pelo antropólogo, conselheiro do Sphan, Gilberto Velho, em 1984. Com a ascensão do binarismo patrimonial *material x imaterial*, consolidado com a Carta de Fortaleza (1997) e com o Decreto 3551 de 2000, a antropologia acompanhou a expansão do *patrimônio*. Tamaso observa que “a nova política de preservação tem provocado interesse de inúmeros pesquisadores. Os antropólogos, sobretudo, têm olhado para o ‘patrimônio imaterial’ como mais uma possibilidade no mercado de trabalho” (2005: 17). Ao mesmo tempo em que se amplia o horizonte profissional com a atualização das pesquisas, projetos e ações da *cultura popular* ressignificada pelas categorias do *patrimônio imaterial*, os antropólogos têm sido confinados a apenas um lado da dicotomia patrimonial, enfraquecendo todo um campo de potencialidades conceituais e práticas antropológicas acerca do *patrimônio material* com todos os seus edifícios, objetos, técnicas, paisagens, roteiros, centros e bairros históricos, seus usos e abusos, suas relações de poder, seus discursos, suas “culturas” etc. (Braga, 2015). Além disso, a “casa de arquitetos” Iphan delegou aos “outros” profissionais da instituição um papel coadjuvante de auxiliar das práticas da arquitetura nos processos de identificação, reconhecimento, preservação, fiscalização e gestão de bens materiais, especialmente de bens edificados. O antropólogo, o historiador, o arquivologista e mesmo o arqueólogo (historicamente mais consolidado na instituição) são convocados para reuniões e elaboração de relatórios para confirmar pré-teses de um *modus operandi* ancestral das políticas de patrimônio “material”.

5.1.4. A hegemonia do tombamento

Ao longo da história institucional do Iphan, o tombamento (a lei mais antiga e mais popular do *patrimônio*) encontra-se encastelado em um “bairrismo técnico” que tem autorizado poucos a falarem sobre ele. Sendo uma lei do longínquo 1937, ainda Estado Novo, após a Constituição brasileira de 1988, o instrumento deveria se adaptar às revoluções semânticas propiciadas pela carta magna. Como pontua Márcia Regina Romeiro Chuva, a carta magna “foi o momento em que o decreto-lei [...] foi revestido de atualidade” ([1999] 2009: 149). O esquecimento proposital de determinados grupos sociais na construção da memória nacional não é atributo apenas do Iphan e do Estado brasileiro; faz parte do *modus operandi* das políticas de patrimônio. Para além de nossas questões “nacionais”, as histórias dos processos de reconhecimento de patrimônios culturais remontam mitos/fatos que produzem importantes sentidos existenciais para além do Iphan.

Evidenciadas a partir do contrafluxo cultural e político romântico/ conservador/ nacionalista formado em meio às revoluções burguesas eclodidas em antigas cidades francesas e inglesas (entre os séculos XVIII e XIX), as ideias de monumento e patrimônio histórico e artístico se consolidam como *revival* das artes clássicas e góticas destruídas ou em risco de destruição (Choay, [1992] 2001). Mais do que uma retórica (Gonçalves, 1996), nasce uma mentalidade da perda e uma prática da reinvenção do antigo. Nesse *tempo* e em determinados espaços do “velho mundo”, a proximidade entre ideias de monumento e nação e a constatação do arrasamento de edificações pelas guerras e revoluções possibilitaram o desenvolvimento de obras de refazimento de castelos, templos e estátuas aos moldes do que se supunha ser suas existências anteriores. Preservar, mais do que conservar e guardar para posteridade, era (e, em muitos aspectos, aqui e alhures, ainda é) agir e intervir na materialidade das coisas, alterar sua condição atual com vistas à *restauração* de sua imaginada, idealizada ou documentada condição original. As primeiras ações de reconstrução de monumentos, mais do que políticas orientadas por corpos técnicos de instituições de memórias atuantes em Estados-nacionais, eram obras encomendadas por figuras poderosas a arquitetos e mestres de obras em nome de um desejo pessoal ou fruição artístico-intelectual.

Embora não seja nada consensual entre os técnicos de preservação do patrimônio de gerações passadas e mesmo do presente, a ideia predominante de conservação de monumentos, consagrada inicialmente por intelectuais como John Ruskin e Alois Riegl,

entre a segunda metade do século XIX e os primeiros anos do século XX, e justificada contemporaneamente pelas teorias de Cesare Brandi (Carbonara, 2003), é a de que o processo de reconhecimento de um bem como *patrimônio* produz uma narrativa de proteção das condições materiais reais do monumento a partir do momento de sua avaliação patrimonial. Como observa José Reginaldo Gonçalves, para Ruskin, o objetivo desse tipo de avaliação “era permitir que o prédio testemunhasse em seu aspecto a passagem do tempo, a sua ‘antiguidade’” (1988: 270). Em antítese ao pensamento de Eugène Viollet-le-Duc, cujo trabalho de “reintegração estilística” foi cada vez mais rechaçado como “falsificação histórica” (Gouveia, 1985), na concepção de Ruskin a reconstrução de uma ruína seria a mais ofensiva destruição que um edifício pode suportar (Campofiorito, 1985). A identificação técnica de um bem como *patrimônio* alvo de ações de proteção, conservação e restauração produz uma espécie de “fotografia” do objeto, traçando uma proposital interrupção historiográfica que passa a caracterizar e direcionar as estratégias para sua preservação.

As indicações técnicas contrárias à reintegração de uma condição material anterior do monumento foram legitimadas primeiramente em um encontro de *especialistas* em “doutrinas concernentes à proteção dos monumentos” no Escritório Internacional dos Museus da Sociedade das Nações, em 1931, que resultou na elaboração da Carta de Atenas. No documento, professam-se, entre outras recomendações, alguns princípios basilares da intervenção em monumentos: “nos casos em que uma restauração pareça indispensável devido à deterioração ou destruição, a conferência recomenda que se respeite a obra histórica e artística do passado, sem prejudicar o estilo de nenhuma época”; “recomenda-se, sobretudo, a supressão de toda publicidade, de toda presença abusiva de postes, ou fio telegráficos, de toda indústria ruidosa”; “quando se trata de ruínas, uma conservação escrupulosa se impõe, com a recolocação em seus lugares dos elementos originais encontrados (‘anastilose’), cada vez que o caso permita”. Além disso, é imperativo “que os educadores habituem a infância e a juventude a se absterem de danificar os monumentos”.

Em 1972, o Ministério da Instrução Pública do governo da Itália divulgou indicações para as ações interventivas em obras de arte, “conjuntos de edifícios de interesse monumental” e “vestígios antigos” alvos de “pesquisas subterrâneas e subaquáticas”, que ficaram conhecidas como Carta do Restauro. O documento italiano, que é referência para as obras de restauração em muitos países, reitera a maioria das proposições da Carta de Atenas de 1931, acrescentando (ou tornando mais evidentes) as

seguintes prescrições: “proíbem-se indistintamente para todas as obras de arte [...] aditamentos de estilo ou analógicos, inclusive em forma simplificada, [...] alteração ou eliminação das pátinas”; “qualquer intervenção deve ser previamente estudada e justificada por escrito [...] e deverá ser organizado um diário de seu desenvolvimento”; “com vistas ao fim superior de sua conservação, essas modificações deverão ser realizadas de modo que evitem qualquer dúvida sobre a época em que foram empreendidas e de maneira mais discreta possível”; quanto às “restaurações pictóricas e escultóricas [...] é sempre aconselhável tirar radiografias, inclusive nos casos em que, à simples visão, não se percebam superposições”.

Três anos após a Carta do Restauro, em 1980, o Conselho Internacional de Monumentos e Sítios se reúne na Austrália, onde se firma a Carta de Burra, documento com definições e diretrizes técnicas para ações de manutenção, reparação, preservação, restauração, reconstrução, adaptação e conservação de bens de valor patrimonial. Ancorando-se nas lógicas e princípios dos documentos anteriores (1931 e 1972), a Carta de Burra inova ao contemplar a ideia de “significação cultural”, que compartilha as visões de *especialistas* com as pessoas que, de um modo ou de outro, se atribuem valor e se relacionam com os monumentos alvos de ações preservacionistas: “*significação cultural* designará o valor estético, histórico, científico ou social de um bem para as gerações passadas, presentes ou futuras”. A carta deixa mais explícitas as indicações técnicas das ações de reconstrução de monumentos. Ela só deve acontecer “quando constituir condição *sine qua non* de sobrevivência de um bem cuja integridade tenha sido comprometida por desgastes ou modificações” ou “quando possibilite restabelecer ao conjunto de um bem uma *significação cultural* perdida”. Mesmo assim, “a reconstrução deve limitar-se à colocação de elementos destinados a completar uma entidade desfalcada e não deve significar a construção da maior parte da substância de um bem”.

Embora tais cartas sejam documentos de referência para muitos profissionais do restauro, da arquitetura e urbanismo, da arqueologia e de outros campos do conhecimento aos quais se atribui o direito de intervir sobre bens de valor patrimonial, as ações de preservação de monumentos encaminhadas por instituições do *patrimônio* nem sempre levaram e levam em conta tais princípios. Considerando que é muito pretensioso (se não impossível) reconstituir a “verdade histórica” e respeitar integralmente os “estilos de cada época”, *na prática*, temos um vasto campo de intervenções patrimoniais idiossincráticas, baseadas em frágeis justificativas técnicas, que dependem da formação pessoal e ideológica dos agentes preservacionistas que ocupam relevantes posições de poder/saber.

Em muitos países, nas primeiras décadas do século XX, os arquitetos simpatizantes dos movimentos modernistas agenciaram posições de poder, ocupando funções em instituições estatais preservacionistas e influenciando nos rumos legais, técnicos e administrativos dos processos de seleção de monumentos nacionais e nas ações de intervenção sobre suas materialidades. Mesmo interessados em produzir criativamente novos estilos arquitetônicos, manipulando vários tipos de técnicas, “ser moderno”, salienta Chuva, não era sinônimo de negação da produção passada, mas um comportamento, que deveria buscar sempre a ‘verdadeira arquitetura’ de cada época histórica ([1999] 2009: 96).

O ideário modernista do campo da arquitetura e urbanismo ecoou com muita intensidade nas interpretações técnicas dos primeiros agentes preservacionistas do Sphan/Iphan. Rodrigo M. F. de Andrade, em palestra proferida em 1939 na Escola Nacional de Engenharia, tenta resumir o beabá da conservação dos bens de valor patrimonial:

[...] o próprio de cada autêntica obra de arte e de cada monumento histórico verdadeiro é a sua singularidade. Daí o caráter irreparável dos atentados que venham a sofrer. Reproduzi-los, por mais minuciosamente perfeito que seja o trabalho executado nesse sentido, equivalerá sempre a substituir a jóia verdadeira pela falsa. (Andrade, 1939 apud Santos, [1992] 2017: 272 e 273)

Décadas depois, em uma *Conferência sobre a atuação do Sphan* de 1962, Rodrigo versa sobre as possibilidades de intervenção em monumentos e conjuntos históricos:

Quando a natureza dos materiais e a tecnologia é completamente diferente, como no caso dos grandes envidraçamentos, é preferível o contraste franco. Quando, porém, a interferência visa apenas preencher determinada falha ou lacuna do conjunto urbano, deve prevalecer o critério da correta reprodução. Tanto num caso como no outro, o bom êxito dependerá da qualidade profissional e da sensibilidade do arquiteto responsável. De um modo geral, a falsa ambientação cenográfica é contra-indicada e, em qualquer circunstância, importa levar em conta a equivalência, harmonia no que respeita à cor, à escala e a modulação. (Andrade, 1962 apud Santos, [1992] 2017: 236)

Mesmo antes da oficialização das chamadas *cartas patrimoniais* consolidando recomendações técnicas internacionais acerca dos mais diversos aspectos do campo do *patrimônio*, legislações nacionais foram criadas com fins de proteger e agir sobre monumentos pátrios. Na França, a primeira lei voltada para a inscrição e preservação de monumentos históricos e artísticos é instituída em 30 de março 1887, estabelecendo

critérios e procedimentos técnicos de classificação dos bens e definindo um corpo de profissionais, majoritariamente formados em arquitetura, para planejamento, execução e avaliação de ações nesse campo. A referida norma foi aprimorada pela lei de 31 de dezembro de 1913 (“sur lês monuments historiques”), que aprimora as disposições anteriores, ampliando o escopo de proteção dos critérios de classificação e informando sobre as formas de participação da sociedade, introduzindo sanções penais e civis nos casos de danos aos bens reconhecidos como patrimônio (Bady, 1985). No sistema francês, existem dois níveis de proteção: a *inscrição* (“inscription”) de monumentos históricos para móveis e edifícios de interesse patrimonial regional, e a *classificação* (“classement”) como monumentos históricos para bens considerados de valor nacional. Atualmente, esses procedimentos técnicos e administrativos são regidos pelo Título II do Livro VI do Código do Patrimônio (“Code Du Patrimoine”), como parte das ações mais amplas da política cultural francesa.

Entre o final do século XIX e início do século XX, os debates, os comportamentos e os posicionamentos políticos dos franceses afamados exerciam bastante influência nos meios intelectuais de muitos países, especialmente no “novo mundo”. A alegoria estabelecida entre identidade nacional e preservação do patrimônio passou a fazer sentido e pautar muitas iniciativas particulares e estatais pelo mundo afora (Gouveia, 1985). Entre 1920 e 1930, grupos de intelectuais brasileiros, em diferentes frentes de mobilização, passaram a pressionar, com cada vez mais influência, as diversas instâncias do Estado para elaboração de leis de identificação, reconhecimento e proteção do patrimônio nacional, legitimando a criação do Sphan entre 1936 e 1937 (Rubino, 1991; Santos, [1992] 2017). Chuva pondera que nos projetos de lei, nos pareceres e nos demais posicionamentos de agentes preservacionistas brasileiros “não se encontram referências aos debates instaurados na Europa [...] embora, certamente, isso não tenha ocorrido por falta de informação daqueles que integravam o Sphan naquele momento” ([1999] 2009: 334).

Assim como ocorria na França, as preocupações em torno do patrimônio histórico e artístico nacional rondavam os debates e as ações de intelectuais e instituições brasileiras desde o século XIX. Rubino chama atenção para a atuação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano e do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, entre outros: “a semelhança de um serviço de patrimônio, a tarefa desses institutos era a um só tempo guardar e compor uma história e um passado nacional” por meio de um “diletantismo que

o discurso do Sphan posteriormente procurará combater” (1991: 28; 29). Além dos institutos, estavam próximos à ideia de patrimônio os museus fundados nos oitocentos, a exemplo do Museu Nacional, do Museu Goeldi e do Museu Paulista: “diferentes dos institutos, os museus eram e se pensavam como locais de ciência, enquanto que os primeiros eram claramente oficiais, criados para inventar a história do Brasil e construir uma memória” (1991: 29). Em seguida, Rubino completa: “porém os museus mantêm uma semelhança com os institutos na medida em que coletam uma certa história do país, seja através da cultura material que abrigam, seja através da ciência que, ainda que de forma restrita, propagam” (1991: 30).

Evidenciando o papel de instituições como IHGB e Arquivo Nacional, José Ricardo Oriá Fernandes (2010) tece argumentos que desestabilizam o pioneirismo “mítico” dos intelectuais modernistas que ocuparam postos no Sphan nos primeiros anos de sua fundação. Contudo, é importante salientar que mesmo considerando que as pessoas e as instituições de memória atuantes entre o século XIX e as duas primeiras décadas do século XX estivessem mobilizadas em torno da “preservação” de aspectos históricos da nação, tais preocupações estavam mais relacionadas a uma fruição intelectual voltada para coleção de documentos, biografias e bens do passado do que a uma tentativa de sistematizar uma política de patrimônio. Tal política seria viabilizada, primeiramente, pelas Inspetorias voltadas para a indicação e proteção de monumentos nacionais entre as décadas de 1920 e 1930²⁴⁰ e, posteriormente, por meio da consolidação das ações capitaneadas pelo Sphan.

Nos primeiros espaços arquivísticos, museais, e patrimoniais brasileiros, os povos indígenas e seus bens foram ignorados, a-historicizados e romantizados, estando mais presentes nas narrativas das ciências e histórias naturais do que nas humanidades (Lima, 1989).

5.1.5. O mítico anteprojeto de Mário de Andrade

²⁴⁰ Entre 1934 e 1937 funcionou, no âmbito do MHN, a Inspetoria de Monumentos Nacionais – IMN, um departamento responsável pelo tombamento e proteção de objetos e edificações históricas de valor nacional (Magalhães, 2017). Instituições similares à Inspetoria já estavam em atuação em Minas Gerais (1926), na Bahia (1927) e em Pernambuco (1928) (Rubino, 1991; Santos, [1992] 2017). No verbete “patrimônio histórico e artístico” do volume 36 do *Repertório enciclopédico do direito brasileiro*, Rodrigo M. F. de Andrade remonta o “primeiro documento administrativo visando à proteção de uma edificação integrante do patrimônio histórico brasileiro” uma carta de 1742 expedida pelo vice-rei conde das Galveias ao governo de Pernambuco. Depois disso, apenas no *tempo* do imperador Pedro II, “a única iniciativa tomada em proveito do acervo histórico nacional foi o aviso de 13 de dezembro de 1855, expedido pelo ministro do Império, Luís Pedreira do Couto Ferraz” ([sem data] 1987: 66).

O “anteprojeto para a criação do Sphan” elaborado por Mário de Andrade é idealizado, por parte das historiografias e das etnografias contemporâneas sobre as políticas de patrimônio no Brasil (e dentro do próprio Iphan), como documento de vanguarda não incorporado em sua plenitude ao Decreto-Lei 25 de 1937. Para autores como Campofiorito (1985), Rubino (1991), Fonseca (1997) e Chagas (1999), entre outros, o texto de Mário propunha um olhar mais amplo sobre a diversidade cultural do país do que o texto do Decreto-Lei 25. O anteprojeto, na verdade um projeto de lei que o escritor paulistano chamou de “memorial de 18 páginas e um gráfico”²⁴¹, foi encomendado pelo ministro da Educação e Saúde do Estado Novo, Gustavo Capanema, “verbalmente” ao então diretor do Departamento de Cultura de São Paulo sobre no intento de fundar um “serviço de fixação e organização do patrimônio histórico e artístico nacional”²⁴². Não se sabe se o ministro esperava receber um material de sérias preocupações técnicas com sua solicitação informal e, por isso, aproveitou apenas uma parte do “memorial” de Mário.

Embora possamos encontrar no anteprojeto de 1936 muitos elementos técnico-administrativos da lei de tombamento de 1937, há, de fato, uma distância estrutural das visões de mundo proposta pelas duas normativas. Mário apresenta uma concepção mais sincrônica de patrimônio, destacando a “obra de arte” enquanto boa arte, a partir do olhar de críticos, independente de continuidades e tradições históricas dos bens identificados pelo Sphan e muito menos atento ao “valor nacional” atribuído aos mesmos. As primeiras páginas do memorial revelam a preocupação em controlar a evasão de obras brasileiras de grande valor artístico. Sempre que possível, o Sphan deveria adquirir as obras relevantes para as artes nacionais. Mário destaca o papel fundamental dos museus na nascente política de patrimônio. Para o autor, os museus estão umbilicalmente conectados ao instrumento do tombamento: “os museus servirão para neles estarem expostas as obras

²⁴¹ O documento se encontra digitalizado no site do Iphan, como anexo da Revista do Sphan n. 1 publicada em 1937. Estranhamente a página 246 está com um imenso borrão preto que impede a visualização de parte do conteúdo do anteprojeto, a primeira parte de objeções à proposta encaminhada pelo Departamento de Cultura de São Paulo. Endereço eletrônico da Revista do Sphan n. 1 digitalizada: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat01_m.pdf.

²⁴² Ofício n. 16 do Departamento de Cultura e Recreação de São Paulo, de 24 de março de 1936, encaminhado pelo diretor Mário de Andrade ao “Exmo. Sr. Dr. Gustavo Capanema D.D. Ministro da Educação”. Uma carta de Mário a Gustavo, datada de 18 de fevereiro de 1933, revela que o interesse em destinar a Mário a responsabilidade pelo anteprojeto de criação de uma instituição de *patrimônio* era mais antigo: “quando estive aí tomei nota do Serviço do Patrimônio Documental Nacional cujo anteprojeto do organismo você me pediu”. A referida carta é transcrita na íntegra por Santos ([1992] 2007).

de arte colecionadas para cultura e enriquecimento do povo brasileiro pelo Governo Federal”. E mais adiante: “cada museu terá exposta no seu saguão de entrada, bem visível, para estudo e incitamento do público, uma cópia do Livro de Tombamento das artes a que ele corresponde”.

O Serviço proposto pelo literato paulistano é SPAN, sem o “H” de histórico. Tal proposta se afastava, por exemplo, da política de patrimônio de tradição francesa, imbuída de identificar, reconhecer e proteger, como vimos, monumentos históricos e artísticos de referência diacrônica para a identidade nacional (com espaço para as regionais) francesa. Mesmo na categoria “arte histórica”, o folclorista mostra-se alheio ao acúmulo de períodos mais longos do tempo, não o interessa a contagem de séculos para afirmar a importância de determinado bem. Em 1936, Mário arrisca como critério de reconhecimento patrimonial: “a data para que um exemplar típico [uma dada obra de arte] possa ser fixada: de 1900 para trás, por exemplo, ou de cinquenta anos para trás”. Além disso, como pontua Santos, “é interessante observar que Mário [...] tenha adotado a terminologia tombamento e Livros de Tombo, vinculada à tradição portuguesa, e não adotada na França, que inclui os termos classificação e registro” ([1992] 2017: 412). Em nota das traduções que fez para a coletânea *Cartas patrimoniais* reeditada, revista e ampliada em 2004, José Antônio de Barros observa que o termo “*tombamento*, nome lusitano cuja origem diz respeito à Torre do Tombo, acabou por se transformar em um brasileirismo de uso corrente e substitui *classificação*, adotada na França e, atualmente, também em Portugal” (2004: 12).

Na visão marioandradiana, os tombamentos e museus cuidariam não apenas de uma narrativa cronológica do passado, mas também da perspectiva das transformações tecnológicas advindas da “habilidade com que o engenho humano se utiliza da ciência”. Para tanto, os museus devem expor “os progressos de construção e execução das grandes indústrias, e as partes que são feitas, as máquinas inventadas pelo homem”. A reproduzibilidade técnica da arte, a quebra de sua autenticidade, que tanto despertou o espírito crítico de Walter Benjamin ([1936] 2012), não parece, para Mário, um fenômeno capaz de destituir o valor dos bens passíveis de patrimonialização.

Outro aspecto que chama atenção é que Mário escreve o projeto de lei sem maiores preocupações de síntese; a construção das frases parece espontânea, atenta apenas em listar exaustivamente as definições e classificações consideradas importantes para o repertório patrimonial que estava sendo instituído no Estado brasileiro. Judith Martins, funcionária do Gabinete do primeiro diretor do Sphan, Rodrigo M. F. de Andrade, relata

que “reduzir o projeto inicial a esse decreto-lei [nº 25/1937] foi uma luta tremenda. [...] levou muitos meses para concatenar todos os pareceres e reduzi-los à essência” ([1999] 2009: 165). Se pelas descrições procedimentais da lei de tombamento que vigorou a partir de 1937, o leitor imediatamente imagina a figura de uma edificação (de preferência, uma igreja) como patrimônio por excelência, pelas descrições do memorial elaborado por Mário, imaginamos quadros e esculturas como monumentos a serem tombados pelo Serviço.

Seguindo a opinião generalizada da época, o anteprojeto parte do pressuposto que os povos indígenas brasileiros estão em irremediável processo de desaparecimento. No universo de obras dos povos originários, o que resta a fazer é identificar, salvar e propagar exemplares de “arte ameríndia” para o amplo conhecimento da sociedade nacional por meio de exposições em museus temáticos. A arte ameríndia, especificada, a exemplo da “arte popular”, em objetos, monumentos, paisagens e folclore, aglutina-se à “arte arqueológica”. A não-história ameríndia está em sintonia categórica com a pré-história arqueológica. A etnografia ameríndia faz parte do escopo da “Arqueologia em geral”. Mais adiante, Mário parece confuso com a terceira objeção²⁴³ feita ao anteprojeto: “como fazer-se um livro de Tombo único para reunir várias categorias de artes?”. Em busca de unidades mais lógicas de classificação, diante da miríade de possibilidades de categorizar os bens que seriam protegidos pelo Sphan, o folclorista pondera: “sou de opinião ainda, que mesmo a parte arqueológica da etnografia ameríndia deverá ser reunida a esta e não à arqueologia universal, para obter-se maior unidade”.

Em outro conjunto de categorias se encontra a “arte popular”, mais integradas ao presente, embora também em risco de inexistência. Do mesmo modo que a “arte ameríndia”, a popular interessa à etnografia, ciência considerada por Mário basilar na instituição da política de patrimônio. O Conselho Consultivo²⁴⁴ do Sphan, que assistiria

²⁴³ Ao que tudo indica, após a entrega do projeto a Capanema, o material foi divulgado em alguns círculos mais especializados para revisão e contribuições, tendo sofrido objeções respondidas por escrito pelo próprio autor.

²⁴⁴ Atualmente, segundo o site do Iphan, o Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural não modificou a sua razão inicial de existência, sendo “o órgão colegiado de decisão máxima do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) para as questões relativas ao patrimônio brasileiro material e imaterial, criado pela mesma lei que instituiu o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), hoje, Iphan, a Lei nº 378, de 13 de janeiro de 1937. O mais recente marco legal sobre a estrutura organizacional do Iphan, o Decreto nº 9.238, de 15 de dezembro de 2017, mantém o Conselho como o responsável pelo exame, apreciação e decisões relacionadas à proteção do patrimônio cultural brasileiro, tais como o tombamento de bens culturais de natureza material, o registro de bens culturais imateriais, à chancela da paisagem cultural e a autorização para a saída temporária do País de obras de arte ou bens culturais protegidos, na forma da legislação em vigor, além de opinar sobre outras questões relevantes”.

a Diretoria do Serviço nos assuntos técnicos sempre que necessário, deveria ser composto por duplas de historiadores, etnógrafos, músicos, pintores, escultores, arquitetos, arqueólogos, gravadores, artesãos e escritores (de preferência, críticos de arte). A arquitetura, vista como conhecimento precípua do campo do patrimônio, tão presente na alegoria francesa do monumento histórico, não aparece no anteprojeto de Mário. A figura do arquiteto é pouco citada e, nas poucas vezes em que é mencionada, se encontra diluída como mais um saber entre tantos capazes de versar sobre as obras de valor artístico. Para a organização do Conselho Consultivo, o poeta modernista estabelece, no anteprojeto de 1936, duas orientações: o revezamento dos conselheiros de dois em dois anos e a diferença de idade entre os membros de cada par de especialistas (“um representante com mais de 40 anos de idade e outro com menos de 40 [...] um representando as ideias acadêmicas e outro as ideias renovadoras”).

Embora existam distâncias substanciais, o anteprojeto de Mário se aproxima do decreto-lei 25²⁴⁵ em alguns elementos que ainda fazem muito sentido no Iphan contemporâneo: a) concentração de poder técnico-administrativo nas mãos da figura do diretor²⁴⁶ do Sphan; b) a ideia que especialistas (técnicos) definirão um patrimônio a ser propagado pelo Estado para o povo; c) a ideia de patrimônio como “obras” ou “conjuntos” referenciais e não como “pessoas” ou “grupos” ou “comunidades”.

Os termos “etnografia” e seus derivados, tão presentes no memorial escrito pelo diretor do Departamento de Cultura de São Paulo, aparece em dois artigos do decreto-lei de 1937. São trechos de conceituação do patrimônio nacional. Logo no primeiro artigo, podemos ler: “constitue o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu **excepcional valor arqueológico ou etnográfico**, bibliográfico ou artístico”. No quarto artigo, a lei informa que o Sphan “possuirá quatro Livros do Tombo, nos quais serão inscritas as obras a que se refere o art. 1º”, sendo o primeiro o “**Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, as coisas pertencentes às categorias de arte arqueológica, etnográfica**”. Na parte procedimental do decreto-lei (especialmente o Capítulo III “Dos efeitos do

²⁴⁵ Ao tomar conhecimento do anteprojeto Mário, Rodrigo M. F. de Andrade escreve em carta de 29 de maio de 1936: “o plano do Sr. Mário de Andrade é mais completo em todos os sentidos que o do Dr. José Mariano”. José Mariano teria elaborado uma proposta de teor “neocolonialista”, rechaçada pelo grupo modernista que fundou o Sphan (Santos [1992] 2007).

²⁴⁶ Atualmente, esse cargo administrativo máximo do Iphan é “presidente” e não mais “diretor”.

tombamento”), essas nomenclaturas desaparecem e torna-se, então, evidente que são as edificações os bens, por excelência, passíveis de tombamento. Como nos alerta Rubino, “não é o decreto [25 de 1937] ou sua comparação com qualquer outra lei que ilumina o que o Sphan veio a ser, mas sim o modo como a lei foi praticada” (1991: 98).

Como vimos no segundo capítulo da tese, a ideia de etnografia de Mário, afetada pelas orientações do curso ministrado por Dina Dreyfus no Departamento de Cultura da capital paulistana, estava relacionada a trabalhos de campo que recolhiam “a memória de grupos populares brasileiros, povo “desnortado pelo progresso invasor” que “guarda e rapidamente se esquece” de seus conhecimentos e práticas (1936: s/ página). Etnografia, nesse sentido, se aproxima do modo como o escritor define o trabalho do folclorista, em que ele se considerava “amador”: “só tive em mira conhecer com intimidade minha gente e proporcionar a poetas e músicos, documentação popular mais farta onde se inspirassem” (1937: 97). Etnografar era recolher, guardar, “conhecer com intimidade” e documentar bens (que podem ser conhecimentos, objetos, edificações, paisagens, entre outras coisas) para posteridade. Se a realidade fosse “ameríndia” ou “popular”, o papel do Sphan seria etnografar obras de arte de grupos indígenas (em sua maioria, considerados não mais existentes – vide conexão entre arte arqueológica e etnográfica) e de grupos populares (“desnortado pelo progresso invasor”). No final das contas, no âmbito da arte etnográfica, o Sphan deveria promover, por meio de museus educativos, a reunião e coleção de objetos e materiais audiovisuais.

Conceitualmente, a compreensão de Mário acerca da missão do Serviço não culminaria, caso fosse executada na época (década de 1930), no que, nos anos 1980, foram as experiências do CNRC, capitaneadas por Aloísio Magalhães, nem da política de inventário, registro e salvaguarda consolidada a partir dos anos 2000 no Iphan e na Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – Unesco. Enquanto o anteprojeto de Mário e o Decreto-Lei 25 concebiam patrimônio e bem cultural como *coisas*, dados a serem descobertos, descritos e pensados por olhares técnicos especializados, no pós-1970 tais metanarrativas são desestabilizadas em torno da ideia de *referência cultural*, em que os objetos, conhecimentos e paisagens são valorados a partir das suas relações com pessoas e “comunidades”. Contudo, as transformações contemporâneas do conceito de patrimônio, de *coisa* para *referência*, na prática, não “desobjetificaram” as políticas de identificação, reconhecimento e preservação/salvaguarda de “bens” “materiais” e “imateriais”. O patrimônio continuou a ser aquilo a que as pessoas (de preferência, com aval de técnicos) atribuem valor cultural

e não as próprias pessoas e suas relações ou as próprias “comunidades” e suas relações. De certo modo, o anteprojeto elaborado por Mário (e sobrevalorizado pela crítica posterior) e a *realpolitik* das ações do Iphan, especialmente as do campo do patrimônio imaterial, se aproximam na questão de suas alegorias de “obra de arte” e “referência cultural” que costumam “não dar conta” das realidades e demandas multifacetadas dos grupos contemplados pelo Decreto 3551.

Além disso, os procedimentos de identificação e proteção de obras de arte, previstos pelo diretor do Departamento de Cultura de São Paulo no memorial de 1936, são os que, de modo muito menos comprometido, foram aplicados pelo Sphan, por meio do Decreto-Lei 25, nos quase inexistentes processos de tombamento de bens considerados ameríndios e populares. Todavia, enquanto em Mário as coleções de arte etnográfica são tão ou mais importantes que as demais coleções valoradas pelo Serviço, na prática do órgão, elas se tornaram residuais e de menor estima patrimonial (Rubino, 1991; Chuva, [1999] 2009).

5.2. A questão indígena e o patrimônio cultural

5.2.1. O tombamento de bens indígenas no Iphan: coleções etnográficas, sítios arqueológicos e patrimônios naturais

É notória a ausência de referências indígenas nas narrativas e nas políticas de Estado e de governo originárias de processos de tombamento. Tal fenômeno chama a atenção de Ítalo Campofiorito em um ensaio da década de 1980. Em suas “notas para um balanço crítico” da história da atuação institucional do Iphan (na época Secretaria de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), ele observa criticamente: “são raros os momentos em que a questão [indígena e negra] é tratada de forma assumida e específica”. E, em seguida: “de índios recentes ou vivos, praticamente nada” (1985: 36) foi contemplado pelo órgão patrimonialista. Campofiorito também observa que historicamente o Iphan estabeleceu uma “suspeitável hierarquia” na classificação dos bens reconhecidos como patrimônio nacional, destacando a superioridade das artes eruditas (livro das belas artes) em relação às demais. Aliada a referida hierarquia, Rubino constata a existência de outra: “há uma visível hierarquia interna dentre os bens tombados, onde se evidencia a predominância do bem imóvel religioso” (1991: 131). Segundo Chuva, a preponderância dos valores católicos se dá desde a fundação do Ministério da

Educação e da Saúde – MES e do Sphan, a partir do prestígio das ideias de Alceu Amoroso Lima acerca da “ação católica no Brasil” sobre o ministro do MES, Gustavo Capanema, e o diretor do Serviço, Rodrigo M. F. de Andrade (Chuva [1999] 2009). Para além de tais influências, a própria formação afetiva e educacional de Rodrigo, agenciada pelos ilustres intelectuais de sua família, direcionaram sua predileção por bens católicos coloniais como símbolos históricos e artísticos nacionais. Recuperando sua experiência de membro do Conselho Consultivo do Serviço, o antropólogo Luiz de Castro Faria desabafa:

A definição de “patrimônio etnográfico” sempre foi um outro problema. Enquanto eu era membro do Conselho Consultivo do Patrimônio, vivi reiteradamente a dificuldade prática de propor a preservação de qualquer coisa que não se referisse a barroco e a colonial, com suas igrejas e santos tidos como sinônimos do verdadeiro “patrimônio”. (Faria, 1995, p. 38)

Os acervos tombados pelo Iphan que estão direta ou indiretamente relacionados ao valor etnográfico não apresentam histórias ou artes indígenas como elementos estruturais dos processos de instrução técnica. As coleções (tombadas pelo Sphan entre 1938 e 1941) dos museus Paraense Emílio Goeldi, em Belém, Coronel David Carneiro e Paranaense, em Curitiba, Júlio de Castilhos, em Porto Alegre, Paulista, em São Paulo, têm acervos temáticos mais amplos em que as peças consideradas indígenas são componentes adicionais de alegorias mais gerais como a “história natural”, a “história da colonização” ou “história dos militares no Brasil”. As coleções dos museus curitibanos foram inscritas no livro do tombo arqueológico, etnográfico e paisagístico e em outras classificações (histórico e belas artes). As peças dos museus Júlio de Castilhos e Paulista estão inscritas apenas no livro das belas artes.

Além de coleções, o Iphan também abriu instruções técnicas, em número ainda mais limitado, de tombamento de sítios arqueológicos e marcos naturais presentes em terras ou lugares indígenas. Praticamente todos esses processos foram indeferidos ou permanecem eternamente “em instrução”. Em pesquisa na lista de bens tombados ou em processo de tombamento²⁴⁷ pelo Iphan, é possível verificar o grande número de indeferimentos de referências relacionadas a espaços e tempos indígenas. Uma das formas

²⁴⁷ Vide site do Iphan: aba patrimônio material/bens tombados/lista.

mais comuns de negar a pertinência de um processo de reconhecimento patrimonial é deixá-lo permanentemente “em instrução”.

O tombamento dos lugares sagrados Kamukuaká e Sagihenhu dos povos do Alto Xingu, Mato Grosso, como “patrimônio natural”, ainda que excepcional, revela certo modo do *patrimônio* pensar questões que envolvem “índios”. Tal processo é inusitado sob muitos pontos de vista. Trata-se de uma instrução técnica iniciada na primeira metade dos anos 2000. Seguindo a *Ata da 64ª Reunião do Conselho Consultivo* do Iphan, a então diretora do Centro Nacional de Arqueologia – CNA/Iphan, Maria Clara Migliácio, argumentou que os conselheiros estavam diante de um tombamento que, para além das orientações legais técnico-administrativas do Decreto-Lei 25 de 1937, cumpria o artigo 216 da Constituição Federal brasileira ao tratar o “patrimônio de forma integrada, vencendo as fronteiras entre patrimônio material e o patrimônio imaterial”. Além disso, o reconhecimento patrimonial dos lugares sagrados Kamukuaká e Sagihenku, mobilizado a partir de um “longo processo, iniciado pela solicitação de tombamento feita pela Funai” e “grupos altoxinguanos” em uma situação de risco de desaparecimento indicada em um processo de licenciamento ambiental²⁴⁸, complementam as razões de existência do Parque Nacional do Xingu já que:

[...] propõe a proteção de duas áreas de grande interesse cultural para os povos do Alto Xingu que não foram contempladas pela demarcação do Parque. Propor tombamento para elementos que fazem parte da emblemática área cultural do Xingu representa não só a ampliação das perspectivas da atuação do Iphan junto ao componente da sociedade brasileira representado pelos povos indígenas, como reafirma a ampliação do próprio interesse do órgão por bens culturais ainda pouco considerados nos seus mais de 70 anos de existência. O tombamento proposto, portanto, concorre para a consolidação dos novos paradigmas do patrimônio cultural brasileiro, em construção a partir da última Constituição federal.

Ianaculá Kamayurá, representando os quatorze povos indígenas do Parque do Xingu, reforçou a fala de Maria Clara:

Estamos talvez a um passo de realizar o sonho dos nossos povos, de ver garantida essa proteção e poder legar às nossas gerações futuras esses sítios que têm um significado extremamente vital e importante para nós, porque nos sítios sagrados Sagihenku e Kamukuaká, que estão fora do Parque, se encontra toda nossa história, a nossa origem e, como todo povo, precisamos ter um referencial para manter para sempre a nossa cultura e a nossa vida. Eu gostaria de colocar para todos a nossa concepção desses sítios sagrados porque, para nós, esses sítios são

²⁴⁸ Sobre o monitoramento de processos de licenciamento realizado contemporaneamente pelo Iphan, vide Braga e Silva (2014).

locais de onde irradiam as energias da terra que vão se fundir com as energias de Deus, as energias cósmicas, e é essa interação de energias que faz mover a vida, tanto de seres humanos, como da própria terra. Então, gostaria de deixar aqui nossa mensagem: esses locais são vitais para nós, representam para nós a continuidade das nossas vidas, têm tanta importância para os indígenas como têm áreas sagradas como Jerusalém, Meca, Cristo Redentor; para nós têm a mesma significância.

Por fim, o conselheiro relator Eduardo Góes Neves, representando a Sociedade de Arqueologia Brasileira – SAB, acrescentou a preocupação com a instalação de pequenas centrais hidrelétricas ao longo do rio Culuene, pondo em risco alguns sítios sagrados dos povos do Alto Xingu. Concluída sua fala, o então presidente do Iphan, Luiz Fernando de Almeida, mediando a reunião, franqueou a palavra para que os demais conselheiros comentassem aquela proposta de tombamento. Cecília Londres²⁴⁹ pediu a palavra e chamou atenção para a necessidade de “abertura de um processo de registro na medida em que estavam tratando não apenas de vestígios materiais, mas de práticas [...] vinculadas a determinados lugares”. Roque Laraia e Ulpiano Bezerra de Meneses concordaram com a conselheira. Ulpiano sugeriu ao presidente do Iphan que essa “simbiose” entre as políticas de patrimônio material e imaterial fosse examinada pela Câmara do Patrimônio Imaterial “como experiência piloto”. Após as diletantes observações desses e de outros representantes do Conselho, o Kamukuaká e o Sagihenku foram, por unanimidade, inscritos no livro do tombo arqueológico, etnográfico e paisagístico.

O processo de tombamento dos sítios Kamukuaká e Sagihenku é inusitado por ser a primeira e única vez que o Decreto-Lei 25 é aplicado para materialidades de valor fundamentalmente indígena a partir de uma instrução técnica voltada para cosmologia indígena contemporânea. Além disso, a ideia que o tombamento de lugares sagrados dos povos altoxinguanos que estão localizados fora do Parque do Xingu teria a capacidade jurídico-administrativa de prevenir e mesmo conter o ímpeto do projeto nacional-desenvolvimentista capitaneado pelo governo federal da época torna o processo ainda mais excepcional. Paradoxalmente, a vanguarda do processo carrega consigo, embutida em armadilhas cognitivas, o peso estrutural dos pensamentos e práticas da instituição de *patrimônio* (e da “sociedade nacional”) que classifica e reconhece bens indígenas como bens naturais, cuja existência tradicional não se baseia em dinâmicas históricas. Embora

²⁴⁹ No que diz respeito aos nomes dos conselheiros do Iphan, usarei nas próximas descrições a nomenclatura presente na ata da 64ª Reunião do Conselho Consultivo.

aprovado com unanimidade, por se tratar de lugares valorados por grupos étnicos contemporâneos, conselheiros indicam que um processo de registro do patrimônio imaterial deveria ser aberto. Ou seja, parte dos ilustres representantes do Conselho Consultivo confiam à lei de tombamento um papel passadista frágil relacionado a “vestígios materiais” não capazes de se relacionar com pessoas reais do presente e não abertos a perspectivas de políticas públicas nos mais diversos campos de diálogo entre sociedade e Estado.

Algumas das questões problematizadas no atípico tombamento dos lugares sagrados dos povos do Alto Xingu estão presentes nos processos de reconhecimento patrimonial de bens materiais afrodescendentes. Gilberto Velho narra criticamente sua experiência de membro do Conselho Consultivo do Iphan quando, em 1984, foi relator do tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca, em Salvador, Bahia. “Era a primeira vez que a tradição afrobrasileira obtinha reconhecimento oficial do Estado Nacional” (2006: 237), escreve. Ao contrário da reunião de 2007 que culminou na inscrição dos sítios altoxinguanos em um dos livros do tombo, as posições dos conselheiros em 1984 quanto ao uso do Decreto-Lei 25 no caso de um terreiro não eram nada unânimes. Foi preciso uma grande mobilização de artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas atuantes em Salvador, “pois a vitória foi muito difícil e encontrou fortíssima resistência” (2006: 239). Após o reconhecimento do terreiro Casa Branca como patrimônio nacional, outros processos de tombamento de espaços e edificações relacionadas à religiosidade e espiritualidade afrodescendente ou à história dos quilombos foram abertos, especialmente nos anos 1990. A maioria deles encontra-se “em instrução”. No discurso *mainstream* da preservação dos monumentos nacionais, a experiência *outsider* da proteção material de um terreiro de candomblé nos anos 1980 serviu como escudo contra as críticas ao olhar enviesado e elitista do *patrimônio*. Tombar um único bem cujas referências não são majoritariamente “lusó-brasileiras”, reconhecer como “nacional” uma “coisa de negro”, ainda que tardiamente e excepcionalmente, daria conta de apresentar à sociedade a preocupação do Estado com a diversidade cultural brasileira.

Possivelmente, as “coisas de negro” puderam se tornar objeto de debate e proteção patrimonial antes das “coisas de índio” porque, do ponto de vista da “academia Iphan”, foram vistas como bens advindos de processos históricos de sincretismo cultural, em que o “caráter nacional” pôde se tornar mais evidente. Os indígenas e suas cosmologias, com existências anteriores e para além dos contatos coloniais, são quase intraduzíveis em

termos das narrativas do patrimônio nacional imaginado e praticado pelo Decreto-Lei 25 de 1937.

5.2.2. O tombamento das ruínas de Vila Bela da Santíssima Trindade

Ao analisarmos mais atentamente e criticamente a lista de bens tombados e em processo de tombamento nacional, procurando não essencializar em mônadas culturais o que seriam “coisas de índio” e “coisas de negro”, podemos perceber que muitos monumentos de *pedra e cal* de fortes sentidos afrodescendentes e indígenas foram tombados como patrimônio nacional desde os primeiros anos de atuação do Sphan. Para melhor compreensão desses sentidos, precisamos retirar o pesado véu colonialista que cobre as instruções técnicas da maioria dos bens patrimoniais tombados (Siqueira Neto, 2011), a fim de evidenciar as histórias dos grupos subalternizados pela *doxa* do *patrimônio*. Compreenderemos, por exemplo, que igrejas do Rosário “dos pretos” são reconhecidas como patrimônio brasileiro a partir de narrativas hegemônicas do elemento colonizador. Quando as histórias “dos pretos” são, por algum motivo fortuito, lembradas nesses processos, costumam aparecer como adendos exóticos que apenas alegorizam a obra da civilização lusitana ou luso-brasileira. Mesmo as ruínas da igreja matriz de Vila Bela da Santíssima Trindade (primeira capital do Mato Grosso, atualmente um multifacetado conjunto de comunidades quilombolas urbanas e rurais) foram tombadas com base em narrativas que menosprezam a contribuição intelectual dos afrodescendentes na construção dos templos da histórica vila.

Conforme informações inseridas no processo Iphan 877-T-1973²⁵⁰, referente ao tombamento das “Ruínas da Igreja Matriz de Vila Bela e do Palácio dos Capitães Gerais”, por meio de movimentações da câmara municipal de Cáceres²⁵¹ e da Assembleia Legislativa do Mato Grosso no ano de 1973, vereadores e deputados solicitam ao “Ministério da Educação e Cultura” que declare Vila Bela, então chamada “Mato Grosso”, como “Patrimônio Histórico”: “Mato Grosso é depositária de tradições e feitos históricos que muito honram a família matogrossense, pois lá permanecem as construções que lembram e guardam os trabalhos dos Capitães-gerais”. Em outro

²⁵⁰ Acesse acervodigital.iphan.gov.br e na aba pesquisar inserir 877-T-1973. O procedimento vale para outros processos de tombamento do Iphan.

²⁵¹ Na década de 1970, Vila Bela da Santíssima Trindade se chamava “Mato Grosso”.

documento, deputados escrevem sobre Vila Bela ser uma “reserva patrimonial de incalculável valor para nossa história [...] especialmente aos turistas que para aquela cidade demandam”. Com a movimentação de ofícios entre legislativos locais e Iphan, jornais locais passam a informar sobre o “tombamento de Vila Bela”. Chamada do *Correio do Estado*, de 11 de março de 1976, escreve que “toda uma grande área será preservada, bem com as ruínas da cidade, habitada quase que exclusivamente por negros e cafuzos”. Nesse ínterim, o Iphan envia o arquiteto Edgard Jacinto da Silva para diversas inspeções técnicas em monumentos de valor patrimonial presentes em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, que resultam nas “Indicações preliminares para elaboração de um trabalho a ser desenvolvido em proveito do acervo cultural” dos referidos Estados, de 31 de julho de 1980, em que podemos ler sobre a seguinte referência às ruínas de Vila Bela: “neste sítio restam as ruínas da igreja, suas imagens e sino (peça de fundamental importância por ter sido fundida na África ou por algum escravo de cultura mais elevada pelo conhecimento da metalurgia)”.

Em texto inserido no processo 877-T-1973, ao que tudo indica dos anos 1980, que faz um breve histórico da região, Carlos Rosa, representante do Iphan no Mato Grosso, define o mito civilizacional do extremo oeste do Mato Grosso: “a região do Guaporé, no extremo oeste do país, foi penetrada pela primeira vez por volta de 1730. Sertanistas provindos de Cuiabá, na captura de índios Pareci, localizaram ali jazidas de ouro, o que provocou a rápida formação de arraiais”. Além do interesse pelo precioso metal, a Vila Bela da Santíssima Trindade, fundada em 1752 “como capital da recém-criada Capitania de Mato Grosso”, teve sua existência marcada por “dois fatores: a defesa da fronteira e a conexão [comercial] com o Pará”. Nos primeiros anos de colonização da fronteira, “imponentes edificações oficiais foram erguidas e uma vida lisboeta-cabocla teve lugar”. No final do século XVIII, a presença de colonizadores espanhóis não era mais uma grande ameaça aos limites estabelecidos entre as Coroas e a “Companhia de Comércio do Grão Pará foi extinta”, deslocando as atenções da Capitania do Mato Grosso para Cuiabá, que “vivia grande expansão econômica” e passou a ser oficialmente a capital. Com a mudança político-administrativa, “Vila Bela vai sendo abandonada pelas famílias brancas e sua cada vez menor população torna-se predominantemente negra, mulata, cafuza”. Segundo Carlos, se os fenótipos da população não eram brancos, a “cultura” predominante foi a portuguesa, “particularmente a língua, a rede parental e a religião”: “as reminiscências africanas, embora não abandonadas de todo, foram cruzadas com os valores dos antigos senhores portugueses” e, conseqüentemente, “um catolicismo epidérmico, sob o qual

latejavam crenças ancestrais, disseminou-se dominante”. No século XIX, o *boom* incentivado pelas marchas para o oeste, trouxe produtores rurais brancos à região. “Na área urbana, porém, a comunidade negra é ainda majoritária, o espaço urbano é predominantemente seu, nas repartições municipais e estaduais, no comércio, na escola – os negros predominam”. Para Carlos, a “comunidade” negra se identifica com o “apogeu colonial de Vila Bela” e “muitos afirmam sua ascendência portuguesa, bem como seu catolicismo”. A “negação” dos “resíduos afros em seus costumes [...] vem geralmente justificada pela ‘mestiçagem’”.

O processo de instrução técnica de tombamento das ruínas da antiga matriz e do palácio dos capitães gerais avança com mais referências históricas relacionadas a técnicas e materiais construtivos, dimensões e componentes estruturais das edificações avaliadas, além de mapas, croquis e fotografias dos referidos bens. As informações sobre a presença negra em Vila Bela, esparsas nos textos de Edgard Jacinto da Silva e Carlos Rosa, vão desaparecendo do processo nos posicionamentos de arquitetos e estagiários da área central do Iphan, até a definição de limites das áreas de entorno²⁵² das edificações e o encaminhamento do processo de instrução técnica ao Conselho Consultivo. Na 125ª reunião ordinária do Conselho, em 30 de abril de 1987, o relator Francisco Iglesias, por meio de um discurso protocolar, defendeu o tombamento das ruínas sem atentar, em nenhuma de suas palavras, para os conhecimentos e relações dos grupos afrodescendentes com a antiga matriz e o palácio. Os dois monumentos foram reconhecidos como patrimônio nacional por unanimidade.

Em 2001, agentes culturais locais, em parceria com o Iphan, mobilizaram uma experiência de Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC²⁵³ da Festança de Vila Bela da Santíssima Trindade, em que lugares, celebrações, formas de expressão e saberes de famílias e grupos negros foram evidenciados. Segundo Mario Friedlander (2001), coordenador do Inventário, o que se chama “festança” é a ocorrência de várias festas em homenagem a santos de devoção local, como Divino Espírito Santo, São Benedito e Santíssima Trindade, anteriormente ocorridas em datas distintas, em um

²⁵² O entorno é uma área definida nas circunvizinhanças de um monumento tombado, geralmente uma edificação ou conjunto urbano ou rural, com vistas a proteger a paisagem e outras referências relacionadas ao bem de processos de destruição ou descaracterização.

²⁵³ Segundo o site do Iphan, o INRC “é uma metodologia de pesquisa desenvolvida pelo Iphan para produzir conhecimento sobre os domínios da vida social aos quais são atribuídos sentidos e valores e que, portanto, constituem marcos e referências de identidade para determinado grupo social. Contempla, além das categorias estabelecidas no Registro, edificações associadas a certos usos, a significações históricas e a imagens urbanas, independentemente de sua qualidade arquitetônica ou artística”.

período de dez dias sequenciados. Entre 2006 e 2008, um novo INRC, com apoio do Iphan, foi realizado, desta feita voltado para a mobilização do registro da festança como patrimônio imaterial brasileiro, cujo resultado produziu descontentamento da população local por conta da publicação de determinados conflitos existentes entre grupos organizadores das festas. Mais uma vez instrumentos técnicos e legais do “patrimônio imaterial” foram agenciados para falar e agir sobre referências culturais dos “não brancos”, compensando as visões limitadas (e “elitistas”) das narrativas dos processos de tombamento (“patrimônio material”).

5.2.3. O tombamento das ruínas (guaranis) de São Miguel das Missões

Na praxe classificatória das políticas de patrimônio, o bem edificado foi aquele com mais dificuldade de interagir com histórias do protagonismo indígena. Ainda que alguns estejam, em determinadas situações históricas, profundamente relacionados a memórias e conhecimentos de povos indígenas, o monumento de *pedra e cal* é necessariamente apreciado como “não-indígena”. Nesses casos, um sobrado, uma igreja, um conjunto urbano, um engenho ou uma fábrica são, segundo as instruções técnicas da “academia Iphan”, bens “apropriados” pelos “índios” ou, na melhor e mais remota das hipóteses, “ressignificados”. Pressupõe-se que, “naturalmente”, tais materialidades seriam obras do elemento colonizador. Se, por algum motivo, edificações duradouras são referenciadas por populações nativas brasileiras, essa situação deveria ser explicada pela mentalidade colonial ingenuamente interiorizada na dialética senhor/escravo, que instituiu uma hegeliana “consciência infeliz” de si mesmo nos sentidos de vida dos grupos indígenas. Somente a existência de um regime de relações assimétricas poderia evidenciar historicamente o fato de uma igreja, tida como católica, ser referência material fundamental para a espiritualidade e para identidade étnica de determinada comunidade indígena. Antigas edificações de *pedra e cal* seriam marcos e documentos, por excelência, das histórias da conquista colonial e do avanço da civilização material nos selvagens trópicos. Os processos de patrimonialização desse tipo de monumento devem apenas refletir a obviedade da evolução da história humana e, por tabela, da história nacional.

O mais emblemático processo de tombamento nacional de bens edificados relacionados a sentidos e conhecimentos indígenas, revestido, como era de se esperar, de histórias colonizadoras, é a inscrição das ruínas de São Miguel das Missões, situadas a noroeste do que hoje é o Estado do Rio Grande do Sul, no livro do tombo das belas artes.

Na referida inscrição, o Sphan atribuiu o nome de “Povo de São Miguel: remanescentes e ruínas da Igreja de São Miguel”, em alusão aos chamados “Sete Povos das Missões”²⁵⁴. Ora o processo Sphan T-141 conceitua o conjunto tombado na categoria *ruína*, ora na categoria *sítio arqueológico*. As histórias do lugar remontam o *tempo* de disputas e alianças territoriais e cosmológicas entre guaranis, missionários jesuítas espanhóis e tropas a serviço das coroas portuguesa e espanhola ao longo dos séculos XVII e XVIII. Na região fronteira do que hoje são os limites entre Argentina, Brasil e Paraguai, formaram-se cerca de trinta reduções guarani-jesuíticas que desenvolveram por várias gerações modos de vida relativamente autônomos em relação aos interesses das metrópoles ibéricas sobre a exploração das colônias. Para Gutierrez, “a relativa autonomia da proposta jesuítica num contexto colonial foi sempre vista como um atentado à verticalidade do poder do Estado ou do aparelho eclesiástico” (1987: 16), alimentando o temor das Coroas de Portugal e Espanha em relação ao “poder dentro do poder”. O incômodo da presença do poder missionário paralelo foi paulatinamente aguçado pelos conflitos entre reduções e bandeiras ao longo da primeira metade do século XVIII. O Tratado de Madri, firmado em 1750 entre as metrópoles ibéricas estabeleceu um rearranjo geopolítico das colônias: “por ele, a Espanha cedia a Portugal sete povoados missioneiros situados à outra margem do Uruguai em troca da Colônia do Sacramento, fundada pelos portugueses em 1680” (1987: 42). Uma série de conflitos bélicos, conhecida pela historiografia sul-americana como “guerras guaraníticas”, eclode na região noroeste do que o hoje é o Estado do Rio Grande do Sul: “os índios guaranis não aceitaram que fossem segregados do conjunto dos 30 povoados e passassem a depender do poder português, que identificavam com [...] os bandeirantes”. A união dos exércitos ibéricos provoca massacres nas reduções, “com grande mortandade entre os índios” (1987: 42). Após décadas de desarticulação das missões, a sociedade que se forma em torno dessas localidades, incrementada por um novo contingente de escravos, se volta majoritariamente para a criação do gado.

Pesquisando dados populacionais do período e da região histórica missioneira do Rio Grande do Sul, Cristiano de Souza Hordejuk (2019) encontra a seguinte composição no censo estadual de 1814: 6395 indígenas, 824 brancos, 77 livres de cor, 252 escravos, além de 403 recém-nascidos. Ou seja, mesmo com a suposta “dispersão” provocada pelas guerras guaraníticas, grande parte da população era identificada como indígena. Ao longo

²⁵⁴ Entre 1969 e 1970, o Iphan tomba outros três conjuntos de “ruínas e remanescentes” dos Sete Povos das Missões por meio do processo T-813: São João, São Lourenço e São Nicolau.

do século XIX, grupos de imigrantes europeus, fugidos de conflitos e problemas de guerra e fome existentes em seus locais de origem, foram incentivados por leis imperiais brasileiras a ocupar e produzir em terras do sul e do sudeste do país. Nesse *tempo*, os lugares missioneiros dos povos guaranis também passaram a conviver com famílias de alemães, poloneses e italianos (Hordejuk, 2019).

Entre os anos 1920 e 1930, pouco mais de um século depois do censo de 1814 que identificou a forte presença indígena no território das Missões, o *patrimônio* chega como visita, lançando olhares “técnicos” sobre o que sobrou das construções e objetos das antigas reduções, instituindo no local alegóricas paisagens e estórias em que os indígenas do presente não existem e os do passado são meros coadjuvantes de um cenário direcionado à contemplação dos *outros* (“turistas”/ “brancos”). De 1925 a 1926, a partir de uma seção intitulada “Logares Históricos” do Regulamento de Terras do Governo do Rio Grande do Sul, a Secretaria de Estado dos Negócios das Obras Públicas executa intervenções nas “ruínas do majestoso Templo de São Miguel” que, segundo Hordejuk, “consistiram na amarração da torre sineira, reconstituição da parte lateral leste do pórtico, limpeza e delimitação da área a partir do cercamento” (2019: 63).

Em 1937, o assistente técnico da 7ª Região do recém-fundado Sphan, Augusto Meyer, solicitou ao diretor Rodrigo M. F. de Andrade, uma inspeção nos Sete Povos das Missões, a fim de propor possíveis soluções para a contenção e/ou refazimento das ruínas dos templos e casarios das missões jesuítas que se destacam na paisagem do sul do país. Rodrigo, então, envia o amigo Lucio Costa, arquiteto e “funcionário de carreira” do Serviço (Chuva, [1999] 2009), para realização de sua primeira viagem a serviço do *patrimônio*. Lucio elaborou um relatório repleto de observações técnicas e croquis a fim de orientar as ações de proteção, recuperação e conservação dos monumentos encontrados (Pêsoa, 2004). No relatório, o arquiteto demonstra conhecimento das teorias hegemônicas de restauro, tributárias dos pensamentos de Ruskin e Riegl: “não se pode pensar em reconstruir São Miguel ou mesmo recompor qualquer de suas partes; os trabalhos deverão limitar-se, tão somente a consolidar e conservar” ([1937] 2004: 25). Surpreende-se com uma “estranha particularidade” em relação ao que sabia de construções em pedras sobrepostas: “as paredes do pórtico estão apenas encostadas ao corpo principal, sem qualquer amarração, morrendo de encontro aos capitéis, cornijas e arquitraves deste último de qualquer jeito” ([1937] 2004: 27). Possivelmente, o estranhamento do arquiteto quanto à técnica construtiva, avaliada como original e singular, tenha condicionado a inscrição das ruínas da igreja de São Miguel das Missões

no livro das belas artes. Preocupado com o “visitante” do monumento, o seu “transeunte despreocupado” (Costa, 1952), propõe uma reconfiguração do sítio “tanto quanto possível aproximada do que foram as Missões” ([1937] 2004: 36). A contemplação do lugar tem, para o ilustre arquiteto, primazia sobre o viver o lugar. A história, unívoca, dos Sete Povos deveria ser reconstituída ali na ambiência dos remanescentes materiais de São Miguel, com a ajuda de um pequeno museu instalado próximo às ruínas. Se as ruínas da redução de São Miguel dos Guarani não deveriam ser reconstruídas em um temerário *falso histórico*, Lucio propunha, contraditoriamente, a “remoção, para S. Miguel, do material encontrado em Sto. Ângelo, S. João, S. Lourenço, S. Luís, S. Nicolau e S. Borja” ([1937] 2004: 37), descontextualizando as histórias locais missioneiras em nome de um cenário museal único voltado para a contemplação do *flâneur*.

Aliás, para que os visitantes, geralmente pouco ou mal informados, “compreendam” melhor a significação das ruínas, sintam que já houve vida dentro delas e, se possível, também “vejam” como o Sr. Augusto Meyer, “aquela porção de índios se juntando de manhãzinha na igreja”, parece-me indispensável a organização de uma série de esquemas e mapas, além da planta de São Miguel, acompanhados de legendas que expliquem de maneira resumida, porém, clara e precisa a história em verdade extraordinária das Missões, e como eram as casas, a organização dos trabalhos nas estâncias e oficinas, as escolas de ler e de música, as festas e os lazeres, a vida social da comunidade, em suma. Com datas e nomes, mas tudo disposto de forma atraente e objetiva, tendo-se sempre em vista o alcance popular. (Costa, [1937] 2004: 39 e 40)

Sintonizado com as ideias marioandradianas da missão museal do Sphan, Lucio indica a divulgação de “alcance popular” da história do cotidiano missioneiro dos Sete Povos. Tal “história em verdade extraordinária das Missões”, narrada e ilustrada a partir do ponto de vista colonialista, recuperaria uma vida “que já houve” nas ruínas. Os Guarani seriam, nessa visão, um povo do passado, vencido pela guerra entre espanhóis e portugueses, submetido primeiramente à catequese e, posteriormente, à musealização passiva do nascente *patrimônio nacional*.

Sem leitura etnológica e ignorando os relatos dos antigos missionários jesuítas, Lucio arrisca opinar em tom erudito sobre a ausência de “influência indígena” nas obras edificadas dos Sete Povos e, de modo genérico, sobre a “docilidade” dos Guarani no relatório encomendado pelo diretor do Serviço.

Não encontramos [...] nas peças estudadas, vestígios, senão muito vagos de influência indígena. [...] o tratamento mais tosco de umas tantas peças, a aspereza do desenho de certos motivos e, por vezes, a maneira especial de “ornamentar”

provém não só da falta de experiência dos “operários” e daquela “gaucheria” que aproxima os bárbaros de qualquer raça quando pretendem reproduzir de “ouvido” os elementos da arquitetura greco-latina, mas, também, da colaboração de escultores do centro e do norte da Europa que não foram poucos os que vieram juntamente com os italianos e os espanhóis trazendo com eles aquele renascimento retardatário e impregnando de gosto gótico, até mesmo românico, que durante tanto tempo se manteve ali, lado a lado com o desenvolvimento da escola erudita e latina; provém, repito, talvez mais dessa “mistura” de procedências diversas combinadas com as deficiências do meio, do que, propriamente, da influência do elemento nativo. Este, vencida a primeira fase de rebeldia, deixou-se moldar com docilidade pela vontade poderosa do jesuíta. Parece mesmo não ter havido da parte dos irmãos, cientes da superioridade de sua própria técnica, compreensão e simpatia pelo que as interpretações dos indígenas pudessem apresentar de imprevisto e pessoal, e que desprezavam como errado tudo que fugisse às receitas do formulário europeu, estimulando, pelo contrário, as cópias servis – a que, aliás, eles se entregavam de bom grado e com muito “proveito” e impondo, assim, junto com a nova crença e a nova moral, uma beleza já pronta. (Costa, [1937] 2004: 35 e 36)

No mesmo ano do relatório de trabalho de inspeção dos Sete Povos das Missões, Lucio publica na Revista do Sphan um ensaio intitulado “Documentação necessária”, em que arrisca, referenciando Gilberto Freyre, as dificuldades materiais do período colonial para produção de edificações de maior valor artístico.

[...] certos maneirismos preciosos e um tanto arrebitados que lá [em Portugal] se encontram, jamais se viram aqui. Para tanto contribuíram, e muito, dificuldades de toda ordem, entre as quais a mão de obra a princípio bisonha dos nativos e negros: o índio, habituado a uma economia diferente, que lhe permitia vagares na confecção limpa e cuidada de armas, utensílios e enfeites, estranhou, com certeza, a grosseira maneira de fazer dos brancos apressados e impacientes; e o negro, conquanto se tenha revelado com o tempo, nos diferentes ofícios, habilíssimo artista, mostrando mesmo uma certa virtuosidade um tanto “acadêmica” muito do gosto europeu [...] (Costa, 1937: 32)

Quando Lucio vislumbra o século XVI, o mítico início da conquista colonial, parece mostrar uma certa simetria técnico-cultural, no encontro dos povos formadores do Brasil. Entretanto, conforme a avança a *civilização material*, séculos XVII e XVIII, índio e negro estacionam para destaque do mestre de obra “portuga” que “guardou, sozinho, a boa tradição” (1937: 39) da arte construtiva brasileira. Dez anos depois, Rodrigo M. F. de Andrade é ainda mais enfático em relação ao protagonismo artístico lusitano:

É injustificável, com efeito, acreditar-se que os povoadores portugueses do Brasil tivessem vindo aprender com os nossos indígenas a erigir construções de madeira, técnica essa muito antiga e corrente na Europa e na península. Nem se pode admitir que os colonos europeus se resignassem a utilizar por longos anos construções extremamente frágeis e toscas como se tem pretendido, quando é

certo que, no continente de onde procediam, as edificações de estrutura exclusivamente de madeira tinham tal solidez que inúmeros de seus exemplares provinham da Idade Média.

[...] as construções feitas pelos povoadores portugueses no primeiro período, quer fossem de pedra e cal, quer de taipas (quer dizer, de taipa de pilão) ou de estrutura de madeira, devem ter tido sempre a feição e as características da arquitetura tradicional da metrópole. Frequentemente terão sido casebres ou choupanas de emergência, mas quase nunca imitados das habitações indígenas, das quais copiaram apenas as coberturas de palha, quando faltassem os elementos para fabricação de telhas. [...] Não poderiam, portanto, faltar-lhes bons oficiais para as construções necessárias e a estas tinham de ser feitas à moda portuguesa, naturalmente, e não à feição indígena. (Andrade, [1947] 1986: 123 e 124)

Curiosamente, as inferências de Lucio sobre a ausência de “influência indígena” nas obras edificadas dos Sete Povos entram em contradição com o seu próprio ímpeto intelectual de busca pelo belo e pelo autêntico nas artes existentes no Brasil, obras do bom artífice, aquele “velho ‘portuga’” “tão achincalhado” que “guardou, sozinho, a boa tradição” (1937: 39). Se o conjunto arruinado de São Miguel das Missões é obra da bárbara “gaucheria” misturada a “italianos” e “espanhóis” que trouxeram para o novo mundo um “renascimento retardatário e impregnado de gosto gótico”, por que esse sítio foi inscrito no livro das belas artes, o *crème de la crème* da lei de tombamento nacional? Outra questão: em que se baseia o “excepcional valor” das ruínas missioneiras, tombadas como monumento brasileiro, considerando que sua construção teria apenas seguido as “receitas do formulário europeu” na sua estrangeira “beleza já pronta”?

Nos primeiros anos de atuação do Sphan, Judith Martins, uma das primeiras servidoras do órgão, constata que o trabalho com o *patrimônio* se aprende *na prática* e os primeiros profissionais e consultores do Serviço tiveram, na verdade, que inventar um modo de identificar, reconhecer, intervir e proteger os monumentos de valor nacional, uma “rotinização das práticas administrativas” (Chuva [1999] 2009). Tal rotinação formou um “campo próprio de atuação para a carreira”, especialmente de arquitetos, profissionais prestigiados por Rodrigo nos processos de identificação, reconhecimento e preservação (intervenção) do patrimônio nacional. A crescente hegemonia da arquitetura no Iphan se deu paralelamente ao movimento de automação profissional dos arquitetos na primeira metade do século XX em relação aos engenheiros (Chuva [1999] 2009), que permaneceram à margem da seara do *patrimônio*. Em entrevista concedida a Lélia Coelho Frota e Teresinha Marinho, transcrita por Mariza Veloso Santos, Judith lembra que nos primeiros anos de atuação do Serviço todos passaram por “uma verdadeira alfabetização no setor, porque ninguém conhecia nada”. E se pergunta: “o que é que os arquitetos

recém-formados conheciam desse trabalho de restauração de obras? Foi tudo aprendido aqui, na prática, na própria execução. Fazendo e aprendendo” ([1992] 2017: 149). Embora o praticar, fazer e executar ensinassem sobre o trabalho do Sphan, Rubino, recuperando depoimentos de Lucio Costa e de Augusto da Silva Telles, atesta que o primeiro diretor do Serviço primava pela pesquisa e pela reflexão: “com ele, dizem, o clima era universitário, e na universidade que era a instituição, Rodrigo era o reitor”. (1991: 172). O Iphan dos *tempos de Rodrigo* era, em muitos aspectos, mais aberto ao diálogo e pensamento sobre as práticas institucionais do que o Iphan contemporâneo, cada vez mais processualista e preocupado com quantidades em detrimento de qualidades, *marketing* institucional em vez de trabalhos tecnicamente relevantes.

Segundo Santos, os arquitetos e restauradores do Sphan contribuíram para a invenção de “técnicas eficazes para a conservação de monumentos em um país de clima tropical” ([1992] 2017: 247). Mais do que “arquitetos e restauradores”, determinadas figuras, como Lucio Costa, concentraram o saber-poder do crivo idiossincrático, revestido de expertise técnica, do nascente *patrimônio*. Recuperando suas memórias de funcionária do gabinete de Rodrigo, Judith recorda que “quando havia qualquer dúvida sobre o tombamento, ou a reparação ou conservação do monumento”, era “dado parecer aqui, sempre com o beneplácito de Lucio Costa” ([1999] 2009).

O primeiro grande impacto da patrimonialização do sítio de São Miguel das Missões sobre as referências locais só foi vivido entre as décadas de 1960 e 1970 quando a ideia monolítica de *patrimônio* como “fruição cultural” passou a se impor de vez sobre o multiverso referências locais. Em 1968, Luiz Saia, então chefe do 4º Distrito da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Dphan (uma das muitas siglas da história institucional do atual Iphan), solicitou²⁵⁵ ao prefeito de Santo Ângelo²⁵⁶, conforme transcreve Hordejuk, “providências [...] no sentido de ‘selar’ o cemitério contíguo às ruínas da Igreja de São Miguel [...] a fim de permitir a execução de obras previstas para agenciamento paisagístico daquele município” (2019: 80). A perda do espaço tradicional onde os mortos da comunidade eram enterrados potencializou o distanciamento da população local em relação ao monumento tombado. Leticia Bauer narra um pouco desse período:

²⁵⁵ Ao que tudo indica, Luiz Saia vinha recebendo denúncias do zelador do sítio de São Miguel das Missões, que se incomodava com a presença de túmulos azulejados nas proximidades do patrimônio tombado (Bauer, 2006).

²⁵⁶ Na época, São Miguel das Missões era um distrito do município de Santo Ângelo, Rio Grande do Sul.

Na década de 1970, o cemitério foi transferido para fora do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, decisão evidentemente controversa e duramente criticada pelos moradores de São Miguel. O descontentamento em relação à remoção dos entes queridos somava-se ao término inevitável de diversos ritos, como a vinda de um rezador que, de tempos em tempos, congregava familiares dos falecidos em cerimônias no cemitério da ruína. (Bauer, 2006: 124 e 125)

Para além do crescente vínculo entre cultura e turismo que marca determinadas conjunturas políticas do Estado brasileiro e gestões do Iphan (a exemplo da atual), é preciso dizer, insisto, que estruturalmente a ideia universalizante de *patrimônio* tende a conceber que o mundo é formado por coisas e que, no meio dessa miríade infinita de coisas, existem *bens* especiais mais merecedores de resistir ao tempo e mais merecedores de durar em dado espaço, a partir de ações promovidas por instituições como o Iphan, um lugar povoado de ilustres apreciadores da seleção patrimonial. Esses bens, em alguns casos nominados *monumentos*, são entidades herméticas, fechadas sobre si mesmas, obras de arte que necessitam de contemplação. Para que sejam contempladas, precisam, sobretudo, serem destacadas da realidade complexa que as envolvem. É preciso, portanto, pontua criticamente Maria Alice Gouveia, “fazer desaparecer os traços de utilização, de modificação e de vida [do monumento] para recriar um modelo exemplar muitas vezes inspirado [...] pelo ‘bom gosto’” (1985: 61). Se o destaque temporal e espacial não é possível de imediato, ações, mediadas pelos poderes estabelecidos, devem dar conta de eliminar tais “poluições” indesejadas e perigosas (Douglas, [1966] 2010), para que, enfim, a reificação do bem patrimonial, razão de seu reconhecimento, possa ser cumprida. É por isso que um cemitério comunitário “sujo” não merece existir ao lado de ruínas de belas artes representadas pelo sítio de São Miguel das Missões. É por isso e por outras razões (que não cabem aqui a exposição) que os tombamentos de centros históricos provocam, em diversas situações urbanas contemporâneas, o acionamento de políticas de gentrificação e higienização social.

Além do selamento do cemitério, ação que desobstruiu as linhas de visão das ruínas, permitindo que uma contemplação plena e limpa (sonho do arquiteto Lucio) fosse realizada pelo *outro*, o visitante, outras intervenções foram realizadas no sítio tombado para que se tornasse ainda mais monumentalmente reificado. Segundo o pensamento preservacionista da época (bastante atual em reuniões técnicas do Iphan contemporâneo):

[...] “dever-se-ia intervir na vizinhança e/ou ambiência do prédio que se desejava preservar, para evitar tudo aquilo que viesse a ‘amesquinhar’ o monumento. Por sua vez, a efetiva opção pela restauração como um procedimento recorrente e regular, muito mais do que a conservação, buscou liberar os próprios monumentos das intervenções “indignas” que porventura houvessem sofrido ao longo do tempo. [...] Na verdade, essa prática redundou na escolha de um tempo apropriado ao qual se deveria se retornar – o tempo colonial. (Chuva, [1999] 2009: 336)

Considerando que, ao longo da década de 1970, de modo reiterado, o Iphan recebia reclamações de apreciadores do sítio de São Miguel das Missões de que, entre outras coisas, “os índios, descendentes dos guaranis faziam fogo dentro da igreja”, providências foram tomadas para “proteger” o monumento: a) cercamento do entorno das ruínas; b) instalação de guaritas com bilheteria; c) proibição de jogos de futebol e outras atividades comunitárias que eram realizadas nas proximidades do bem. Tais usos foram paulatinamente substituídos por eventos como o espetáculo “Som e Luz”²⁵⁷ e por trabalhos fotográficos voltados a produtos que se vinculam a imagem das ruínas aos seus produtos (Hordejuk, 2019).

Ainda que as ações dos poderes públicos locais, muitas vezes direcionadas e apoiadas pelo Iphan, tenham buscado livrar a paisagem do sítio de São Miguel de referências e histórias consideradas não legítimas, era cada vez mais evidente que grupos de guaranis, especialmente os Mbyá, circulavam no entorno das ruínas, estabelecendo relações afetivas, espirituais e religiosas com o monumento (Catafesto de Souza, 1998; Catafesto de Souza e Morinico, 2009; Moraes, 2010; Pierri, 2013; Iphan, 2014; Gondim, 2015). A partir da segunda metade do século XX, mbyás intentaram constituir e constituíram pontos de moradia e aldeias em locais próximos da edificação. Sob a pecha de serem das “matas” (Iphan, 2014) ou “índios paraguaios” (Gondim, 2015), entre 1970 e 1990, por meio de intervenções do órgão indigenista federal, algumas famílias indígenas foram removidas de São Miguel para terras mais afastadas localizadas ao norte (Catafesto de Souza e Morinico, 2009).

²⁵⁷ Segundo o site portaldasmissoes.com.br, “o *Espectáculo Som e Luz*, criado em 1978 pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul e repassado para o Município de São Miguel das Missões, é uma narrativa que conta o surgimento, o desenvolvimento e o final da experiência *jesuítico-guarani*. A história das Missões é contada diariamente, ao anoitecer, no Sítio Histórico São Miguel Arcanjo, declarado pela UNESCO Patrimônio da Humanidade. A história é narrada por duas personagens da experiência missioneira ainda presentes no local: a igreja e a terra. Contada ao longo de 48 minutos, a narrativa envolvente imerge o espectador em uma viagem pelo tempo, mostrando um pouco do cotidiano, da política, da arte, da guerra e da fé de uma sociedade que vivenciou um desenvolvimento harmonioso, baseado em relações sociais cooperativas”.

5.2.4. O registro da *tava* guarani: desafiando a instrução técnica de tombamento das ruínas de São Miguel das Missões

Na intenção de revisar e reelaborar o discurso hegemônico, de teor colonialista, professado pelo Museu das Missões, alguns técnicos do Iphan/RS se aproximaram de mbyás que costumam vender seus artesanatos na varanda do museu, “na expectativa de entender os sentidos de sua presença diária no sítio, bem como as referências próprias de seu universo sociocosmológico” (2014: 5). Nesse período, o recém-criado DPI/Iphan buscava identificar referências culturais de povos indígenas brasileiros, utilizando a metodologia do INRC por meio de projetos pilotos (Freire e Oliveira, 2005). Assim, os interesses técnicos da Superintendência local, aliados com o apoio do DPI e o movimento dos Mbyá de abrir diálogos com agentes públicos mais sensíveis à causa indígena, possibilitaram a construção dialógica de processos de identificação, reconhecimento e salvaguarda de patrimônios culturais dos Guarani, especialmente relacionados à *tava* (ruína antiga, no caso do referido processo de patrimonialização, a *tava* é São Miguel das Missões).

Para muitos povos nativos das terras meridionais da América do Sul, *tavas* são marcos ou casas de pedra que sinalizam os caminhos interligados e as moradas dos ancestrais, evocando tradições de um modo de vida ideal que orientam ascetes voltadas para a imortalidade e para a chegada à “terra sem males”. Geralmente essas *tavas* se revelam por meio de ruínas que, segundo Aldo Lataiff, “são memórias materializadas, monumentos que contam a história dos Guarani, demarcam seu território e provam definitivamente a existência do Kesuita” (2001: 90). Os Kesuitas são os antigos jesuítas das reduções, chefes carismáticos que possuíam poderes mágicos, generosidade e eloquência. “Não só os Guarani, mas os próprios jesuítas acreditavam nos poderes sobrenaturais e na ‘eficácia simbólica’” (2001: 90) desses pajés. Cosmovisões semelhantes fazem sentido entre os Wajãpi em relação à Fortaleza de São José de Macapá. Em narração colhida por Dominique Tilkin Gallois, Waiwai explica: “os Waiãpi conhecem bem a fortaleza, é *Mairi*, decidiram construí-la quando terra queimou... Quando o dilúvio chegou, não havia brancos, eles vieram depois pelo oceano, para se apossar dela. [...] Chegaram depois, bem depois” (1993: 31).

O processo de mobilização dos Mbyá em torno do reconhecimento de seus patrimônios culturais superou as dificuldades iniciais de tradução “cosmológica” das categorias nativas do Iphan para a compreensão Mbyá (e vice-versa), a partir do momento

em que lideranças indígenas vislumbraram retornos práticos da pesquisa como a consolidação no local de uma casa de passagem e a garantia de comercialização do artesanato no interior do sítio (Iphan, 2006; Moraes, 2010). Antes dessa barganha de benesses, alguns mbyá se mostraram contrariados e relutantes em se sentirem objetos de uma pesquisa repleta de questionários (INRC), mais um projeto entre tantos outros propostos para o grupo (Gondim, 2015).

De acordo com parecer da relatora do registro da *tava*, *lugar de referência para o povo Guarani*, Carla Maria Casara, transcrito na *Ata da 77ª Reunião do Conselho Consultivo* do Iphan, a tava deve ser titulada como patrimônio imaterial brasileiro considerando a seguinte argumentação:

As ruínas da igreja [de São Miguel das Missões] e de outras estruturas do antigo aldeamento concedem a essa Tava uma condição de singularidade por tornar visíveis a todos certas concepções de vida dos Guarani e aspectos de sua relação com o sagrado. As marcas dos passos dos antigos, seus antepassados, estão gravadas nas pedras, nas imagens, no lugar. Esses antepassados, que construíram as Missões a pedido dos Nhande Ru – as divindades Guarani – seguiram sua caminhada e hoje se encontram na morada dos imperecíveis. As estruturas, por estarem em ruínas, dão testemunho de que o mundo terreno é marcado pela imperfeição e pela finitude. Ao mesmo tempo, por serem marcos da caminhada ‘dos antigos’, indicam aos Guarani o caminho a ser seguido, nos dias de hoje. Razão pela qual elas não devem jamais ser reconstruídas. Precisam permanecer como ruínas, como testemunhos de uma ‘mensagem verdadeira’. A Tava é, também, lugar os Guarani da Aldeia Koenju vendem seu artesanato, participam de eventos educativos e apresentações musicais de encontros e reuniões, enfim, realizam atividades diversas, tanto internas quanto voltadas para os não-indígenas. Por tudo isso, a Tava é um espaço privilegiado para que os Guarani possam contar sua história, não só para seus filhos e filhas, mas também para os não-indígenas [...] (Iphan, 2014: 55)

Se em 1938, ano do reconhecimento das ruínas de São Miguel das Missões como patrimônio nacional, a ideia de se tombar um bem edificado com base em histórias e referências indígenas era inconcebível, entre os anos 2000 e 2010 (pós-redemocratização e Constituição de 1988), os estudos etnográficos e as mobilizações dos Guarani em torno da recuperação dos seus lugares sagrados e terras tradicionais agenciam poderes suficientemente capazes de reconstruir as narrativas colonialistas do Estado em relação à tava de São Miguel. Entretanto, em vez de afetar o *modus operandi* do instrumento instituinte da política brasileira de patrimônio²⁵⁸, o Decreto 25 de 1937, a fim de

²⁵⁸ Em determinadas situações consideradas excepcionais, geralmente pressionado por questões imobiliárias ou de gestão urbana, o Iphan certificou processos de retificação ou rerratificação de tombamentos e mesmo de destombamentos, alterando a extensão de áreas protegidas, descrições técnicas sobre determinados aspectos dos bens inscritos e mesmo os valores atribuídos aos monumentos tombados.

desestabilizá-lo em nome de interpretações mais arejadas dos conceitos/expressões “história”, “arte”, “interesse público”, “fatos memoráveis da história do Brasil” e “excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico”, o processo de patrimonialização da tava optou pela instrução de registro no livro dos lugares, uma categoria do patrimônio imaterial, via Decreto 3551 de 2000. No caso da tava dos Guarani, a benvinda insurgência decolonial provocou a existência paralela de duas versões patrimoniais sobre o bem arruinado: a) a primeira, colonialista, inspirada nas impressões diletantes de Lucio Costa na década de 1930, replicadas por diversas gerações de agentes do *patrimônio* atuantes na área central e na representação estadual do Iphan no Rio Grande do Sul, representada pelo *tombamento*; b) a segunda, contemporânea, sintonizada com etnografias sobre questões Guarani e com diálogos entre pesquisadores e técnicos do Iphan com grupos mbyás locais, representada pelo *registro*. As concepções luciocostianas da “boa tradição” construtiva guardada pelo “velho portuga”, são tão arraigadas no *métier* institucional que é inimaginável atribuir ao universo indígena o poder artístico de criar obras edificadas de valor nacional. A “boa tradição”, fulcro das seleções técnicas dos bens tombados pelo Sphan, não diz respeito a uma simples cópia inábil da arte portuguesa; são, na verdade, legítimas recriações, autêntica arte brasileira (Costa, 1941). Trata-se de um ponto nevrálgico do modo de pensar o *patrimônio* capaz de atualizar as antigas obviedades técnicas do *tempo* de 1937 no *tempo* de hoje.

As chamadas “cultura negra” e “cultura popular” e, especialmente, a “cultura indígena”, precisaram de uma nova legislação patrimonial, nascida da vanguarda constituinte de 1988. O Decreto 3551 de 2000 é aclamado por contemplar a imaterialidade *natural* dos *outros* brasis e por compensar as impossibilidades alegóricas (consideradas “intrínsecas”) do *tombamento*. Paulatinamente, a antiga lamúria dos críticos do *patrimônio* que protestavam pela inclusão de lugares, construções e objetos que não simbolizassem os grandes feitos da civilização luso-brasileira nos livros do tomo, foi abrandada pelas experiências dos registros do patrimônio imaterial brasileiro que apresentaram à sociedade, juntamente com o *boom* das ações de educação patrimonial, uma faceta dialógica até então pouco conhecida no campo de atuação do Iphan. O *patrimônio*, enfim, apresenta uma bela fachada da diversidade (ou seria hierarquia?) cultural brasileira, aparência externa que protege e justifica para o “público” decisões “técnicas” tomadas em salas de reunião e pareceres idiossincráticos acerca do que merece existir ou não, com apoio do Estado, como “histórias”, “artes” e “culturas” *autênticas*.

5.2.5. As experiências de registro de bens culturais indígenas

O pensamento binário (*material x imaterial*) do Iphan contemporâneo idealiza compensar as ausências da diversidade cultural brasileira notórias nos processos de tombamento por meio das experiências mais “populares” e “democráticas” do registro. Em relação à figura do tombamento, o decreto de instituição do registro do patrimônio imaterial brasileiro é, de fato, como acompanhamos na experiência de registro da tava, mais condizente com a revolução semântica e legal possibilitada pela Constituição de 1988. Todavia, alguns processos de reconhecimento de *bens culturais* indígenas, via as categorias do patrimônio imaterial, também não conseguiram efetivar ações de salvaguarda que contemplem a complexidade das demandas indicadas originalmente nas instruções técnicas de registro. A desconexão cosmológica entre o campo das *questões indígenas* e o campo do *patrimônio cultural* talvez seja mais estrutural do que aparenta ser à primeira vista.

Dentre esses processos, pude acompanhar de perto, como antropólogo do Iphan do Mato Grosso (2006 - 2009), a experiência de registro do ritual yaokwa dos Enawene Nawe, uma extensa cerimônia do complexo calendário ritual do referido grupo de língua aruak, envolvendo desde atividades de colheita e pesca (especialmente em barragens), prestações de serviços e alimentos com os Yakairiti, espíritos subterrâneos, em nome da paz aldeã e da abundância de recursos naturais, até a realização de belos cantos e danças acompanhados por instrumentos musicais, sobretudo flautas. Considerando que a existência e vitalidade do ritual estão profundamente relacionadas com a autonomia na gestão dos recursos presentes nas terras indígenas Enawene Nawe nos diversos biomas locais, o trabalho de registro, coordenado pela antropóloga Andrea Jakubaszko, identificou, após reuniões com diversas lideranças indígenas locais, que o plano de salvaguarda²⁵⁹ do ritual yaokwa deveria se estruturar, conforme o dossiê de registro²⁶⁰, em “dois aspectos fundamentais: a garantia da biodiversidade que caracteriza a região e

²⁵⁹ Planos de salvaguarda são estratégias pensadas pelos grupos de “detentores” de bens culturais registrados, mediadas pelo Iphan, a fim de promover, ao longo do tempo, ações que possibilitem a sustentabilidade e sentidos de existência dos lugares, formas de expressão, celebrações e saberes reconhecidos como patrimônio cultural brasileiro.

²⁶⁰ Dossiê de registro é a sistematização final, em um documento escrito (livro) acompanhado de um documento audiovisual (vídeo), das informações produzidas durante o processo de instrução técnica dos bens em processo de reconhecimento patrimonial, a ser relatado e avaliado pelo Conselho Consultivo do Iphan em reunião que decidirá a pertinência do título de patrimônio cultural brasileiro do bem.

a integridade das lógicas que regem os sistemas de produção e transmissão dos conhecimentos” (2009: 200), devendo se concentrar em “três focos centrais [...] na intenção de salvaguardar recursos vitais à concretização do ritual”. Um desses focos corresponde à região do rio Preto, porção territorial que “ficou fora dos limites da demarcação” e “constitui terra de ocupação tradicional. Define, como vimos, uma área de permanente tensão e litígio. Os Enawene constroem anualmente, em seu leito, a barragem de pesca do Ritual” (2009: 202). A indicação de questões socioambientais e materiais, implicadas em uma área fora dos limites territoriais Enawene, como cruciais para a política de salvaguarda voltada para a celebração indígena causou mal-estar entre cargos diretivos do DPI/Iphan porque alguns entendiam que o que estava identificado e proposto no dossiê de registro ultrapassava os limites de atuação da instituição. Além disso, a forma de condução (fora da *doxa*) do processo de registro colocava o Iphan em posição destacada em relação a conflitos de terras decorrentes da expansão do agronegócio no norte do Mato Grosso, situação em que a autarquia federal não estava habituada, habilitada e interessada em estar.

Os Enawene, que participaram da elaboração das indicações da salvaguarda, teriam, então, que imaginar, mediados por antropólogos e outros agentes contratados pelo Iphan, outros tipos de demandas relacionadas à dinâmica do yaokwa. O complexo ritual, em risco ambiental e territorial, teria de se adaptar às categorias técnico-políticas do DPI/Iphan. Outras ações, então, foram planejadas e executadas a partir de 2015 tais como: a produção de um *kit* audiovisual²⁶¹ “referente à fase ritual denominada Salomã, dedicada aos espíritos celestes (Enore Nawe)”;

a realização de uma atividade educativa denominada “Encontro com os Enawene Nawe: Ritual, Território e Instrumentos Musicais Indígenas”, fazendo parte de oficinas de qualificação audiovisual ocorridas no Museu do Índio, Rio de Janeiro, em setembro de 2017; e a publicação impressa (tardiamente) do dossiê de registro do ritual yaokwa (Iphan, 2018). Ou seja, embora as referidas ações sejam relevantes do ponto de vista do compartilhamento de conhecimentos entre grupos de enawenes, documentaristas e agentes e movimentos indígenas atuantes em diversificadas dimensões políticas, o fato é que as questões originais demandadas pelo processo de registro, mais próximas às situações concretas e

²⁶¹ A ideia de que registros audiovisuais são ações de salvaguarda do patrimônio já está presente no “anteprojeto” de criação do Sphan elaborado em 1936 por Mário de Andrade. No processo de implantação do Serviço, era preciso, segundo Mário, intensificar os “serviços de filmagem e de fonografia, sempre com sentido etnográfico”.

históricas de conflitos entre povos indígenas e “sociedade envolvente”, não puderam ser traduzidas em termos do *patrimônio imaterial*.

Os limites legais e “materiais” dos processos de registro do patrimônio imaterial tiveram melhor êxito no âmbito da cachoeira de Iauaretê, lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uauapés e Papuri, no Amazonas. Na ótica do discurso “oficial” do órgão federal de patrimônio, o registro da cachoeira no livro dos lugares do Decreto 3551 possibilitou ao Iphan, em 2006, a mediação de diálogos entre a Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê (Coidi) e Instituto Socioambiental (Isa), representando os povos indígenas da região, e o Ministério da Defesa, o Comando da Aeronáutica e a Comissão de Aeroportos da Amazônia (Comara), “para suspensão das obras na Serra do Bem-Te-Vi, as quais iriam dinamitar o extenso afloramento rochoso que compõe o conjunto de lugares sagrados [...] para transformá-lo em pedra britada a ser utilizada em ampliação da pista de pouso na localidade” (2018: 103). Adler Homero recupera o noticiado na época, “apesar de seu súbito envolvimento na questão, o Iphan tratou de levar o caso ao Ministro da Defesa, Waldir Pires que, por sua vez, notificou o comando da Aeronáutica e a presidência da Câmara a respeito destes fatos” (2006: 113). A atividade exploratória foi, de fato, desativada. Para Homero, não por força do decreto do patrimônio imaterial, de efeitos legais não coercitivos, e sim por decisão da própria Força Aérea.

A dissintonia entre as cosmovisões do Iphan e as realidades vividas pelos povos indígenas nem sempre está presente nas experiências de registro do patrimônio imaterial. Pelo indicado em recente publicação do Iphan que revisita e sintetiza as ações de salvaguarda do patrimônio imaterial brasileiro, o reconhecimento da arte kusiwa (pintura corporal e arte gráfica) dos Wajãpi no início dos anos 2000 possibilitou o desenvolvimento de ações de salvaguarda mais dialógicas e eficazes, a exemplo da formação de pesquisadores, professores e cinegrafistas indígenas, da elaboração e divulgação de publicações relacionadas ao bem cultural, da criação, na terra indígena, do Centro de Formação e Documentação Wajãpi e da fiscalização de usos não autorizados e desejados para os grafismos indígenas (Iphan, 2018). É possível que o “recorte” menos territorial da instrução técnica de registro, voltado para “formas de expressão” e “saberes” da arte kusiwa, questões consideradas mais “simbólicas”, tenha facilitado a mediação entre os limites da política patrimonial e os problemas e anseios reais de representantes do povo Wajãpi.

5.3. A política patrimonial entre o templo e a ruína: a patrimonialização da igreja potiguara de São Miguel

Cientes de alguns dos mitos restauradores do *patrimônio*, retomemos as histórias indígenas dos Potiguara. Como acompanhamos no terceiro e quarto capítulos da tese, no final dos anos 1970, após o crescente arruinamento da igreja de São Miguel e o extravio de vários objetos sacros do templo, a imagem *original* do padroeiro dos Potiguara foi *carregada* da aldeia São Miguel para a aldeia São Francisco. Na experiência vivida pelos moradores mais antigos da *Vila*, o que houve nesse *tempo* foi a vinda de *caboclos do Sítio* que, supostamente acertados com o então cacique da São Miguel, levaram a imagem do arcanjo e outras peças da igreja sem o consentimento da população local. Na experiência vivida pelo pessoal de mais idade do *Sítio*, tal evento ocorreu, na verdade, por meio de uma procissão organizada pelos *caboclos da São Francisco* e representantes de várias aldeias, que contou com a participação de gente influente da “Igreja” na Paraíba. O deslocamento do santo indígena dividiu as festas em sua homenagem, que passaram a realizar concomitantemente na *Vila* e no *Sítio*. A condição de ruínas e a ausência do santo da igreja não esvaziou a sacralidade do templo. Atualmente, nas noites do novenário da *Vila*, ritos como o acendimento de velas em volta das velhas paredes da antiga edificação são o centro da devoção dos *caboclos* ao padroeiro. Tais ritos acumulam sentidos espirituais mais profundos do que a novena-missa capitaneada pelos representantes da “Igreja”. O novenário realizado no *Sítio* busca anualmente replicar as tradições da antiga festa realizada na aldeia São Miguel, quando o padroeiro ainda era guardado no nicho da igreja velha.

Cismados por distintas histórias indígenas acerca de um mesmo evento mítico e divididos entre as atenções devidas à imagem *original* e as obrigações perante o lugar sagrado ocupado pelas ruínas, os *caboclos* devotos do padroeiro vivenciam, contudo, uma vontade coletiva consensual: anseiam ver e participar de celebrações em uma igreja de São Miguel plenamente “restaurada”²⁶². Trata-se de um mito restaurador de práticas e sentidos vividos que merecem ser revividos mesmo por aqueles que apenas “ouviram falar” dos bons *tempos* das festas de *antigamente*. É evidente que a ideia-força dos mitos está ancorada, em alguma (ou toda) medida, no desejo de reordenar situações por meio de histórias que dão plausibilidade à “vida como ela é”, conciliando o passado com o

²⁶² Aqui empregado a partir da concepção dos *caboclos* que preferem usar o referido termo para nominar tanto o “restauro da imagem de São Miguel” como o desejo de ver a “igreja de São Miguel restaurada”.

presente, ou restituindo dado fragmento da realidade ao seu todo original. O mito restaurador da igreja potiguara de São Miguel revela que tais histórias, além de reorganizarem o passado nos termos do presente, estão em perspectiva, projetando vontades quase utópicas de restauração de um *tempo* passado.

Mesmo reticente quanto ao retorno da imagem *original* para o local que foi sua “residência há tantos séculos”, seo Batista afirma que se a matriz for “feita do jeito que ela era”, se “a comunidade geral” estiver “de acordo”, ele não fará objeções ao retorno do padroeiro. Neo avalia que “a restauração da igreja” (e a consequente vinda do santo para seu antigo nicho] tornará a festa de São Miguel uma só, “todo mundo virá pra cá [para Vila] como era antigamente”. Dona Izabel constata que a própria ideia da “reforma da igreja” já se tornou parte das histórias potiguaras contadas pelos antigos: “tá nesse negócio da reforma da igreja já faz anos e anos, as pessoas que sonham com isso vão morrer e muitas gerações e nunca ela é reformada”.

Acostumada com pesquisadores e curiosos que visitam as famosas ruínas da antiga matriz e aproveitando a boa sombra da árvore no terraço de sua casa, Rosimar olha para o que sobrou da fachada da edificação e solta: “reparem bem nela, tem dia que ela tá rindo, tem dia que chora e pede socorro”. Rosimar falava, em tom de denúncia, da situação crítica daquele patrimônio para técnicos do Iphan que, em 2012, mais uma vez visitavam as terras indígenas Potiguara em busca de informações do estado atual do monumento. Para ela e para os devotos do padroeiro dos Potiguara, de um modo geral, as ruínas devem deixar de ser *ruínas* para se tornarem novamente *templo*. A presença do Iphan na aldeia era consequência de uma solicitação do MPF/PB, via ação civil pública, firmada em 17 de janeiro de 2011, solicitando à Justiça Federal “antecipação da tutela”²⁶³ a fim de determinar a imediata adoção de soluções emergenciais [a partir de ações do Iphan, Iphaep e Funai²⁶⁴] para a manutenção da estabilidade da Igreja de São Miguel,

²⁶³ De acordo com Humberto Theodoro Júnior, a antecipação de tutela, ou tutela antecipada, se dá quando “o juiz se adianta para, antes do momento reservado ao normal julgamento do mérito, conceder à parte um provimento que, de ordinário, somente deveria ocorrer depois de exaurida a apreciação de toda a controvérsia e prolatada a sentença definitiva. Justifica-se a antecipação de tutela pelo princípio da necessidade, a partir da constatação de que sem ela a espera pela sentença de mérito importaria denegação de justiça, já que a efetividade da prestação jurisdicional restaria gravemente comprometida” (1997: 45).

²⁶⁴ As instituições são rés da ação do Ministério Público por inoperância em relação ao arruinamento da igreja de São Miguel. Porém, cada uma delas foi acionada por diferentes responsabilidades legais: o Iphaep tombou a igreja de São Miguel por meio do Decreto 8658 de 1980; por seu turno, o Iphan abriu o processo de tombamento (número 932-T-75) intitulado “Praia: Baía da Traição”, que incidia sobre o “patrimônio natural” da localidade, sem, contudo, dar sequência aos procedimentos técnicos e administrativos necessários ao reconhecimento nacional do bem; finalmente, a Funai se tornou ré por ser vista como

localizada no Município de Baía de Traição [...] de modo a frear seu processo de degradação e iminente desabamento”²⁶⁵. No texto da ação propriamente dita não se fala apenas em “manutenção da estabilidade”, e sim em “restauração da igreja” como “providência fundamental para que seja preservada e mantida a identidade cultural e religiosa da comunidade indígena Potiguara da Paraíba”. O procurador conclui, também, que “a igreja, a ruína e o cemitério são bens passíveis de merecer proteção pelo tombamento federal, por representarem a apropriação do território brasileiro por uma das etnias que forma a sociedade nacional, neste caso representada pelo povo Potiguara”²⁶⁶.

Não é à toa que Rosimar fala de risos, choros e vozes das ruínas. A fachada da edificação realmente tem um rosto, onde a boca é a entrada principal, os olhos são as duas janelas da parte superior e o nariz é o que os arquitetos chamam de “arco de descarga da porta”. Muitos *caboclos* devotos estabelecem uma relação de intimidade espiritual com o santuário, recebendo, de várias formas, o retorno afetivo do lugar sagrado.

Em sintonia com Rosimar, Neo, ex-cacique da aldeia São Miguel, também descreve afetivamente sua relação com a igreja do padroeiro para Matheus Cássio Blach, em entrevista concedida em 14 de março de 2013²⁶⁷:

Desde a minha infância, exatamente, vendo a festa [de São Miguel], aí consegue ter essa igreja, que hoje está quase em ruínas, está em ruínas, como uma coisa que faz parte de nós. Às vezes a gente chega até a sonhar com ela ruindo e sonha também com ela sendo recuperada, até trabalhando nela, e isso nos deixa até durante o sonho feliz e por hora também às vezes triste quando nota, percebe no seu sonho que ela está ruindo. Cheguei até um dia, estava aqui na casa da minha mãe, era a casa da minha mãe, estava aqui repousando e ouvi um estrondo, mas não era, era um avião que passou e eu não sei o que aconteceu que eu pensei que fosse a igreja que estivesse caindo, eu fiquei muito triste, porque eu sempre tenho dito, no dia que essa igreja for tombada pelo Iphan, porque é tombada pelo Iphaep, pelo Iphan, e começar a recuperação. Para mim, eu estou realizado. Passei

responsável pela tutela das terras e povos indígenas (por vezes, juridicamente estereotipados como “relativamente incapazes”).

²⁶⁵ Ação Civil Pública (MPF/PB) n. 0000411-22.2011.4.05.8200.

²⁶⁶ Ainda em 2011, em sentença de primeira instância, na 2ª Vara federal – Seção Judiciária da Paraíba, o juiz em exercício indeferiu a antecipação de tutela requerida pelo MPF/PB. O processo segue para segunda instância via agravo de instrumento impetrado pelo MPF/PB. Em 2013, ao historiar o processo em sentença posterior, outro juiz afirma que “o Exmº Desembargador Federal do TRF-5ª Região, Dr. Frederico Azevedo, proferiu Decisão no Agravo de Instrumento nº 116.134-PB interposto pelo Ministério Público Federal, deferindo, em parte, o pedido Liminar para manter o Estado da Paraíba e o IPHAEP no polo passivo”, julgando “procedente, em parte, o pedido para determinar aos Réus que adotem as providências constantes [...] na Petição Inicial”.

²⁶⁷ Vide *Estudos para tombamento da igreja de São Miguel Arcanjo, em Baía da Traição/PB* (2014), acervo da Superintendência do Iphan na Paraíba.

trinta anos como cacique, vinte e oito, quase trinta, e o meu maior sonho era conseguir preservar as ruínas, hoje tem essa perspectiva de se restaurar. Para mim, posso morrer no outro dia na hora que for restaurada, porque eu sei que essa minha vida como cacique valeu a pena, não fui eu quem conseguiu, mas pelo menos eu sonhei tanto que isso vai se tornar realidade.

Da igreja, feita a partir de pedras sobrepostas, restam as paredes da nave e da capela-mor que, durante as últimas décadas, passaram a ilustrar, em diversos matizes em formas de manchas aqui e acolá evidenciadas nas paredes, as camadas de reboco e alvenaria e os antigos materiais construtivos do período dos contatos entre indígenas e colonizadores. Não há mais coberta e tanto o interior como o entorno da edificação estão tomados por mato. O terreno do interior e do entorno das ruínas é limpo apenas no *tempo do novenário* ou em outras ocasiões especiais.

No terceiro capítulo da tese, apresentamos um conjunto de situações como fatores determinantes para o arruinamento da igreja de São Miguel, processo iniciado na década de 1970: a) o falecimento da paroquiana (dona Lourdes) que cuidava da edificação; d) a maior atenção de representantes da “Igreja” às lideranças da aldeia São Francisco, engajadas na luta pela demarcação e titulação das terras indígenas Potiguara, em detrimento da Paróquia sediada na aldeia de São Miguel; c) a mudança da imagem *original* do padroeiro dos Potiguara da *Vila* para o *Sítio*, desfocando as atenções dos *caboclos da São Francisco* em relação à igreja velha; d) o descaso dos moradores da aldeia São Miguel na manutenção corriqueira do templo; e) o consequente desabamento da coberta, fato que acelerou de vez a deterioração da construção. Nesse *tempo* de reviravoltas estruturais na vida de muitos grupos e aldeias potiguaras, agentes do *patrimônio* também contribuíram para que o processo de degradação do templo fosse vislumbrado pelos *caboclos* como um mal irremediável.

Foi por essa época, anos 1970, que seo Batista, então *chefe principal* dos Potiguara, recebeu um convite de Nevinha, “dos Padilha” (influyente família da Baía da Traição), para uma reunião com o “doutor Linduarte Noronha”, “chefe do *patrimônio*”, em João Pessoa. Nevinha Padilha tinha uma função no Iphaep e, amante da história da Baía e dos Potiguara que era, promoveu o encontro entre a liderança indígena e o diretor do Instituto. Seo Batista hospedou-se na casa dela onde soube do assunto daquela importante conversa: o tombamento da igreja de São Miguel. No dia seguinte, foi levado ao *patrimônio* e, no gabinete do diretor, travou-se o diálogo a seguir:

Linduarte Noronha: e você é o quê?

Batista Faustino: [eu pensei em responder assim, mas talvez ele não gostasse: “eu sou igualmente ao senhor”] eu sou índio, sou cacique de lá dos Potiguara, tô aqui com uma parente, Nevinha Padilha, que trabalha aqui como professora e tudo aqui. Foi ela que me mandou convidar pra vir aqui pra vossa excelência contar a história da antiga matriz de São Miguel Arcanjo, que tá em estado de ruína. Hoje o santo se encontra na aldeia onde eu moro e a gente tá lutando pra que seja reconstruído a antiga matriz pra levar ele de volta.

Linduarte Noronha: Você a partir desse momento **você não vai poder tirar uma pedra assim** [mostrando o tamanho do objeto com uma das mãos] **da parede porque é patrimônio.**

Conforme as memórias de seo Batista, a intenção dos *caboclos* era reformar a igreja, recuperando o telhado que desabou e fazendo outras obras necessárias à sua integridade. Mesmo sendo de elevado custo, dariam um jeito, fariam mutirão, angariariam recursos como costumavam fazer com os trabalhos coletivos das aldeias. A conversa com o “chefe do *patrimônio*” poderia ser, inclusive, uma boa oportunidade para saber como o “governo” poderia apoiar a reforma da antiga matriz. Para seu espanto, o tombamento significava outra coisa. A partir dessa lei, os *caboclos* não poderiam mais fazer as modificações necessárias à sustentação da edificação. Por uma lógica que permanece incompreendida, seo Batista não poderia “tirar uma pedra [...] da parede [da igreja] porque é patrimônio”.

Considerando a interpretação legalista dos decretos de tombamento, o diretor do Iphaep disse uma “meia verdade” para seo Batista, esperando, provavelmente, o efeito do temor (ao mesmo tempo genérico e pautado na experiência concreta de vida) que as pessoas “comuns” têm da postura tradicionalmente policialesca e autoritária das instituições do Estado. “Meia verdade” porque, de fato, o decreto 7819 de 1978, que “dispõe sobre o cadastramento e tombamento dos bens culturais, artísticos e históricos no Estado da Paraíba”, inspirado no decreto-lei 25 de 1937 (lei do tombamento do patrimônio nacional), preconiza em seu artigo 36 que nenhum indivíduo ou instituição de direito privado ou público “poderá executar obras de restauração, preservação ou demolição em imóveis cadastrados ou tombados, sem a prévia autorização do Iphaep”. Ou seja, aproveitando a hipérbole de Linduarte, pedras podem ser tiradas das paredes da igreja potiguara de São Miguel (bem tombado como patrimônio histórico e artístico da Paraíba); só não podem ser tiradas “sem a prévia autorização do Iphaep”. O desejo, profundo e coletivo, de ver a igreja do padroeiro “feita do jeito que ela era” era abafado pelo temor de represálias por parte do poder público, no caso de haver algum tipo de

intervenção no monumento. A ideia que “em *patrimônio* não se mexe”, o “medo do patrimônio” (Blach, 2017), se espalhou pelas aldeias e esteve presente em ações e comportamentos dos *caboclos* por décadas.

5.3.1. A orla da Baía da Traição e a igreja potiguara de São Miguel sob o crivo do *patrimônio*

A ideia de que existe uma real possibilidade de fazer com que as ruínas de São Miguel voltem a ser igreja edificada é bastante recente entre os *caboclos*. Mesmo depois da ação civil pública impetrada pelo MPF/PB contra Iphaep, Iphan e Funai, determinando a urgente “restauração” da igreja, ainda havia entre lideranças (especialmente as da *Vila*), falas, em tom pessimista, de que a maioria dos potiguaras já sabe que se é *patrimônio*, “o que resta a fazer é escorar as paredes e cuidar para que não piore”. Esse tipo de discurso advém, como vimos em tópicos anteriores do presente capítulo, de recomendações técnicas pautadas em conhecimentos direcionados à conservação de ruínas e acordadas em documentos internacionais como a Carta de Atenas (1931), a Carta do Restauo (1972) e a Carta de Burra (1980). Algumas das indicações técnicas das cartas patrimoniais são tão estranhas ao dia a dia dos Potiguara que tendem a distanciar, espantar e/ou produzir desencontros cosmológicos, provocando, entre outras coisas, esse “respeito” exagerado de alguns *caboclos* da *Vila* e do *Sítio* pelas “teses” ruskinianas do restauro. Entretanto, como pudemos perceber, a Carta de Burra, com base na ideia de *significação cultural*, intenta desestabilizar a visão tecnicista de que apenas profissionais especializados devem orientar intervenções em obras de valor patrimonial e o artigo 216 da Constituição de 1988 oferece bases legais para que antigas práticas autoritárias, independente do teor “técnico” das mesmas, dos órgãos de *patrimônio* possam ser rechaçadas e transformadas.

Apesar dos *caboclos*, especialmente os devotos do padroeiro indígena, manifestarem o desejo de reconstrução da igreja “do jeito que ela era”, as lideranças pouco se movimentam “oficialmente” para acionar as instituições de *patrimônio* responsáveis, “com a colaboração da comunidade”²⁶⁸, pela preservação do monumento. A apatia dos *caboclos* em relação às ações e pressões que viabilizassem o refazimento do

²⁶⁸ Alusão ao artigo 216 da Constituição Federal de 1988 que, em seu parágrafo primeiro, assim escreve: “o poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação”.

templo se deve, em parte, como vimos, à crença construída a partir do final dos anos 1970 de que não se “pode tirar uma pedra da parede porque é patrimônio”. Nesse tempo, possivelmente, os processos de tombamento estadual e federal foram agenciados por representantes da Arquidiocese da Paraíba e pessoas como Nevinha Padilha²⁶⁹, interessada na história da Baía da Traição e dos Potiguara, em contato com técnicos e cargos comissionados do Iphaep e do Iphan. Provavelmente a partir dessas mobilizações, conforme informações do ofício número 7 de 5 de dezembro de 1974, o Iphaep, por meio do seu Conselho Consultivo, proibiu:

[...] a derrubada do coqueiral da barra litorânea do município de Bahia da Traição, no Estado da Paraíba.

O Exmo. Sr. Prefeito local, Sr. José Barbosa, recebeu, em tempo, ofício deste Órgão, alertando-o para o impedimento rigoroso do ato, cumprido, pelo menos, até o momento.

Posteriormente, a Presidência do IPHAEP, reuniu com seu Conselho Consultivo, o Prefeito em questão e mais o Chefe da FUNAI naquele município [seria um dos *chefes principais* dos Potiguara, o cacique Daniel Santana?] e o Sr. Capitão dos Portos da Paraíba para debate e medidas a serem tomadas no futuro, como o tombamento definitivo da orla considerada de absoluto interesse ecológico.

Como se trata de terreno da União [incompreensível] de trechos sob a jurisdição da FUNAI, chegou-se a conclusão de que caberia ao IPHAN a palavra final sobre o problema. [...]

De acordo com o historiador Blach, o “Ofício 07.74” encaminhado do Iphaep ao Iphan é o “registro mais antigo encontrado²⁷⁰, em que há uma demanda relacionada ao Patrimônio Cultural de Baía da Traição” (2017: 57). Os argumentos do referido ofício do Iphaep, assinado pelo presidente Linduarte Noronha, são reforçados pelo chefe do 1º Distrito do Iphan (Pernambuco)²⁷¹, Ayrton de Almeida Carvalho, no ofício 122/1974, de 18 de dezembro de 1974, encaminhado a Renato de Azevedo Duarte Soeiro, diretor geral do Iphan. Ayrton salienta que conhece a “região citada” no documento do Iphaep. Trata-se de:

²⁶⁹ Maria das Neves Padilha do Prado Freire, autora do livro “*Baía da Traição: a Acajutibiró dos Potiguara*” publicado em 1985 com o apoio do Iphaep.

²⁷⁰ É difícil concluir sobre a origem das demandas oficiais de preservação de patrimônios existentes em Baía da Traição e, de modo mais amplo, das terras indígenas Potiguara, diante da desorganização e inacessibilidade de alguns arquivos do Iphaep, órgão criado em 1971. Estive no Iphaep por três oportunidades em busca de documentação relacionada à igreja potiguara de São Miguel e a pesquisa se mostrou infrutífera diante da dispersão e não localização dos processos relacionados ao referido bem.

²⁷¹ Na época, a representação do Iphan da Paraíba, a exemplo de outros Estados do Nordeste, vinculava-se ao 1º Distrito do Iphan com sede em Recife, Pernambuco.

[...] uma das mais belas e típicas do Nordeste, como expressão dos elementos marcantes de nossas praias: o coqueiral, a tonalidade do mar e da faixa praiana, a presença de barcos característicos, **sem esquecer sua importância para o lado do elemento indígena.**

Não estamos a par, na verdade, de como essa Diretoria encara, no momento, o tombamento de conjuntos paisagísticos, motivo por que tomamos a liberdade de transferir o assunto ao estudo de Vossa Senhoria, passando a aguardar qualquer pronunciamento a respeito; declaramos, todavia, desde já, que somos pelo deferimento da sugestão do INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DO ESTADO DA PARAÍBA.

Do gabinete do Iphan, Renato responde à solicitação de tombamento da orla de Baía da Traição por meio de ofício (“Of. nº 2 443/75”) enviado ao 1º Distrito do Iphan em 13 de agosto de 1975. Ancorado em uma breve informação (“nº 224” de 29 de julho de 1975) de Lygia Martins Costa, avaliando que a “Bahia da Traição” apresenta “a paisagem e a ecologia regionais em sua pureza ainda [...] que data do recuado séc. XVI”, o diretor geral informa que a solicitação do Iphaep teve “plena acolhida” por parte do Instituto e para sua efetivação seria preciso esforços da representação do *patrimônio* em Pernambuco no sentido de providenciar “planta do sítio, delimitação da área a ser protegida e respectiva documentação fotográfica, incluindo, se possível, vista geral aérea” além de informações que, a critério de Ayrton, “pareçam oportunas”. No mesmo mês e ano, o 1º Distrito envia ofício ao Iphaep, solicitando a documentação referida pelo diretor geral Renato. Em resposta ao ofício, Linduarte, parecendo estranhar que tais obrigações tenham retornado ao demandante original, informa, no ofício 134 de 4 de novembro de 1975, que mesmo estando o Instituto “em fase de implantação”, “[...] no que prende à ecologia foi feito todo tombamento provisório da Baía da Traição”. Além disso, “medidas já foram tomadas nesse sentido [levantamento de informações para tombamento nacional do bem], com o comparecimento no dia 19 de outubro do corrente ano de uma equipe do IPHAEP designada para essa finalidade”, esperando “que o projeto em questão esteja pronto em dezembro do corrente ano, quando teremos o prazer de enviar à V.Sa. para o fim a que se destina”. Em seguida, justifica a importância da atuação do órgão federal de *patrimônio* na demanda levantada:

[...] a iniciativa de solicitarmos ao IPHAN o tombamento da área ecológica desse Município prende-se ao fato de pertencerem as terras, em sua totalidade, ao domínio da União, com a existência por lei do Núcleo Indígena controlado pela FUNAI e com a implantação há muitos anos de um posto denominado “Potiguar”.

Alguns meses depois do vai e vem de atribuições e responsabilidades entre Iphaep e Iphan, é a vez da Funai pressionar o órgão federal de *patrimônio* por meio do ofício 325 de 10 de junho de 1976 encaminhado ao Iphan. Desta feita, as atenções não dizem mais respeito à orla da Baía da Traição e sim à “possibilidade de ser restaurada a Igreja de São Miguel Arcanjo, localizada no Posto Indígena Potiguara”. O documento da Funai, assinado por seu presidente Ismarth de Araújo Oliveira, alerta que o prédio (a igreja de São Miguel) “está tombado pelo Patrimônio e como constitui uma obra de arte, e muito importante para a comunidade, permito-me insistir na atenção especial desse órgão [Iphan], para o assunto”. O diretor geral do Iphan, Renato, responde ao órgão indigenista (via “of. nº 2 288/76”), com cópia para Ayrton, chefe do 1º Distrito, que “a referida igreja está em fase de estudo para tombamento pelo Iphan, incluindo toda a Baía da Traição”. Por sua vez, Ayrton informa, por meio do ofício 56 de 6 de julho de 1976, que providências de comunicação ao Iphaep foram tomadas no ano anterior quanto ao “processo de tombamento daquela área, uma das mais específicas no país como paisagem praiana”, mas até aquela presente data “não obteve resposta por parte do Iphaep”.

Dois anos depois da pressão feita pela Funai, a “Igreja” também apela ao Iphan pelo reconhecimento patrimonial e restauração da igreja, “em ruínas”, de São Miguel. Em carta dirigida ao diretor geral do Iphan, o vigário-geral Fernando Montenegro Abath escreve em 21 de agosto de 1978:

- Por determinação do Exmº Sr. Arcebispo Dom José Maria Pires, dirijo-me a V. Sª no sentido de fazê-lo ciente de que a igreja de São Miguel, situada na Baía da Traição, neste Estado se encontra em ruínas, motivo pelo qual consulto V. Sª:
- a) se a referida igreja, construção grande, antiga e histórica porque pertencente aos Índios Potiguaras, está incluída no rol dos monumentos tombados por esse Instituto;
 - b) se em caso contrário, pode a Arquidiocese assumir a responsabilidade de fazer a devida restauração.

Renato mais uma vez envia ofício a Ayrton (ofício 2195 de 1 de setembro 1978), reiterando as providências solicitadas em dezembro de 1974. Em resposta, o 1º Distrito informa que a documentação solicitada ao Iphaep não foi remetida ao Recife até aquela data e que em maio de 1978 se dirigiu ao presidente da Funcep, Hildebrando de Assis, “sugerindo providências no sentido de ser a Igreja de São Miguel incluída no Programa Integrado de Recuperação das Cidades Históricas do Nordeste, para efeito de sua completa restauração”. Pressionado por Ayrton, Linduarte, presidente do Iphaep, responde, via ofício de 23 de novembro de 1978, que está “providenciando as informações

pedidas”, esclarecendo que “se torna necessário um determinado período de tempo para o cumprimento dessas tarefas”. Quase um ano depois, por meio do ofício 136 de 1 de outubro de 1979, Linduarte apresenta ao Iphan “a Profª Maria das Neves Padilha do Prado Freire, Coordenadora do Setor de Pesquisas Histórico Culturais deste Instituto, para um melhor entrosamento com esse Órgão, objetivando a agilização dos nossos trabalhos”. Analisando atentamente as comunicações estabelecidas entre Iphan, Iphaep, Funai e “Igreja” em torno das demandas de patrimonialização da igreja de São Miguel, Blach conclui que:

[...] as informações solicitadas pelo presidente do instituto, Renato Soeiro, ao 1º Distrito do IPHAN, cuja responsabilidade foi repassada ao IPHAEP, foram atendidas em 1979. A pesquisadora do IPHAEP, Maria das Neves Padilha do Prado Freire, produziu um amplo “levantamento geográfico, histórico, cultural e socioeconômico da Baía da Traição, para fins de tombamento e restauração”. Esta documentação já prevê o tombamento e a restauração da Igreja de São Miguel. (Blach, 2017: 62)

O *Levantamento* de Maria das Neves, conhecida localmente como “Nevinha Padilha”, entregue ao Iphaep, procura delinear um “acervo histórico-cultural existente na Baía da Traição”, conjunto de bens materiais que demandavam ações de preservação. Embora esse conjunto incluía as “peças de artilharia – os famosos canhões originários da Espanha, fabricados entre os anos 1598 e 1623, considerados na época de sua fabricação, como a mais poderosa arma existente” e o “lindo e frondoso coqueiral já tão mutilado pela falta de um planejamento urbano adequado”, é evidente, na leitura da instrução, a predileção patrimonial pela igreja de São Miguel, que é o bem exhaustivamente descrito e valorado. Na avaliação de Nevinha, “trata-se de uma construção jesuítica, com características barrocas, típica dos primeiros séculos do período colonial”. Em 1979, Nevinha encontrou o interior da edificação com as seguintes características construtivas e decorativas e estado de conservação:

A cobertura da igreja era de duas águas, em telha canal, não mais existindo a da nave que desabou completamente, restando a da capela-mor que, juntamente com o forro de madeira, está prestes a ruir. O piso da nave é de tijoleira, o original, em dois níveis; porém o da capela-mor, construído em um plano mais alto, foi substituído pelo cimento. [...] Não contém obras notáveis de talha ou de pintura, a não ser a base de dois púlpitos com molduras em volutas alternadas, um deles bastante mutilado; uma pia em forma de meia concha engastada; um pedestal que servia de suporte a pia batismal, que foi destruída pelo impacto da queda do teto da nave, todos esculpidos em pedra de cantaria.

Os altares laterais já não existentes, encontrando-se apenas os nichos, confeccionados em madeiras delicadamente entalhada, parcialmente destruídos pelo desabamento da cobertura.

Quanto à imaginária, não foi possível examiná-la, uma vez que se encontra em poder dos remanescentes indígenas. (Freire, 1979: 11)

Parecendo desistir das comunicações com o 1º Distrito, o Iphan central (então Sphan/Pró-Memória) delega o processo 932-T-75 aos cuidados da arquiteta Dora Monteiro e Silva de Alcantara que, em 21 de setembro de 1981, emite um despacho reiterando a solicitação de “esclarecimento da situação jurídica e de uma delimitação mais precisa da área”. Em 28 de dezembro de 1981, a Assessoria Jurídica da Sphan/Pró-Memória elabora um confuso relatório jurídico sobre a viabilidade do tombamento assim traduzido pelo servidor Antonio Pedro de Alcantara em informação de 28 de abril de 1982: “é conveniente que antes de qualquer exame do aspecto jurídico do problema seja definida a área a ser tombada e o que se pretende fazer com ela”. Ao que tudo indica, a área de tombamento jamais foi definida e o processo permanece “em instrução” por décadas. Reafirmando o que já foi dito em outro momento do capítulo, uma das formas mais comuns de negar a pertinência de um processo de reconhecimento patrimonial é deixá-lo permanentemente “em instrução”. Blach informa que, diante da morosidade do Iphan, o Iphaep decide promover o acautelamento da igreja de São Miguel por meio do tombamento estadual do bem edificado (Decreto Estadual 8658 de 1980), ignorando a motivação inicial da patrimonialização da orla da Baía da Traição.

Entre 1980 e 1983, circularam alguns pareceres, memorandos e informações internas do IPHAN a respeito da situação jurídica do território da cidade. Tratava-se do terreno da igreja de São Miguel pertencer à FUNAI, à Arquidiocese ou ao município, com indicações de que o tombamento federal dependeria da resolução desta questão burocrática ainda pendente.

No entanto, como não aconteceu, de fato, o acautelamento efetivo por parte do IPHAN, foi o IPHAEP que procurou responder a essas demandas já em 1980. Órgão de preservação estadual, o IPHAEP, que fora criado em 1971 na esteira do I Encontro dos Governadores para a Preservação do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Natural do Brasil, conhecido como Compromisso de Brasília (1970), vinha se ocupando justamente daqueles bens que não tinham qualquer tipo de acautelamento por parte do IPHAN (Oliveira, s/d: 57). Sendo assim, a Igreja de São Miguel Arcanjo foi tombada, em 1980, pelo IPHAEP por meio do Decreto Estadual nº 8.658/80. (Blach, 2017: 66)

Como se evidencia na leitura das cartas e ofícios do processo Iphan 932-T-75, as referências potiguaras são pouco destacadas. Até o entremeado das décadas de 1970 e 1980, a ideia de “paisagem” como “patrimônio histórico e artístico” tinha sido pouco

aplicada nos processos de reconhecimento de bens patrimonializados. Mesmo na atualidade, ela não é comum na prática institucional do Iphan. Na Paraíba, caso o tombamento vingasse, seria a primeira (e provavelmente a única) experiência de reconhecimento patrimonial de uma paisagem com forte apelo a juízos “técnicos” acerca de uma natureza idílica descoberta. No processo de tombamento da “Praia: Baía da Traição”, o valor predominante é o “paisagístico”. A edificação da igreja não foi vislumbrada em seus próprios valores patrimoniais. Quando um determinado bem passa pelos crivos da arte e do belo, quando são apreciados positivamente seus valores “artísticos”, como vimos, ele se torna superior nas hierarquias da praxe dos tombamentos nacionais (Campofiorito, 1985; Rubino, 1991; Chuva, 1999).

Ao mesmo tempo em que não promovia a instrução técnica de tombamento nacional do monumento, o Iphan ignorava as propostas práticas de “restauração” do templo. A tentativa de representantes da Arquidiocese da Paraíba de promoverem a necessária intervenção na edificação, não foi devidamente respondida pelo órgão federal de *patrimônio* enquanto o templo, pouco a pouco, se transformava em ruína.

Após grande lacuna temporal (maior parte da década de 1980 e década de 1990) em que, aparentemente, não existem movimentações documentais entre agentes indígenas e paroquiais junto aos poderes públicos estabelecidos (ou vice-versa) revelando preocupações em torno do arruinamento da igreja de São Miguel, no início dos anos 2000 volta a ser acionado a partir de denúncias sobre furtos de materiais construtivos relacionados às ruínas de São Miguel.

Em 07 de maio de 2003, foi aberto no IPHAEP o processo número 0107/2003 que consiste em uma denúncia de “retirada de material de estabilização do imóvel” da Igreja de São Miguel Arcanjo. Neste mesmo mês, uma equipe técnica fez uma visita à Baía da Traição e constatou a necessidade de medidas urgentes para que o bem pudesse ser salvaguardado. Em 18 de julho do mesmo ano, um novo “Diagnóstico do Monumento” foi realizado pelo IPHAEP e constatou, mais uma vez, a necessidade de medidas emergenciais visando à preservação do bem e sugerindo também sua restauração de forma a possibilitar novamente seu uso. O laudo de vistoria mencionado afirma que a responsabilidade sobre a igreja é da proprietária do terreno, a Arquidiocese, e que a mesma deveria tomar as medidas necessárias de salvaguarda do bem. Contudo, conforme consta em documentos mais recentes do Ministério Público Federal (MPF), a Arquidiocese argumenta que o terreno foi expropriado no sentido de ser repassado para a comunidade indígena potiguara, estando sob a propriedade da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A FUNAI, por sua vez, afirma que o terreno pertence à União e que, por este motivo, a responsabilidade sobre o patrimônio cultural é do IPHAN. [...] Numa estratégia de escamoteamento, as instituições responsabilizam-se mutuamente pelo acautelamento e manutenção da igreja, utilizando-se de argumentos que remetem à questão da propriedade do terreno. Assim, mais uma

vez, nada de efetivo foi feito para se garantir a preservação do bem tombado, que parece ter sido esquecido pelos órgãos competentes por mais um período, como demonstra uma lacuna na documentação entre os anos de 2003 e 2009, sendo este último o ano em que o MPF passou a atuar nesse processo, constituindo-se em mais um ator a fazer parte desse cenário. (Blach, 2017: 69)

5.3.2. A ação civil pública contra Iphaep, Iphan e Funai e o projeto de reconstrução da igreja potiguara de São Miguel

Depois de um novo período de ausências de movimentações de documentos entre agentes locais e instituições públicas, em janeiro de 2011 uma ação civil pública foi diligenciada por Duciran Van Marsen Farena, procurador do MPF/PB. De acordo com o relatado nos autos da ação, a decisão de acionar judicialmente o poder público se baseia em inspeções de campo promovidas por agentes da Procuradoria da República, em agosto de 2009, para apurar irregularidade em escolas presentes na Baía da Traição. No trajeto entre aldeias, os fiscais constataram que a igreja de São Miguel se encontrava “reduzida às ruínas e em estado de evidente abandono”. Na época, Duciran argumentou à assessoria de comunicação do Ministério Público e à imprensa local que “a igreja de São Miguel deve ser restaurada por constituir patrimônio nacional, com elevado valor histórico, e também por ser referência à identidade dos índios da reserva potiguara”²⁷². Segundo Pedro Tiago, atual cacique da *Vila*, foram lideranças da aldeia São Miguel que provocaram o procurador: “a gente trouxe ele aqui, mostrou a ele [as ruínas] dentro da igreja, aí levou uma ferroada de abelha... Pronto, ficou logo com raiva e abriu o processo”. Entre 2011 e 2012, padre Edriano convocou algumas reuniões com o Iphan para tratar de trâmites do processo de reconstrução da igreja, revelando que o pároco também se fazia presente na pressão exercida sobre o Ministério Público e órgãos implicados na ação civil. Para além dos agentes indígenas e eclesiais, a ferroada da abelha, *actante* latouriano, parece ter sido determinante para ativação da burocracia necessária ao processo que anos depois culminaria, como veremos mais adiante no presente capítulo, na elaboração de “projetos que atendam a estabilização, restauração e reconstrução”, “objetivando a

²⁷² Vide <https://www.clickpb.com.br/paraiba/mpf-pede-reconstrucao-da-igreja-sao-miguel-125376.html>. Segundo a matéria publicada em 2 de fevereiro de 2011, “para o MPF, houve omissão do Iphaep na proteção do patrimônio por ele tombado; negligência da Funai, por ser entidade responsável pela gerência do patrimônio indígena; negligência e morosidade do Iphan em relação ao processo de tombamento federal (que começou na década de 70); e a consequente falta de responsabilidade da União e do Estado da Paraíba”.

estagnação e reversão do processo de degradação instalado no bem”²⁷³ via processo licitatório promovido pela Superintendência do Iphan na Paraíba.

A ação civil pública promovida pelo MPF/PB, responsabilizando Iphan, Iphaep e Funai pelo descaso no exercício de suas missões institucionais e, consequentemente, pelo arruinamento da igreja Potiguara de São Miguel, despertou a atenção do quadro de servidores da área técnica do Iphan da Paraíba e reuniões internas foram realizadas para decidir os procedimentos a serem efetivados após o constrangimento legal da ação civil.

Como é de praxe, o debate entre os técnicos de diferentes áreas de formação profissional e de diferentes histórias de vida produziu dissensos na Divisão Técnica. Enquanto um grupo majoritário defendia o arquivamento da questão por meio de argumentos que deveriam ser construídos pela Procuradoria Federal do Iphan, sediada em Recife, Pernambuco, a fim de livrar o Iphan da responsabilidade sobre o monumento cujo processo de tombamento nunca foi, de fato, finalizado, outro grupo defendia que o Iphan precisava atualizar os estudos sobre a questão, por meio de planos de ação direcionados para análise da pertinência do tombamento nacional da igreja de São Miguel Arcanjo.

A fim de defender o Iphan da responsabilização impetrada, via ação civil pública, pelo MPF/PB, a Procuradoria da instituição elaborou minutas para contestação²⁷⁴, em agosto de 2011, em que arrisca inferir que no processo de tombamento aberto pelo Iphan (número 932-T-75, intitulado “Praia: Baía da Traição”) “não há demonstração suficiente de que esse bem vincula-se aos fatos memoráveis da História do Brasil, como exige o artigo 1º do Decreto-Lei nº 25/37”. Acrescenta ainda, em outro momento da defesa, que “o reconhecimento dos valores para fins de preservação constitui-se em ato discricionário da Administração pública, com caráter técnico”. Ignorando o conteúdo das minutas de contestação, provavelmente após contatos entre o “jurídico” com técnicos do Iphan da Paraíba, a mesma Procuradoria resolve emitir um despacho ao superintendente, datado de 19 de agosto, indicando a necessidade de “uma análise técnica [...] dando seguimento” ao processo de tombamento (932-T-75) “e instruindo-o para que seja tramitado (se verificado o valor nacional), recomendando o seu arquivamento ou, ainda, a adoção de

²⁷³ Terminologias presentes no Termo de Contrato n. 11 – 2015 celebrado entre Iphan e Estilo Nacional Ltda., empresa ganhadora do processo licitatório motivado pela ação civil pública impetrada pelo MPF/PB.

²⁷⁴As informações apresentadas nos próximos parágrafos podem ser encontradas no processo Iphan 01408.000884/2011-43, digitalizado na plataforma do Sistema Eletrônico de Informações.

outro instrumento, por exemplo, a chancela da paisagem²⁷⁵ da Baía da Traição”. Outrossim, avalia ser necessário a verificação do “valor do bem” para “sugerir, se for o caso, o seu tombamento isolado, em caráter provisório, em função do seu precário estado de conservação”. Técnicos em arqueologia são, então, enviados pelo Iphan à *Vila* para informar sobre o estado das ruínas da igreja de São Miguel e as estratégias necessárias para conter ou reverter a deterioração do bem. O relatório produzido em 31 de agosto de 2011 reitera as indicações técnicas do relatório anterior, de 24 de março de 2010, em que se prescreve “ações emergenciais a fim de manter a estabilidade do edifício e minimizar seu processo de degradação e iminente desabamento”. As seguintes ações poderiam ser eficazes nesse sentido: “limpeza do terreno; consolidação estrutural e reforço das fundações, escoramento de paredes fora de prumo; tratamento e consolidação de paredes, onde há rachaduras; recuperação do piso ainda existente na nave e na capela-mor”. O relatório de 2010, ancorado em teses do restauro²⁷⁶, pondera também que “em princípio, por se tratar de uma ruína, os procedimentos se diferenciam dos usualmente utilizados na restauração de bens culturais, recomendando-se, neste caso, a recomposição pelo método da anastilose²⁷⁷”.

O processo originado pela ação civil pública do MPF/PB seguiu seus trâmites na “Justiça”, passando, entre os anos de 2012 e 2013, da primeira para a segunda instância (Tribunal Regional Federal da 5ª Região), sendo mantidas as obrigações de fazer dos réus Iphaep, Iphan e Funai. As ações e os prazos direcionados ao Iphan foram os seguintes: a) definição das intervenções emergenciais necessárias para reversão da degradação das ruínas da igreja de São Miguel em um prazo de trinta dias; b) apresentação de projeto

²⁷⁵ A chamada “Chancela da Paisagem Cultural” foi instituída pela Portaria Iphan 127 de 2009, que define “paisagem cultural” determinadas “porção peculiar do território nacional, representativa do processo de interação do homem com o meio natural, à qual a vida e a ciência humana imprimiram marcas ou atribuíram valores”. Segundo Braga e Moraes, “O instrumento da Chancela surge no Brasil, de modo idealizado, para preencher uma lacuna de referências culturais não contempladas pelos selos e conceitos da malfadada dicotomia patrimônio material e imaterial. Assim como vários outros tipos de legislações, a Chancela não é privilégio apenas de um debate interno travado no nosso país, ela faz parte de uma ampla conjuntura de reflexões, encontros e proposições internacionais. O Brasil é signatário de cartas internacionais que reconhecem a paisagem cultural e seus elementos como patrimônio cultural e preconizam sua proteção” (2014: 3). Os autores também ponderam que “ao contrário do Decreto Lei nº. 25 de 1937 e a exemplo de Decreto 3.551 de 2000, a Portaria Iphan nº. 27 de 2009 peca ao não ter buscado um processo legislativo nacional, com participação do Congresso e do Gabinete da Presidência do Brasil. Sendo uma ‘simples’ Portaria, a normativa perde importante força política e legal diante dos justos, necessários e ambiciosos objetivos a que se propõe” (2014: 3). Recentemente o site do Iphan abriu consulta pública para contribuições de revisão da referida Portaria.

²⁷⁶ Ainda neste capítulo descrevemos e analisaremos criticamente alguns preceitos técnicos do restauro.

²⁷⁷ Idem nota de rodapé número 13.

arquitetônico definitivo de conservação/restauração das ruínas, contemplando a possibilidade técnica de reconstrução do monumento, em um prazo de noventa dias; c) conclusão do processo de tombamento nacional das ruínas/igreja, iniciado em 1975, por meio de instrução técnica que decida sobre a pertinência ou não do título de patrimônio brasileiro do bem, em um prazo de cento e oitenta dias.

Diante das referidas pressões e obrigações judiciais, a Superintendência, agenciada pela movimentação de alguns técnicos, solicitou em 2012 uma vaga para bolsista do Mestrado Profissional em Preservação Patrimônio Cultural à Coordenação de Pesquisa e Documentação – Copedoc/Iphan, sediada no Rio de Janeiro, para tratar e propor encaminhamentos práticos para essa temática. A pesquisa, no entanto, não foi concluída devido ao desligamento do aluno. Em 2013, novos esforços foram, então, despendidos a fim de contratar, via plano de ação, estudos técnicos para avaliação da pertinência do tombamento da igreja em ruínas presente na aldeia São Miguel. No primeiro semestre de 2014, como produtos da referida contratação, foram entregues *Estudos para tombamento da igreja de São Miguel Arcanjo, em Baía da Traição/PB*. Esses estudos, produzidos de forma multidisciplinar, tiveram conclusões técnicas favoráveis ao tombamento do monumento como patrimônio brasileiro, entretanto optaram por deixar em aberto a questão das demandas de refazimento da igreja diante do impasse entre caracterizar o bem como *ruínas* ou *templo*. Também em 2014 o Iphan fez comunicações oficiais ao Iphaep, buscando compartilhar as ações e prazos impostos pelo Tribunal, indicando técnicos em arquitetura e urbanismo para o acompanhamento do processo. Tais comunicações foram reiteradas nos anos subsequentes na medida em que o Iphan contratava e acompanhava a elaboração de um projeto de “estabilização, conservação e restauração” da edificação.

Após novos recursos da Funai, do Iphan, da União e do Iphaep contra sentença do juízo da 2ª Vara Federal da Paraíba que considerou procedente a ação civil pública ajuizada pelo MPF/PB, confirmando a antecipação da tutela, para condenar as referidas instituições a adotarem as seguintes providências emergenciais de reversão dos danos da igreja de São Miguel, a Terceira Turma do Tribunal Regional Federal da 5ª Região, decide, por unanimidade, dar provimento ao pleito por meio da Apelação Cível 571134/PB, de 21 de setembro de 2017. O provimento foi parcial apenas para a União, com o seguinte argumento:

A União Federal, na condição de proprietária de bem tombado, tem obrigação de conservá-lo e restaurá-lo, não podendo transferir essa responsabilidade a outros entes extrapolando as respectivas áreas de atuação, inclusive a FUNAI e o IPHAN, posto em relação ao último seja possível ceder da administração dos bens por meio de ato administrativo próprio. Caso em que o bem tombado situa-se em área objeto de demarcação da Terra Indígena Potiguar de Baía da Traição, integrando o patrimônio da União Federal, que não atua no caso como protetora de bem de interesse cultural com valor nacional, mas como proprietária de bem cujo valor estadual foi reconhecido por meio de tombamento do IPHAEP²⁷⁸.

Todavia, antes da decisão do Tribunal quanto às apelações das instituições envolvidas no descaso com o arruinamento da igreja de São Miguel, o Iphan/PB, condenado em segunda instância, já havia se movimentado para contratação de serviços de engenharia e arquitetura voltados para elaboração de “projetos de estabilização, conservação e restauração” do referido bem, por meio de um Plano de Ação de 2015²⁷⁹. Além dos projetos, a ação previa “revisão, atualização e complementação dos ‘Estudos para Instrução de Tombamento da Igreja de São Miguel’ realizados até 2014”. O valor inicial total disponibilizado pelo plano foi de R\$ 204.029,60 (duzentos e quatro mil, vinte nove reais e sessenta centavos). Sagrou-se vencedora do certame licitatório a empresa Estilo Nacional Ltda EPP. Diante dos avanços do projeto, com seus primeiros produtos de planejamento, o Iphaep envia, em 2 de maio de 2016, ao Iphan/PB o Parecer CAE 15.04.16 “referente à determinação de diretrizes para elaboração do projeto de revitalização para a igreja de São Miguel Arcanjo”. As diretrizes, inspiradas nas cartas patrimoniais aqui já descritas, são bastante genéricas e mesmo na conclusão permanece dúvida a aceitação ou não de um projeto de reconstrução completa de um bem arruinado: “recomendamos que a proposta seja desenvolvida [...] considerando o estado de ruína da edificação. O projeto deve buscar, em face de sua fragilidade estrutural soluções que não causem maiores danos ao bem”. O Iphan segue o acompanhamento da execução dos projetos contratados, firmando vários termos aditivos que são justificados pela complexidade dos trabalhos diante de diversas questões técnicas. Algumas dessas questões estão relacionadas à necessidade de diagnósticos pedológicos que informem

²⁷⁸ Apelação Cível número 571134/PB, inserida ao Processo Iphan 01408.000884/2011-43, digitalizada no SEI.

²⁷⁹ Vide Processo Iphan 01408.000915/2015-90 no SEI. Com a entrega e aprovação de todos projetos executivos previstos, o Iphan/PB encaminha a documentação à Secretaria de Coordenação e Governança do Patrimônio da União – SPU e Iphaep, via ofícios 395 e 396 de 25 de setembro de 2019 para providências referentes às decisões judiciais proferidas pelo Tribunal Regional Federal da 5ª Região quanto à ação civil pública do MPF/PB. Até o momento não foi enviado ofício do Iphan/PB à Funai.

sobre a viabilidade de acréscimos construtivos no terreno onde se encontram as ruínas. Por meio de notas técnicas os fiscais do Iphan, técnicos em arquitetura e urbanismo, revisaram, direcionaram e corrigiram os relatórios e produtos apresentados pela empresa contratada. Em relação ao projeto luminotécnico entregue, por exemplo, a fiscal chama atenção para a incompatibilidade do projeto quanto à instalação de postes de iluminação no cemitério da aldeia de São Miguel, contíguo à igreja velha. Diante de uma incerteza quanto à “‘não-interferência’ a possíveis enterramentos/túmulos anteriores”, solicita que “seja proposto nova solução de iluminação desta área, sem interferência de solo, com aproveitamento de estruturas já existentes”. Por vezes, diante da ausência de profissionais especializados lotados na Superintendência, o Iphan/PB solicita apoio de outras unidades do Iphan, a exemplo da contribuição de pareceres do engenheiro civil do Rio Grande do Norte²⁸⁰.

Em meio às comunicações estabelecidas entre Iphan/PB e empresa contratada para elaboração dos “projetos de estabilização, conservação e restauração” da igreja do padroeiro dos Potiguara, o secretário municipal de turismo da Baía da Traição, sabedor da existência de um “Projeto de Restauração da Igreja de S. Miguel Arcanjo”, solicita ao Iphan, em 10 de abril de 2017, “para que o mesmo seja colocado em exposição, por ocasião da abertura do I FESTIVAL INDÍGENA POTIGUARA, a se realizar nas ruínas da referida igreja, no próximo 17 de abril”. Além disso, “no dia 19/04 será colocado em exposição no Terreiro Sagrado da Aldeia S. Francisco, onde ocorrerão as comemorações do Dia do Índio”. A chefia técnica do Iphan/PB faz despacho no dia 19 de abril informando que a “solicitação em epígrafe foi atendida”. Eu estava fazendo pesquisa de campo no período e não presenciei as referidas exposições. É possível que não tenha havido tempo suficiente para organização das apresentações.

Em alguns relatórios apresentados pela empresa e pareceres técnicos, assinados por arquitetos do Iphan/PB, indica-se, excepcionalmente, em determinados tópicos, que a “comunidade indígena” deve ser consultada. É o caso do coro da igreja que:

[...] será reconstruído, utilizando-se novos materiais e aproveitando-se a madre (barrote em madeira) existente, utilizando-se do critério de distinguibilidade. [...] cabe uma reunião com a comunidade indígena para definição de sua permanência ou não²⁸¹.

²⁸⁰ Em determinado momento do Processo, o Iphan/PB solicitou apoio do Departamento do Patrimônio Material – Depam para pareceres de engenharia civil.

²⁸¹ Informação Técnica nº 0237/2016-DT/IPHAN/PB.

Na leitura da documentação inserida ao Processo, não é possível verificar se a aludida “reunião com a comunidade indígena” para consulta acerca do coro da igreja foi, de fato, realizada ou não. A visão de que grupos indígenas (e, de modo mais amplo, grupos populares) formam “comunidades” homogêneas passíveis de serem representadas em reuniões está presente na maioria dos projetos e intervenções de “arquitetura e engenharia” executados ou acompanhados pelo Iphan. Quando se faz “consulta pública”, geralmente uma apresentação do projeto finalizado, ou em processo de finalização, a um determinado grupo de pessoas em um auditório local, as ações são vistas como “democráticas”. No caso dos projetos interventivos da igreja potiguara de São Miguel, a empresa contratada pelo Iphan propôs um “Projeto de Educação Patrimonial”. Teoricamente e metodologicamente sintonizada com teses contemporâneas sobre relações entre população local e bens reconhecidos ou em processo de reconhecimento como patrimônio cultural, a proposta idealiza “reuniões, oficinas e visitas conjuntas à Igreja” realizadas por pesquisadores e educadores “antes e enquanto estiverem sendo desenvolvidas as obras de restauração e as pesquisas de campo da Arqueologia, ou outras pesquisas relacionadas ao patrimônio local”. Mesmo que, na proposta, se imagine que as informações “poderão ser discutidas e apresentadas as características da Igreja do ponto de vista dos pesquisadores e do público”, vislumbrando que os interlocutores serão “incentivados a lembrarem como costuma ser a edificação”, o fato é que o projeto de educação patrimonial não concebe a possibilidade de que a “comunidade da Aldeia de São Miguel” altere materialmente os rumos dos planos interventivos e das obras propriamente ditas. No fundo, haverá uma “*apresentação* do projeto de restauro e estabilização da Igreja de São Miguel”. A educação patrimonial apresentará *dados e resultados*, ou seja, ela não é elemento constitutivo do planejamento, execução e avaliação do projeto, com o potencial de definir e transformar a materialidade patrimonializada²⁸². Avaliando a pertinência do “Projeto de Educação Patrimonial” em uma nota técnica²⁸³, Carla Gisele Moraes, arquiteta e urbanista do Iphan/PB, solicita que o público-alvo seja “ampliado, tendo em vista que São Miguel Arcanjo é o padroeiro de todas as aldeias Potiguara”, informando que “as atividades propostas devem incluir,

²⁸² Como observa Átila Bezerra Tolentino (2016), em muitos projetos e ações de “educação patrimonial”, educar se confunde com conscientizar/colonizar um “outro” a partir de verdades patrimoniais preexistentes.

²⁸³ Nota Técnica nº 78/2018/DIVTEC IPHAN-PB.

primordialmente, as comunidades mais diretamente vinculadas à Igreja: Aldeia São Miguel e Aldeia São Francisco (que, inclusive, detém a posse das imagens originais da igreja)”.

Além da ideia de que os Potiguara podem ser facilmente representados por pequenos grupos em “consultas à comunidade, outro senso comum (desta feita, com linguagem mais “acadêmica”) é aquele que assevera que a igreja potiguara de São Miguel foi construída no século XVIII (1728 ou 1762), obra da missão carmelita na Paraíba. Tal visão é reiterada nas comunicações entre Iphan e empresa contratada e, especialmente, nos relatórios historiográficos inseridos ao Processo. No primeiro capítulo da tese, pondero que esses marcadores cronológicos não fazem sentido nos *tempos* acionados pelas memórias e materialidades preservadas pelos *caboclos* da *Vila*, do *Sítio* e de outras aldeias. Para muitos, São Miguel não pode ser enquadrado em um sistema métrico convencional de medição da história. E, mesmo quando precisam lidar com datas e “eventos históricos” documentados pela escrita, os anos de 1728 e 1762 não remetem à origem da edificação do templo. Moradores da *Vila* guardam (escondem) uma pesada placa de bronze indicando 1702 como data de inauguração da igreja velha e não descartam a hipótese do templo ter sido construído no séculos XVII e mesmo no XVI, considerando que antes dos carmelitas, franciscanos e jesuítas missionaram na Acajutibiró. Conforme referenciado no primeiro capítulo, uma “capella” situada à margem de uma “lagôa” na Baía da Traição foi avistada (e descrita) do mar em 1625 por Laet, um dos diretores da Companhia das Índias Ocidentais. A “capella” relatada pelo tripulante da esquadra holandesa pode ser um antigo abrigo de taipa construído para receber oratórios indígenas, de porte razoável, ou ainda uma edificação feita de pedras disformes praianas sobrepostas, entaipada com barro e óleo de baleia, em notável tamanho considerando que pôde ser vislumbrada do mar. Igreja de taipa ou de pedra e taipa, o referido marco edificado avistado no século XVII parece indicar a base do aldeamento de São Miguel, cujo templo, dedicado ao padroeiro dos Potiguara, se arruína desde as últimas décadas do século XX.

A ideia de que a igreja potiguara de São Miguel data do século XVIII entra em contradição com as próprias descrições arquitetônicas daqueles que inferem os setecentos como século mítico fundador. No “Projeto de Educação Patrimonial”, aqui já referido, por exemplo, afirma-se que “a Igreja de São Miguel tem data atribuída de construção na primeira metade do século XVIII” e, em seguida, observa que “possui tipologia arquitetônica que se aproxima das construções maneiristas da ordem inaciana. Esta arquitetura dos jesuítas é conhecida pela simplicidade e sobriedade das formas”.

Considerando que a Companhia de Jesus foi “expulsa” da Paraíba em 1593 por conta das discórdias com franciscanos (Mariz, 1822; Leite, 1938; Pereira 1989), as formas de construir edificações religiosas da ordem inaciana, do ponto de vista da sucessão cronológica convencional da “história da arte”, dificilmente poderiam ser replicadas por carmelitas dos setecentos.

5.3.3. “Restauração” da igreja potiguara de São Miguel: entre as histórias reais indígenas e o mito do *falso histórico*

As desconexões entre os mitos restauradores do *patrimônio* e as histórias potiguaras não dizem respeito apenas às questões cronológicas. Como sabemos, as mobilizações de representantes da Arquidiocese da Paraíba e das lideranças Potiguara para o reconhecimento da igreja como *patrimônio* sempre estiveram atreladas às demandas para efetivação de sua “restauração” (Blach, Braga e Moraes, 2012). Tais demandas ignoram as indicações técnicas mais recentes das ações de restauro que, segundo Gouveia, “proíbem [...] a reconstrução de ruínas e exigem, nos trabalhos de consolidação, que todos novos recursos materiais e tecnológicos empregados fiquem visíveis e claros ao término da obra” (1985: 38). Analisando o processo de tombamento estadual da igreja de São Miguel Arcanjo, é possível perceber que a instrução técnica caracteriza o templo como edificação em processo de arruinamento. Esse fato processual liminar, o tombamento da igreja em determinado estado de conservação que, possivelmente, não mais permitia o uso do seu espaço interior, deveria caracterizar e direcionar as estratégias interventivas no bem. Do ponto de vista da intervenção do *patrimônio*, tanto os princípios técnicos *hard* do meticuloso restauro ruskiniano como os trabalhos necessários para reconstrução do templo parecem possíveis. Entretanto, o projeto de reconstrução da igreja potiguara de São Miguel contratado e aprovado pelo Iphan (2015 - 2019) é muito mais o resultado das pressões judiciais provocadas pelo MPF/PB do que uma consequência da compreensão de que se deve respeitar as reais demandas da “comunidade indígena”.

No segundo semestre de 2017, no momento em que eu fazia trabalhos de campo voltados para a tese ora apresentada, moradores da aldeia São Miguel e padre Edriano me informaram que uma equipe da empresa contratada pelo Iphan para elaboração dos projetos de “estabilização, conservação e restauração” das ruínas de São Miguel apresentaram *slides* com imagens da proposta arquitetônica. Relatam que alguns *caboclos*

se emocionaram quando puderam ver, em figuras de três dimensões, a igreja plenamente “restaurada”. Encantados com a inesperada apresentação, aceitaram integralmente a proposta. Depois, quando conseguiram ver com mais calma cada imagem volumétrica, perceberam que, se possível, prefeririam algumas modificações em detalhes construtivos, como a substituição dos elementos de vidro por madeira e a decoração do óculo com motivos florais, do “mesmo jeito que era antes”. A equipe que apresentou o projeto informou que aqueles *slides* eram uma projeção e o Iphan/PB solicitou algumas modificações como a substituição do muro de alvenaria do cemitério por cerca vegetal.





Imagens 104, 105 e 106: projeções volumétricas do “Projeto de Restauração e Estabilização da Igreja de São Miguel Baía da Traição – PB” (janeiro de 2017) elaborado pela empresa Estilo Nacional sob encomenda da Superintendência do Iphan na Paraíba.
Fonte: Processo Iphan 01408.000915/2015-90 (SEI).

Em 2014, o Arquivo Central do Iphan, Seção Rio de Janeiro, se movimenta para dar a devida tratativa documental a processos de tombamento que estavam (e, alguns, ainda estão) “em instrução” por décadas sem a devida resposta do *patrimônio*. Um desses processos é o 932-T-75, “Praia: Baía da Traição”, que é encaminhado ao Depam, que, por sua vez, encaminha ao Iphan/PB para avaliação da pertinência de tombamento nacional²⁸⁴. Depois de idas e vindas da documentação entre chefias e técnicos do Iphan/PB e de novas visitas técnicas à Baía da Traição, elabora-se a informação técnica 007/2017-DT/IPHAN/PB, de 23 de janeiro de 2017. Após análise da instrução de tombamento, a informação recomenda o “encerramento e arquivamento do processo de tombamento da Baía da Traição” considerando que “as justificativas encontradas [...] não identificam ou esclarecem qual o real objeto a ser protegido”. Acrescenta que “decorridos mais de quarenta anos do pedido inicial, a área passou por processo de urbanização descontrolada”, descaracterizando a área. Arrisca, por fim, afirmar que “a paisagem natural/ vernacular/ tradicional, e, até mesmo, os aspectos materiais resultantes da presença indígena se perderam ao longo do tempo”. Em um insolúvel *processo* kafkiano, o superintendente do Iphan/PB da época reitera a informação técnica ao devolver o

²⁸⁴ Vide Processo Iphan 01458.000935/2014-94, digitalizado no SEI.

Processo ao Depam, recomenda o “arquivamento do processo de tombamento”, acrescentando o fato de que “o elemento patrimonial material remanescente, a ruína de São Miguel, já se encontra tombada pelo Estado da Paraíba desde 1980” e “na qualidade de bem arqueológico, se encontra sobre proteção federal ao abrigo da Lei nº 3.924/1961”.

Se mesmo com as fundamentações técnicas do *Levantamento* feito por Freire (1979), com foco especial na igreja de São Miguel, e dos *Estudos* encomendados pelo Iphan/PB (2014), na opinião emitida pela informação 007/2017, “o real objeto a ser protegido” não foi identificado, caberia ao Iphan, instruir os possíveis valores nacionais em um marco edificado de um aldeamento indígena dos primeiros séculos da colonização, em atenção ao Decreto-Lei 25 de 1937.

Se, como argumenta Rubino, “há uma visível hierarquia interna [no Iphan] dentre os bens tombados, em que se evidencia a predominância do bem imóvel religioso” (1991: 131), a igreja potiguara de São Miguel deveria fazer parte desse recorte hegemônico diante de sua grandeza histórica (mesmo da “história oficial”, de viés colonialista). A igreja indígena, antiga matriz da Baía da Traição, há várias décadas em ruínas, deveria ter sido um dos primeiros bens tombados da Paraíba, contemplada na primeira leva de inscrições realizadas em 1938. Talvez o fato da referida paisagem se localizar em terras “de índio” tenha, de algum modo, reforçado a visão de que se, forçosamente, algo deveria ser protegido naquela região, não seria uma “igreja”, símbolo civilizatório material, e sim uma praia paradisíaca, um cenário selvagem. Décadas depois, esse mesmo cenário selvagem, idealizado e valorado entre 1974 e 1975 por Iphaep e Iphan, seria utilizado em desfavor do reconhecimento nacional da paisagem indígena da Baía da Traição na informação técnica 007/2017-DT/IPHAN/PB: “a paisagem natural/ vernacular/ tradicional, e, até mesmo, os aspectos materiais resultantes da presença indígena se perderam ao longo do tempo”. Um posicionamento técnico contemporâneo (de 2017) repete e atualiza o mito da *civilização material brasileira*, originário dos pequenos círculos formados para fundação de uma instituição de *patrimônio* no Brasil entre os anos 1920 e 1930. A negação de relações entre os mundos indígenas e os bens edificados de valor nacional, conforme argumentamos ao longo do presente capítulo, não é nada incomum no Iphan. Na praxe classificatória das políticas de patrimônio, a categoria *edificação* foi aquela que pouco interagiu com as histórias e com os conhecimentos indígenas. É importante observar que os Potiguara, estruturalmente envolvidos com a igreja do padroeiro, não aparecem na documentação do processo de tombamento. Estão sempre “representados” pela Funai ou pela “Igreja”.

Como pudemos acompanhar na leitura do terceiro e do presente capítulo da tese, determinadas falas de técnicos e gestores do Iphaep contribuíram para que a ideia de que “em *patrimônio* não se mexe” fosse instaurada no disse-me-disse e troca de informações entre indivíduos, grupos e aldeias potiguaras. Conjuntamente com outros fatores, essa visão desmobilizou ações corriqueiras de reforma e acelerou o processo de aceleração do estado de degradação da igreja. Em pouco tempo, o templo não abrigou mais cerimônias religiosas, nem as atividades paroquiais e comunitárias usuais de outrora. O telhado desabou e o mato avançou sobre as paredes da construção. Nas esporádicas vistorias técnicas realizadas pelo Iphaep e nas visitas feitas por determinados profissionais (restauradores, arqueólogos, historiadores e arquitetos) à edificação, movidos por pesquisas ou mera curiosidade, foi se consolidando o *status* de *ruínas* do monumento. Profissionais do restauro contribuíram para a solidificação da ideia de que a igreja arruinada deveria ser preservada do modo como se encontrava, em ruínas, tendo em vista as teorias da restauração consideradas hegemônicas no meio acadêmico e nas instituições responsáveis pelo reconhecimento do patrimônio estadual e nacional. Segundo tais teorias, caso o monumento necessite de algum tipo de ação, para melhorar sua “leitura patrimonial” ou para conservação de sua integridade física, tal intervenção deveria ser, como vimos nas cartas patrimoniais, nitidamente caracterizada como nova, com materiais contemporâneos e discreta aparência. À revelia dos *discursos autorizados do patrimônio* (Smith, 2006), não existe “falso histórico” na reconstrução da igreja do ponto de vista das tradições potiguaras de conhecimento. Tanto as ruínas, atualmente um “altar ao ar livre”, como a reversão completa do processo de arruinamento, a reconstrução do templo para que os ritos sagrados voltem a acontecer no interior da edificação, são verdades históricas. São os Potiguara os protagonistas dessas histórias indígenas. Os mitos do restauro, que narram e defendem a existência de uma suposta história humana universal e linear, esquadrihada em estilos artísticos válidos para “cada época”, são estranhos ao universo que descrevemos e analisamos nos terceiro e quarto capítulos. A sucessão cronológica da “história da arte”, canonicamente repetida em cursos de artes, arquitetura e urbanismo e outros campos acadêmicos, é, no choque com determinadas realidades locais, um *falso histórico*.

Livres das convencionais dicotomias estabelecidas entre *civilizados x selvagens*, *história x natureza*, *religião ocidental x magia primitiva*, *materialidade colonial x imaterialidade colonizada*, devemos nos permitir a compreender que em vez de uma igreja católica em local indígena, ela seja simplesmente uma igreja indígena, um antigo

templo tupi, ruínas de um monumento potiguar. O “regime de índio” que nos fala Grünewald (1993) pode, em determinadas situações históricas, coexistir com a “igreja dos brancos”. Sobre tal coexistência, Edwin Reesink apresenta um interessante relato kiriri produzido por dona Dalta, “entendida” na Jurema Sagrada: “ela comparou bebida da Jurema ao vinho da missa. A bebida da Jurema é um símbolo focal, o traço mais marcante (segundo Nascimento), e o vinho ocupa lugar central naquilo que a missa tem de mais importante, a transubstanciação” (2000: 385). Os símbolos do catolicismo em regime indígena são também *encantados*.

A religião se subordina a Deus e Jesus, os da igreja católica, mas os mesmos proporcionaram um conhecimento paralelo exclusivo, especificamente reservado para os índios, o que lhes garante um *regime* coexistente, em paralelo, com a igreja dos brancos. Mais do que uma “tradição”, o paralelismo expressa que a série *indígena* é diferente, porém semelhante o bastante, para que seja concebido como equivalente, ou seja, de um valor não inferior, mas igual. De algumas comparações Xukuru-Kariri (e um Pankararu que mora entre eles) depreende-se o mesmo: as imagens dos santos na igreja se equivalem às imagens dos *encantados* dos índios. De fato, pelo menos alguns dos *encantados* são índios antigos do tempo em que foram massacrados e que perderam as suas terras e que, atualmente, retornam na *fumada* para aconselhar seus descendentes. Eles têm corpo, mesmo que invisível, e são os seres vivos que Deus deixou para o auxílio dos *caboclos*, sendo “mensageiros aos pés de Deus”. (Reesink, 2000: 386)

Entre muitos potiguaras, as ruínas, as imagens e objetos sacros relativos a São Miguel das aldeias, mais do que bens de coexistência simétrica em relação ao “mundo dos brancos”, são materialidades instituídas por um “regime” ontológico de relações e histórias locais que se sobrepõem à aparente formalidade católica. Não apenas operam “mediações culturais” (Montero, 2006) a partir de uma colonização imposta, mas, sobretudo, fundam materialmente uma igreja e um padroeiro indígenas nas histórias/mitos potiguaras.

A figura 3, “quadro das categorias do *patrimônio* diante de mundos indígenas”, inserida no final do presente capítulo, procura ilustrar sinteticamente o modo de operar, classificar, incluir e excluir histórias e lógicas indígenas em instruções técnicas de tombamento e registro. No quadro, as referências indígenas são inexistentes quando se aproximam das categorias caras à ideia/prática de **civilização material**, especialmente “bens edificadas isolados e em conjunto”, são praticamente inexistentes no universo das classificações “paisagens naturais”, “coleções etnográficas” e “sítios arqueológicos”, e se tornam cada mais evidentes na não-materialidade dos “saberes”, “formas de expressão” e “celebrações”. Desprovidos de virtudes e vontades civilizatórias, grupos indígenas

estariam fadados a repetir tradições imaterializáveis de ***comunidades primitivas***. Na categoria “lugares”, tributária do campo do patrimônio imaterial, as instruções técnicas de bens indígenas são perigosas e desafiam o *status quo* das políticas do Iphan.

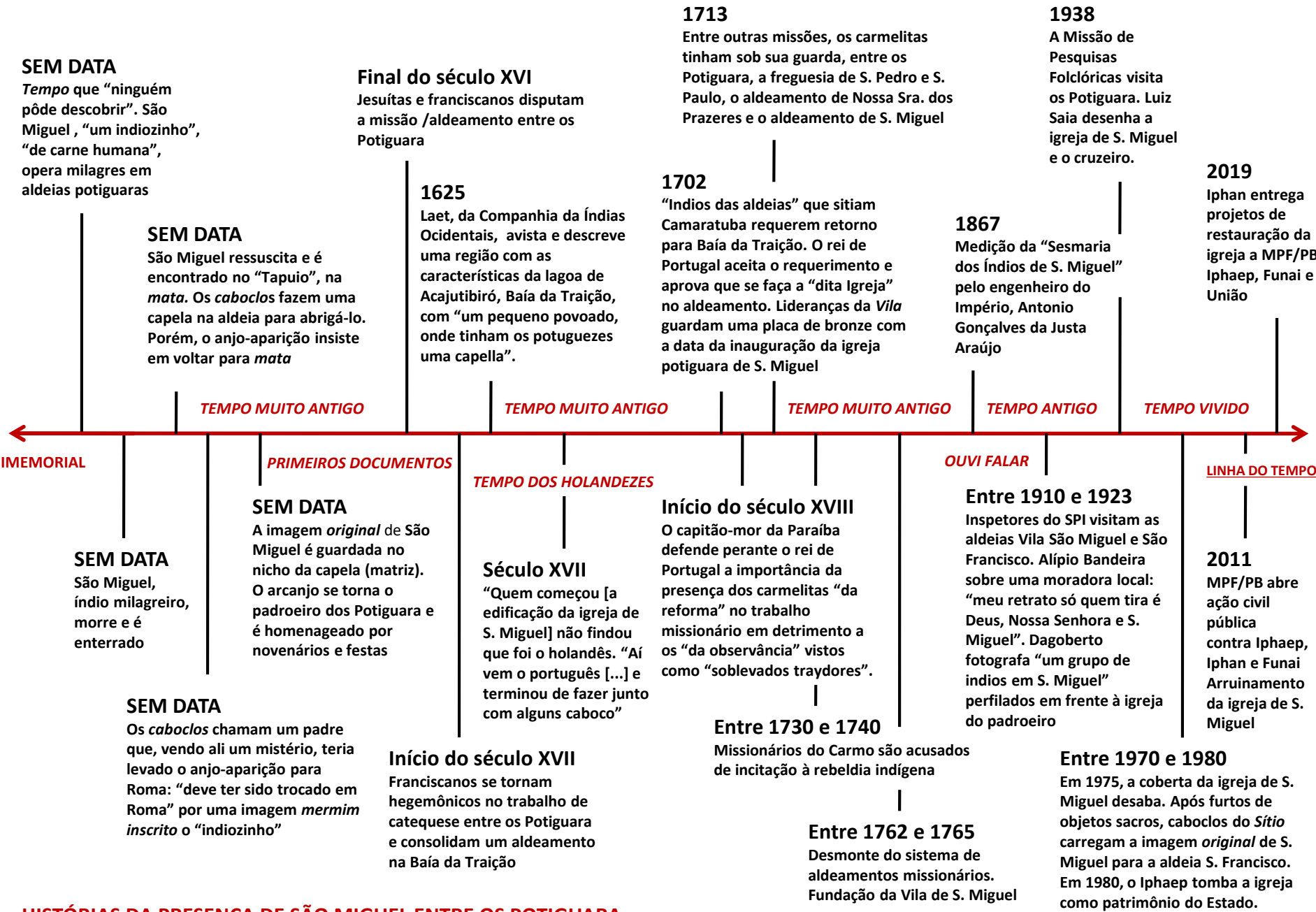
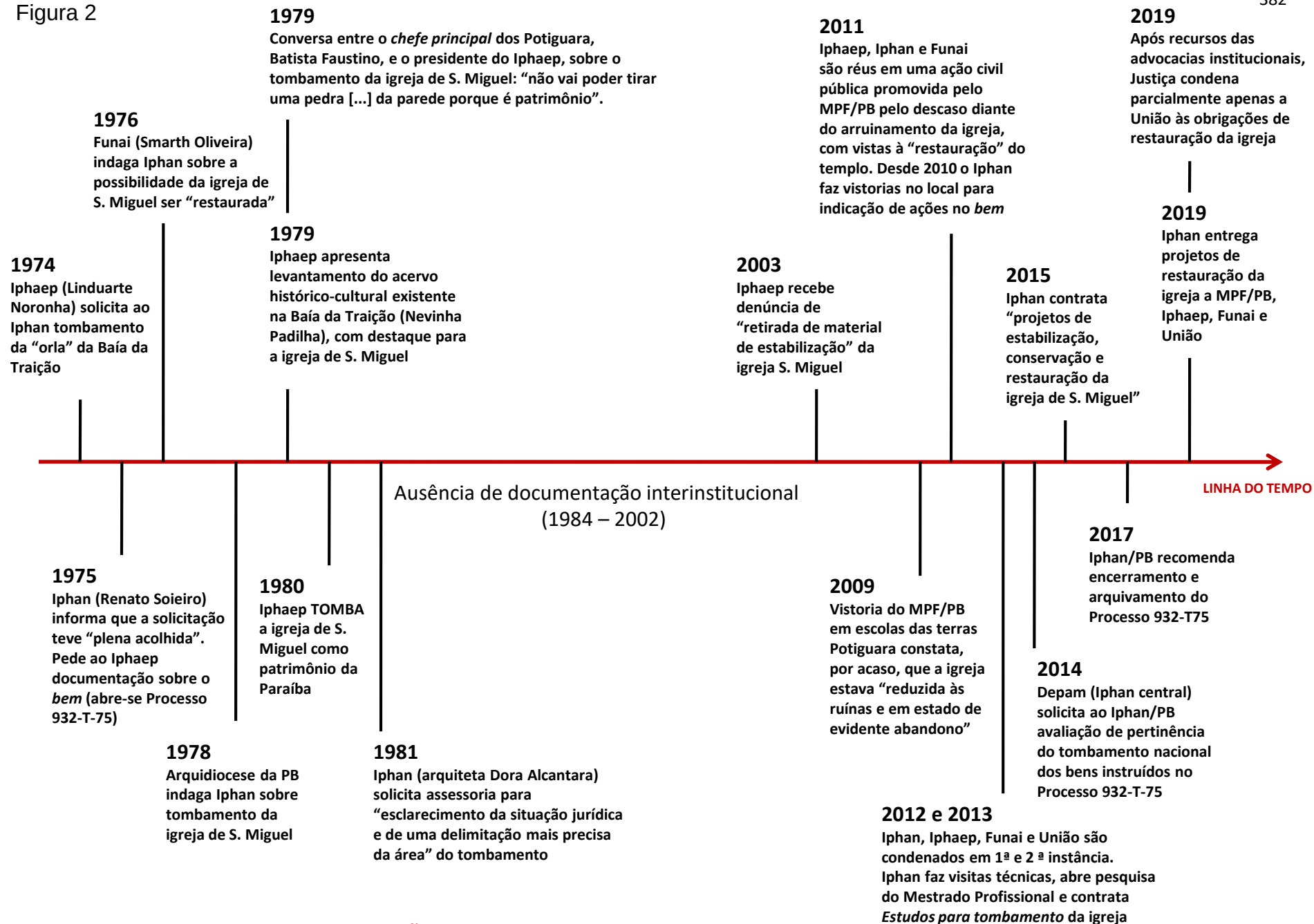


Figura 2



PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA IGREJA POTIGUARA DE S. MIGUEL

Figura 3 - Quadro das categorias do *patrimônio* diante de mundos indígenas

patrimônio material/ tombamento	bens edificados isolados e em conjunto	paisagens naturais	coleções etnográficas	sítios arqueológicos	lugares	saberes, formas de expressão e celebrações	patrimônio imaterial/ registro
ausência de histórias e lógicas indígenas em instruções técnicas ←-----	inexistente	quase inexistente/ "em instrução"	quase inexistente	quase inexistente	perigosa/ desafiadora	existente	-----→ presença de histórias e lógicas indígenas em instruções técnicas

civilização material

história oficial
ciências "*hard*"

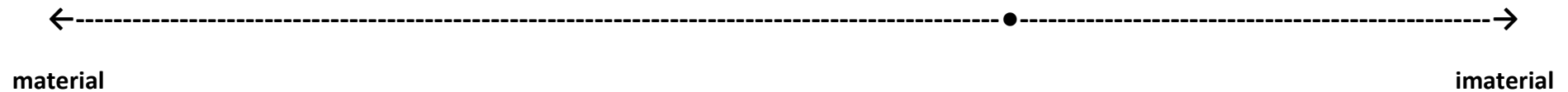
questões técnicas

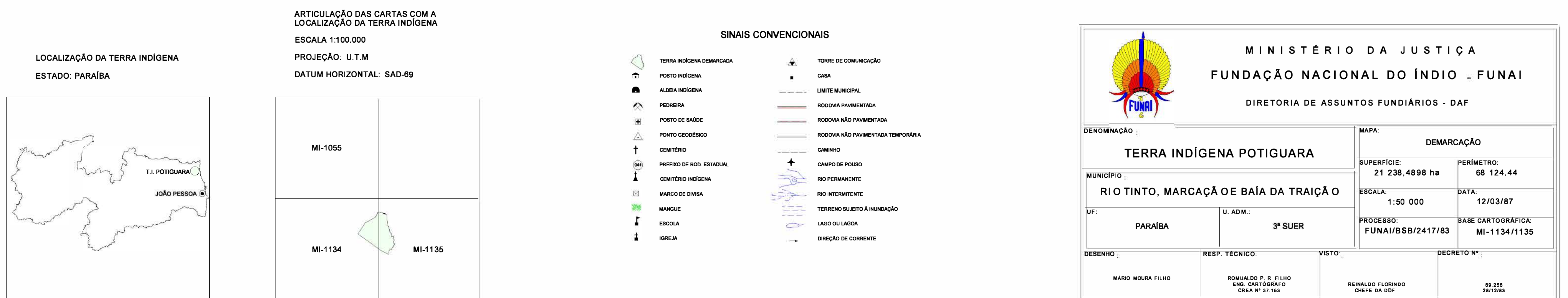
a-história

pré-história

comunidades (primitivas, tradicionais, populares etc.) imaterial

estória oral
ciências "*soft*"
"em colaboração com a comunidade"





CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cismados cosmopolitas, os Potiguara estão atentos às articulações políticas em defesa de seus direitos e territórios, mobilizando identidades étnicas por meio de histórias indígenas imemoriais que buscam restaurar mitos, documentos, objetos e marcos edificadas. *Caboclos* reformulam cotidianamente noções reificadas do “ser indígena” fabricadas pelos *brancos*, sendo insurgentes contra toda forma e tentativa de confinar suas possibilidades existenciais.

Se determinadas cosmovisões *indigenistas* e *preservacionistas*, tributárias de diferentes tradições institucionais nacionais, por muito tempo idealizaram (e ainda idealizam) que a indianidade é algo frágil, símbolo facilmente maculado por contatos com “outras culturas”, a experiência histórica de grupos potiguaras demonstra que as relações vividas com São Miguel, padroeiro das aldeias, fortalecem o *ser Potiguara* em meio à disputa de duas aldeias (Vila São Miguel e São Francisco) pela ancestralidade e sacralidade material da origem dos *caboclos*.

Vila e *Sítio* disputam a posse do milagreiro São Miguel, índio-anjo-aparição-imagem, surgido no “Tapuio”, na *mata*, querido por todos. Depois de morto, ressuscitado e tornado imagem (*mermim inscrito* o índio de *carne humana*), recebeu uma capela como abrigo na *Vila*, e protege as famílias e terras indígenas resolvendo *questões*. Em retribuição, as aldeias organizam novenários, procissões e festas em sua homenagem. Nos anos 1970, foi *carregado* (em rapto ou procissão) para uma capela localizada no *Sítio*, dividindo as celebrações do padroeiro.

Há séculos missionários e a “Igreja” intentam disciplinar e reorganizar as devoções a São Miguel. Entretanto, na festa do povo, antigos ritos como o acendimento de velas nas velhas paredes da igreja da aldeia São Miguel, as novenas em um latim com sotaque local na capela da aldeia São Francisco e os excessos “mundanos” das quermesses e forrós, reverterem a formalidade da sacralidade católica em nome de tradições imemoriais mais profundas. No *tempo do novenário* do padroeiro, por vezes, torés são realizados para marcar momentos mais “simbólicos”, fatos de consequências mais estruturais que implicam em mudanças ou risco de mudanças nas tradições da celebração, a exemplo da vinda de um novo clérigo para administração da Paróquia de São Miguel. As bênçãos são realizadas no pátio da capela da Imaculada Conceição, no *Sítio*. Lideranças indígenas recebem o representante da “Igreja” de modo propositivo, comunicando que ali é “terra

de índio” e há força na “cultura Potiguara”, disciplinando, assim, a relação (assimétrica) do contato entre “Igreja” e “comunidade” a favor dos *caboclos*. Em 2019, os *caboclos do Sítio* acionaram torés no pátio da capela da Imaculada Conceição antes e depois de algumas novenas, revelando o interesse em tornar a séria *brincadeira* cada vez mais presente na festa miguelina.

Desde a década de 1970, agentes eclesiais, indigenistas e preservacionistas buscam junto às instituições de *patrimônio* (Iphaep e Iphan) o tombamento e a “restauração” das ruínas da igreja potiguara de São Miguel. Tombada pelo Estado da Paraíba em 1980, a igreja (atualmente em ruínas) nunca foi reconhecida como patrimônio nacional, mesmo sendo um “bem imóvel religioso”, objeto predileto dos processos de reconhecimento patrimonial, com vasta documentação de viés colonialista e católico da “história oficial”.

Os impasses do reconhecimento da igreja potiguara de São Miguel como patrimônio brasileiro, em comparação com outros processos de tombamento e registro de bens referenciados por grupos indígenas e afrodescendentes, evidenciam cosmovisões do Iphan diante de mundos “não brancos” que estabelecem dicotomias e hierarquias entre as ideias/práticas *civilização material x comunidades (primitivas/ tradicionais/ étnicas/ populares) do imaterial*.

A existência de santos e igrejas indígenas é reiteradamente ignorada e rechaçada nos processos de tombamento nacional. Estereotipados como seres a-históricos, pré-históricos ou de estória oral, indígenas não seriam capazes de edificar monumentos, estando fadados a compor paisagens naturais, marcar territórios com vestígios arqueológicos e repetir espontaneamente manifestações “imateriais”. Histórias de São Miguel das aldeias e do templo potiguara construído em sua homenagem e de outros monumentos indígenas descritos na presente tese desestabilizam e reverterem os oficiais *falsos históricos* das políticas de patrimônio aqui e alhures.

REFERÊNCIAS

ABDANUR, Elizabeth França. *Os “ilustrados” e a política cultural em São Paulo: o Departamento de Cultura na gestão Mario de Andrade (1935 - 1938)*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas: Unicamp, 1993.

ABREU, João Capistrano. *Capítulos de História Colonial 1500 - 1800*. Rio de Janeiro: Briguiet/ Instituto Nacional do Livro, 1954.

ABREU, Regina. O paradigma evolucionista e o Museu Histórico Nacional. In: *Cadernos de Pesquisa*. N. 1. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 1989.

AHLERT, Jacqueline. *Estátuas andarilhas: as miniaturas na imaginária missioneira: sentidos e remanescências*. Tese de Doutorado em História. Porto Alegre: PUCRS, 2012.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. *O torécoco* (a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá da Mina Grande-PE). Dissertação de Mestrado em Sociologia. Campina Grande: UFCG, 2005.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. *A invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez, 1999.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.

ALMEIDA, Horácio de. *História da Paraíba. Tomo I*. João Pessoa: Ed. Universitária da UFPB, 1966.

ALVARENGA, Oneyda. *Comentários a alguns cantos e danças do Brasil*. São Paulo: Departamento de Cultura, 1941.

AMORIM, Paulo Marcos de. *Índios camponeses: os Potiguara de Baía da Traição*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1970.

ANDRADE, José Maria Tavares de. *Mitologia: da mata ao sertão*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2013.

ANDRADE, Mário de. A capela de Santo Antônio. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N. 1. Rio de Janeiro: Iphan, 1937

_____. A situação etnográfica no Brasil. In: *Jornal Síntese*. V. 1. Belo Horizonte, outubro de 1936.

_____. O samba rural paulista. In: *Revista do Arquivo Municipal*. Ano 4, v. XLI. São Paulo: Departamento de Cultura, 1937.

_____. *Os cocos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

_____. *O turista aprendiz*. Brasília: Iphan, 2015.

ANDRADE, Rodrigo Melo Franco de. *Rodrigo e o Sphan*: coletânea de textos sobre o patrimônio cultural. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura/Sphan/Fundação Pró-Memória, 1987.

_____. *Rodrigo e seus tempos*: coletânea de textos sobre artes e letras. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura/SPHAN/Pró-Memória, 1986.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Formação de professores na licenciatura intercultural indígena: Povo Potiguara e as disciplinas de História. In: *Revista Território e Fronteiras*. V. 8, n. 1. Cuiabá: UFMT, 2015.

ARANTES, Antonio Augusto. *O que é cultura popular*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

ARRUTI, José Maurício. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: *A viagem da volta*: etnicidade cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

ASSAD, Patrícia. “*Povo de ilha*”: dinâmica territorial, identidade e tradição de conhecimento no Porto do Capim. Dissertação de Mestrado em Antropologia. João Pessoa: UFPB, 2017.

Ata da 125ª Reunião Ordinária do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural em Brasília, 30 de abril de 1987. Brasília: Iphan, 1987.

Ata da 64ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural em Brasília, 24 de junho de 2007. Brasília: Iphan, 2007.

Ata da 77ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural em Brasília, 3 e 4 de dezembro de 2014. Brasília: Iphan, 2014.

ATHIAS, Renato Amram. *A noção de identidade étnica na antropologia brasileira*: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

AZEVEDO, Ana Lúcia Lobato de. “*A terra como nossa*”: uma análise de processos políticos na construção da terra Potiguara. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1986.

AZEVEDO, Luiz Heitor Corrêa. Cocos de jangadeiros. In: *Cultura política (música)*. V. 4, n. 43. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa e Propaganda do Estado Novo, 1944.

AZEVEDO, Thales de. Aculturação dirigida: notas sobre a catequese indígena no período colonial brasileiro. In: *Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia*. Recife: ABA, 1959a.

_____. Catequese e aculturação. In: *Ensaio de antropologia social*. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, 1959b.

BADY, Jean Pierre. *Les monuments historiques en France*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

BALDUS, Herbert. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

BANDEIRA, Alípio. *Relatorio referente aos indios remanescentes da Bahia da Traição, a nordeste da Parahyba*. Relatório encomendado pelo SPI. SEDOC/Museu do Índio, Microfilme 170, fotogramas 1542-1555. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1920.

BARBALHO, Nelson. *Cronologia pernambucana: subsídios para a história do agreste e do sertão*. V. 3. Recife: FIAM/ Centro de Estudos de História Municipal, 1982.

BARBOSA, Karla Moura da Silva Melanias. Coleção Carlos Estevão de Oliveira do Museu do Estado de Pernambuco: a fotografia no colecionismo indígena no Brasil. In: *Clio Arqueológica*. N. 22. Recife: UFPE, 2007.

BARCELLOS, Lusival Antonio. *Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba*. Tese de Doutorado em Educação. Natal: UFRN, 2005.

BARRETO, Aníbal. *Fortificações no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1958.

BARROSO, Gustavo. Esquematização da história militar no Brasil. In: *Anais do Museu Histórico Nacional*. V. 3. 1942

BARTH, Frederik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BAUER, Leticia. *O arquiteto e o zelador: patrimônio cultural, história e memória – São Miguel das Missões (1937 - 1950)*. Dissertação de Mestrado em História. Porto Alegre: UFRS, 2006.

BAUMANN, Therezinha de Barcellos. *Relatório da pesquisa histórica para o DGPI/Funai*. Rio de Janeiro: Funai, 1981.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, Walter. *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio d'Água, 2012.

_____. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras Escolhidas. V. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: ZALUAR, Alba Maria (org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BLACH, Matheus Cássio; BRAGA, Emanuel Oliveira & MORAES, Carla Gisele. Patrimônio cultural, templo e ruína: introdução à pesquisa sobre a praia de Baía da Traição e a igreja de São Miguel Arcanjo na Paraíba. In: *Paisagem, patrimônio e projeto*. 2º Colóquio Ibero-Americano. Belo Horizonte, 2012.

BLACH, Matheus Cássio. Patrimônio cultural, templo e ruína: a igreja de São Miguel Arcanjo e os Potiguar da Baía da Traição, PB. Dissertação de Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável. Belo Horizonte: Escola de Arquitetura da UFMG, 2017.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2008.

_____. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996.

_____. The peasant and his body. In: *Ethnography*. V 5, n. 4. 2004.

BRAGA, Emanuel Oliveira. *A reinvenção da dádiva: desenvolvimento regional, economia solidária e responsabilidade socioambiental no Banco do Nordeste do Brasil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. João Pessoa: PPGA/UFPB, 2013.

_____. Entre o cotidiano e o evento: patrimônio imaterial e políticas públicas. In: *Revista eletrônica Documento/Monumento*. V. 2, n. 1. Cuiabá: NDHIR/UFMT, 2009.

_____. Entre o templo e a ruína: identidades, conflitos e políticas no pós-tombamento da igreja de São Miguel Arcanjo na Terra Indígena Potiguar, Paraíba. In: *Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia*. João Pessoa: ABA, 2016.

_____. Memória, patrimônio e cidadania. In: *Caderno Temático de Educação Patrimonial: orientações ao professor*. N. 1. João Pessoa: Iphan/PB, 2011.

_____. O antropólogo no Iphan: entre o confinamento do patrimônio imaterial e a mediação de políticas públicas. In: *Antropologia e instâncias estatais: sessão extramuros*. Maceió: V REA/ XIV ABANNE, 2015.

BRAGA, Emanuel Oliveira & MORAES, Carla Gisele. As jangadas do patrimônio: o peculiar o excepcional nos critérios de seleção da paisagem cultural de Pitimbu/PB. In: *Anais da VI Oficina de Pesquisa do Iphan: patrimônio e legislação*. Rio de Janeiro: Copedoc/DAF/Iphan, 2014.

BRAGA, Emanuel Oliveira & SILVA, Luciano de Souza e. Em defesa da educação patrimonial e da pesquisa participativa na análise de impacto dos processos de licenciamento ambiental no Brasil: a construção do patrimônio cultural local em situações de encontro e conflito. In: *Educação Patrimonial: diálogos entre escola, museu e cidade*. Caderno Temático 4. João Pessoa: Iphan/PB, 2014.

BRAGA, Mirella de Almeida & BRAGA, Emanuel Oliveira. Indígenas, camponeses e urbanos na pesca como ela é: os pescadores artesanais de Baía da Traição/PB. In: *Interscientia*. V. 5, n. 1. João Pessoa: Unipê, 2017.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BRANDI, Cesare. *Teoria da restauração*. Cotia: Ateliê Editorial, 2004.

BRITO, Maria de Fátima Campelo. *Relatório dos estudos de identificação da T. I. Potiguara de Monte-Mór*. Recife: Funai, 1995.

BRITO, Vanderley de. *Missões na Capitania da Paraíba*. Campina Grande: Cópias & Papéis, 2013.

CALIL, Carlos Augusto. Mário da Cultura Andrade. In: CERQUEIRA, Vera Lúcia Cardim de (org.). *Missão de pesquisas folclóricas: cadernetas de campo*. São Paulo: Associação Amigos do Centro Cultural São Paulo, 2010.

CALMON, Pedro. *História das Américas: os aborígenes da América do Sul*. São Paulo: Gráfica Editora Brasileira Ltda, 1947.

CAMPOFIORITO, Ítalo. Muda o mundo do patrimônio: notas para um balanço crítico. In: *Revista do Brasil*. Ano 2, n. 4. Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro/ Prefeitura do Município do Rio de Janeiro, 1985.

CANTARELLI, Rodrigo. *Contra a conspiração da ignorância com a maldade: a Inspetoria de Monumentos de Pernambuco*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 2016.

CARBONARA, Giovanni. Apresentação. In: BRANDI, Cesare. *Teoria da restauração*. Cotia: Ateliê Editorial, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

_____. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia. In: *Revista do Instituto de Ciências Sociais*. V. 4, n. 1. Rio de Janeiro, 1967.

CARDOSO, Vinicius Miranda. *Emblema sagitado: os jesuítas e o patrocínio de São Sebastião no Rio de Janeiro, séculos XVI - XVII*. Dissertação de Mestrado em História. Seropédica: UFRRJ, 2010.

CARLINI, Álvaro Luiz. *A viagem na viagem*. Maestro Martin Braunwieser na Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura de São Paulo – Diário e correspondência à família. Tese de Doutorado em História. São Paulo: USP, 2000.

_____. *Cante lá que gravam cá: Mário de Andrade e a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: USP, 1995.

Carta do capitão-mor da Paraíba, João da Maia da Gama, ao rei D. João V sobre como se portaram os religiosos da reforma de Nossa Senhora do Monte do Carmo e os da observância quando do levante dos mascates. AHU-Paraíba, caixa 4, doc. 333. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 de julho de 1712.

Cartas patrimoniais. Rio de Janeiro: Iphan, 2004.

CARVALHO, Juliano Loureiro. *Formação territorial da Mata Paraibana 1750-1808*. Dissertação Mestrado em Conservação e Restauro. Salvador: PPGAU/UFBA, 2008.

CARVALHO, Maria Rosário de. A identidade dos povos do Nordeste. In: *Anuário Antropológico* 82. Fortaleza/Rio de Janeiro: UFC/Tempo Brasileiro, 1984.

CARVALHO, Maria Rosário de. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. In: *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*. N. 41. São Paulo: Anpocs, 1996.

CARVALHO, Roberta Lobão. *Crônica e história: a Companhia de Jesus e a construção da História do Maranhão*. Dissertação de Mestrado em História. Rio de Janeiro: UFF, 2012.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2012.

CASTRO, Sônia Rabello de. Mesa-redonda: tombamento. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N. 22. Rio de Janeiro: Iphan, 1987.

_____. *O Estado na preservação de bens culturais: o tombamento*. Rio de Janeiro: Iphan, 2009.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. *Aos fantasmas das brenhas: etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRS, 1998.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio & MORINICO, José Cirilo Pires. Fantasmas das brenhas ressurgem nas ruínas: mbyá-guaranis relatam sua versão sobre as Missões e depois delas. In: GOLIN, Tau; SANTOS, Maria Cristina dos & KERN, Arno (coords.). *Povos indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009.

CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa. Ressignificação dos territórios em um contexto de globalização. In: CAVALCANTI, Josefa S. B. et al. [org.]. *Participação, território e cidadania: um olhar sobre a política de desenvolvimento territorial no Brasil*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2014.

CERQUEIRA, Vera Lúcia Cardim de & NASCIMENTO, Aurélio Eduardo do. Um trabalho de equipe. In: CERQUEIRA, Vera Lúcia Cardim de (org.). *Missão de pesquisas folclóricas: cadernetas de campo*. São Paulo: Associação Amigos do Centro Cultural São Paulo, 2010.

CHAGAS, Mario. *A imaginação museal: museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Giberto Freyre e Darcy Ribeiro*. Rio de Janeiro: Ibram, 2009.

_____. Há uma gota de sangue em cada museu: a ótica museológica de Mário de Andrade. In: *Cadernos de sociomuseologia*. N. 13. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 1999.

CHIANCA, Maria de Fátima dos Santos. *Tradition et contradiction de la modernité dans le nord-est du Brésil: les enjeux de l'ethnicité et de la muséalité des indiens Potiguara pour l'appropriation de leur territoire*. Thèse de Doctorat. Strasbourg: Université de Strasbourg, 2015.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade/ Unesp, 2001.

CHUVA, Márcia Regina Romeiro. *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação cultural*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

_____. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N. 34. Rio de Janeiro: Iphan, 2012.

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. Etnografia e imaginação histórica. In: *Revista Proa*. V. 1, n. 2. 2010.

Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V sobre a carta do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, informando a prisão dos principais cabeças da sublevação dos índios da aldeia da Baía da Traição, além de incitarem os negros a matarem seus senhores. AHU-Paraíba, caixa 9, doc. 769. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 8 de fevereiro de 1735.

Correspondencia de Diogo Botelho (1603). In: *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*. Tomo LXXIII, Parte I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1910.

COSTA, Lucio. A Arquitetura dos jesuítas no Brasil. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N. 5. Rio de Janeiro: Iphan, 1941.

_____. *Arquitetura brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde/ Serviço de Documentação, 1952.

_____. Documentação necessária. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N. 1. Rio de Janeiro: Iphan, 1937.

CRAPANZANO, Vincent. Diálogo. In: *Anuário antropológico*. V. 8, n. 88. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/UnB, 1991.

_____. Life-histories. In: *American anthropologist*. V. 86. n. 4. 1984.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. In: *Mana*. V. 10, n. 2. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Museu Nacional/UFRJ, 2004.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

_____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

D'ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Rio de Janeiro: Batel, 2009.

Dossiê de Registro da Tava, lugar de referência para o Povo Guarani. Brasília: DPI/Iphan, 2014.

Dossiê de Registro do Modo de Fazer Viola de Cocho. Brasília: DPI/Iphan, 2009.

Dossiê de Registro do Ritual Yaokwa – Povo Indígena Enawene Nawe. Brasília: DPI/Iphan, 2009.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DUARTE, Constância Lima: *Nísia Floresta: vida e obra*. Tese de Doutorado em Literatura Brasileira. São Paulo: USP, 1991.

DUARTE, Paulo. *Mário de Andrade por ele mesmo*. São Paulo: Hucitec, 1977.

DUMONT, Louis. *Homo hierarquicus*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

FARIA, Luiz de Castro. Nacionalismo, nacionalismos - dualidade e polimorfia: à guisa de depoimento e reflexão. In: CHUVA, Márcia Regina Romeiro (org.). *A invenção do patrimônio: continuidade e ruptura na constituição de uma política oficial de preservação cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Iphan, 1995.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1970.

_____. *A organização social dos Tupinambás*. São Paulo: Difel, 1963.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. Muito antes do Sphan: a política de patrimônio histórico no Brasil (1838-1937). In: *Anais do Seminário Políticas culturais: teoria e praxis*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2010.

FICHER, Sylvia. *Os arquitetos da Poli: ensino e profissão em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 2005.

FÍGOLI, Leonardo. Uma proposta teórica do encontro etnográfico. In: *Anuário Antropológico* 83. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

FIGUEIRA, Luís. Relação da missão do Maranhão, 26 de março de 1608. In: LEITE, Serafim (org.). *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Iphan, 1997.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo Franco. *Desenvolvimento da civilização material no Brasil*. Brasília: Conselho Federal de Cultura, 1971.

FREHSE, Fraya. Os informantes que jornais e fotografias revelam: para uma etnografia da civilidade nas ruas do passado. In: *Revista Estudos Históricos*. V. 2, n. 36. 2006.

FREIRE, Beatriz Muniz & OLIVEIRA, Ana Gita de. Nota sobre duas experiências patrimoniais. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N. 32. Rio de Janeiro: Iphan, 2005.

FREIRE, Maria das Neves Padilha do Prado. *Baía da Traição: a Acajutibiró dos Potiguara*. João Pessoa: sem editora, 1985.

_____. *Levantamento geográfico, histórico, cultural e socioeconômico da Baía da Traição, para fins de tombamento e restauração*. João Pessoa: Iphaep, 1979.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

_____. Do bom e do mau regionalismo. In: *Revista do Norte*. Ano 2, n. 5. Recife, outubro de 1924.

_____. *Sobrados e mucambos: desenvolvimento do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. São Paulo: Global, 2004.

_____. Sugestões para o estudo da arte brasileira em relação com a de Portugal e a das colônias. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N. 1. Rio de Janeiro: Iphan, 1937.

_____. *Tempo de aprendiz: artigos publicados em jornais na adolescência e na primeira mocidade do autor (1918 - 1926)*. São Paulo: Global, 2016.

FRIKEL, Protácio. Dez anos de aculturação Tiriyó 1960-70: mudanças e problemas. In: *Publicações avulsas*. N. 16. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1971.

GADAMER, Hans-Georg. *Truth and method*. Nova Iorque: Continuum, 1975.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII/USP/Fapesp, 1993.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1955.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EdUSP, 1997.

GARRIDO, Carlos Miguez. Fortificações do Brasil. In: *Separata do volume III dos subsídios para a história marítima do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Naval, 1940.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 1989.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: *Antropologia das sociedades contemporâneas*. BIANCO, Bela Feldman (org.). São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

GOMES, Mércio Pereira. Por que sou rondoniano. In: *Estudos Avançados* V. 23, n. 65. São Paulo, 2009.

GONÇALVES, José Reginaldo. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Iphan/UFRJ, 1996.

_____. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. In: *Estudos históricos*. V. 1, n. 2. Rio de Janeiro, 1988.

GONÇALVES, Regina Célia. Os Potiguara na guerra dos brancos. In: *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História*. Londrina: ANPUH, 2005.

GONDIM, Vânia Lima. *Os Mbyá-Guarani e as ruínas de São Miguel das Missões: memória e tangibilidade*. Dissertação de Mestrado Profissional em Memória Social e Bens Culturais. Canoas: Unilasalle, 2015.

GONSALES, Patricia Cecilia. *Sérgio Milliet e a metrópole paulistana: crítica, urbanismo e cultura (1920-1958)*. Dissertação de Mestrado em Arquitetura e Urbanismo. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2014.

GOODY, Jack. “Literatura” oral. In: *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. O Bagre em toda sua variedade. In: *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GOUVEIA, Maria Alice. Políticas de preservação do patrimônio (três experiências em confronto: Inglaterra, Estados Unidos e França). In: MICELI, Sergio & GOUVEIA, Maria Alice. *Política cultural comparada*. Rio de Janeiro: Funarte, 1985.

GREENBERG, Clement. Avant-garde and kitsch. In: *Art and culture: critical essays*. Boston: Beacon Press, 1961.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. A tradição como pedra de toque da etnicidade. In: *Anuário antropológico* 96. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. “Regime de índio” e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1993.

_____. *Toré: regime encantado dos índios do Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Massangana, 2004.

GUTIERREZ, Ramón. *As missões jesuíticas dos Guarani*. Rio de Janeiro: Unesco, 1987.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional. In: *Mana*. V. 3, n. 1. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Museu Nacional/UFRJ, 1997.

HEFTING, Oscar Frederik. *Report atlas of dutch Brazil: pilot project*. Part 2. Amsterdam: New Holland Foundation, 2009.

HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Edusp, 2007.

HERCKMANS, Elias. Descrição geral da Capitania da Parahyba. In: *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*. Tomo V. Recife: Typografia Industrial, 1886.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOMERO, Adler. Patrimônio imaterial: problema mal-posto. In: *Diálogos*. V. 10, n.3. Maringá: DHI/PPH/UEM, 2006.

HONOR, André Cabral. *O verbo mais que perfeito: uma análise alegórica da cultura histórica carmelita na Paraíba Colonial*. Dissertação de Mestrado em História. João Pessoa: UFPB, 2009.

HOORNAERT, Eduardo et al. *História da igreja no Brasil: primeira época*. Petrópolis: Vozes, 1979.

HORDEJUK, Cristiano de Souza. *A presença do Iphan nas Missões: concepções e projetos de patrimônio*. Dissertação de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural. Rio de Janeiro: Iphan, 2019.

Informação geral da Capitania de Pernambuco. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Vol. XXVIII (1908). Rio de Janeiro: Oficinas de Artes Graphicas da Bibliotheca Nacional, 1908.

Inventário Nacional de Referências Culturais da Festança de Vila Bela da Santíssima Trindade – Mato Grosso. Cuiabá: Iphan/MT, 2001.

JURKEVICS, Vera Irene. *Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*. Tese de doutorado em História. Curitiba: UFPR, 2004.

KEANE, Webb. *Christian moderns: freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press, 2007.

KNIVET, Anthony. *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet: memórias de um aventureiro inglês que em 1591 saiu de seu país com o pirata Thomas Cavendish e foi abandonado no Brasil, entre índios canibais e colonos selvagens*. Organização, introdução e notas por Sheila Moura Hue. Tradução de Vivien Kogut Lessa de Sá. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

KOK, Glória. A presença indígena nas capelas da Capitania de São Vicente (Século XVII). In: *Espaço Ameríndio*. V. 5, n. 2. Porto Alegre, 2011.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

LAET, Joannes de. Historia ou annaes dos feitos da Companhia Privilegiada das Índias Occidentaes desde o seu começo até ao fim do anno de 1636 por Joannes de Laet, Director da mesma Companhia. Tradução de José Hygino Duarte Pereira e Pedro Souto Maior. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Volume XXX (1908). Rio de Janeiro: Oficinas de Artes Graphicas da Bibliotheca Nacional, 1912.

LANNA, Marcos. *A dívida divina: troca e patronagem no Nordeste brasileiro*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LE GOFF, Jacques. *Documento/monumento*. In: *História e memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 1996.

LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. São Paulo: Pioneira, 1976.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos I a V. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Civilização Brasileira, 1938.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Em prol de um Instituto de Antropologia Física e Cultural. In: *Revista do Arquivo Municipal*. Ano 2, v. XVIII. São Paulo: Departamento de Cultura, 1935.

_____. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Os museus de história natural e a construção do indigenismo no Brasil: notas para uma sociologia das relações entre campo intelectual e campo político no Brasil. In: *Comunicações do PPGAS*. N. 13. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1989.

LIMA, José Fernandes de. *A lealdade e o heroísmo do índio potiguara Pedro Poty*. João Pessoa: A União Ed., 1990.

LIMA, Ruy Cirne. *Pequena história territorial do Brasil: sesmarias e terras devolutas*. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo, 1991.

LITAIFF, Aldo. Kesuita, uma metáfora mítico-histórica. In: *Ilha Revista de Antropologia*. V. 3, n. 1. Florianópolis, 2001.

LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado em História. Recife: UFPE, 2005.

LOWENTHAL, David. *The heritage crusade and the spoils of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

LUCENA, Jamerson Bezerra. “Índio é índio onde quer que ele more”: uma etnografia sobre índios Potiguara que vivem na região metropolitana de João Pessoa. Dissertação de Mestrado em Antropologia. João Pessoa: PPGA/UFPB, 2016.

Mapa que compreende do cais de Viradouro da Cidade da Paraíba até... a enseada da Vila de São Miguel da Baía da Traição. Rio de Janeiro: Acervo da Mapoteca do Itamaraty, [179-].

MAGALHÃES, Aline Montenegro. A Inspetoria de Monumentos Nacionais do Museu Histórico Nacional e a proteção de monumentos em Ouro Preto (1934 - 1937). In: *Anais do Museu Paulista*. V. 25, n. 3. 2017.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the world system: the emergence of multisided ethnography. In: *Annual Review of Anthropology*. N. 24. 1995.

MARIANO, Nayana Rodrigues Cordeiro. *A representação sobre os índios nos livros didáticos de História do Brasil*. Dissertação de Mestrado em Educação. João Pessoa: PPGE/UFPB, 2006.

MARIZ, Francisco Soares. *Instituições canônico-pátrias*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1822.

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. *Fronteira étnica: Tabajara e comunidades negras no processo de territorialização do litoral sul paraibano*. Tese de Doutorado em Geografia. São Cristóvão: UFS, 2015.

MARTINS, Ivan Barbosa. A magia nas reduções jesuíticas no Brasil colonial. In: *Revista Último Andar*. N. 14. São Paulo, 2006.

MARTINS, Mário. Ladainhas de Nossa Senhora em Portugal (Idade Média e séc. XVI). In: *Lusitania sacra*. Tomo 5. Lisboa: Centro de Estudos de História Eclesiástica, 1961.

MASSI, Fernanda Peixoto. *Estrangeiros no Brasil: a missão francesa na Universidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: Unicamp, 1991.

MEDEIROS, Coriolano de. Chorographia do Estado da Parahyba. In: *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*. Tomo XXXII. Rio de Janeiro, janeiro de 1928.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos flamengos: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil*. São Paulo: José Olympio, 1947.

MENDONÇA, Aldo Silva de. *Luta camponesa e processo identitário em Mamanguape-PB: o caso de Itapecerica*. Rio Tinto: UFPB, 2013.

MESQUITA, Liana & MOTA, Neide. *Cidades do Nordeste: do pote à rua – métodos construtivos tradicionais*. Recife: Cepe Editora, 2017.

MÉTRAUX, Alfred. *A civilização material das tribos tupi-guarani*. Campo Grande: Editora Alvorada, 2012.

_____. *A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. São Paulo: Editora da USP, 1979.

_____. Migrations historiques des Tupi-Guarani. In: *Journal de la Société des Américaniste*, V. 19, 1927.

_____. The Tupinambá. In: STEWARD, Julian H. (ed.). *Handbook of south american indians*. V. 3. Washington: Government Printing Office, 1948.

MEUWESE, Marcus P. *For the peace and well-being of the country: intercultural mediators and Dutch Indian relations in New Netherland and dutch Brazil (1600-1664)*. PhD. South Bend: University of Notre-Dame, 2003.

MIRANDA, Vicente. *Três séculos de caminhada*. Teresina: Halley, 2001.

MONTERO, Paula. Introdução: missionários, índios e mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MOONEN, Frans & MAIA, Luciano Mariz. *Etnohistória dos índios Potiguara: ensaios, relatórios e documentos*. João Pessoa: PR/PB-SEC/PB, 1992.

MORAES, Carlos Eduardo Neves de. *A refiguração da Tava Miri São Miguel na memória coletiva dos Mbyá nas Missões/RS, Brasil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRS, 2010.

MORAES, Jose de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Typ. do Commercio, 1961.

MOURA FILHA, Maria Berthilde de Barros Lima e. *De Filipéia à Paraíba: uma cidade na estratégia de colonização do Brasil (séculos XVI-XVIII)*. Tese de Doutorado em História de Arte. Porto: Universidade do Porto, 2005.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. “*O tronco da Jurema*”: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso kiriri. Salvador: UFBA, 1994.

OLIVEIRA, Kelly. *Diga ao povo que avance! : movimento indígena no Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2013.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste. In: *Atlas das terras indígenas/Nordeste*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1994.

_____. “O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

_____. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na Antropologia. In: LANGDON, Esther J. & GARNELO, Luíza (org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PACINI, Aloir. *Identidade étnica e território na fronteira Brasil - Bolívia*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre: PPGAS/UFRS, 2012.

PALITOT, Estêvão Martins. Descobrir-se índio na cidade: as aldeias urbanas em Crateús/CE. In: *Anais da Reunião Brasileira de Antropologia*. N. 26. Porto Seguro, 2008.

_____. *Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. João Pessoa: UFPB, 2005.

_____. *Perícia antropológica Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór (Ação Ordinária n. 0000675-10.2009.4.05.8200 - Destilaria Miriri x Funai e outros)*. João Pessoa: MPF/PB, 2015.

PALITOT, Estêvão Martins. & SOUZA JÚNIOR, Fernando Barbosa de. Todos os pássaros do céu: o toré Potiguara. In: *Toré: regime encantado dos índios do Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Massangana, 2004.

PEIRANO, Mariza. A antropologia esquecida de Florestan Fernandes: os Tupinambá. In: *Anuário Antropológico* 82. Fortaleza/Rio de Janeiro: Edições UFC/Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *The anthropology of anthropology: the brazilian case*. Doctoral Thesis. Cambridge: Harvard University, 1981.

_____. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora da UnB, 1992.

PEREIRA, Manuel. Los franciscanos portugueses en Brasil en s. XVII. In: *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el nuevo mundo (siglo XVII)*. Madrid: Deimos, 1989.

PEREIRA, Maria Denise Fajardo. Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo de atuação missionária entre os Tiriyo. In: WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. São Paulo: Ed. Unicamp, 1999.

PEREIRA, Maria Gorete Nunes. *Potiguara de Sagi: da invisibilidade ao reconhecimento étnico*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Natal: UFRN, 2015.

PERES, Sidnei Clemente. *Arrendamento e terras indígenas: análise de alguns modelos de ação indigenista no Nordeste (1910 - 1960)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1992.

_____. *Relatório dos novos estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór*. Brasília: Funai, 2004.

_____. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910 - 1967). In: *A viagem da volta: etnicidade cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PÊSSOA, José. *Lucio Costa: documentos de trabalho*. Rio de Janeiro: Iphan, 2004.

PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 2013.

PINTO, Estêvão. *Os indígenas do Nordeste*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

PINTO, Irineu Ferreira. *Datas e notas para a historia da Parahyba*. Parahyba: IHGP/ Imprensa Official Parahyba do Norte, 1908.

POMPA, Cristina. Leituras e traduções: o Padre Francisco Pinto na Serra de Ibiapaba. In: *Ilha Revista de Antropologia*. V. 1. Florianópolis, 1999.

_____. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

_____. Profetas e santidades selvagens: missionários e caraíbas no Brasil Colonial. In: *Revista Brasileira de História*. V. 21, n. 40. São Paulo, 2001.

PORTUGAL, Dionizio Ferreira. Demonstração da Baía da Traição. Mapa manuscrito. In: *Cartografia manuscrita*. N .883. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino [c. 1755].

PRATT, André. *Notas históricas sobre as missões carmelitas no extremo norte do Brasil: séculos XVII-XVIII*. Recife: s/ editora, 1941.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. N. 28, ano 10, junho de 1995.

REESINK, Edwin Boudewijn. A maior alegria do mundo: a participação dos índios Kiriri em Belo Monte (Canudos). In: CARVALHO, Maria Rosário de. & CARVALHO, Ana Magda. *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: EDUFBA, 2012.

_____. Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios no Nordeste. In: *Universitas*. N. 32. Salvador, 1983.

_____. O segredo do sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO Marcos & ELIAS, Juliana Lopes. *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Volume II. Maceió: EDUFAL, 2000.

_____. Raízes históricas: a Jurema, enteógeno e ritual na história dos povos indígenas no Nordeste. In: MOTA, Clarice Novaes da & ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (orgs.). *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica a divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço, 2002.

_____. Uma questão de sangue. In: BACELAR, Jeferson & CAROSO, Carlos (orgs.). *Brasil: um país de negros?* Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1999.

REESINK, Mísia Lins. & CAMPOS, Roberta Bivar C. A geopolítica da antropologia no Brasil ou como a província é submetida ao leito de procusto. In: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta Bivar C. & PEREIRA, Fabiana (orgs.). *Rumos da antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares*. Recife: Editora da UFPE, 2014.

RIBEIRO, Cristina Betioli. *Um norte para o romance brasileiro: Franklin Távora entre os primeiros folcloristas*. Tese de Doutorado em Teoria e História Literária. Campinas: Unicamp, 2008.

RIEGL, Alois. *O culto moderno dos monumentos: a sua essência e a sua origem*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

RIVIÈRE, Peter. An introduction to the Trio Indians. In: KOELEWIJN, Cees. & RIVIÈRE, Peter. *Oral literature of the Trio Indians of Surinam*. Caribbean Series 6. Netherlands: Foris Publications, 1987.

RODRIGUES, João Barboza. O canto e a dança selvícola. In: *Revista Brasileira*. Tomo IX. Rio de Janeiro, 1881.

ROQUETTE-PINTO, Edgard. Estilização. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N. 1. Rio de Janeiro: Iphan, 1937.

ROSA, Maria Nilza Barbosa. *Usos, costumes e encantamentos: a cultura popular em Ademar Vidal*. Tese de Doutorado em Letras. João Pessoa: UFPB, 2006.

RUBINO, Silvana. *As fachadas da história: as origens, a criação e os trabalhos do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1936 - 1967*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Campinas: Unicamp, 1991.

_____. Entre o CIAM e o Sphan: diálogos entre Lúcio Costa e Gilberto Freyre. In: KOSMINSKY, Ethel Volfzon; LÉPINE, Claude; PEIXOTO, Fernanda Arêas. *Gilberto Freyre em quatro tempos*. São Paulo: Fapesp/Editora Unesp. Bauru: Edusc, 2003.

Saberes, fazeres, gingas e celebrações: ações para a salvaguarda de bens registrados como patrimônio cultural do Brasil. Brasília: Iphan, 2018.

RUSKIN, John. *The stones of Venice*. London: Bellew and Higon, 1981.

SAHLINS, Marshall David. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino nas ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SAIA NETO, José. A Missão de Pesquisas Folclóricas na Paraíba. In: *Anais do II Encontro pela Preservação dos Bens Culturais: patrimônio, memória e cidadania*. João Pessoa: Iphaep, 1999.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil 1500 - 1627*. São Paulo: Melhoramentos, 1965.

SANDRONI, Carlos. Mário, Oneyda, Dina e Claude. In: BATISTA, Marta Rossetti (org.). In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*: Mário de Andrade. N. 30. Rio de Janeiro: Iphan, 2002.

SANTOS, Mariza Veloso Motta. Nasce a academia Sphan. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N. 24. Rio de Janeiro: Iphan, 1996.

_____. *O tecido do tempo: a ideia de patrimônio cultural no Brasil (1920 - 1970)*. 1992. Tese de Doutorado em Antropologia. Brasília: UnB, 1992.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. Índios protestantes no Brasil Holandês. In: *História viva*. Ano 1, n. 4. São Paulo: Duetto Editorial, 2004.

SERVICE, Elman R. Indian-european relations in colonial Latin America. In: *American anthropologist*. V. 57, n. 3. 1955.

SHIMABUKURO, Elizabete; BOTANI, Aparecida; AZEVEDO, José Eduardo. Introdução. In: *Catálogo da Sociedade de Etnografia e Folclore*. São Paulo: Discoteca Oneyda Alvarenga, 1993.

SILVA, Almir Batista da. *Religiosidade Potiguara: tradição e ressignificação de rituais na aldeia São Francisco da Baía da Traição/PB*. Dissertação de Mestrado em Ciências das Religiões. João Pessoa: UFPB, 2011.

SILVA, Dagoberto de Castro e. *Relatorio referente às terras ocupadas pelos indios Potyguara na Bahia da Traição, município de Mamanguape (Parahyba) e visita aos indios Carijó, município de Águas Bellas (Pernambuco)*. Relatório encomendado pelo SPI. SDOC/Museu do Índio, Microfilme 170, fotogramas 1557-1589. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1923.

SIMAS, Hellen Cristina Picanço. *Educação escolar Yanomami e Potiguara*. Tese de Doutorado em Linguística. João Pessoa: UFPB, 2013.

SIQUEIRA NETO, Moysés Marcionilo de. *Sob o véu do patrimônio: uma análise dos processos de tombamento em Pernambuco (1979 - 2005)*. Olinda: Livro Rápido, 2011.

SMITH, Laurajane. *Uses of heritage*. London: Routledge, 2006.

SODRÉ, João Clark de Abreu. Luís Saia e a formação de uma geração. In: *Risco - Revista de pesquisa em arquitetura e urbanismo*. V. 19, n. 2. São Paulo: FAU/USP, 2014.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Roteiro geral das coisas do Brasil*. Manuscrito autógrafo. São Paulo: Acervo da BBM-USP, 1587.

_____. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1971.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. *Relatório de identificação da área indígena Jacaré de São Domingos*. Recife: Funai, 1988.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

Summario das armadas que se fizeram e guerras que se deram na conquista do rio Parahyba (elaborado originalmente por volta dos anos 1580). In: *Revista do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brasil*. Tomo XXXVI, Parte Primeira. Rio de Janeiro: R. L. Garnier Livreiro-Editor, 1873.

TAMASO, Izabela Maria. A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios... In: *Revista Sociedade e Cultura*. V. 8, n. 2. Goiânia: UFG, 2005.

_____. *Em nome do patrimônio: representações e apropriações da cultura na cidade de Goiás*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília: UnB, 2007.

_____. Os patrimônios como sistemas patrimoniais e culturais: notas etnográficas sobre o caso da cidade de Goiás. In: *Revista Antropológicas*. Ano 19, v. 26, n. 2. Recife: UFPE, 2015.

THEODORO JR., Humberto. *Curso de direito processual civil*. Rio de Janeiro: Forense, 1997.

TOLENTINO, Átila Bezerra. O que não é educação patrimonial: cinco falácias sobre seu conceito e sua prática. In: TOLENTINO, Átila Bezerra & BRAGA, Emanuel Oliveira (orgs.). *Caderno Temático de Educação Patrimonial: políticas, relações de poder e ações afirmativas*. N. 5. João Pessoa: Iphan/PB, 2016.

TONI, Flávia Camargo. As cadernetas da Missão de Pesquisas Folclóricas. In: CERQUEIRA, Vera Lúcia Cardim de (org.). *Missão de pesquisas folclóricas: cadernetas de campo*. São Paulo: Associação Amigos do Centro Cultural São Paulo, 2010.

TORELLY, Luiz Philippe Peres. O turista aprendiz e o patrimônio cultural. In: ANDRADE, Mário de. *O turista aprendiz*. Brasília: Iphan, 2015.

TORRES, Heloísa Alberto. Contribuição para o estudo da proteção ao material arqueológico e etnográfico no Brasil. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N. 1. Rio de Janeiro: Iphan, 1937.

TRAVASSOS, Elizabeth. Mário e o folclore. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*: Mário de Andrade. N. 30. Rio de Janeiro: Iphan, 2002.

TURNER, Frederick Jackson. *The frontier in american history*. New York: Holt, 1962.

VASCONCELOS, Sylvio de. *Arquitetura no Brasil: sistemas construtivos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1979.

VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques (org.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

_____. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*. V. 12. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. In: *Mana*. V. 12, n. 1. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Museu Nacional/ UFRJ, 2006.

VIEIRA, José Glebson. *A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potyguara da Paraíba*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social Curitiba: UFPR: 2001.

_____. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 2010.

_____. Festas e brincadeiras: a vida cerimonial dos Potiguara. In: *Ariús: Revista de Ciências Humanas e Artes*. V. 14, n. 1/2. Campina Grande: UFCG, 2008.

_____. *O regime de índios misturados: processo de (re)construção da identidade étnica indígena Potiguara*. Monografia do Curso de Bacharelado em Ciências Sociais. Campina Grande: UFCG, 1999.

VIRAÇÃO, Francisca Jaqueline de Souza. *A Igreja Reformada Potiguara (1625 – 1692): a primeira Igreja protestante no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Ciências das Religiões. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WILLEKE, Venâncio. *Franciscanos na História do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.

WOLF, Eric. *A Europa e os povos sem história*. São Paulo: Edusp, 2009.

_____. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1970.

WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil*. São Paulo: Ed. Unicamp, 1999.

ZALUAR, Alba Maria. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1974.

ZUMTHOR, Paul. Document et monument: à propos des plus anciens textes de langue française. In: *Revue des Sciences Humaines*. N. 97. 1960.