

Matheus Cássio Blach

Patrimônio Cultural, Templo e Ruína:

A Igreja de São Miguel Arcanjo e os Potiguara de Baía da Traição, PB.

Belo Horizonte

Escola de Arquitetura da UFMG

Programa de Pós-Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável

Maio, 2017

Matheus Cássio Blach

Patrimônio Cultural, Templo e Ruína:

A Igreja de São Miguel Arcanjo e os Potiguara de Baía da Traição, PB.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável.

Área de concentração: Bens culturais, tecnologia e território

Linha de pesquisa: Conservação de bens culturais

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Barci Castriota

Coorientador: Prof. Dr. Marcelo de Araújo Rehfeld Cedro

Belo Horizonte

Escola de Arquitetura da UFMG

Programa de Pós-Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável

Maio, 2017

FICHA CATALOGRÁFICA

B628p

Blach, Matheus C.

Patrimônio Cultural, tempo e ruína [manuscrito]: a Igreja de São Miguel Arcanjo e os Potiguara de Baía da Traição, PB / Matheus Cássio Blach. - 2017.

97f. : il.

Orientador: Leonardo Barci Castriota

Coorientador: Marcelo de Araújo Rehfeld Cedro.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura.

1. Patrimônio cultural. 2. Arquitetura e historia. 3. Igrejas. 4. Índios Potiguara. 5. Identidade étnica. I. Castriota, Leonardo Barci. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Arquitetura. III. Título.

CDD 350.85

Matheus Cássio Blach

"Patrimônio Cultural, Templo e Ruína: A Igreja de São Miguel Arcanjo e os Potiguara de Baía da Traição, PB"

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais

Comissão Examinadora:



Profa. Dra. Analucia Thompson (IPHAN)



Profa. Dra. Beatriz Alencar D'Araújo Couto (EA/UFMG)



Prof. Dr. Leonardo Barci Castriota (EA/UFMG - orientador)



Prof. Dr. Marcelo de Araújo Rehfeld Cedro (PUC/MG - co-orientador)

Belo Horizonte, 15 de maio de 2017.

AGRADECIMENTOS

Apesar de ter ingressado no MACPS em 2015, esta pesquisa vem sendo desenvolvida desde 2013. Neste tempo, foram inúmeras as pessoas com quem tive contato e que contribuíram de forma decisiva para que chegasse a este momento. Dentre estas pessoas, algumas são mencionadas abaixo; às demais, peço desculpas se, por falha da memória ou pelo espaço e tempo limitados, deixei de citá-las. De todo modo, a todas essas pessoas, amigas e amigos, espalhadas por todo o Brasil, meus sinceros agradecimentos.

Sou muito grato também ao querido Professor Marcelo Cedro, que acompanha minha trajetória profissional desde a graduação. Marcelo manteve seu olhar atento e meticuloso sobre todo o processo de elaboração da pesquisa e realizou contribuições valiosas para o desenvolvimento do texto.

Agradeço às amigas e aos amigos do MACPS, do PEP-MP/IPHAN e da UNA. Seja nas “sessões de terapia em grupo” do MACPS, nas “assembleias e encontros regionais” da Toca do Urso do PEP ou junto com o “Quarteto Fantástico” da UNA, encontrei sempre apoio e companheirismo infalíveis.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) cujo financiamento possibilitou a realização desta pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais, ao Instituto de Estudos do Desenvolvimento Sustentável, à Revista Fórum Patrimônio e ao Conselho Internacional de Monumentos e Sítios, instituições que me acolheram e me ofereceram oportunidades de desenvolvimento e crescimento acadêmico e profissional.

Em especial, ao Professor Leonardo Castriota, cuja orientação e trabalho em conjunto possibilitou a realização da pesquisa. Sem o seu empenho em ajudar, sem o seu comprometimento com a importância dos estudos no campo do patrimônio e sem a sua confiança em meu trabalho, nada disso teria sido possível. Obrigado por tudo, Professor.

Practices and processes may not be tangible in the sense of being material artifacts that can be scientifically scrutinized and reduced to analytic descriptions of their chemical composition and physical properties, but they are nevertheless "sensibly experienced" and "passed along." As cultural resources, traditional processes are "regenerated" each time production and reproduction (of, for instance, the material object, the rite or ritual, the sacred word or incantation) takes place. Furthermore, traditional practices and processes - constituted by specialized trade and technical knowledge; engagement in skilled performance; the knowledge of one's identity, status, and social responsibility as an "expert" and moral agent; and the public manifestation of an expert discourse - are "historical" in the sense that they are rooted in a specific social, cultural, political, and economic history. Regeneration and historical constitution in no way imply a static reproduction of either the process or the product but instead indicate that both are anchored in a dynamic, living tradition that continues to harbor value for them, thereby sanctioning their survival. What has perhaps kept traditional practices and the processes of production peripheral to conservationist concerns is precisely their nontangible and dynamic qualities that render them elusive to effective control and manipulation.

(Trevor H. J. Marchand)

RESUMO

Esta dissertação investiga o contexto que envolve a patrimonialização da Igreja de São Miguel Arcanjo, localizada em terra indígena Potiguara no município de Baía da Traição, Paraíba (PB). Para isso, foi realizado um levantamento histórico deste processo, que foi confrontado com perspectivas teóricas do campo do Patrimônio Cultural. Constatou-se que desde o tombamento da igreja, em 1980, não foi realizada nenhuma intervenção para salvaguarda do bem, o que resultou em seu arruinamento. Além disso, percebe-se que a utilização deste instrumento termina afastando a comunidade local do bem cultural que deveria proteger. A partir deste percurso, procurou-se identificar as práticas discursivas dos atores sociais que se enquadram na relação conflituosa entre patrimônio e poder, bem como as narrativas de resgate da memória e da tradição. Objetivou-se identificar o valor simbólico dessa igreja para o povo Potiguara, assim como sua importância como bem passível de salvaguarda. Neste sentido, foram analisados dados referentes à identidade Potiguara, sua história, sua economia, seu modo de vida e sua relação com o território, com a igreja e com a manifestação de sua religiosidade de modo geral.

PALAVRAS-CHAVE: Patrimônio Cultural; Potiguara; Igreja de São Miguel Arcanjo; Tombamento.

ABSTRACT

This dissertation investigates the context involving the patrimonialization of the Church of São Miguel Arcanjo, located in Potiguara Brazilian native's land in Baía da Traição, Paraíba (PB). For this, a historical survey of this process was carried out, which has been confronted with theoretical perspectives from the field of historic preservation. It's worth noting that since the listing of the church in 1980, no intervention was taken to safeguard it, which results in its ruin. Moreover, it is perceived that the safeguard instrument ends up distancing the local community from the cultural good which it should protect. Following this trajectory, our dissertation seeks to identify the discursive practices of social actors that fit into the conflicting relationship between heritage and power, as well as the narratives of memory and tradition. The main goal was to identify the symbolic value of this church for the Potiguara native people, as well as the values involved in its patrimonialization. In this sense, data related to the identity of the Potiguara people are analyzed, such as their history; their economy; their way of life; and the relation of the Potiguara with their territory, with the Catholic Church and with the manifestation of their religiosity in general.

KEY WORDS: Heritage; Potiguara; Church of St. Michael the Archangel.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ASSIPOMOR – Associação Indígena Potiguara de Monte-Mor

EMATER-PB – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural da Paraíba

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNCEP – Fundação Cultural do Estado da Paraíba

FUNESC – Fundação Espaço Cultural da Paraíba

IBAMA – Instituto do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

ICMBio – Instituto do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IHGP – Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba

INCRA – Instituto de Colonização e Reforma Agrária

IPHAEP – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

IPHAN - PEP/MP – Programa de especialização em Patrimônio/ Mestrado Profissional do IPHAN

MPF – Ministério Público Federal

NDIHR/UFPB – Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional da Universidade Federal da Paraíba

OIP – Organização Indígena Potiguara

OPIP – Organização dos Professores Indígenas Potiguara

SEBRAE – Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

TI – Terra Indígena

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Igreja de São Miguel Arcanjo, 2014.....	21
Figura 2 – Mapa do Estado da Paraíba.....	22
Figura 3 – Mapa do Município de Baía da Traição e da Terra Indígena Potiguara, Litoral Norte da Paraíba.....	23
Figura 4 – Ocupação da Paraíba. Mapa <i>Praefecturae de Paraiba, et Rio Grande</i> , de Georg Marcgraf, 1640, redesenhado por Juliano Loureiro Carvalho.....	26
Figura 5 – Mapa da localização das terras indígenas e aldeias Potiguara, PB.....	27
Figura 6 – Mapa de Fortificações, Aldeamentos e Patrimônios, 1700.....	28
Figura 7 – Os Potiguara em Baía da Traição, 1981.....	33
Figura 8 – Antiga fábrica de tecidos de Rio Tinto. Atualmente abriga um dos Câmpus da Universidade Federal da Paraíba.....	36
Figura 9 – Menina Potiguara em frente ao Posto Indígena Potiguara na Baía da Traição.....	36
Figura 10 – Etnomapa de usos atuais das terras indígenas do povo Potiguara.....	41
Figura 11 – Barcos de pescadores em Baía da Traição.....	44
Figura 12 – Coqueirais em Baía da Traição.....	44
Figura 13 – Crianças potiguara colhendo frutos no quintal, Aldeia do Forte.....	45
Figura 14 – Casas em taipa na Aldeia do Forte oferecem produtos artesanais.....	47
Figura 15 – Pajé da Aldeia Galego apresentando seu trabalho artesanal..	47
Figura 16 – Vista da Praia de Baía da Traição, a partir da Aldeia do Forte/Posto da FUNAI, onde estão localizados os vestígios arqueológicos dos canhões, ponto turístico da cidade.....	48
Figura 17 – Divulgação da Festa de São Miguel, 2012.....	54
Figura 18 – Imagens Sagradas da Igreja de São Miguel Arcanjo atualmente localizadas na Igreja de São Francisco na Aldeia São Francisco, 2012.....	55

Figura 19 – Nova igreja construída ao lado da Igreja de São Miguel Arcanjo, 2014.....	55
Figura 20 – Fotografia da Igreja de São Miguel Arcanjo anexada ao Ofício número 35.78.P.....	67
Figura 21 – Visão geral da Igreja de São Miguel Arcanjo em 1978 e em 2012.....	72
Figura 22 – Púlpito e rachadura na estrutura na Igreja de São Miguel Arcanjo em 1978 e em 2014.....	73
Figura 23 – Altar-mor da Igreja de São Miguel Arcanjo em 1978 e em 2014.....	74
Figura 24 – Pintura da Igreja de São Miguel Arcanjo.....	83
Figura 25 – Igreja de São Francisco onde atualmente estão localizadas as imagens sagradas da Igreja de São Miguel Arcanjo, Aldeia São Francisco.....	83
Figura 26 – Imagem de São Miguel Arcanjo antes da restauração, década de 1980.....	89
Figura 27 – Imagem de São Miguel Arcanjo após a restauração contratada pelos Potiguara, 2013.....	89

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. A CIDADE, A IGREJA E O INDÍGENA: UMA CONTEXTUALIZAÇÃO NECESSÁRIA	19
2.1 A Igreja de São Miguel Arcanjo e a Missão de Baía da Traição: datas e estimativas	24
2.2 Os Potiguara: Identidade, território e luta	30
2.3 Identidade territorial, economia e modo de vida Potiguara	39
2.4 Materialidade histórica, lugar de memória e imaterialidade cultural: a Igreja de São Miguel Arcanjo e sua valoração até a contemporaneidade.....	49
3. BAÍA DA TRAIÇÃO E A IGREJA DE SÃO MIGUEL ARCANJO FRENTE ÀS POLITICAS PÚBLICAS DE PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL	57
3.1 O tombamento estadual da Igreja de São Miguel Arcanjo	64
3.2 O “medo do patrimônio” e as consequências do tombamento	69
3.3 Os Potiguara e a remoção das imagens sagradas da Igreja de São Miguel Arcanjo	81
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS	95

1 INTRODUÇÃO

Baía da Traição é um município do litoral norte da Paraíba que, junto com os municípios vizinhos de Marcação e Rio Tinto, abriga um território indígena potiguara onde se encontra a ruína da Igreja de São Miguel Arcanjo, umas das estruturas religiosas mais antigas do estado¹. A documentação disponível revela que no decorrer da década de 1970 surgiram e se intensificaram demandas pela proteção da igreja, resultando em seu tombamento pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (IPHAEP) em 1980 por meio do Decreto Estadual nº 8.658/80. Desde então, a Igreja não recebeu qualquer tipo de intervenção, não tendo sido identificado qualquer tipo de ação voltada para a preservação, conservação ou reabilitação daquele bem protegido. Assim, em 2010, um relatório técnico, realizado pela superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) na Paraíba, constatou que a igreja se encontrava em estado de ruína, alertando para o risco iminente do seu desabamento. O mais intrigante neste caso parece ser o fato da degradação do bem cultural ter se acentuado exatamente depois de seu tombamento, como poderá ser percebido no decorrer desta dissertação pela comparação entre o estado atual do bem e o seu registro realizado em 1975. Portanto, a pergunta central que orienta essa pesquisa apresenta a hipótese de que o arruinamento da igreja estaria relacionado com seu próprio tombamento.

Outra questão importante está associada ao fato de que o processo de arruinamento da edificação resultou na transferência das imagens sagradas da Igreja de São Miguel Arcanjo para a Igreja de São Francisco em uma aldeia vizinha. Quais foram as consequências dessa mudança nas relações entre duas das principais aldeias do povo Potiguara? Orientada por este questionamento, esta dissertação investiga o contexto que envolve a patrimonialização da Igreja de São Miguel Arcanjo entre o seu tombamento e o estado atual de ruína em que se encontra, além das causas e consequências do arruinamento do bem.

Para elaboração dessa dissertação foi realizado um amplo levantamento bibliográfico e documental, além de entrevistas orais realizadas em pesquisa de campo. A este

¹ Mediante análise de evidências, fontes documentais disponíveis e referenciais bibliográficos, defende-se aqui que a Igreja de São Miguel Arcanjo data do século XVIII, com estimativa de fundação entre os anos de 1728 e 1762.

trabalho foi incorporado, oportunamente, um material de pesquisa que já estava em processo de produção desde setembro de 2012 pelo autor.

Além das pesquisas de campo, diversos acervos foram consultados, tais como a Biblioteca Central da UFPB; o Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional da Universidade Federal da Paraíba (NDIHR/UFPB); o Arquivo Histórico Waldemar Duarte, localizado na Fundação Espaço Cultural da Paraíba (FUNESC) em João Pessoa; o Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba (IHGP); o Arquivo da Cúria Metropolitana de João Pessoa; o arquivo da Paróquia de São Miguel em Baía da Traição; o arquivo do escritório da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em Baía da Traição; os arquivos das superintendências do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em João Pessoa, em Recife e no Rio de Janeiro; o arquivo da Cúria Metropolitana de Olinda e Recife; entre outros.

Foi realizado um esforço para se aproveitar a variedade de fontes encontradas nesses arquivos, tais como cartas, ofícios, fotografias, memorandos, mapas, plantas, entre outros. Para tanto, busca-se seguir uma metodologia de análise qualitativa. Nas últimas décadas, foram desenvolvidas novas concepções teórico-históricas que levaram a uma aproximação das análises qualitativas. Sendo assim, “contestou-se a eficiência das minúcias de uma análise de frequência, como prova de objetividade e de científicas” (CONSTANTINO, 2004 p.164), buscando maior profundidade interpretativa no trato das fontes. Assim, ocorreu o desenvolvimento de uma nova metodologia que atende à “[...] reivindicação do individual, do subjetivo, do simbólico como dimensões necessárias e legítimas da análise histórica” (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 22-3). A partir de então, foi possível detectar o surgimento de um “paradigma indiciário”:

Ginzburg desenvolve os fundamentos do método indiciário, demonstrando sintomas ou indícios que funcionam como chaves para o conhecimento de realidades; minúsculas partes singulares tradicionalmente menosprezadas por predomínio de hábitos ou por reflexos condicionados, enfim, pelo predomínio do inconsciente. (CONSTANTINO, 2004 p.165).

O paradigma indiciário é descrito a partir do chamado método morelliano, utilizado nas artes plásticas para atribuir autoria a quadros não assinados. A partir deste método, para outorgar corretamente autoria a tais obras, mais do que ter visão total da obra, seria preciso prestar atenção aos detalhes, aos “pormenores mais negligenciáveis, e

menos influenciados pelas características da escola a que o pintor pertencia” (GINZBURG, 1989, p. 144).

A análise desse paradigma, amplamente operante de fato, ainda que não teorizado explicitamente, talvez possa ajudar a sair dos incômodos da contraposição entre ‘racionalismo’ e ‘irracionalismo’. (GINZBURG, 1989, p. 143).

Agentes sociais, que anteriormente ficavam à margem da História em nome da generalização promovida pelo método quantitativo, deslocam-se para o centro das investigações históricas de cunho indiciário. O historiador Jacques Le Goff (2003) afirma que o documento, como foi tomado no século XIX, é algo que ensina, demonstra, registra alguma informação, “prova” um fato ocorrido, objetivo e se opõe à intencionalidade do monumento, sendo uma testemunha fiel e verdadeira do passado. Este documento no século XIX é monumento em apenas um sentido; é algo pronto, acabado, edificado, real. Porém, segundo o autor, o documento, assim como o monumento, é uma construção, sujeito a intencionalidades, subjetividades e influências dos homens de seu tempo.

O autor ainda aponta para o enorme grau de “inconsciência cultural” que o documento carrega em si. Demonstra que é necessário questionar os documentos, perceber no documento a informação que não está lá, estampada, escrita e registrada, e sim na sua intencionalidade, na sua relação com o meio no qual foi produzido. Cabe ao historiador perceber os indícios que revelam as intencionalidades dos documentos e não ser ingênuo diante de tais construções. Além do mais, Le Goff (2003) ainda defende uma ampliação do conceito de documento. Assim, além do documento escrito e oficial, diversos outros tipos de registros passam a ser considerados fontes legítimas para a pesquisa histórica.

Por sua vez, para a realização e a análise das entrevistas, utiliza-se da metodologia das fontes orais tal como é apresentada por Lucília de Almeida Neves Delgado (2010) e Gwyn Prins (1992). Delgado (2010) introduz uma tipologia das entrevistas visando à metodologia qualitativa para a História Oral e considerando os seguintes elementos: o grupo focal, a observação participante, a etnografia, as histórias de vida, as entrevistas temáticas, entre outros. Desse modo, adotou-se a técnica de “entrevistas temáticas semiestruturadas” como metodologia de abordagem aos entrevistados.

Buscou-se direcionar o questionário para os problemas formulados a partir do objeto de pesquisa, sem, no entanto, perderem-se de vista novas possibilidades de formulação de problemas que emergiram no decorrer das próprias entrevistas.

Procura-se perceber, por meio de comparações, em que medida as intencionalidades dos entrevistados em suas falas corroboravam ou contradiziam as demais fontes escritas e vice-versa. Além disso, como destacam os autores acima mencionados, as entrevistas temáticas pressupõem a análise de desdobramentos e vínculos entre múltiplos indivíduos envolvidos no processo abordado pelo tema. É neste sentido que se busca entrecruzar as falas de entrevistados de diferentes esferas sociais. Assim sendo, não se estabelece uma relação hierárquica entre os tipos de fontes, pois as fontes orais “corrigem as outras perspectivas, assim como as outras perspectivas as corrigem” (PRINS, 1992, p.166). Quanto à análise destas fontes orais, é priorizada a perspectiva que considera a relação entre memória individual e memória histórica expressa nas narrativas dos entrevistados. Estas narrativas são resultantes de um processo mnemônico que estabelece vínculos entre as dimensões individuais e coletivas diante de um contexto histórico-social. Marcelo Cedro (2011, p.133) sintetiza de forma esclarecedora esta questão:

A memória é um subsídio importante para que as entrevistas possam contribuir para a pesquisa social e histórica. Através da lembrança, sustentada pela memória individual, pode-se perceber a articulação com a memória coletiva. A impressão e a percepção de um indivíduo sobre determinado acontecimento, época, espaço, movimento, etc. pode esclarecer a representação coletiva ou, como sugere Becker (1999), a reunião de peças para composição do mosaico da pesquisa.

Contudo, não se deixa de considerar o caráter subjetivo das narrativas dos entrevistados, levando em conta os processos seletivos da memória em que os indivíduos escolhem consciente ou inconscientemente o que lembrar e o que esquecer na construção de seu discurso. Como bem destaca Lucília Delgado, a memória, principal fonte dos depoimentos orais, vai ser “um cabedal infinito”:

Onde múltiplas variáveis – temporais, topográficas, individuais, coletivas – dialogam entre si, muitas vezes revelando lembranças, algumas vezes de forma explícita, outras vezes de forma velada, chegando a alguns casos a ocultá-las pela camada protetora que o próprio ser humano cria ao supor, inconscientemente, que assim está se protegendo das dores, dos traumas e das emoções. (DELGADO, 2010, p. 16).

Além de se assumir as perspectivas descritas acima sobre o conceito de memória, considera-se também as proposições de Paul Ricœur (2007). A partir de seus argumentos, destaca-se que entre memória e história não se deve estabelecer uma relação hierarquizada. Desse modo, o autor apresenta novas concepções em contraposição às perspectivas mais tradicionais – inspiradas pelas teorizações de Maurice Halbwachs (1990) – que apresentam, muitas vezes, uma visão dicotomizada das categorias memória e história (RICŒUR, 2007).

Considera-se, assim, que memória coletiva, memória individual e memória histórica são categorias distintas que se complementam e se interpenetram. Entende-se que estabelecer uma relação hierárquica entre tais categorias faz parte de um debate historiográfico já desgastado. Ambas as formas de retomar ou relembrar o passado são igualmente legítimas. A memória histórica, tanto quanto os outros “tipos” de memória, constitui-se por meio de processos seletivos, conscientes e subjetivos dos sujeitos que se dedicam à construção narrativa do passado, mesmo tendo em conta que a história seja orientada por uma metodologia.

Alguns pontos da pesquisa fogem aos parâmetros acadêmicos formais de formatação textual. Desse modo, alguns dos depoimentos colhidos em entrevistas são apresentados de forma mais extensa devido à importância atribuída ao conteúdo dessas narrativas para a construção da análise.

Adota-se como estratégia de escrita e organização textual uma estrutura dividida em dois capítulos. No capítulo intitulado A CIDADE, A IGREJA E O INDÍGENA: UMA CONTEXTUALIZAÇÃO NECESSÁRIA, apresentam-se a cidade de Baía da Traição, a Igreja de São Miguel Arcanjo e o povo indígena Potiguara, sendo introduzidos alguns elementos contextuais cruciais para a análise. Também é abordado o conceito de “lugar de memória” (NORA, 1993), relacionando-o com a Igreja de São Miguel Arcanjo e com a contraposição entre memórias hegemônicas e memórias dissidentes (PINTO, 2011; GNECCO, ZAMBRANO, 2000). Além do mais, são abordadas algumas questões lacunares na literatura sobre o objeto de pesquisa, tais como a data estimada da fundação da Igreja e qual foi a Missão Religiosa que se fez presente em Baía da Traição.

No capítulo intitulado “Baía da Traição e a Igreja de São Miguel Arcanjo frente às políticas públicas de proteção do Patrimônio Cultural”, por sua vez, é dada ênfase à análise do processo de patrimonialização da Igreja de São Miguel Arcanjo sob o viés

institucional. É realizado um levantamento histórico desse processo desde as primeiras demandas até os dias atuais. Utiliza-se os conceitos de “preservação”, “conservação” e “reabilitação”, como descritos por Leonardo B. Castriota (2009), e a noção de “*Process over Product*”, de Trevor Marchand (2003). Em seguida são abordadas as causas e consequências da transferência das imagens sagradas da Igreja de São Miguel Arcanjo para a aldeia São Francisco.

Como um todo, a pesquisa também objetiva abordar a Igreja de São Miguel Arcanjo sob a ótica dos valores associados ao Bem, a relação dessa edificação com a manifestação da fé católica, com as narrativas de construção das identidades dos Potiguara e as relações de disputa em torno do Bem, estabelecidas pelas Aldeias de São Miguel Arcanjo e São Francisco. Além do mais, procura-se compreender em que medida essas disputas foram (re)criadas e (re)afirmadas pelo próprio ato de tombamento, caracterizando essa relação conflituosa entre memórias hegemônicas e memórias dissidentes (PINTO, 2011; GNECCO, ZAMBRANO, 2000).

É fundamental explicitar o caráter lacunar desta pesquisa. Em muitos acervos visitados não foram encontradas fontes relevantes para o tema abordado, como, por exemplo, o arquivo da Cúria Metropolitana de Olinda e Recife, em que os próprios funcionários afirmaram estar à procura de documentos a respeito do tema. Em outros locais, como o arquivo da Superintendência do IPHAN em Recife e o arquivo da Cúria Metropolitana de João Pessoa, encontraram-se como referência fontes bibliográficas produzidas pelo próprio autor nos últimos quatro anos. Conclui-se que muitas fontes se perderam com o tempo ou sequer foram preservadas. É notório que, no caso da Igreja de São Miguel Arcanjo, ponto específico inserido em uma das vilas cuja documentação de origem provavelmente se perdeu, o desafio em lidar com a ausência de fontes seja ainda maior. Referências bibliográficas que tratam diretamente do objeto de pesquisa em si inexistem.

Um dos problemas relativos a essa ausência de fontes históricas mais precisas é a impossibilidade de determinar a data exata de construção e inauguração da igreja, assim como quem a construiu, restando apenas a possibilidade de estimativas por meio do método indiciário. Mesmo no trabalho com datas de Irineu Pinto (1977), o que se tem em mãos são apenas sugestões aproximadas de quando a igreja poderia ter sido construída. O segundo problema identificado é a ausência de fontes relevantes para o objeto de pesquisa entre o ano de 1762 – quando o aldeamento São Miguel foi

elevado à condição de Vila de São Miguel da Traição e ocorreu a expulsão definitiva dos missionários – e 1974 – quando surgiram as primeiras demandas de preservação das praias de Baía da Traição e da Igreja de São Miguel Arcanjo.

No entanto, não se pretendeu, em momento algum, esgotar todas as possibilidades analíticas sobre o tema e sobre suas fontes. Permanecem lacunas a serem preenchidas por possíveis pesquisas futuras. Algumas dessas lacunas estão indicadas no decorrer do texto, outras certamente passaram despercebidas.

2 A CIDADE, A IGREJA E O INDÍGENA: UMA CONTEXTUALIZAÇÃO NECESSÁRIA

A análise de um objeto de pesquisa como a Igreja de São Miguel Arcanjo (FIGURA 1), sob o olhar complexo das relações do bem arquitetônico com o seu entorno e com os sujeitos que ali habitam, exige a compreensão de um contexto mais amplo. Nesse sentido, é fundamental conhecer social e historicamente, mesmo que sob um olhar muitas vezes panorâmico e lacunar, a cidade de Baía da Traição, a Igreja de São Miguel Arcanjo e o povo indígena Potiguara.

Baía da Traição é um município do litoral norte do Estado da Paraíba, com uma população estimada em 8.561 habitantes, dos quais 6.110 são católicos. Possui uma área de 102,369 km² e densidade demográfica de 78,27 hab/km² (FIGURA 2). O município é um dos antigos núcleos de colonização da capitania da Paraíba, contando com a presença, além dos nativos, de franceses, holandeses e portugueses. Junto com os municípios vizinhos de Marcação e Rio Tinto, Baía da Traição abriga um território indígena Potiguara. Na Figura 3 é possível identificar, em amarelo, a Terra Indígena Potiguara regularizada e, em vermelho, a Terra Indígena Potiguara declarada.

A região destaca-se, historicamente, como um importante foco de resistência indígena frente ao processo de colonização. Por meio de alianças, os indígenas que ali residiam à época colonial associaram-se ora aos franceses, ora aos holandeses para defenderem os seus interesses (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012). Baía da Traição foi elevado de aldeamento à condição de vila em 1762; posteriormente foi incorporada ao território de Mamanguape como distrito e, em 1962, readquiriu sua emancipação político-administrativa ao ser tornar um município.²

O atual município foi também denominado de Tibira Caiutuba, Acajutibiró e Acejutibiró pelos indígenas Potiguara. Segundo Maria das Neves Freire (1985), as traduções destas palavras do grupo linguístico Tupi remetem ao caju, fruto a que os Potiguara atribuem grande importância. A origem do nome Baía da Traição é controversa, existindo relatos diversos a seu respeito, tanto na bibliografia quanto na tradição oral

² Fonte: IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia Estatística).

da região. Um dos mais antigos registros encontrados nesta pesquisa é o de J. C. R. Milliet de Saint-Adolphe no Dicionário Geográfico, Histórico e Descritivo do Império do Brasil, Volume 1 (1845, p.8-9):

O navio que levava o primeiro Bispo do Brasil para Lisboa naufragou nesta costa em 1556. Os passageiros e a tripulação tomaram a resolução de voltar para Pernambuco por terra, por ser este o lugar mais perto onde podiam encontrar navios ; desgraçadamente foram acossados, e mortos uns após outros pelos índios Cahetés, que de principio parecerão acatar o prelado, e a final lhe derão igual destino. Alguns dos naufragados tiveram a dita de escapar da morte, e de chegar a Pernambuco, onde contarão aquella funesta aventura, e d'ali por diante ficou-se chamando aquella bahia a da Traição.

Freire (1985) faz levantamento de alguns outros relatos, como o de Pe. Rafael Galanti, que descreve o assassinato de dois frades franciscanos pelos indígenas em 1505; e o de Gabriel Soares, que afirma que os indígenas teriam matado alguns naufragos castelhanos e portugueses. No entanto, a pesquisadora prioriza a seguinte versão:

Entre todas as versões que circulam a respeito do assunto, a mais viável, apesar de não aceita pela maioria dos historiadores brasileiros, é que o nome traição esteja vinculado à primeira expedição exploradora de 1501, da qual participou o famoso Américo Vespúcio, quando três marinheiros portugueses foram mortos e devorados pelos nativos antes recebidos amigavelmente, no primeiro porto onde a flotilha ancorou, no dia 17 de agosto. (FREIRE, 1985, p.34).

Porém, mais interessante do que buscar construir ou determinar uma verdade histórica quanto à origem do nome Baía da Traição, é observar que, dentre as tantas narrativas, o motivo pelo qual recebeu este nome é devido a um suposto ato de traição dos indígenas em relação às potências colonizadoras.

Quando o índio elimina o invasor de suas terras isto não é compreendido como um ato legítimo de defesa de seu território ou como um aspecto da dinâmica cultural de sua civilização, mas sim como traição. Isto ocorre de forma análoga ao caso do Capitão James Cook, que primeiramente foi tomado como um Deus e depois morto para que pudesse renascer, conforme acreditavam os costumes e tradições dos nativos havaianos das ilhas Sandwich (SAHLINS, 2008). Os personagens mortos das narrativas a respeito de Baía da Traição são tomados como vítimas e os indígenas são os traidores. Desse modo, o nome Baía da Traição, que nada remete ao original em língua tupi, carrega em si o olhar do colonizador, simboliza de forma contundente

o embate entre um “projeto civilizador” e a cultura indígena local, resistente (ELIAS, 1993).

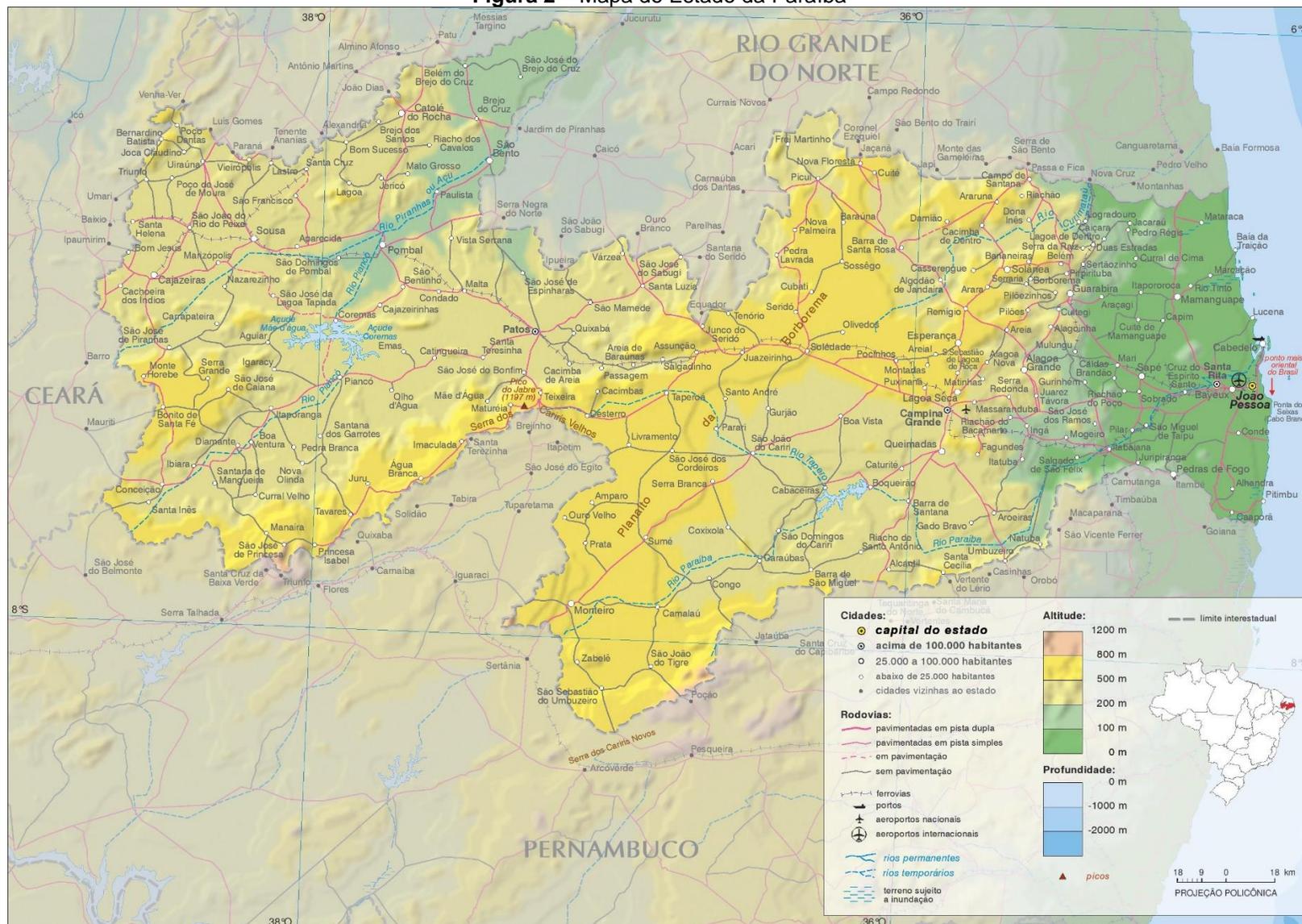
Figura 1 – Igreja de São Miguel Arcanjo, 2014



Fonte: Fotografia tirada pelo autor, 2014.

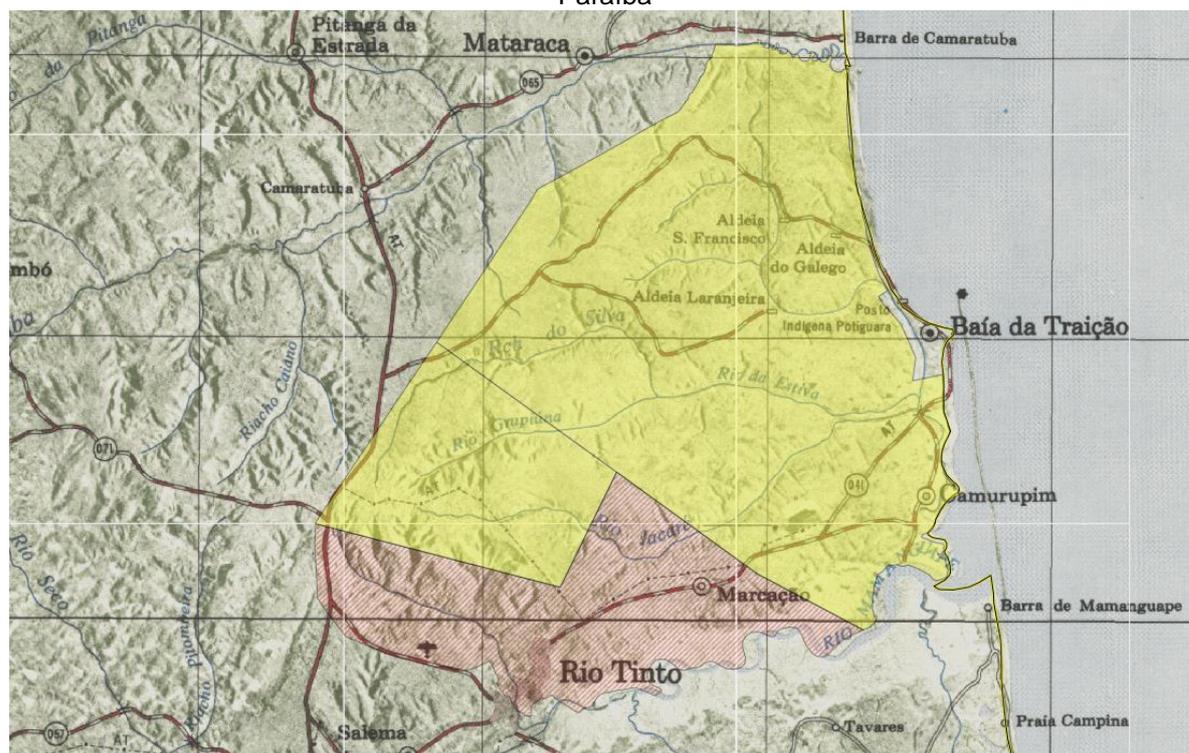
De acordo com Juliano L. de Carvalho (2008, 2009), a formação da Capitania da Paraíba se deu entre os anos de 1570 e 1580, inicialmente como parte do processo de expansão das Capitanias de Pernambuco e de Itamaracá. Este movimento resultou na ocupação do litoral ao norte de Pernambuco, até então povoado pelos povos indígenas e com entrepostos comerciais franceses. Ainda segundo Carvalho (2008, 2009), tradicionalmente, desde o início das grandes navegações, a lógica da tomada e ocupação de novos territórios pelos portugueses era baseada na instalação de fortificações no litoral para realização do comércio. A partir desse ponto chave, os portugueses declaravam a sua posse sobre determinado território e estabeleciam uma rede de entrepostos comerciais. Suas raízes na terra eram superficiais e seu domínio verdadeiro estava no oceano.

Figura 2 – Mapa do Estado da Paraíba



Fonte: IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia Estatística), 2017.

Figura 3 – Mapa do Município de Baía da Traição e da Terra Indígena Potiguara, Litoral Norte da Paraíba



Fonte: Funai.

Em 1574 ocorreu a primeira expedição de conquista da Paraíba e, mesmo tendo em vista que os objetivos dos colonizadores eram povoar aquelas terras, punir e expulsar os índios Potiguara “rebeldes”, os atos para cumprir tal missão revelam a permanência daquela tradicional estratégia de ocupação territorial portuguesa. Após afugentar os indígenas, os expedicionários tomam a posse do Rio Paraíba e daquelas terras com um ato de solenidade e consideram sua missão cumprida. A marca da conquista é representada por um gesto simbólico, porém, posteriormente, os expedicionários tiveram que enfrentar a resistência dos nativos que retornaram às margens daquele rio e reconquistaram suas terras (CARVALHO, 2009).

Com o passar do tempo, a necessidade de firmar raízes mais fortes para garantir o controle do território foi se tornando cada vez mais evidente. “O estuário do rio Paraíba é seu objetivo primeiro, sua sede escolhida” (CARVALHO, 2009 p.18), tornando-se o centro de gravidade da capitania, de onde a expansão da ocupação e os demais ataques às aldeias do povo Potiguara foram organizados. Desse modo, os processos que levaram à consolidação dessa sede passaram pela guerra contra os indígenas, sendo estes dizimados ou reduzidos a aldeias, expulsos das proximidades

do centro gravitacional da capitania e levados cada vez mais para as margens do território.

A ocupação do território ocorria por meio da formação de sesmarias na primeira área do entorno da cidade e dos fortes, garantindo a proteção da sede pelos donatários destas terras. Em seguida, e mais à margem, ficavam os aldeamentos indígenas “pacificados”, onde atuavam os missionários católicos que buscavam catequizar os indígenas. Estes aldeamentos “pacificados” formavam uma segunda barreira de proteção do centro contra os grupos aguerridos, além de servirem de fonte de mão de obra para os engenhos (CARVALHO, 2009).

Por fim, na periferia do território encontravam-se indígenas aguerridos e associados a outras potências colonizadoras, os ditos “selvagens”. Na medida em que a “cruz e a espada” tornavam-se combustíveis necessários para alimentar esse processo, a dinâmica de ocupação do território criou uma fronteira móvel que se expandia a partir do centro, aumentando a produção e o povoamento. Os aldeamentos eram movidos visando à proteção de novos engenhos e, cada vez mais, os índios que resistiam eram expulsos para a periferia ou dizimados. Não foram encontradas fontes que forneçam detalhes sobre a origem precisa dos diversos aldeamentos dos Potiguara de Baía da Traição. Contudo, Baía da Traição foi um dos focos de resistência indígena contra a dominação portuguesa.

Portanto, a partir da análise da formação territorial da capitania da Paraíba apresentada por Carvalho (2008, 2009), é possível inferir que, neste primeiro momento da ocupação, os indígenas da região de Baía da Traição não estavam sob a tutela das missões portuguesas, pois faziam parte daqueles grupos que resistiam à dominação e estavam nas fronteiras em expansão do território efetivamente ocupado pelos portugueses.

2.1 A Igreja de São Miguel Arcanjo e a Missão de Baía da Traição: datas e estimativas

Conforme apresentado na introdução desta pesquisa, devido à ausência de fontes disponíveis a respeito da Igreja de São Miguel Arcanjo, tornou-se impossível determinar com precisão sua data de fundação e qual missão atuava na Aldeia São

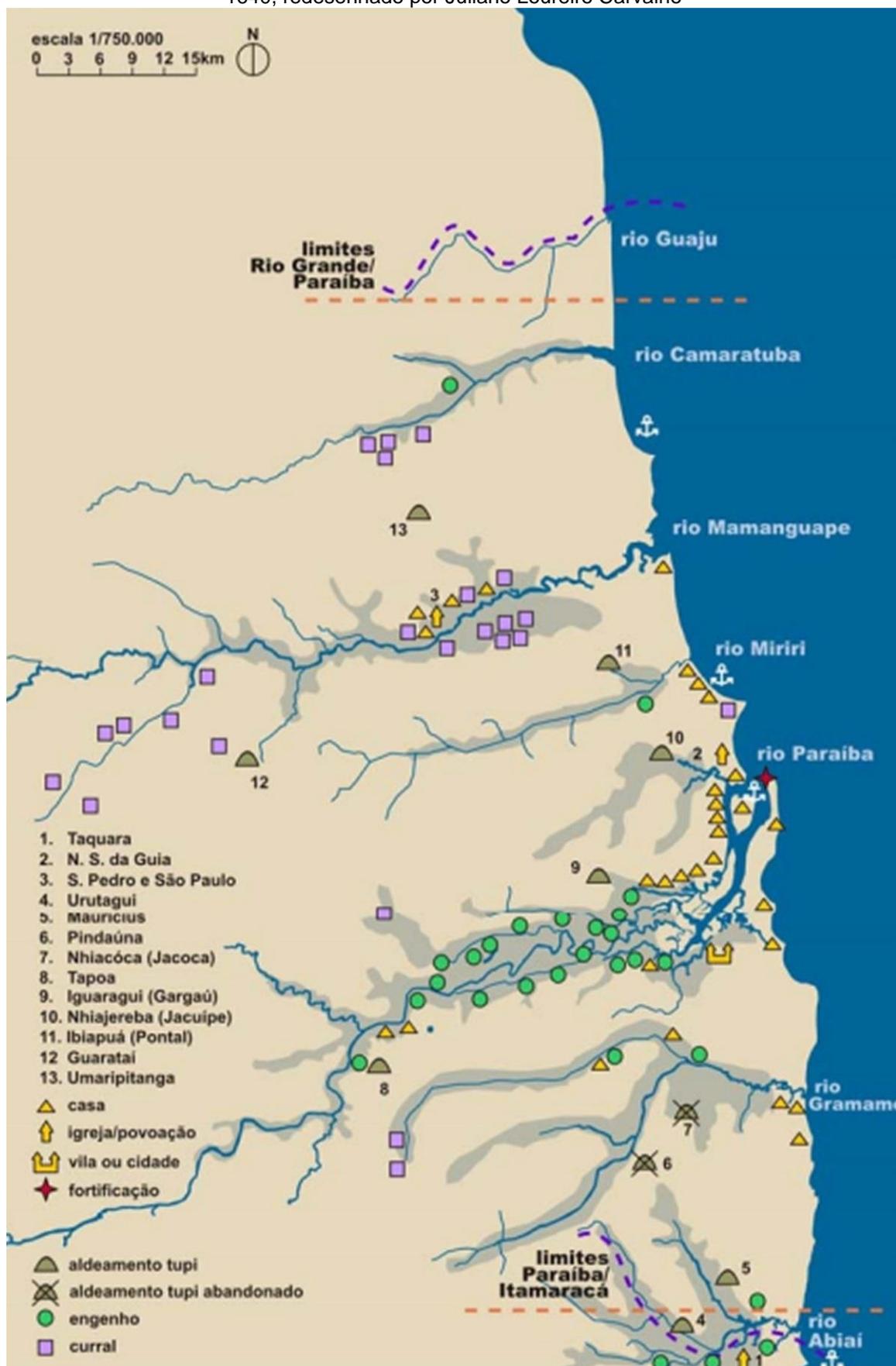
Miguel. Vanderley Brito (2013), ao pesquisar as missões religiosas da Paraíba no período colonial, se depara com o mesmo desafio. O autor descreve que, até o momento, não foi encontrado nenhum registro que comprove a existência de uma missão na aldeia antes da saída dos holandeses; “nenhuma das ordens regulares assinala Missão em Baía da Traição” (BRITO, 2013, p.159). Porém, existem indícios e referências bibliográficas que podem permitir aproximações e estimativas.

Brito (2013) sinaliza que um acordo de paz entre portugueses e os Potiguara, firmado em 1599, possibilitou a formação de aldeias na Baía da Traição, entre a expulsão dos franceses e a chegada dos holandeses em 1625. Neste mesmo ano já teria sido constatado um aldeamento indígena, conforme o relato de Elias Herckmans de 1639:

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

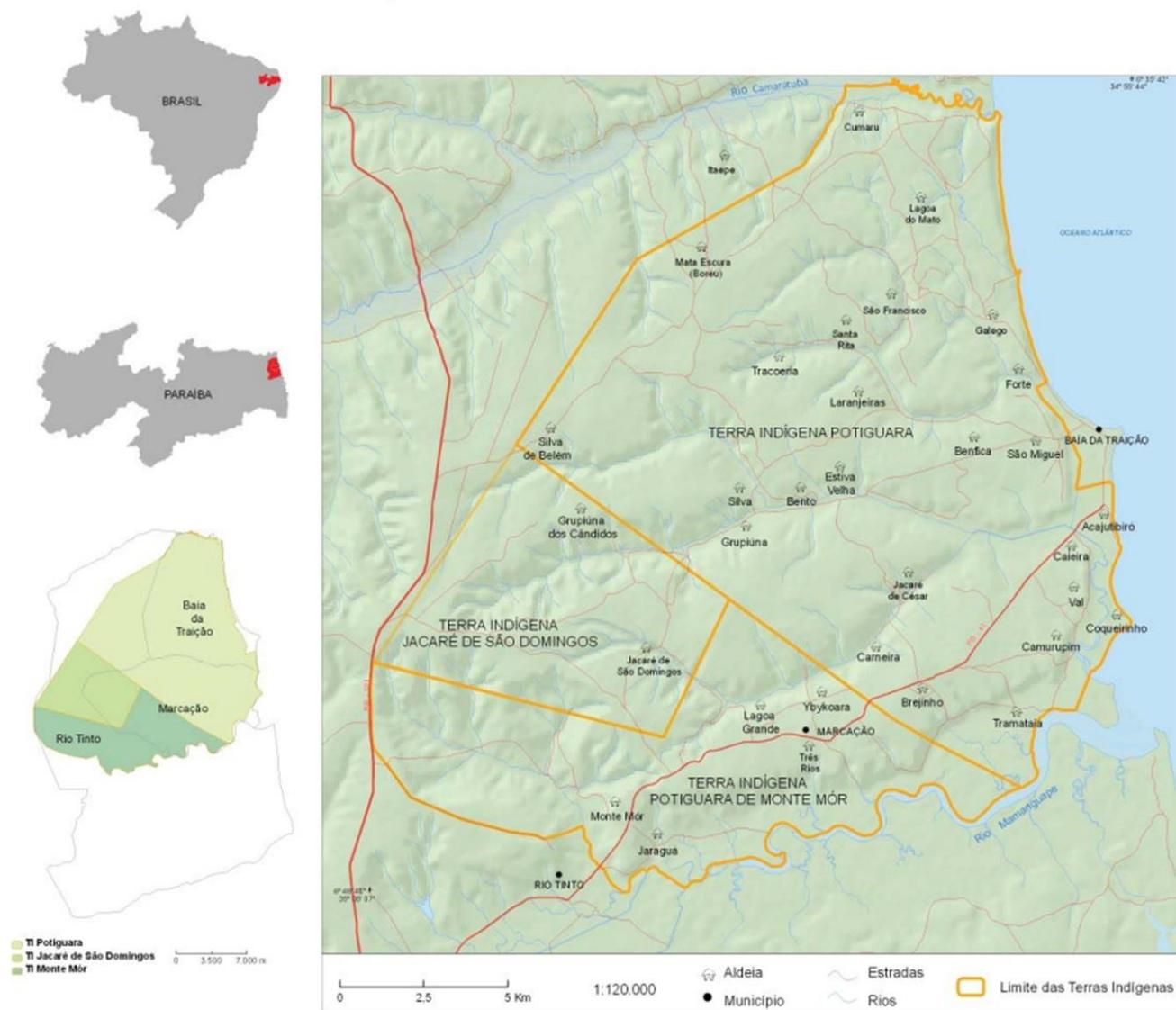
De fato, é inegável a presença indígena na Baía da Traição. Entretanto, no mapa *Praefecturae de Paraiba, et Rio Grande*, de Georg Marcgraf, redesenhado por Carvalho (2008), consta que em 1640 ainda não havia registro dos aldeamentos contemporâneos de Baía da Traição (FIGURA 4). Como se pode ver no mapa, na região de Baía da Traição, há apenas a indicação de um porto e, distante do litoral, o aldeamento Umaripitanga, inexistente na atualidade como pode ser notado na Figura 5. Em concordância com o relato de Herckmans (1982), se houve a formação de algum aldeamento entre os anos de 1599 e 1625 em Baía da traição, o mesmo teria sido arruinado e abandonado após 1628, permanecendo, até o momento, a impossibilidade de identificar o nome dado a este possível aldeamento e qual missão religiosa se fazia presente naquele período. Por outro lado, no mapa de 1700 (FIGURA 6), já é possível identificar o aldeamento São Miguel. Neste sentido, defende-se aqui que a redução dos indígenas de Baía da Traição a aldeamentos que ainda permanecem na contemporaneidade ocorreu entre 1640 e 1700, tendo isto ocorrido, mais provavelmente, após a expulsão definitiva dos holandeses em 1654.

Figura 4 – Ocupação da Paraíba. Mapa *Praefecturae de Paraíba, et Rio Grande*, de Georg Marcgraf, 1640, redesenhado por Juliano Loureiro Carvalho



Fonte: Carvalho (2008, p.35).

Figura 5 – Mapa da localização das terras indígenas e aldeias Potiguara, PB



Fonte: Cardoso e Guimarães (2012, p.109).

Figura 6 – Mapa de Fortificações, Aldeamentos e Patrimônios, 1700



Fonte: Carvalho (2008, p.53).

É interessante notar que no mapa da Figura 6, apesar de já existir o registro da Aldeia São Miguel, não havia referência à Igreja de São Miguel. O documento mais antigo que faz menção a alguma igreja em Baía da Traição é de 9 de maio de 1701. Trata-se de uma carta régia que determinava a construção de uma igreja da seguinte forma:

Havendo visto o que representastes sobre o requerimento que vos fizeram os índios das aldeias que mande se sítar no Camaratuba para haverem de ser passados para a Bahia da Traição, a sy por ser do mesmo de índio, como também para poderem socorrer a Atalaya que tenho mandado fazernella e ajudar a obra da sua edificação e o Capellão ficar admesnistrando os sacramentos a infantaria da Atalaya ou fortificação ou dos mesmos índios. E porque estas convenienciáis se não devem desprezar. Mepareceu aprovar que se faça na dita parte a dita igreja e no que respeita a nomeação dos capellões para esta Igreja e para as que mandei se fizessem nas Piranhas e na Campina Grande.³

Todavia, Brito (2013) afirma que esta primeira igreja, construída nos anos posteriores à carta régia, não se tratava ainda da Igreja de São Miguel Arcanjo, cujas ruínas permanecem em Baía da Traição:

[...] pois a Rellaçam de 1728, assinala a existência da Missão de Baía da Traição, sendo regida por um missionário do Carmo da Reforma, composta por 80 casais de índios de língua geral e possuindo uma igreja de taipa bem paramentada. Ou seja, a igreja de pedra e cal desta Missão, que ainda hoje permanece de pé, ainda não tinha sido erguida em 1728. A maioria do que se lê a respeito da igreja de São Miguel folclorizou-a como obra jesuíta do século XVI, mas os documentos comprovam que aquele conjunto arquitetônico (igreja e adro) foi obra carmelita do século XVIII. (BRITO, 2013 p.160).

Irineu Ferreira Pinto (1977, p. 96) estima que a Igreja de São Miguel Arcanjo em Baía da Traição tenha sido construída no início do século XVIII. Entretanto, o autor também pode ter confundido a igreja de cal e pedra com aquela primeira de taipa, citada por Brito (2013), a qual não existe mais ou ainda não foi encontrada documentação que comprove a data exata de sua fundação. Carvalho (2008), por meio de sua pesquisa, nos confirma a presença da ordem religiosa carmelita em Baía da Traição já em 1738. Segundo o autor, neste ano ocorreu o primeiro registro de conflito entre o clero regular e o clero secular no século XVIII, quando os Carmelitas de Baía da Traição questionavam a cessão de indígenas para o trabalho compulsório nos engenhos,

³ Informação de número 01 anexada ao Ofício número 35.78.P de 19 de maio de 1701, presente nos arquivos das Superintendências do IPHAN em João Pessoa, em Recife e no Rio de Janeiro.

obras públicas e outros serviços. Estes conflitos e disputas que giravam em torno da mão de obra indígena acabaram resultando, no período da política Pombalina (1750 a 1777), na elevação das aldeias à condição de vilas e na expulsão definitiva dos missionários portugueses (MEDEIROS, 2005).

Portanto, estima-se que a Igreja de São Miguel Arcanjo possa ser datada no século XVIII, com estimativa de fundação entre os anos de 1728 e 1762, quando ocorreu a elevação da aldeia à condição de vila, caracterizando a expulsão dos missionários Carmelitas, presentes naquela região desde, pelo menos, 1738.

2.2 Os Potiguara: Identidade, território e luta

Palitot (2005, p. 9) afirma que para compreender a(s) identidade(s) do povo Potiguara:

[...] devemos, necessariamente, abandonar uma visão continuísta e perceber como uma singularidade étnica e social emerge através das descontinuidades históricas [...] criadas pelos processos de conquista e colonização do litoral nordestino até os dias de hoje.

O pesquisador destaca a necessidade de abandonar a ideia de uma “essência atemporal e substantiva” que possa ser pensada como base identitária de um povo. Além disso, Palitot (2005) relata uma suposta ausência de um mito de origem próprio do povo Potiguara, algo que pudessem buscar em suas narrativas tradicionais que fornecessem uma origem transcendental, única e singular para sua comunidade étnica. Devido à interação com o colonizador, às guerras de dominação e às diversas vicissitudes do tempo, uma possível narrativa desta natureza provavelmente se perdeu. A impossibilidade de se encontrar fontes que, talvez, pudessem revelar maiores detalhes a respeito da cultura dos Potiguara antes da chegada dos portugueses também contribuiu para isso.

Todavia, pressupõe-se, nesse caso, a impossibilidade de construção narrativa da identidade Potiguara totalmente desvinculada de suas permanências históricas. Leonardo B. Castriota (2009) aponta que a definição do que é tradicional se vincula às heranças que se encontram presentes na vida cotidiana, tais como ritos, técnicas, arte, costumes, linguagem e outros indicadores culturais transmitidos por meio das

gerações ao longo do tempo. Logo, “a tradição teria, então, uma dimensão necessariamente conservadora: o presente repetiria o passado através daquilo que dele herdou” (CASTRIOTA, 2009 p. 21).

Apesar de todos os elementos de rupturas e descontinuidades provocados pelo contato com o colonizador, a cultura e a identidade potiguara resistiram e se adaptaram de tal forma que, atualmente, eles ainda se identificam como indígenas Potiguara. Neste sentido, a própria nomenclatura do grupo enquanto Potiguara é indício de uma permanência histórica, que permite que eles se identifiquem e sejam identificados, sobretudo frente ao “espelho do outro”, ou seja, ao elemento não indígena (HARTOG, 1999).

Sendo assim, não se pode deixar de pensar a importância do caráter conservador da tradição pela qual a cultura é transmitida e preservada ao longo do tempo por meio de discursos e narrativas. Cultura e identidade são construídas e legitimadas por um viés essencialista, que muitas vezes se destaca pelo seu caráter estático, original e pouco inovador (ORTIZ, 1985).

Por outro lado, as tradições, apesar de estarem essencialmente ligadas às permanências do passado, possuem uma “força ativamente modeladora, uma dimensão que, em última instância, vai lhe garantir certa plasticidade” (CASTRIOTA, 2009 p.21-22). Os sistemas culturais, por mais tradicionais que pareçam, são caracterizados por processos de incessantes transformações, ou seja, nenhuma cultura seria estática, imóvel ou essencialmente tradicional. Por mais lento que possa parecer, haverá sempre um curso, um processo de transformação, seja através do desenvolvimento interno da própria cultura ou através de influências promovidas por contatos interculturais (SAHLINS, 1997; KUPER, 2002). Nesse sentido, a concepção estática de cultura também pode ser compreendida por meio da intencionalidade dos discursos que se sustentam por interesses diversos no propósito de esquecer, de lembrar e de reescrever narrativas históricas e identitárias sob o olhar de dado presente sociocultural.

Desse modo, busca-se conciliar tanto a percepção das descontinuidades quanto das permanências dos processos históricos que levam às construções e reconstruções contínuas da identidade cultural dos Potiguara. A dúvida que recai é a possibilidade, ou não, de apontar e analisar elementos tradicionais da cultura indígena que permitam a identificação daquele povo como Potiguara. Não obstante as dificuldades, tendo em

vista a complexidade da tarefa proposta, foi possível levantar pelo menos duas hipóteses correlacionadas: a da identidade cultural associada à luta/resistência e a sua identidade territorial.

Os Potiguara são indígenas da família linguística Tupi. Atualmente, falam o português e estão “reaprendendo” a língua Tupi por projetos da educação escolar indígena (FIGURA 7). Como foi possível observar nos tópicos anteriores, os Potiguara mantiveram intenso contato com a cultura não indígena desde os primórdios da colonização. A partir deste contato intercultural, diversos elementos da cultura indígena foram transformados e adaptados ao longo do tempo. Identidade, tradição, religiosidade e linguagem passaram pelos múltiplos processos em que os Potiguara se viram diante da necessidade de assimilar, de adaptar ou de resistir às imposições do projeto de dominação da empresa colonial.

Os Potiguara, provavelmente, são os únicos dentre os povos indígenas situados no Brasil a viver no mesmo lugar desde a chegada dos colonizadores há 500 anos. [...] A permanência, contudo se deu à custa de resistência às investidas de diversos invasores. Os Potiguara resistiram às tentativas de conquista de seu território guerreando bravamente e por meio de diversas formas de resistência e indigenização de elementos da cultura ocidental, do branco. (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012 p.15-16).

Atualmente, o povo Potiguara conta com uma população de aproximadamente 19 mil indígenas entre as cidades de Marcação, Rio Tinto e Baía da Traição no Estado da Paraíba. Em outras cidades, como Mamanguape e João Pessoa, e nos Estados do Rio de Janeiro e do Rio Grande do Norte, sua presença foi identificada embora não contabilizada. A Terra Indígena (TI) Potiguara é dividida em três áreas contíguas, a saber: a) TI Jacaré de São Domingos, com 5.032,2431 hectares, uma população de aproximadamente 449 pessoas e terra regularizada; b) TI Potiguara, com 21.238,4898 hectares, uma população de aproximadamente 8.109 pessoas e terra regularizada; e c) TI Potiguara de Monte-Mor, com 7.530,5969 hectares, uma população de aproximadamente 4.447 pessoas e terra declarada. Ou seja, há cerca de 13.000 habitantes em reservas indígenas, com 26.270,7329 hectares de terras indígenas regularizadas e 7.530,5969 hectares de terras indígenas declaradas, todas inscritas na modalidade de terra “tradicionalmente ocupada”.⁴

⁴ Dados da Funai: <http://www.funai.gov.br>

As TI regularizadas são terras que, após o decreto de homologação, foram registradas em cartório em nome da União na Secretaria do Patrimônio da União. As TI declaradas são terras que obtiveram a expedição da Portaria Declaratória pelo Ministro da Justiça e estão autorizadas para serem demarcadas fisicamente, com a materialização dos marcos e georreferenciamento. Já a modalidade de terra “tradicionalmente ocupada” são as terras indígenas de que trata o art. 231 da Constituição Federal de 1988, sobre o direito originário dos povos indígenas, cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.

Figura 7 – Os Potiguara em Baía da Traição, 1981



Fonte: Programa Povos Indígenas no Brasil, Instituto Socioambiental, Tiuré, 1981

Segundo Palitot (2005), com o decorrer dos séculos e a consolidação da fé católica entre os Potiguara, sobretudo mediante os projetos missionários, os aldeamentos e a posterior conversão das aldeias em vilas, a questão territorial se tornou mais complexa. As terras e a mão de obra indígena desde os primórdios do contato com o branco estiveram sob o olhar ganancioso do explorador.

No Brasil do Oitocentos, os esforços realizados pelo regime monárquico foram de diluição e assimilação dos indígenas na sociedade, sem qualquer distinção étnica ou prioridade de direitos. Isto acarretou a negação de identidades culturais e a perda jurídica sobre suas terras. As antigas aldeias tornaram-se “formas de campesinato

indígena cada vez mais envolvidos em relações de patronagem e dominação particulares” (PALITOT, 2005 p. 24). Ainda de acordo com Palitot (2005, p. 29), a partir da década de 1860, na Paraíba, ocorreu uma demarcação das terras indígenas:

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

Nos primeiros anos do século XX, o direito à terra dos Potiguara manteve-se em pauta, especialmente pela ocorrência de sucessivas invasões de não índios a seus territórios e também pela real ameaça de empreendedores interessados em movimentar financeiramente aquela localidade. Em 1918, uma poderosa família instalou fábrica de tecidos na região. Era a Companhia de Tecidos do Rio Tinto, conhecida nacionalmente pela rede de lojas “Casas Pernambucanas” (FIGURA 8).

A Companhia vai exercer um domínio patronal e industrial de mão-de-ferro sobre os índios [...] forçando a negação da identidade indígena na sua área de atuação. (PALITOT, 2005 p.29).

A época da chegada da fábrica de tecidos é lembrada como um período de muita violência e terror. Os índios eram expulsos de suas terras e os que resistiam eram reprimidos com violência pelos funcionários da empresa. As roças eram destruídas e o acesso aos recursos ambientais foi restringido, como rememoram os mais velhos. (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012 p. 16).

Os impactos da chegada da fábrica afetaram significativamente o cotidiano e o estilo de vida dos indígenas, pois invasões territoriais tornaram-se contínuas e ocorreram expressivas alterações ambientais e ecológicas, sobretudo resultantes da abertura de novas estradas e dos trabalhos de drenagem e canalização de rios, além da utilização da mão de obra indígena de maneira impositiva. Dona Josefa Martins da Costa, moradora da Aldeia do Forte, relata sobre o período que sua mãe trabalhou na fábrica de tecidos:

A minha mãe..., pra começar, antes ela trabalhava na fábrica. Você não passou em (Rio Tinto) e viu uma fábrica velha, né, onde é hoje a Universidade? [...] Ali era fábrica, né. Ela era muito nova, tinha a idade de uns 11 anos. E botaram ela pra trabalhar porque lá era assim, quando os holandeses entraram e construíram aquela fábrica, aqueles que aceitassem

trabalhar, ficava. Aqueles que não aceitassem, eram expulsos. Entendeu? [...] Porque aquilo ali em (Rio Tinto) era uma parte de (Aldeia), mas só que teve invasão em tudo, não teve diferença, né. Os alemão tomaram conta de tudo. [...] Muitos índios foram embora. [...] Aí, a minha mãe trabalhou um bocado de tempo. (Entrevista concedida em 22/02/2014).

Ainda na década de 1920, os indígenas se mobilizaram, recorrendo ao SPI (Serviço de Proteção ao Índio), para que este pudesse representá-los frente à exploração e usurpação de seu território. Contudo, apesar da demanda pela presença permanente do SPI nas terras indígenas ter partido dos próprios Potiguara, o interesse do órgão em atuar na região era limitado. De acordo com Palitot (2005, p. 45), o relatório produzido em 1923 por Dagoberto de Castro e Silva, funcionário do SPI, tinha como objetivo analisar a demanda pela atuação do SPI na região e desaconselhava:

[...] a instalação de um Posto Indígena para atender aos “pretensos Potyguaras”, pois estes não apresentam as características geralmente aceitas pela “sciencia ethnographica” no tocante ao fenótipo, comportamento, traços culturais ou língua. Pondera que devem receber proteção oficial enquanto trabalhadores nacionais “não lhes cabendo, segundo penso, os benefícios do Serviço de Proteção aos índios”.

A partir disso, os Potiguara foram, mais uma vez, violados em sua identidade cultural e nos direitos sobre suas terras. A partir de um discurso técnico-científico os Potiguara sofreram questionamentos quanto à legitimidade de sua identidade étnica por terem assimilado demasiados aspectos do modo de vida e da cultura do não índio.

Posteriormente, na década de 1930, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) acabou por instalar um posto na Aldeia São Francisco (FIGURA 9). O SPI atestou, nesse período, a devastação das matas causadas pela exploração realizada pela fábrica de tecidos (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012 p. 16). A presença do SPI visava à tutela dos indígenas com o controle dos recursos naturais e do território, mantendo, porém, a prática de arrendamento das terras públicas a particulares.

Mais adiante, a partir da década de 1970, ocorreram mais destruições e invasões do território indígena devido à chegada de grandes usinas de açúcar e destilarias de álcool. Além disso, o município de Baía da Traição tornou-se instância de veraneio de pessoas ricas e influentes das cidades do entorno, revelando o seu potencial turístico e dando início a novas formas de sociabilidade no meio indígena com a presença dos turistas e empreendedores donos de comércio e pousadas que ali se instalaram.

Figura 8 – Antiga fábrica de tecidos de Rio Tinto. Atualmente abriga um dos Câmpus da Universidade Federal da Paraíba



Fonte: Panoramio, Pedro Freitas, 2010

Figura 9 – Menina Potiguara em frente ao Posto Indígena Potiguara na Baía da Traição



Fonte: Jornal do Brasil, década de 1980

Na medida em que a agroindústria penetrou no território Potiguara, as relações sociais entre os índios e deles com a natureza foi prejudicada.

Em poucos anos, o território Potiguara estaria ocupado de canaviais. Em 1981, o governador da Paraíba determina que um órgão da Secretaria de Agricultura elabore um projeto de desenvolvimento para as famílias da reserva de Baía da Traição, que ficou conhecido como Projeto Integrado. Setores da igreja consideraram a atitude uma manobra para desviar a atenção da luta indígena pela posse da terra e debateram com os índios no sentido de não aceitarem a proposta. (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012 p. 18).

Em 1984, essa demarcação foi concluída com 21.238 hectares.⁵ Diversas áreas foram excluídas, sobretudo aquelas onde estavam localizadas a Cia de Tecidos e as usinas de açúcar. A região da antiga sesmaria de Monte-Mor (Rio Tinto), Lagoa Grande, Grupiúna, a cidade de Baía da Traição e a reserva de manguezal do rio Mamanguape foram algumas dessas áreas. Posteriormente, ocorreram mobilizações de diversas aldeias como a de Jacaré de São Domingos, Grupiúna e Monte-Mor. Aos poucos, os Potiguara reconquistaram parte de seu território, até chegarem aos atuais 33.801,3298 hectares⁶ de terras indígenas reconhecidas. Em um movimento inverso, eles passaram a expulsar a fábrica, as usinas e as plantações para as margens de suas terras.

A “retomada”, como dizem, foi feita com a substituição do canavial pelo plantio de “roça”. O início do processo de retomada foi em 2003 quando nove barracas foram armadas na borda da cidade de Marcação em áreas de canavial. “A retomada foi pra plantar roça. Isso tudo aqui era roça aqui. Onde hoje tá tendo casa, isso aqui tudo era roça depois da retomada que a gente fez. Tudo era roça, tudo. Aí vão fazendo as casa, fazendo os seus sítio e a gente vamos andando mais pra frente e deixando o local dos seus sítio e pegando outros terreno já pra fazer plantação de roça” (Liderança de Três Rios). A demarcação das terras indígenas, por um lado, representa uma grande conquista de uma luta histórica, mas por outro, não impede o avanço da cana, maior ameaça à sustentabilidade do território atualmente, uma vez que alguns Potiguara associam-se aos usineiros na implantação das monoculturas. (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012, p. 18).

Em poucos anos, os Potiguara passaram por um peculiar processo de “desterritorialização” e “reterritorialização” na mesma área em que vivem há séculos. Ainda assim, esta reconquista de suas terras e reafirmação de seu lugar e identidade territorial não representou, de maneira alguma, o fim da luta e a eliminação da ameaça

⁵ 212,38 quilômetros quadrados.

⁶ 338,013298 quilômetros quadrados.

causada pelas usinas. Esse movimento de “des-re-territorialização” e de ameaça e reafirmação de identidades culturais se torna mais expressivo devido à expansão visível do fenômeno da globalização e do sistema capitalista, que aceleram a dinâmica de transformação da cultura nas sociedades e modificam os vínculos existentes entre diferentes gerações, levando a um processo de ruptura cada vez mais veloz.

A identidade é construída por subjetividades individuais e coletivas e pode estar relacionada a grupos sociais ou ao pertencimento territorial. [...] Estamos diante de uma profunda relativização do conceito de identidade, pois devido ao avanço do processo de globalização encontra-se cada vez mais desvinculado de seus lugares, regiões, territórios históricos. No outro extremo, porém, observamos o reforço de certas identidades locais como espaços de resistência frente à lógica global dominante. Para Hall (1998), trata-se do fortalecimento de identidades locais ou da produção de novas identidades”. (CHELOTTI, 2010 p. 171-172).

A lógica do capitalismo industrial, a produção massiva de bens de consumo, os ideais de progresso, os estímulos do *marketing* e da propaganda, etc., são, entre outros fatores, aqueles que podem ser percebidos como os que contribuem para a perda de referenciais históricos, identitários e territoriais, acarretando a redução “espaço-temporal” na relação de percepção entre o presente e o passado nas sociedades ocidentais contemporâneas. Koselleck (2006) propõe as categorias de “campo de experiência” e “horizonte de expectativas” para fazer uma análise do tempo histórico da historiografia. As categorias implicam que cada indivíduo lança seu olhar sobre a história a partir de um ponto singular do tempo em que seu conhecimento sobre o passado e suas expectativas sobre o futuro se entrecruzam em sua própria narrativa. Ou seja, cada indivíduo se situa temporalmente em um ponto entre o passado e o futuro e, a partir deste ponto específico, seu olhar é limitado pelo “alcance” que seu campo de experiência e seu horizonte de expectativas exercem sobre sua “visão”. Os empreendimentos instalados nas terras indígenas dos Potiguara, caracterizados pelos atributos do processo de globalização mencionados acima, impactaram, consideravelmente, o modo de vida Potiguara, inserindo a população na lógica capitalista de mercado. Conforme as categorias propostas por Reinhart Koselleck (2006), percebe-se a real diminuição no campo de experiência dos indivíduos e, concomitantemente, também reduz seu horizonte de expectativas.

Por outro lado, este mesmo fenômeno leva a um contramovimento em que as identidades territoriais locais são reafirmadas, ganhando novo sentido (CASTRIOTA,

2009), como é o caso dos Potiguara, cuja questão da luta pelo território, tradicionalmente ocupado, faz parte da realidade destes índios desde a chegada das potências colonizadoras e a imagem de um povo guerreiro é reafirmada. Tanto a narrativa de pertencimento territorial quanto a narrativa histórica de ser um povo que resiste nos permite inferir que a identidade cultural Potiguara, tradicionalmente, está associada à ideia de lugar e de luta.

A reafirmação da identidade territorial Potiguara pode ser explicada na história recente através da dicotomia percebida pela relação entre o global e o local. De um lado, há o avanço do fenômeno da globalização e do sistema capitalista, representados pela presença das usinas e de outros empreendimentos que descaracterizaram aquele ambiente. Por outro lado, há o contramovimento de revalorização da identidade territorial e de intensificação do modo de vida Potiguara.

Assim, procura-se ressaltar a importância da ideia de luta/resistência para garantir seu lugar sem, no entanto, reduzir a identidade dos Potiguara exclusivamente a estas duas características. Para além dos conflitos e contradições internas do povo Potiguara frente à sua organização social e ao seu território, é possível dizer que estes dois elementos passaram a fazer parte, de forma mais geral, de uma característica própria desse povo. Esta ainda é uma característica que permanece ao longo de muitos anos.

Outro fato importante, que será aprofundado mais adiante, é que São Miguel Arcanjo, o anjo guerreiro, foi tomado como padroeiro de todo o povo Potiguara, representando a luta desses indígenas em garantir seus interesses e direitos desde o início da colonização até os dias atuais. A partir disso, infere-se que o anjo guerreiro carrega em si a lembrança de que aquele é um povo que luta/resiste; a Igreja e as imagens sagradas ali presentes os lembram de que essa luta faz parte da história dos Potiguara naquele lugar. Assim, conforma-se um aspecto significativo da identidade cultural Potiguara: a imagem de um povo guerreiro.

2.3 Identidade territorial, economia e modo de vida Potiguara

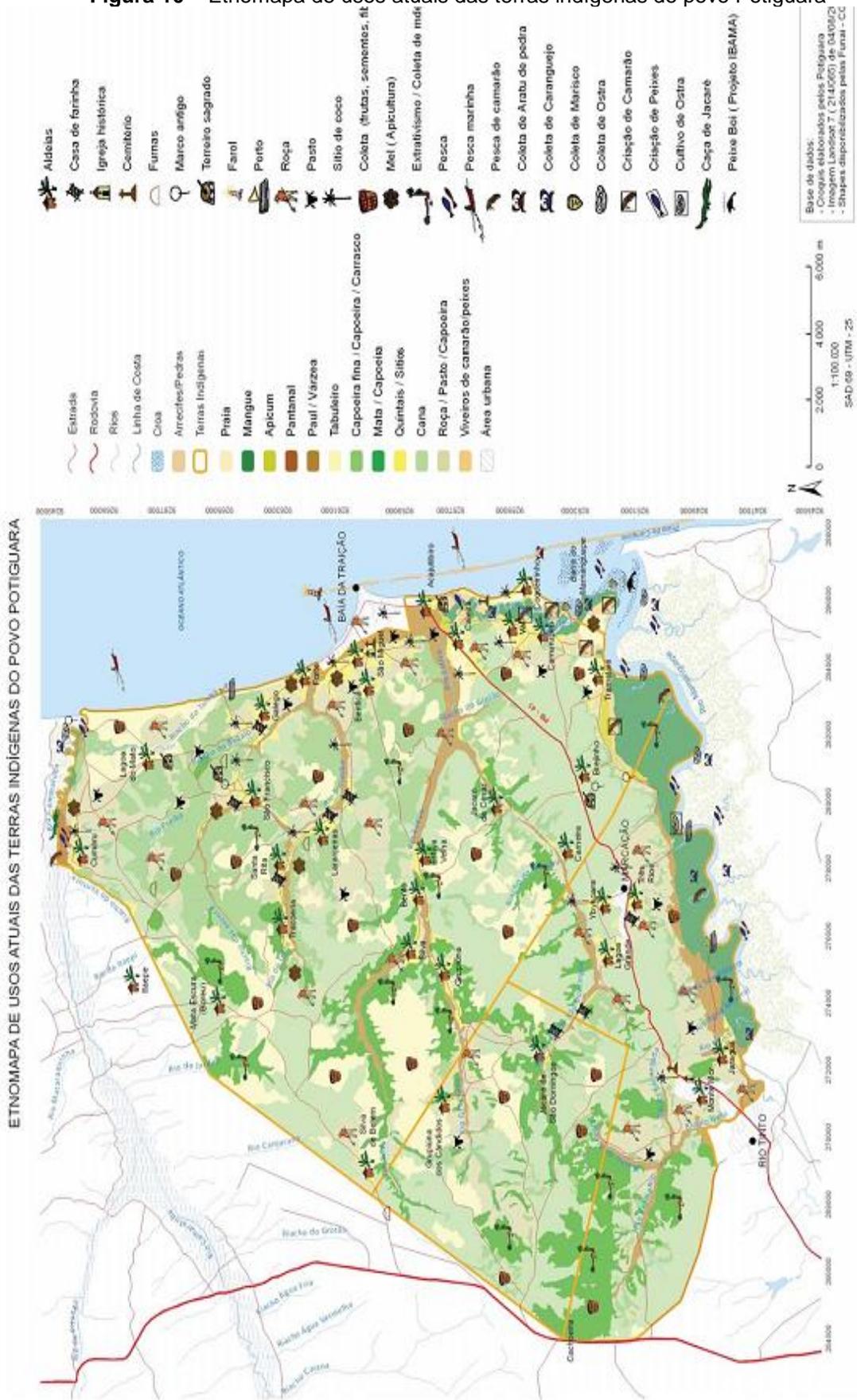
Por meio dos argumentos desenvolvidos até aqui, ficou notória a centralidade da questão da ocupação da terra desde o início do projeto dominador português na constituição da Capitania da Paraíba. Também foi possível perceber a luta histórica

de resistência indígena na defesa de seus interesses, seja pelos índios aguerridos seja por aqueles que, através de outros meios, procuraram associar-se às potências colonizadoras. Como foi apresentada no tópico anterior, a relação da luta com o lugar é um dos aspectos fundantes da identidade cultural Potiguara. Além disso, a atribuição de sentido, significado simbólico e valores afetivos associados ao espaço em que habitam fazem parte da vivência diária desses índios que lutam pela manutenção e pelo direito às suas terras. A relação com o ambiente que habitam é fundamental para os Potiguara em diversos aspectos, tais como cultural, afetivo e produtivo. Além do valor simbólico, as terras são fonte de renda e alimento para os Potiguara (FIGURA 10).

A partir do texto *Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba* (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012), foi possível levantar dados importantes a respeito do universo simbólico e material dos Potiguara que estão em permanente diálogo com a forma com a qual eles atribuem valor à Igreja de São Miguel Arcanjo. Os grupos familiares dos Potiguara utilizam-se de todo o conhecimento adquirido ao longo dos anos para usufruir do meio ambiente conforme suas necessidades. Em diferentes épocas do ano recorrem a diferentes formas de interação com o espaço natural; colhem frutos, caçam, pescam, criam animais, mariscam, praticam apicultura, etc. Também é comum recorrerem ao trabalho assalariado criando uma relação de complementariedade entre as diversas atividades, o que ocorre, por exemplo, quando realizam o trabalho assalariado e pescam ou plantam e criam gado e daí por diante.

Estas atividades não são realizadas de forma aleatória, mas, pelo contrário, seguem regras e normas estabelecidas, sejam elas tradicionais, ligadas ao respeito e a honra, ou previstas na legislação ambiental e trabalhista. [...] Todavia, os arranjos que se estabelecem estão em constante tensão uma vez que envolvem índios e não índios, comunidade e Estado e diferentes naturezas de regras de acesso aos recursos e espaços comuns. (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012 p. 55).

Figura 10 – Etnomapa de usos atuais das terras indígenas do povo Potiguar



Fonte: Cardoso e Guimarães (2012, p.115).

Além desses agentes, devem ser consideradas também as entidades que fazem parte do universo simbólico dos Potiguara, os “encantados”. Durante todo o tempo em que viveram nas mesmas terras, os Potiguara adquiriram profundo conhecimento sobre o ambiente que habitavam, conhecendo sobre solo, vegetação, clima, relevo, marés e oceano, rios e afluentes, etc. Ao se inter-relacionarem com o lugar, estabelecem sociabilidades com o espaço, com os humanos, com a fauna, com a flora e com diversas outras entidades.

As entidades, ou os “encantados”, existem no imaginário Potiguara e exercem função social importante no que se refere à relação com o meio ambiente e com a própria percepção e produção do espaço. A importância desses míticos personagens coaduna-se às análises de Mircea Eliade (2007) ao alegar que os mitos não podem ser limitados à ideia de ilusão ou de falsidade, mas estudados sob a ótica da busca pelo sentido das ações culturais. Segundo Eliade (2007, p.8), “nas sociedades em que o mito é, ou foi, até recentemente vivo, são fornecidos modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência”.

Desde então, esses agentes simbólicos têm poder sobre o território, são donos do lugar que habitam, e os Potiguara estabelecem relações de sociabilidade com estes, sendo eles: Comadre Florzinha, Pai do Mangue, Mãe D’água e Sereia do Mar. São imortais e invisíveis, têm personalidade e características humanas e habitam o mar, os rios e as matas. Eram humanos, crianças que não haviam sido batizadas e foram levadas pelos animais, transformando-se nessas entidades. A Comadre Florzinha é dona e mãe do mato e das caças, cuida dos animais, tem temperamento forte e pode tanto abençoar uma caçada quanto se transformar em uma mulher bonita que seduz o caçador e o faz se perder na mata. O Pai do Mangue exerce seu poder sobre a mata e o fundo do mangue. Pode se tornar visível ou transformar-se em um dos animais do mangue. Para uma boa pescaria, é necessário ter amizade e respeito pelo Pai do Mangue, ofertando fumo e peixe. A Sereia do Mar tem a figura de uma mulher-cobra ou de uma menina e habita o fundo das águas dos rios, das lagoas e do mar. Os processos de encantamento da Mulher-cobra e da Menina são diferentes, mas são identificadas como a mesma entidade. Também podem se transformar em pessoas ou animais, são sedutoras e gostam de oferendas (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012).

Os Potiguara não mantêm relações sociais e morais, sejam de conflitos ou de convivencialidade, apenas entre si e com outros atores humanos, mas também inserem e envolvem estes encantados, animais e plantas que fazem parte, ao mesmo tempo, de uma rede econômica, bem como produzem o ambiente onde vivem. Os encantados fazem assim, partem das relações sociais de reciprocidade que permeiam a economia Potiguara e são gestores dos “recursos” em ambientes mais “distantes” do ambiente doméstico, representado pela casa e seus espaços. (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012 p. 57-58).

Os Potiguara pescam em diferentes ambientes uma diversidade de espécies; pescam, no manguezal, nos rios, nos estuários, em alto mar e na maré, peixes, camarão, siri, aratu, caranguejo, lagosta, marisco e polvo. A pescaria é mais comumente direcionada ao consumo próprio das famílias de pescadores e da comunidade. Dependendo do valor comercial das espécies capturadas, uma parte é destinada para venda, trocas ou doações entre parentes e amigos (FIGURA 11). As doações e trocas de gêneros alimentícios é muito comum entre os Potiguara. Por esse meio se estabelece uma complexa e funcional rede em que diversos produtos e mesmo a mão de obra e troca de favores circulam entre as famílias indígenas.

Outro aspecto fundamental da economia dos Potiguara é a agricultura. A diversidade de espécies é enorme e vai desde o cultivo de plantas de pequeno porte nos quintais até os ciclos de plantações no sistema de “roça de coivara”, priorizando ervas medicinais, hortaliças, árvores frutíferas, coqueiros, além de plantas ornamentais e de valor espiritual para a proteção contra “mau-olhado” (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012, p. 74). Em Baía da Traição, precisamente na aldeia São Miguel, os coqueirais são muito comuns e destinam-se tanto para o consumo das famílias quanto para a venda aos atravessadores que comercializam em João Pessoa. Além disso, os coqueirais também fazem parte do sistema de trocas e doações dos Potiguara (FIGURA 12). Os frutos colhidos nos quintais raramente são vendidos (FIGURA 13); entram na economia de trocas dos indígenas e servem para o consumo próprio, com exceção da castanha de caju, que vai para o comércio. No sistema da roça tradicional praticado pelos Potiguara, planta-se em regime de ciclos, de rotação de culturas ou de consórcio de gêneros, sendo utilizados mandioca, feijão, milho, batata, jerimum, melancia, entre outros.

Figura 11 – Barcos de pescadores em Baía da Traição



Fonte: Fotografia tirada pelo autor, 2013.

Figura 12 – Coqueirais em Baía da Traição



Fonte: Fotografia tirada pelo autor, 2014.

Figura 13 – Crianças potiguara colhendo frutos no quintal, Aldeia do Forte



Fonte: Fotografia tirada pelo autor, 2014.

O trabalho no roçado é realizado por diversos meios. Usualmente, a localização das terras destinadas ao roçado está ligada à relação de parentesco entre seus proprietários. Um casal pode ter seus filhos, netos e agregados trabalhando em suas roças. Além disso, irmãos, primos e parentes próximos trabalham uns nas roças dos outros em regimes de troca de mão de obra. Por outro lado, o mutirão ou troca de dia consiste na formação de grupos de trabalhadores, independentemente das relações de parentesco, que trabalham alternadamente nas roças de cada membro do grupo. Por fim, há a diária, que pressupõe que os proprietários paguem um valor de jornada aos trabalhadores convocados a atuarem em suas roças (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012). Dona Raimunda e Dona Josefa rememoram o trabalho de suas famílias na agricultura:

Eu gostava de trabalhar com meus pais, né? [...] Na roça, trabalhava na roça, na agricultura. Era, era assim, trabalhava com eles. Cresci trabalhando com eles. Eles morreram e eu fiquei e ainda continuei trabalhando, né? Agora, que já tô velha, já não vou mais trabalhar, já tô cansada. [...] Plantavam, sim. Roça, né, mandioca, milho, feijão até arroz ele plantou. [...] ele nunca trabalhou com cana, nunca trabalhou. Ele trabalhava com mandioca, com essas coisas assim, milho, feijão, batata, inhame, plantava muito inhame,

amendoim, ele plantava muito, amendoim. (Dona Raimunda de Oliveira da Silva, moradora da Aldeia São Miguel. Entrevista concedida em 22/02/2014).

Naquela época, não tinha emprego, né? Só tinha trabalho na agricultura e caça do mato, pesca no rio, no mangue. Era a vida da gente. (Dona Josefa Martins da Costa, moradora da Aldeia do Forte. Entrevista concedida em 22/02/2014).

Os canaviais representam grandes ameaças para a economia e o modo de vida Potiguara. As usinas invadem e ocupam o território indígena com vastas plantações de cana, poluem os rios, exploram a mão de obra indígena e restringem o acesso a áreas de cultivo e de coleta de frutos nativos da região como a mangaba. As usinas impactam, perniciosamente, na rede de trocas e doações dos indígenas, inserindo-os na lógica de mercado capitalista, ao mesmo tempo em que desvalorizam suas atividades produtivas tradicionais e sua mão de obra. Assim, os Potiguara acabam sendo, de certa maneira, forçados a se relacionarem com os usineiros, oferecendo seus recursos naturais e mão de obra a baixo custo, ainda que a renda proveniente do trabalho nos canaviais e usinas seja significativa para a sua economia familiar (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012, p. 83).

Caprinos, bovinos, equinos, galináceos e abelhas estão entre os animais mais comumente criados pelos Potiguara, representando complemento significativo para a renda e a alimentação das famílias. O gado, as abelhas e as galinhas têm maior relevância econômica na renda familiar, enquanto outros animais, como os cavalos e os jumentos, servem como meio de transporte e auxiliam na carga de lenha, carvão e gêneros alimentícios diversos. Mais uma vez, o depoimento de Dona Raimunda, a respeito do trabalho de seu pai, é revelador:

Ele saía pra vender em (Rio Tinto). Tinha vez que ele arrumava comprador que vinha buscar aqui em casa, né. Ele ia de cavalo, botava a carga, botava os caçua e ia vender em (Rio Tinto) as coisas, ia fazer feira e tudo em (Rio Tinto). (Dona Raimunda de Oliveira da Silva, moradora da Aldeia São Miguel. Entrevista concedida em 22/02/2014).

Geralmente, os Potiguara de Baía da Traição são integrados às atividades ligadas ao turismo por meio do trabalho assalariado nas pousadas e no comércio. Por vezes, são integrados por contratações temporárias nos períodos de alta temporada.

Seguindo pela orla da cidade de Baía da Traição, avistam-se diversas placas indicando a venda de Din-Din (chup-chup ou sacolé), peixe e artesanato. A venda de

artesanato, além de ocorrer em lojas espalhadas pela cidade, pode ser encontrada dentro das próprias aldeias. Atravessando a cidade por aquela mesma orla, passando pelo posto da FUNAI e entrando nas terras indígenas da Aldeia do Forte, já é possível encontrar a oferta de tais produtos (FIGURA 14). Ao longo de todo esse caminho, até a Aldeia São Francisco, são diversos os locais que vendem artesanato, como é o caso do Pajé da Aldeia Galego (FIGURA 15).

Figura 14 – Casas em taipa na Aldeia do Forte oferecem produtos artesanais



Fonte: Fotografia tirada pelo autor, 2013.

Figura 15 – Pajé da Aldeia Galego apresentando seu trabalho artesanal



Fonte: Fotografia tirada pelo autor, 2013.

Os Potiguara também atuam oferecendo serviços de mototáxi, passeios de barco e guia turístico, levando os visitantes para conhecerem as aldeias, as praias da região, os vestígios de supostos canhões franceses e as ruínas da Igreja de São Miguel Arcanjo (FIGURA 16).

Figura 16 – Vista da Praia de Baía da Traição, a partir da Aldeia do Forte/Posto da FUNAI, onde estão localizados os vestígios arqueológicos dos canhões, ponto turístico da cidade



Fonte: Fotografia tirada pelo autor, 2014.

Entretanto, o setor de turismo na cidade demanda investimentos de diversas ordens, tais como em infraestrutura, educação ambiental, educação patrimonial, entre outros. Jessé Viana da Silva, morador da Aldeia do Forte e guia turístico, faz algumas considerações a este respeito. Sobre o curso de guia turístico, ele afirma que:

Esse foi um projeto pelo (SEBRAE). Aí, acho que teve mais ou menos uns 20 jovens e umas mulheres que fizeram. Só que é assim, a gente fez o curso, recebeu o (Certificado), só que a questão, principalmente (Prefeitura), dificilmente dá apoio e suporte aos que fizeram a formação. Aí, isso ficou um pouco dificultoso. Aí, hoje, o pessoal nas (aldeias), através da (FUNAI) é que o pessoal, por exemplo, das escolas e da (Universidade) liga, aí o (Coordenador da FUNAI) liga pra mim e marca, né. Aí, tá desse jeito. Mas, eu acho que hoje mesmo dia, dos que fizeram o (Curso), só tem eu e o menino que é (Bugueiro) que trabalha, de vez em quando. (Entrevista concedida em 22/02/2014).

Por fim, os Potiguara ainda interagem com o território por meio do extrativismo e da caça. Embora a área total de mata “explorável” seja pequena e bastante impactada, a colheita de frutos, sobretudo da mangaba e de diversas espécies vegetais é de grande importância para os indígenas. A maior parte dessa produção é destinada ao consumo próprio das famílias.

Portanto, é notório como a apropriação material e simbólica do território constitui aspecto fundamental do modo de vida Potiguara. As relações com o espaço e os diversos agentes que nele atuam, com destaque para a importância dos encantados, fazem parte do cotidiano daquelas famílias, o que reforça os argumentos apresentados no tópico anterior, ou seja, que a identidade cultural Potiguara está intimamente relacionada com a ideia de lugar e território.

2.4 Materialidade histórica, lugar de memória e imaterialidade cultural: a Igreja de São Miguel Arcanjo e sua valoração até a contemporaneidade

Ao abordar a relação entre memória e esquecimento na contemporaneidade, Pierre Nora (1993) desenvolve o conceito de “lugar de memória”. O autor afirma que as dinâmicas de transformação próprias da cultura têm se tornado cada vez mais intensas. Experimenta-se uma aceleração das temporalidades históricas, ou seja, ocorre uma ruptura cada vez mais veloz na relação entre presente e passado. A percepção do passado, mesmo de um passado relativamente recente, torna-se mais distante na memória e aproxima-se do esquecimento mais rapidamente. Assim, de uma suposta incapacidade de se “habitar” a própria memória surge a necessidade de se atribuir lugares a ela:

A curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a este momento particular de nossa história [...]. O sentimento de continuidade torna-se residual aos locais. Há locais de memória porque não há mais meios de memória. Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não existe memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter os aniversários, organizar as celebrações, pronunciar as honras fúnebres, estabelecer contratos, porque estas operações não são naturais [...]. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles envolvem, eles seriam inúteis. E se em compensação, a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los eles não se tornariam lugares de memória. É este vai-e-vem que os constitui: momentos de história arrancados do movimento de história, mas que lhe são devolvidos. (NORA, 1993 p. 07-13).

O “lugar de memória” surge, então, como meio de imaterializar os sentidos dos espaços, ou seja, é um meio de garantir-lhes existência simbólica na memória coletiva sobre a história, transcendendo sua realidade material. O conceito de “lugar de memória” torna possível englobar os aspectos material, simbólico e funcional do lugar, ou seja, o espaço em si, sua representação e sua função social e a utilização do lugar no cotidiano, na memória e na identidade.

Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Os três aspectos coexistem sempre [...]. É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante ao mesmo tempo a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por pequeno número uma maioria que deles não participou. (NORA, 1993 p. 21-22).

Todavia, Nora (1993) faz distinções entre História e memória, e aponta a relação entre ambas as categorias com o discurso sobre as identidades nacionais:

A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história é uma representação do passado. [...] História, memória, nação, mantiveram, então, mais do que uma circulação natural: uma circularidade complementar, uma simbiose em todos os níveis: científico e pedagógico, teórico e prático. A definição nacional do presente chamava imperiosamente sua justificativa pela iluminação do passado. (NORA, 1993, p. 09-11).

A partir disso, Paul Ricœur (2007) faz considerações de grande relevância para o conceito de “lugar de memória” proposto por Pierre Nora (1993). De acordo com Ricœur (2007), à medida que se configura uma ruptura entre memória e História, cada vez mais marcante na obra de Nora, seus lugares de memória revelam-se “insólitos”.

À segurança do tom do primeiro artigo intitulado “Entre memória e História: A problemática dos Lugares”, sucede a exasperação suscitada pelo confisco do tema por parte da paixão de comemoração, contra a qual o autor pôde se erguer em nome da história nacional. Esse grande movimento pendular, do primeiro ensaio ao último, revela, talvez, o que a noção continha de insólito desde o começo. (RICŒUR, 2007 p. 412).

Desse modo, o “lugar de memória” poderia ser subvertido, no campo do patrimônio, à nostalgia da arquitetura do monumento edificado e da celebração nacionalista. No entanto, é possível compreender os “lugares de memória” a partir da análise da atribuição de valor realizada por múltiplos agentes de memória e não somente o Estado e uma história oficial, sobretudo ao se considerar as sugestões de Ricœur (2007) sobre o conceito de memória, não estabelecendo uma relação hierárquica entre os “tipos de memória”. Neste sentido, a análise que se segue também é pensada a partir da contraposição entre “memórias hegemônicas” e “memórias dissidentes”. As memórias hegemônicas são aquelas versões de um determinado passado, construídas e reconstruídas pelas instituições de memória, tais como o IPHAN, o IPHAEP, as políticas públicas de patrimônio cultural, os arquivos, os museus, entre outros. As memórias dissidentes estão associadas às construções e reconstruções do passado realizadas por agentes de uma memória não oficial, tais como as comunidades locais e, no caso desta dissertação, os Potiguara (PINTO, 2011; GNECCO e ZAMBRANO, 2000).

Esta perspectiva mais ampla é fundamental para a compreensão da Igreja de São Miguel Arcanjo de Baía da Traição a partir do viés do Patrimônio Cultural. Assim, é possível pensá-la em sua completude. Mais do que seu valor para a História nacional e seu valor arquitetônico, analisa-se sua função social e seus significados para a comunidade em que está inserida. Além de ser um lugar de memória hegemônica atestado por tombamento estadual, a Igreja de São Miguel Arcanjo pode ser analisada a partir de sua valoração pelos Potiguara como um lugar de memórias dissidentes.

Como apontado em tópico anterior, São Miguel Arcanjo tem lugar privilegiado nas narrativas de construção da identidade cultural dos Potiguara. Os discursos associam o arcanjo com a imagem que fazem de si próprios de serem um povo guerreiro. O padroeiro dá nome não somente à igreja, mas também à aldeia e à vila desde 1762. A manifestação dessa fé em seu padroeiro é materializada no lugar; ela está na igreja, na aldeia, na vila, na cidade e na nação Potiguara, como descrito a seguir:

As lideranças indígenas têm comentado que ela foi construída pelos portugueses na colonização [...] e (São Miguel Arcanjo) foi denominado padroeiro porque na época existiam muitos guerreiros por aqui e (São Miguel Arcanjo) é um anjo guerreiro que conta a tradição e a própria escritura do combate entre ele e (Lúcifer), que é o anjo de luz que depois que se rebela contra Deus e se torna o demônio, o satanás que foi expulso do paraíso, e quem faz isso, quem lidera essa batalha é (Miguel Arcanjo). (Pe. Edriano,

padre responsável pela Paróquia São Miguel. Entrevista concedida em 14/03/2013).

Olha, a questão dessa igreja, a capela do (São Miguel Arcanjo), essa igreja para mim tem um símbolo muito importante que a nossa terra foi delimitada através de reis e de reis veio questionando a questão dos franciscanos, os franciscanos vieram aqui por causa da pregação da missão católica e foi implantada ali uma reserva indígena, que essa relíquia, essa igreja para nós, como indígenas, civiliza a questão da cultura, a questão da nossa história, a questão da nossa resistência. Para mim eu vejo essa igreja como se fosse uma parte ainda da vivência dos meus antepassados, parentes que já se foram, indígenas na guerrilidade de ouvir a pregação de Deus, a importância de ter essa igreja do nosso lado como o (São Miguel Arcanjo) é o protetor do povo potiguara, nós indígenas, principalmente eu como indígena potiguara, a consciência que é dentro de mim dessa imagem, dessa igreja, eu presenciei no dia-a-dia, que eu vi essa igreja no dia-a-dia (Alcides da Silva Alves, agricultor e cacique da Aldeia São Francisco. Entrevista concedida em 13/03/2013).

Desse modo, é possível pensar a Igreja de São Miguel Arcanjo enquanto um “lugar de memória dissidente”, a partir do qual são construídas diversas narrativas de valoração e atribuição de significado simbólico pela própria comunidade em que está localizada, o que também é descrito a seguir:

A igreja (de São Miguel) é importante não só para mim, mas para todo mundo da comunidade e ambos, assim, ela é muito importante e a gente realmente, como eu digo a você, gostaria que ela fosse restaurada. Tem uma importância muito grande, a nossa história, aquela igreja. (Rosimar Oliveira da Silva, auxiliar de serviços gerais, moradora da Aldeia São Miguel. Entrevista concedida em 13/03/2013).

Tomado sob este viés, que agrega ao termo as considerações de Paul Ricœur (2007), sobretudo a respeito do “espaço” e da “escrita”, o conceito de “lugar de memória” permite a construção de uma narrativa histórica apoiada tanto sobre as fontes escritas quanto sobre a tradição oral. Ocorre, assim, a articulação de duas dimensões inicialmente distantes, lugar e memória. A primeira se aproxima da experiência vivida pela sua materialidade e a segunda se distancia da experiência vivida pelo tempo. A escrita e a oralidade, por meio das permanências que estas categorias possibilitam, consagram os significados simbólicos dos lugares garantindo a “aproximação” da memória tanto no espaço quanto no tempo. Estes depoimentos revelam a importância da Igreja de São Miguel Arcanjo no imaginário do povo Potiguara.

Os lugares de memória partem de uma intenção de cristalizar o passado, não mais vivido e sim sacralizado, reconduzido ao presente por meio de uma memória histórica e consolidado em um determinado espaço. É possível perceber nestes discursos o

passado reconduzido ao presente por meio da memória, em forma de monumento histórico⁷.

A oralidade atribui sentido ao espaço, um sentido ligado à memória histórica da Igreja de São Miguel Arcanjo. O discurso apresenta duplo significado; é, ao mesmo tempo, representação e construção narrativa de uma memória histórica. Ou seja, revela a relação de complementaridade entre História e memória, seja coletiva ou individual, local ou nacional, e demonstra a importância da Igreja de São Miguel Arcanjo de Baía da Traição para a construção do universo simbólico da fé religiosa daquela população. Em seu relato, Manoel, ex-cacique da Aldeia São Miguel e monitor bilíngue na FUNAI, atribui importância tão central à igreja que chega a afirmar que sua satisfação em a ver restaurada seria tão grande que poderia morrer no dia seguinte ao restauro concluído:

Desde pequeno a gente vivenciou aqui a (Festa de São Miguel), uma festa que consegue aglutinar toda a região indígena e outras regiões de adjacências daqui dos nossos 3 municípios. [...] Desde a minha infância, exatamente, vendo a festa, aí consegue ter essa igreja, que hoje está quase em ruínas, está em ruínas, como uma coisa que faz parte de nós. [...] Passei 30 anos como cacique, 28, quase 30, 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. (Entrevista concedida em 14/03/2013).

A festa a qual Manoel se refere é a celebração do Novenário de São Miguel Arcanjo, que ocorre anualmente entre os dias 20 e 29 de setembro. Atualmente, segundo os relatos dos moradores da cidade, a festa vai para sua 314^a edição, ou seja, a festa supostamente é realizada desde 1702 (FIGURA 17). Entretanto, o processo que levou a igreja à ruína fez com que surgissem as seguintes questões problemáticas:

⁷ Choay (2006) define de forma distinta monumento e monumento histórico. De acordo com a autora, o primeiro se refere às edificações criadas com o objetivo de fazer reviver a memória coletiva, reviver o passado, de remeter à memória atual ou das futuras gerações os acontecimentos do passado. Segundo a autora, os monumentos são um tipo de elemento cultural universal, presentes em sociedades distintas e distantes no espaço e no tempo, como, por exemplo, os obeliscos. Já os monumentos históricos, mais do que apenas viver o passado, têm o objetivo de lembrar, de fazer informar, de educar e de conhecer e contar o passado. Seus vínculos não remetem exclusivamente à memória vivida, mas também à memória lembrada. Ao contrário do primeiro, o monumento histórico é uma invenção ocidental bem datada e localizada e não um valor cultural mais ou menos universal.

Aqui nós temos duas (Festas de São Miguel), por quê? Porque no tempo da queda do telhado da igreja a aldeia mãe, (São Francisco), levou as imagens de (Nossa Senhora das Dores), de (Nossa Senhora do Rosário) e a imagem do padroeiro (São Miguel Arcanjo), que se encontra hoje na igreja de (São Francisco). Na (Vila São Miguel), por ter sido a igreja construída, também acontece o novenário de 20 a 29 de setembro. (Pe. Edriano Batista Barbosa. Entrevista concedida em 14/03/2013).

Atualmente, as celebrações da Festa de São Miguel Arcanjo ocorrem, simultaneamente, em São Francisco, onde estão as imagens, bem como nos arredores da ruína da igreja (FIGURA 18). Como poderá ser visto mais adiante, o fato da Igreja de São Miguel Arcanjo estar em uma aldeia e as imagens sagradas em outra tornou-se o centro de uma disputa por poder ligada à tradição, à religiosidade, à cultura, à identidade, aos mitos de origem, etc. A análise do significado que São Miguel Arcanjo tem para o povo Potiguara como seu padroeiro, da importância da festa do novenário e da igreja edificada revela a centralidade que a Aldeia São Miguel exerce historicamente nas relações sociais e na cultura religiosa de Baía da Traição. A festa mobiliza, faz muitos anos, aldeias e pessoas de todas as regiões do entorno da cidade, que participam das celebrações, como é descrito a seguir:

Porque antigamente quando as imagens estavam aqui na igreja de (São Miguel) todas as aldeias vinham participar aqui, mesmo (São Francisco), que é muito distante, mais de 6 quilômetros de distância, mas eles vinham a pé festejar (São Miguel). (Pe. Edriano Batista Barbosa. Entrevista concedida em 14/03/2013).

Figura 17 – Divulgação da Festa de São Miguel, 2012



Fonte: Fotografia tirada pelo autor, 2012.

Figura 18 – Imagens Sagradas da Igreja de São Miguel Arcanjo atualmente localizadas na Igreja de São Francisco na Aldeia São Francisco, 2012



Fonte: Fotografia tirada pelo autor, 2012.

Figura 19 – Nova igreja construída ao lado da Igreja de São Miguel Arcanjo, 2014



Fonte: Fotografia tirada pelo autor, 2014.

Sendo assim, a Aldeia São Miguel figura como um centro de gravidade em torno do qual a cultura religiosa católica e as manifestações da fé dos Potiguara em seu padroeiro são exercidas historicamente. A Igreja de São Miguel Arcanjo teve e ainda tem um papel fundamental como lugar de materialização desta fé. Embora esteja em ruínas e existam duas festas, os festejos ainda ocorrem parcialmente em seu interior, sendo utilizado o espaço em frente à edificação e uma nova igreja construída ao lado da Igreja de São Miguel pelos próprios indígenas quando esta entrou em ruína (FIGURA 19). Além do mais, a igreja é um espaço de atribuição de profundo significado e valor simbólico. Sua memória afetiva é revivida diariamente pelas pessoas que vivem ali e celebrada anualmente durante a Festa de São Miguel, porém isto ocorre com o pesar e a tristeza em vê-la em ruína, como é possível notar no relato de Manoel. O valor simbólico da Igreja está associado à religiosidade, aos ritos, às festas e às comemorações sagradas, bem como aos mitos que fundamentam a construção de aspectos importantes das identidades culturais dos Potiguara. Pode-se concluir que, mesmo nos dias atuais, a centralidade da aldeia e de sua igreja permanece.

3 BAÍA DA TRAIÇÃO E A IGREJA DE SÃO MIGUEL ARCANJO FRENTE ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS DE PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL

Apesar do papel importante que a Igreja de São Miguel Arcanjo, na Baía da Traição, na Paraíba, representa para a população local, pode-se perceber, analisando-se a documentação disponível, que as demandas por sua proteção somente vão surgir e se intensificar no decorrer da década de 1970.

O registro mais antigo encontrado, em que há uma demanda relacionada ao Patrimônio Cultural de Baía da Traição, data de 05 de dezembro de 1974. Por meio do Ofício 07.74, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (IPHAEP) informa a Superintendência do IPHAN em Pernambuco⁸ acerca de uma crescente ameaça de descaracterização da paisagem de Baía da Traição devido à derrubada dos coqueirais existentes nas praias da cidade. O referido documento faz sugestão de tombamento “da orla considerada de absoluto interesse ecológico”.

Para tentar situar a questão do tombamento, instrumento principal utilizado aqui em relação à praia de Baía da Traição e à Igreja de São Miguel Arcanjo, adota-se uma chave interpretativa proposta por Leonardo B. Castriota (2009) que, ao tratar das múltiplas perspectivas de intervenções sobre o patrimônio praticados no decorrer do tempo, propõe ser útil distinguir três modelos, que seriam designados por termos bastante estabelecidos no campo, tais como “preservação”, “conservação” e “reabilitação”. A seu ver, cada um desses termos se referiria, de fato, a modelos distintos, sendo que cada um deles partiria “de uma determinada concepção de patrimônio”; estabeleceria “um determinado tipo de objeto”; pressuporia “um determinado marco legal”; envolveria “de forma diferenciada os diferentes atores, pressupondo também tipos diferenciados de ações para cada um deles”; e seria exercida normalmente por “tipos específicos de profissionais” (CASTRIOTA, 2009 p. 154).

⁸ A superintendência do IPHAN na Paraíba, com sede na capital João Pessoa, somente foi criada em 2005, desmembrada da Superintendência do IPHAN em Pernambuco. Na época, a Superintendência Regional da Paraíba e do Rio Grande do Norte passou a gerir a política de preservação do patrimônio dos dois Estados, até o desmembramento definitivo em 2009, quando foi criada a Superintendência Estadual da Paraíba.

A necessidade de um maior detalhamento conceitual desses modelos se justificaria, então, frente ao grau de imprecisão que imperaria no campo do Patrimônio Cultural, especialmente no que se refere à nomenclatura utilizada. Apesar da quantidade e diversidade de referenciais jurídicos, técnicos e teóricos do campo, os termos “preservação”, “conservação” e “reabilitação” seguiriam sendo aplicados de forma muito diversa em contextos variados, numa grande confusão semântica, sendo necessária a atribuição de definições mais precisas a essas categorias.

Para os fins desta pesquisa, em que se pretende acompanhar a trajetória da Igreja de São Miguel Arcanjo, é dada maior ênfase ao modelo da “preservação”, cujo marco legal no Brasil seria, como aponta Castriota (2009), justamente o instrumento do tombamento. Assim, ao sintetizar o modelo de “preservação”, Castriota (2009 p. 170) mostra-nos que o mesmo apresentaria as seguintes características: 1) é fundamentado em uma concepção de patrimônio ligada à ideia de excepcionalidade, à noção de “cultura erudita” e ao valor histórico e/ou artístico dos bens; 2) os tipos de objetos protegidos neste modelo, tomados a partir de um formato de “coleção de itens”, são edificações, estruturas e outros bens individuais; 3) o marco legal das políticas públicas ligadas a este modelo é o tombamento no Brasil, ou instrumentos semelhantes em outros países; 4) o principal e, muitas vezes, único ator envolvido no processo de proteção e valoração dos bens é o próprio Estado e seu corpo técnico de especialistas, composto sobretudo de historiadores e arquitetos; e 5) a ação de preservação é fundamentalmente reativa e ocupa-se de proteger os bens das vicissitudes do tempo.

No caso do Brasil, pode-se observar que, no modelo da “preservação”, pertencer ao patrimônio vai ter, ao lado de um significado cultural, um significado jurídico quase único. Preservar se identifica, desde os anos 1930, quase que exclusivamente, com “tombar”. Assim, o tombamento vai ser, por décadas, o principal instrumento de preservação no Brasil, amplamente utilizado nas políticas públicas levadas a cabo pelos órgãos responsáveis pelo Patrimônio Cultural. Como se sabe, foi por meio desse instrumento que se tornou possível salvaguardar, por exemplo, não só bens isolados, mas também várias cidades históricas mineiras. Os sítios urbanos das cidades de Tiradentes, Ouro Preto, Mariana, Diamantina, Serro e São João Del Rei foram todos tombados no final da década de 1930.

Porém, apesar do tombamento de conjuntos urbanos ter significado um avanço na direção de uma concepção mais ampla do conceito de patrimônio, naquele momento os critérios adotados ainda estão muito vinculados à perspectiva tradicional a respeito do tema (SANT'ANA, 1995). Considerada como expressão estética privilegiada, a cidade é abordada, então, segundo critérios estilísticos, visando-se à preservação de sua integridade e caráter. Com isso, instaura-se no Brasil uma prática orientada para a manutenção dos conjuntos tombados como obras de arte acabadas, como cidades-monumento, expressão que é bem explicada por Márcia Sant'Anna a seguir:

Essa identificação, além de remeter a uma preservação global do objeto urbano, implicou também a sua apreensão como obra de arte, objeto de época ou um todo fechado, cuja expansão ou modificação jamais poderia ocorrer em seu próprio âmbito, mas somente fora dele e bastante afastada. A expressão cidade-monumento, correntemente utilizada na época, indica esplendidamente essa aproximação que, além de fundamentar a abordagem mais propriamente urbanística do problema, também teve importantes reflexos nas regras que foram montadas para a aceitação de construções novas nessas áreas. (SANT'ANNA, 1995 p. 137).

O vínculo entre a política de preservação do SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), que seria praticamente o único agente do Estado nas políticas de patrimônio até os anos 1970, e a história oficial foi bastante estreito, assim como a historiografia tradicional excluía de sua narrativa bens culturais, sujeitos e acontecimentos históricos não pertencentes às elites. (FUNARI; PELEGRINI, 2006, p. 46). Embora muitos avanços tenham ocorrido no campo do patrimônio cultural nas últimas décadas, diversos elementos característicos do modelo de preservação ainda permanecem na contemporaneidade.

A partir disso, percebe-se uma intenção inicial em preservar a Baía da Traição utilizando-se do instrumento de tombamento, sobretudo pelos atributos paisagísticos da orla marítima, não sendo a Igreja de São Miguel Arcanjo objeto de interesse do poder público neste primeiro momento. Em 18 de dezembro de 1974, o Ofício 07.74 foi encaminhado⁹ à presidência do IPHAN no Rio de Janeiro. Quase oito meses após o seu encaminhamento, no dia 13 de agosto de 1975, o então Presidente do IPHAN,

⁹ Por meio do Ofício número 122.74.P

Renato Soeiro, respondeu à solicitação de tombamento da orla de Baía da Traição por meio do seguinte ofício¹⁰ enviado à Superintendência do IPHAN em Pernambuco:

Com respeito ao seu Ofício nº 122.74, informo à V. Sa. que a sugestão do Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba, no sentido de ser tombada a Baía da Traição, encontrou de parte deste Instituto, plena acolhida. Assim posto, para que tal possa efetivar-se, solicito de V. Sa. Informações que a seu critério pareçam oportunas, bem como planta do sítio, delimitação da área a ser protegida e respectiva documentação fotográfica, incluindo, se possível, vista geral aérea.

Diante disso, caberia ao 1º Distrito do IPHAN em Recife providenciar as informações necessárias para que o tombamento pudesse ser efetivado. No entanto, esta divisão não se propôs a organizar, ela própria, uma equipe técnica que levasse esse trabalho adiante. Diferente disto, tais informações foram solicitadas ao IPHAEP por meio do seguinte Ofício nº 176.175.D de 25 de agosto de 1975:

Com respeito aos termos do ofício de Vossa Senhoria, sob número 07.74., de 5 de dezembro do ano próximo passado, apraz-nos informar que, tendo submetido o assunto ao conhecimento do Diretor Geral do IPHAN, no Rio de Janeiro, acabamos de receber ofício da citada autoridade, considerando possível o tombamento da Baía da Traição, nesse Estado. [...] Solicita o doutor Renato Soeiro, diretor do IPHAN, para que tal 'possa efetivar-se', todas as informações que Vossa Senhoria puder fornecer tais como dados históricos, políticos, administrativos, planta do sítio, delimitação da área a ser tombada, sem esquecer de ampla documentação fotográfica. [...] Passamos agora a aguardar o pronunciamento de Vossa Senhoria que, esperamos, seja apresentado a esta unidade com a possível brevidade.

Em 4 de novembro de 1975, a direção do IPHAEP respondeu¹¹ a esta demanda com um tipo de prestação de contas dos trabalhos realizados pelo IPHAEP no Estado da Paraíba, destacando que o instituto ainda estava em fase de implantação e informando uma previsão de entrega das informações solicitadas para análise do tombamento da faixa litorânea de Baía da Traição.

[...] a administração central, conforme ofício recebido do Recife, solicitou projeto constante de informações básicas para instrução de tombamento final, como sejam levantamentos fotográficos, topográficos, histórico e político. Adianto a V.Sa. que as medidas já foram tomadas nesse sentido, com o comparecimento no dia 19 de outubro do corrente ano [1975] de uma

¹⁰ Ofício número 2.443/75.

¹¹ Ofício número 134/75.

equipe do IPHAEP designada para essa finalidade. Acreditamos 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. 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'.

A direção do IPHAEP também destacou a responsabilidade do IPHAN sobre esse tombamento, uma vez que o território pertence à União. Outra informação interessante, constante neste mesmo documento, diz respeito a um tombamento provisório da praia de Baía da Traição realizado pelo IPHAEP.

No que prende à ecologia, foi feito todo tombamento provisório da Baía da Traição, município da orla marítima há 80 km de João Pessoa, no sentido de preservação do coqueiral ali existente [...]. A ameaça constante da derrubada pela especulação imobiliária é um grave problema que o órgão estadual deve enfrentar, contando com o apoio, e ajuda material do IPHAN, no momento importante, dada a extensão da medida e as possíveis consequências na atividade mobiliária do Estado em relação às áreas marítimas, hoje em grande valorização.

Esta figura do “tombamento provisório”, no âmbito do órgão estadual de preservação, IPHAEP, significa a garantia de proteção do bem cultural a partir do momento em que se iniciam os estudos com vistas à sua proteção. Nesse sentido, o “cadastramento” do bem ou a abertura de um processo de tombamento, mesmo que resulte, ao final da avaliação, contrário ao acautelamento, é uma garantia de sua proteção patrimonial até que se concluam os estudos. Todavia, não foi encontrada no IPHAEP nenhuma documentação que pudesse comprovar esse tombamento provisório. Esta documentação inicial revela o ponto de partida pelo qual o IPHAEP e o IPHAN passam a tratar do possível tombamento da praia de Baía da Traição em 1974. Entretanto, os documentos não revelam de forma clara a instrução formal, no IPHAN, de um processo específico para o tombamento. Posteriormente, em 1975, é criada a pasta do processo IPHAN nº. 932.T.75 que trata do assunto, na qual estão inseridos estes documentos.

As correspondências, seus remetentes e seus destinatários revelam um complexo emaranhado burocrático, formando um mapa da rede dos setores do IPHAEP e do IPHAN, pelo qual a proposta foi redirecionada ao longo dos anos. É notório que não há o envolvimento da comunidade no processo. As trocas de correspondências entre estes diferentes órgãos de preservação não cessaram e o debate sobre Baía da

Traição se prolongou até os dias atuais, embora com alguns intervalos significativos nas últimas décadas sem efetiva atuação do IPHAN.

O tombamento não foi efetivado, mesmo já tendo encontrado respaldo em todas as dimensões de atuação do IPHAN. Além do mais, 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”.¹² Esta documentação já prevê o tombamento e a restauração da Igreja de São Miguel, mas antes é preciso entender como estas duas demandas passaram a fazer parte de um único processo.

Em 17 de fevereiro de 1976, o chefe do Posto Indígena Potiguara da FUNAI na Baía da Traição, Hamilton Lima Soares, enviou um ofício¹³ ao presidente do IPHAEP informando sobre a crescente preocupação com Igreja de São Miguel, mediante sua importância como registro da trajetória histórica do povo baiense. A partir disso, é feita a solicitação de tombamento e restauro do Forte São Francisco e da Igreja de São Miguel Arcanjo. Não foi encontrado nenhum documento em resposta à esta solicitação. Entretanto, no dia 10 de junho de 1976, o então presidente da FUNAI, Ismarth de Araújo Oliveira, envia o seguinte ofício¹⁴ ao presidente do IPHAN:

Cumprimentando-o, tenho o prazer de dirigir-me a V.Sa. a fim de solicitar que seja verificada a possibilidade de ser restaurada a Igreja de São Miguel Arcanjo, localizada no Posto Indígena Potiguara, na Baía da Traição - Paraíba.

No dia 24 daquele mesmo mês, Renato Soeiro respondeu¹⁵ ao presidente da FUNAI. É possível inferir, a partir do ofício a seguir, que Renato Soeiro, a fim de fornecer uma resposta satisfatória à demanda da FUNAI, passa a incluir no processo de tombamento da praia de Baía da Traição a Igreja de São Miguel Arcanjo:

¹² Processo número A2G1P15 presente no arquivo da divisão histórica do IPHAEP em João Pessoa. Este mesmo documento também está presente no Arquivo Central do IPHAN no Rio de Janeiro.

¹³ 004/PIP/76.

¹⁴ Ofício número 325/PRES.

¹⁵ Por meio do Ofício número 2 288/76.

A referida igreja ainda está em fase de estudo para tombamento pelo IPHAN, incluindo toda a Baía da Traição. A esse respeito este órgão federal está aguardando a documentação necessária que já foi solicitada ao seu 1º Distrito, com sede na cidade do Recife-PE, ao qual está subordinado o Estado da Paraíba.

Em toda a documentação consultada não existe nenhum mapa de delimitação de uma poligonal de proteção da área a ser protegida pelo IPHAN. No entanto, a partir da afirmação de Soeiro, a Igreja de São Miguel Arcanjo, embora esteja localizada a cerca de três quilômetros da orla do município, passou a ser contemplada na narrativa de proteção da praia de Baía da Traição pelo IPHAN. Em seguida, Soeiro notifica¹⁶ o 1º Distrito do IPHAN em Recife para que essa demanda passasse a ser contemplada dentro do projeto de proteção da praia e reitera o pedido de informações necessárias para que o tombamento pudesse ser efetivado.

Novamente o 1º Distrito do IPHAN não organizou, ele próprio, um grupo de técnicos para dar andamento à instrução de tombamento. Em resposta¹⁷ ao presidente do IPHAN, Ayrton de Almeida Carvalho, chefe desse distrito, responsabilizou o IPHAEP pela demora da seguinte forma:

O assunto, como verá Vossa Senhoria, mereceu a devida atenção por parte dessa direção, que solicitou dados informativos, a fim de que fosse possível iniciar-se o processo de tombamento daquela área, uma das mais específicas no país como paisagem praiana. Cumprindo as determinações de Vossa Senhoria enviamos ao Presidente do IPHAEP o Ofício nº 176.75.D, de 25 de agosto solicitando os citados elementos, ofício que, até a presente data, não obteve resposta por parte da presidência do IPHAEP.

Até aquele momento, a Igreja de São Miguel Arcanjo sequer havia sido mencionada na documentação disponível. Parece apropriado afirmar que, uma vez que a demarcação da área da orla de Baía da Traição a ser protegida ainda não havia sido definida, Renato Soeiro passa a afirmar que a Igreja de São Miguel Arcanjo já fazia parte do mesmo processo como uma forma de justificar a preocupação do IPHAN com o monumento histórico.

¹⁶ Ofício número 2 291/76.

¹⁷ Ofício número 9 056.76.P.

3.1 O tombamento estadual da Igreja de São Miguel Arcanjo

A partir de maio de 1978 surgiu uma nova questão. No dia 19 daquele mês, por meio do Ofício de número 35.78.P, o diretor regional do IPHAN em Recife informou ao presidente do IPHAN, Renato Soeiro, que a cobertura da Igreja de São Miguel Arcanjo ruíra (FIGURA 20). Este documento, ao mesmo tempo em que reiterava o argumento de relevância histórica, cultural e arquitetônica da igreja, informava que foi sugerida à FUNCEP¹⁸ (Fundação Cultural do Estado da Paraíba) a sua inclusão no Programa de Reconstrução das Cidades Históricas.

É interessante perceber que, consoante a concepção daquele momento, os motivos levantados para a sua proteção passavam pelos valores tradicionalmente utilizados no modelo da “preservação” (CASTRIOTA, 2009), pois eram considerados a sua importância histórica e o seu valor estético. Não há como se negar que esse modelo de preservação possibilitou, de fato, a salvaguarda de um vasto acervo de edificações, de conjuntos urbanos inteiros e de diversos outros bens isolados em nosso país. O instrumento do tombamento serviu bem a esse propósito, especialmente nas primeiras décadas de atuação do SPHAN, já que, através dele, o Estado passou a contar com um instrumento que lhe permitiu impedir a destruição ou descaracterização de importantes bens culturais e garantir, como mais tarde formularia a Carta de Burra, a “manutenção no estado de substância” desses bens.¹⁹

No entanto, na medida em que a dicotomia entre a ideia de preservação e a dinâmica própria dos ambientes urbanos se intensificou, esse modelo mostrou-se insuficiente e não conseguiu garantir a efetiva proteção dos conjuntos protegidos, como mostram diversos estudos. Concomitantemente, a própria concepção de patrimônio, na qual se fundamentava este modelo, também passou a ser questionada e o significado de patrimônio, que se voltava para a excepcionalidade, para a materialidade dos bens e para a atribuição de valores homogeneizantes aos monumentos, no sentido de representar uma identidade nacional, é revisado frente a novas demandas dos agentes sociais e a novas formulações da contemporaneidade.

¹⁸ Ofício número 152.78.D.

¹⁹ “*Preservation means maintaining a place in its existing state and retarding deterioration.*” (ICOMOS, 2013).

Ainda em agosto de 1978, o vigário-geral Pe. Fernando Montenegro Abath, a mando do Arcebispo Dom José Maria Pires, escreveu uma carta para o Presidente do IPHAN perguntando se a Igreja de São Miguel Arcanjo estava tombada e, caso não estivesse, se a Arquidiocese poderia fazer a sua restauração. Em setembro do mesmo ano, Renato Soeiro encaminhou²⁰ esta mesma carta ao IPHAN em Recife solicitando informações sobre a situação da igreja para que pudesse responder a carta do vigário-geral. Em novembro de 1978, Ayrton de Almeida Carvalho respondeu ao ofício do presidente do IPHAN da seguinte forma²¹:

Estamos, com demora, por motivos alheios a nossa vontade, acusando o recebimento de ofício de Vossa Senhoria, sob número 2.195, de 1 do mês de setembro do corrente ano. [...] Estamos novamente nos dirigindo a IPHAEP com a solicitação da remessa, com a possível brevidade, de material documentário a respeito daquele templo e da Baía da Traição. Diga-se de passagem que a documentação solicitada aquela entidade em Ofício 176.75.D, de 25 de agosto de 1975, quanto ao tombamento da Baía da Traição não nos foi remetida até a presente data.

Novamente o IPHAEP foi responsabilizado por esta situação em que as demandas de preservação da Praia de Baía da Traição e da Igreja de São Miguel Arcanjo não eram atendidas. Ao ser novamente acionado, o diretor do IPHAEP, Linduarte Noronha, informou²² que estavam sendo tomadas as medidas, tanto para o efetivo tombamento da Praia, quanto para a restauração da igreja. Contudo, o documento destacava a necessidade de um “determinado período de tempo para o cumprimento dessas tarefas”.

O IPHAN transmitia ao IPHAEP a responsabilidade de instrução do processo de tombamento da Praia de Baía da Traição e da Igreja de São Miguel Arcanjo.²³ As correspondências entre estas lideranças do IPHAN e do IPHAEP continuaram circulando. Observa-se um ciclo em que as demandas de preservação e de restauração que chegaram ao IPHAN, seja por meio do IPHAEP, da FUNAI ou da

²⁰ Ofício número 2.195.

²¹ Ofício 85.78.P.

²² Ofício número 176/78.

²³ Foi somente a Portaria IPHAN nº. 11, de 11 de setembro de 1986, em seu artigo 10, que instruiu que o IPHAN é o responsável pela complementação do projeto de tombamento, a fim de tornar o bem apto à análise da instituição e ao julgamento da proposta, como dispõe a seguir: “Artigo 10 - Para avaliação técnica da proposta de tombamento, a Coordenadoria de Proteção promoverá a complementação dos elementos indispensáveis ao ajuizamento dos requisitos necessários, a fim de que o objeto da proposta deva constituir parte integrante do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional”. Todavia, mesmo após essa portaria, a Igreja de São Miguel Arcanjo não recebeu o devido acautelamento pela instituição.

Arquidiocese, eram encaminhadas de uma instância a outra sem que nenhuma medida efetiva fosse tomada. Como será demonstrado mais adiante, processo semelhante se repetirá em 1983.

Todavia, conforme foi mencionado anteriormente, em 1979 o IPHAEP produziu um amplo “levantamento geográfico, histórico, cultural e socioeconômico da Baía da Traição, para fins de tombamento e restauração”. Essa documentação está presente nos arquivos do IPHAN no Rio de Janeiro e contém mapas, fotografias, informações histórico-culturais, delimitações das áreas de preservação, etc. Embora o estudo tenha sido realizado atendendo à solicitação do próprio Renato Soeiro, até a presente data os processos federais de proteção da Praia de Baía da Traição e da Igreja de São Miguel Arcanjo não se efetivaram.

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.

Já em dezembro de 1983, o chefe da FUNAI em Baía da Traição enviou um telegrama para o IPHAEP solicitando, mais uma vez, a restauração da igreja. Em resposta²⁴, Linduarte Noronha afirma que mediante a solicitação de uma pesquisadora da FUNAI em Brasília, foi remetida uma documentação histórica e fotográfica da igreja à presidência da FUNAI. O objetivo era de que a própria FUNAI pudesse captar os recursos necessários para a restauração.

²⁴ Ofício número 138/83.

Figura 20 – Fotografia da Igreja de São Miguel Arcanjo anexada ao Ofício número 35.78.P



Fonte: Arquivo digitalizado da Superintendência do IPHAN na Paraíba.

Nos arquivos da Superintendência do IPHAN em Recife (PE), existe um documento intitulado *Considerações e estimativa de custos para restauro da Igreja de São Miguel – Baía da Traição – PB*. Tal documento se trata da Informação número 04/JFCPB/88 de 29 de fevereiro de 1988, que consiste em um levantamento completo a respeito da restauração da igreja, contendo preços, fotografias e outras informações diversas. Pode-se notar que este plano de ação nunca foi colocado em prática. É notório que a cópia de tal documentação inexistente nos arquivos do IPHAN na Paraíba e que nada a respeito foi encontrado no arquivo do IPHAN no Rio de Janeiro. Desse modo, é possível que este projeto de restauro tenha permanecido arquivado em Recife até os dias atuais.

A partir da data da Informação 04/JFCPB/88, citada acima, as documentações encontradas que envolvem diretamente o IPHAN se tornam mais escassas até a total ausência de registros, sobretudo na década de 1990. Isso pode novamente revelar tanto uma lacuna no material disponível quanto um arrefecimento da busca pelo atendimento das demandas de preservação de Baía da Traição. Desde a primeira menção à Praia de Baía da Traição e à Igreja de São Miguel Arcanjo na documentação do IPHAN, não se tem notícia de nenhuma ação efetiva visando à garantia de sua conservação e preservação.

Mais uma vez observa-se o ciclo mencionado anteriormente. As demandas de preservação são debatidas nas correspondências entre as instituições de forma que a responsabilidade pela restauração da igreja é transferida de uma para outra, sem que nada de efetivo seja realizado.

É curioso, no entanto, que o tombamento estadual tenha um efeito quase nulo, ou mesmo negativo. Ao mesmo tempo em que não acarreta qualquer intervenção efetiva para recuperação da cobertura da igreja, que naquele momento já se mostrava comprometida, leva também, simultaneamente, a uma espécie de “esfriamento” das demandas de proteção, uma vez que, pelo menos teoricamente, parecia que elas teriam sido atendidas.

Por fim, o foco dos debates, a partir de então, passou a ser a restauração da Igreja de São Miguel Arcanjo, enquanto a sua proteção federal e a da Praia de Baía da Traição parecem ter caído no esquecimento. Tais discussões somente foram trazidas à tona, novamente, a partir de 2003 no IPHAEP e de 2009 no IPHAN.

3.2 O “medo do patrimônio” e as consequências do tombamento

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.

Aqui depara-se com um caso bastante comum em questões que envolvem a necessidade de engajamento de diversas instituições. 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.

De acordo com os documentos do MPF presentes nos arquivos da Superintendência do IPHAN na Paraíba, em agosto de 2009, agentes da Procuradoria da República realizaram inspeção nas escolas que atendem às comunidades da Reserva Indígena

Potiguara em Baía da Traição. No trajeto entre as aldeias que visitaram, foi observado o estado de degradação evidente da Igreja de São Miguel Arcanjo, localizada na aldeia de São Miguel. A partir desta constatação, por meio de variados instrumentos jurídicos cabíveis, o MPF retomou as demandas de preservação do Patrimônio Cultural que rondavam o município desde 1974.

Assim, no ano seguinte, em 2010, a Superintendência do IPHAN na Paraíba recebeu um ofício do MPF (nº 064/2010-MPF/PR/PB-DVMF), solicitando “providências para preservar as ruínas da Igreja de São Miguel”. Como resposta a essa demanda, realizou-se naquele ano um relatório de vistoria²⁵, no qual técnicos da Superintendência constataram o estado de crescente degradação do bem tombado, conferindo-lhe o status de “ruína”. Já em abril de 2011, o MPF moveu uma Ação Civil Pública (nº 0000411-22.2011.4.05.8200) contra a União, o IPHAEP, o IPHAN e a FUNAI, responsabilizando essas instituições pela proteção da Igreja de São Miguel Arcanjo e cobrando a adoção de soluções em caráter de urgência para seu tombamento, conservação e restauração. O MPF pediu, naquela ação, a “antecipação da tutela” e cobrou a “imediata adoção de soluções emergenciais para a manutenção da estabilidade da Igreja de São Miguel, localizada no Município de Baía de Traição (PB)”. Naquela ação, o autor afirmava que:

[...] a despeito da importância do bem, percebeu-se que o IPHAEP e o IPHAN não realizaram nenhuma ação concreta para recuperar e preservar o imóvel e, apesar de existirem nos arquivos do IPHAN registros de tramitação ou recomendação para instrução do processo de tombamento federal do bem, este não ocorreu.

De fato, a Igreja de São Miguel Arcanjo está localizada dentro da terra indígena regulamentada, portanto expropriada da Arquidiocese. Além disso, de acordo com a legislação brasileira, as terras indígenas pertencem à União. A partir desse ponto de vista, parece apropriado tratar a questão da responsabilidade sobre o bem da mesma maneira que o Ministério Público Federal tratou, sob a perspectiva de uma tutela conjunta; acionando o IPHAN, por se tratar de terreno da União e de bem passível de salvaguarda enquanto Patrimônio Cultural; o IPHAEP, devido ao reconhecimento do

²⁵ Relatório Descritivo-Fotográfico de Inspeção Técnica, elaborado pelas servidoras do Iphan-PB Carla Gisele Moraes, técnica em Arquitetura e Urbanismo, e Paôla Manfredini Romão Bonfim, técnica em Arqueologia, consultado no arquivo do Iphan-PB (Pasta Igreja de São Miguel - Baía da Traição).

valor histórico do Bem realizado pelo próprio instituto a partir do ato de tombamento estadual; e, por fim, a FUNAI, por se tratar de assunto de interesse dos povos indígenas.

Em resposta a estas demandas, a Superintendência do IPHAN da Paraíba resolveu incluir, no seu planejamento para o ano de 2012/2013, o Plano de Ação *Estudos para instrução de tombamento da Igreja de São Miguel, Baía da Traição e Rio Tinto (PB)*, com recursos financeiros de R\$50.000,00 (cinquenta mil reais) para a execução de estudos técnicos que subsidiariam os processos de tombamento da Praia de Baía da Traição, da Igreja de São Miguel Arcanjo e do conjunto edificado de Rio Tinto. Este plano, no entanto, não pôde ser executado em virtude do pequeno recurso para a execução de uma ação bastante abrangente. Devido à relevância que vem sendo dada à Igreja de São Miguel Arcanjo, o Plano de Ação foi reelaborado em 2013 de forma mais restrita, prevendo a realização de “estudos técnicos para subsidiar a instrução do processo de tombamento da Igreja de São Miguel, em Baía da Traição (PB)”, para o ano de 2014, com recursos da ordem de R\$100.000,00 (cem mil reais). Deste processo, em andamento na Superintendência da Paraíba, resultou um relatório técnico e uma instrução de tombamento, realizados pelo presente autor em 2015.²⁶

No entanto, apesar de estas medidas terem sido tomadas pela Superintendência do IPHAN em caráter emergencial, ainda assim nenhuma ação efetiva no sentido de proteger a edificação foi realizada, tais como o tombamento provisório do bem em nível federal, o escoramento das paredes que apresentam maior risco de desabamento ou o preenchimento de valas formadas pela chuva nas imediações da construção.

O processo de degradação da igreja torna-se evidente ao se analisar as Figuras 21, 22 e 23 a seguir, que mostram uma comparação entre o estado de conservação da igreja em 1978, quando foi realizado um laudo sobre ela, e nos anos de 2012 a 2014. Ali pode-se perceber claramente o avanço da degradação das paredes externas do bem cultural, que perdem quase todo o reboco existente nesse período (FIGURA 21),

²⁶ Além disso, o Edital 2012 e 2014 do Programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN - PEP/MP ofereceu bolsa para pesquisa a respeito da Igreja de São Miguel Arcanjo.

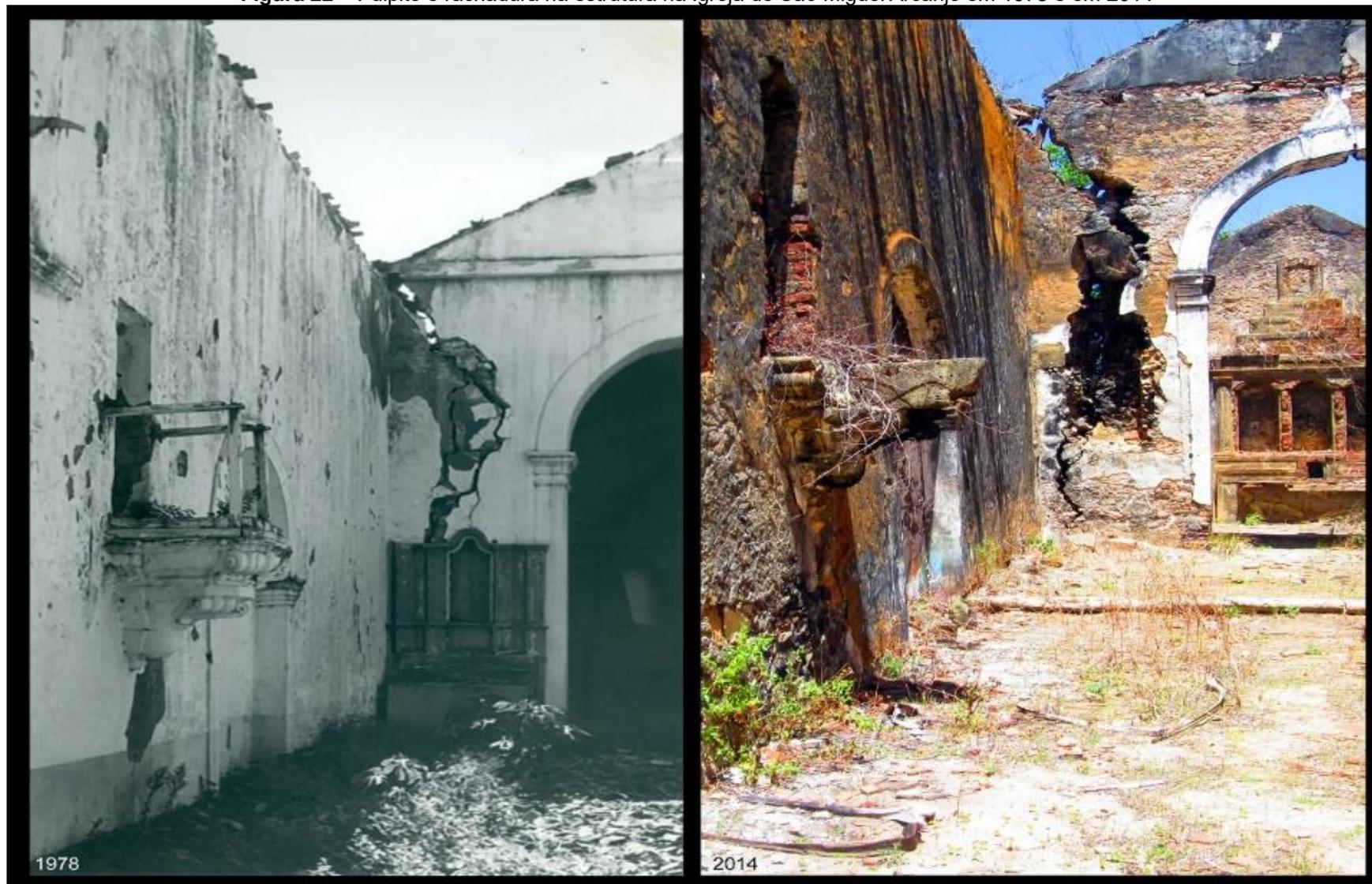
bem como o notável aumento da rachadura na estrutura da igreja e a deterioração do altar-mor (FIGURAS 21 e 23).

Figura 21 – Visão geral da Igreja de São Miguel Arcanjo em 1978 e em 2012



Fonte: Produzido pelo autor a partir de fotografias do Arquivo da Superintendência do IPHAN na Paraíba.

Figura 22 – Púlpito e rachadura na estrutura na Igreja de São Miguel Arcanjo em 1978 e em 2014



Fonte: Produzido pelo autor a partir de fotografias do Arquivo da Superintendência do IPHAN na Paraíba.

Figura 23 – Altar-mor da Igreja de São Miguel Arcanjo em 1978 e em 2014



Fonte: Produzido pelo autor a partir de fotografias do Arquivo da Superintendência do IPHAN na Paraíba.

Uma vez acompanhado o processo de tombamento e de arruinamento do bem cultural, os questionamentos posicionados na parte introdutória desta dissertação reaparecem: por que a degradação da Igreja de São Miguel Arcanjo parece ter se acentuado exatamente depois do seu tombamento, instrumento que, a priori, deveria garantir a preservação do bem, mantendo-o “no seu estado de substância”?²⁷ Por que uma edificação que vinha resistindo às vicissitudes do tempo, provavelmente desde o século XVIII, chegou à condição de ruína nesse espaço relativamente curto de tempo entre 1974 e 2014?

É interessante perceber que a noção de patrimônio nacional, articulada à ideia de representatividade de uma cultura homogênea, portadora de elementos e valores supostamente capazes de abarcar toda uma sociedade, começa a ser relativizada e desgastada nas últimas décadas do século XX, especialmente em virtude de um reconhecimento cada vez maior da diversidade cultural que passa a ser defendida inclusive por organismos internacionais.²⁸ Assim, o termo patrimônio passa por uma considerável ampliação de seu sentido, sobretudo diante das contribuições da reformulação do olhar acadêmico das Ciências Sociais, que trouxe para o campo do patrimônio novos objetos, sujeitos sociais e temáticas culturais, antes mantidos à margem da sociedade.

Gradualmente, a partir da década de 1960, são construídas novas concepções sobre o patrimônio no sentido de ampliar seu significado e englobar novos atores e instrumentos, que possibilitam o desenvolvimento de outros modelos de intervenção sobre ele, tais como a conservação e a reabilitação. Para além dos valores tradicionais – valor histórico e valor artístico, são reconhecidas diversas outras formas de significação dos bens culturais, especialmente aquelas atribuídas pelas comunidades

²⁷ Utilizou-se aqui da expressão com qual a Carta de Burra define a preservação. (ICOMOS, 2013).

²⁸ Neste sentido, a “diversidade cultural” passa a ser um dos temas chaves da Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura (UNESCO), por exemplo, que a define em sua página na internet, como uma “uma força motriz do desenvolvimento, não apenas em relação ao crescimento econômico, mas também como um meio de levar uma vida intelectual, emocional, moral e espiritual mais gratificante.” Para a UNESCO, ela seria tratada nas sete convenções que tratam da cultura, que forneceriam uma base sólida para a promoção da diversidade cultural. A diversidade cultural seria, portanto, “um ativo que é indispensável para a redução da pobreza e a realização do desenvolvimento sustentável”. Disponível em: http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=34321&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.htm.

em que estes bens estão inseridos, que estão ligadas à memória, à identidade, à afetividade, à paisagem, ao uso e à cotidianidade, entre outros.²⁹

Por meio da análise de processos de tombamento abertos entre 1970 e 1990 no Brasil, Fonseca (1997) apresenta as modificações na política de proteção ao patrimônio histórico, na conceituação deste e na busca de novos instrumentos de proteção no contexto sociopolítico que se instaurou no país, sobretudo a partir da década de 1980. Ao tomar as novas formulações do SPHAN, pós-Rodrigo Mello Franco, a autora aponta também para a ampliação da participação da sociedade organizada na definição do que deveria ser preservado como patrimônio cultural, mostrando, principalmente, o aumento da participação de diversos grupos sociais, não somente dos técnicos ou das elites, e do direito de acesso aos bens culturais.

É a partir de tal perspectiva ampliada que Trevor Marchand (2003), por exemplo, ao analisar o patrimônio edificado de países do norte da África, chega a uma abordagem na qual aponta a importância de se proteger e valorizar o próprio processo social pelo qual são atribuídos valores aos bens culturais. Assim, ao fazer um estudo de caso sobre as construções tradicionais das cidades de Djenné, no Mali, e Sana'a', no Iêmen, Marchand (2003) traz o ofício dos construtores ali existentes para o centro de sua análise. Para ele, frente aos perigos representados pelo caráter homogeneizador da globalização, naqueles contextos, seria mais importante preservar o próprio processo social por meio do qual as técnicas tradicionais de construção são repassadas, a dinâmica própria pela qual a cultura se mantém viva. Porém, conforme destaca o autor a seguir, não se trataria de preservar as tradições em si, no sentido de mantê-las exatamente como estão, mas, muito mais do que isso, se trataria de procurar compreender sua dinâmica cultural própria, incluindo ali os processos de transformação:

Regeneração e constituição histórica não implicam, de maneira alguma, uma reprodução estática, quer do processo ou do produto, mas, em vez disso, indicam que ambos estão ancorados em uma tradição dinâmica e viva, que

²⁹ Essa discussão tem sido desenvolvida de forma interessante pelos órgãos de proteção do patrimônio da Austrália, que publicaram, por exemplo, *What is social value?*, texto de autoria de Chris Johnston, que explica que o “valor social” tem a ver com “os significados especiais atribuídos a lugares por grupos de pessoas (muito mais que por indivíduos) e como devemos levar em consideração esses valores nos nossos processos de avaliação do patrimônio” (JOHNSTON, 2009, p. III, tradução nossa). A autora afirma o seguinte: “para conhecer estes valores especiais é preciso ser parte desse ‘grupo’. Isto levanta questões importantes sobre os processos que usamos para ajudar as pessoas a articular esses valores, bem como a falta de competências entre profissionais do patrimônio para ajudar neste processo”.

continua a lhes atribuir valor, sancionando assim a sua sobrevivência. O que talvez tenha mantido as práticas tradicionais e os processos de produção periféricos à preocupação preservacionista são precisamente as suas qualidades não tangíveis e as dinâmicas que fazem com que escapem ao controle e manipulação eficaz. (MARCHAND, 2003, p. 139, tradução nossa).

Mediante raciocínio similar, Leonardo B. Castriota (2009), ao analisar o instrumento do registro cultural introduzido no Brasil em 2000³⁰, afirma a seguir que, a partir dessa nova concepção ampliada de patrimônio:

[...] rompe-se com uma visão, ainda cristalizada nos nossos instrumentos jurídicos anteriores, que restringia a proteção do patrimônio aos bens tangíveis, num enfoque reificado da cultura compreendendo-se o patrimônio com esse novo enfoque não mais como um produto, mas como processo. (CASTRIOTA, 2009, p. 219).

No entanto, como destaca o pesquisador, ainda é possível notar, na atualidade, permanências daquela perspectiva inicial, ligada ao modelo da preservação e ao instrumento de tombamento. O reconhecimento dessas permanências e o levantamento das características do modelo de preservação, em contraposição com esse novo enfoque trazido com a ampliação do conceito de patrimônio na contemporaneidade, fornecem a base para análise crítica do processo de tombamento da Igreja de São Miguel Arcanjo e a apropriação que desse processo fazem os Potiguara.

Por um lado, o caso da Igreja de São Miguel Arcanjo parece seguir, emblematicamente, a situação de muitos bens tombados no país. Apesar de protegida pelo Estado da Paraíba em 1980, o bem apresenta uma trajetória de visível degradação nas últimas décadas, não se realizando qualquer ação efetiva para a sua salvaguarda e/ou restauração, além do próprio decreto de tombamento, constatando-

³⁰ Manuel Ferreira Lima Filho, no interessante artigo *Da Matéria ao Sujeito: inquietação patrimonial brasileira*, aponta para uma “armadilha conceitual” da qual os idealizadores do Decreto nº 3551/200, que institui o registro cultural, não teriam conseguido escapar. Segundo ele, ao consignar em seu artigo primeiro, parágrafo segundo, que a inscrição num dos livros de registro “terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira”, os formuladores dessa peça legal repetem os procedimentos seletivos e excludentes do Decreto-Lei 25/1937, substituindo a palavra “excepcional” deste para o termo “relevância” naquele. “A representatividade, como advoga Márcia Santana, numa palestra realizada em Goiânia em setembro de 2008, não me parece resolver o problema da relevância. Representar quem? O Brasil? A região? O local? A complexa rede de saberes espalhadas pelo território brasileiro seria representada por um instrumento de indexação nacional?” (LIMA FILHO, 2009, p. 622).

se também, neste caso, como as diversas instâncias atribuem a responsabilidade pela preservação umas às outras.

Por outro lado, também pode ser associado a esse processo o que Pierre Bourdieu (1996) denominou de “ritos de instituição”, isto é, a consagração e a legitimação de rituais, ordens e investiduras, ocorridas através de critérios seletivos e arbitrários, que, no entanto, se reconhecem e se traduzem de forma natural e lícita. É notório o fato de que a escolha patrimonial ampara-se na crença de que determinados bens e práticas culturais possuem notável valor simbólico herdado e merecem ser transmitidos às gerações futuras. Nesse sentido, os critérios de seleção atribuem propriedades de distinção, de consagração e de reconhecimento para a salvaguarda de monumentos históricos, de práticas culturais e de narrativas sociais necessárias à manutenção de dada ordem.

Falar em rito de instituição é indicar que qualquer rito tende a consagrar ou a legitimar, isto é, a fazer desconhecer como arbitrário e a reconhecer como legítimo e natural um limite arbitrário, ou melhor, a operar solenemente, de maneira lícita e extraordinária, uma transgressão dos limites constitutivos da ordem social e da ordem mental a serem salvaguardadas a qualquer preço [...]. (BOURDIEU, 1998, p. 1).

No caso específico da Igreja de São Miguel Arcanjo, o Estado, sem levar em conta a relação da comunidade com o bem e o posicionamento da igreja dentro do sistema de valores e relações sociais do povo Potiguara, realizou o seu tombamento a partir de critérios próprios. A seguir, um texto de Carlos Nelson Ferreira dos Santos (1986), da década de 1980, resume bem as características mais distintivas do modelo da “preservação” de Castriota (2009), que parecem estar presentes neste caso:

Quando se pensa em preservar, alguém logo aparece falando em patrimônios e tombamentos. Também se consagrou a crença de que cabia ao governo resguardar o que valia a pena. Como? Através de especialistas que teriam o direito (o poder-saber) de analisar edifícios e de pronunciar vereditos. Esses técnicos praticariam uma espécie de ação sacerdotal. Atribuía o caráter distintivo a um determinado edifício e logo tratavam de sacralizá-lo frente aos respectivos contextos profanos. (SANTOS, 1986 p. 60).

É interessante perceber que o ato do tombamento, ao conferir o caráter de distinção, reconhecendo valores históricos e estéticos representados pela Igreja de São Miguel Arcanjo, teoricamente, parece ter saciado as demandas existentes de proteção do bem até aquele momento. Porém, ao invés de terem seu patrimônio cultural valorizado

e reinserido na lógica da vida cotidiana da comunidade, os Potiguara viram a igreja cada vez mais afastada de sua realidade social, tendo o tombamento acarretado, na verdade, uma ruptura com o processo social de renovação do bem.

Como demonstrado no capítulo anterior, existe entre os Potiguara o costume de fazer mutirões para atender demandas de mão de obra de seus pares e da própria comunidade como um todo. O fato é que, em um período anterior ao tombamento, os Potiguara se organizavam para realizarem as reformas necessárias à igreja, arrecadando doações nas aldeias circundantes, convocando mutirões e realizando, eles próprios, a manutenção do bem, ao qual atribuíam valor religioso.

Ao questionar um dos indivíduos envolvidos com a luta pela proteção da igreja sobre o motivo pelo qual eles não mais a reformavam por conta própria, depois do tombamento, a resposta foi simples e reveladora: “Por causa do medo do Patrimônio” (Rosimar Oliveira da Silva, auxiliar de serviços gerais, moradora da Aldeia São Miguel. Entrevista concedida em 27/02/2013).

[...] todas as vezes que alguém queria ou se interessava em fazer alguma coisa tinha, ‘não, porque o patrimônio’ tinha aquela história, e a gente não podia fazer nada, porque senão a gente seria responsabilizado pelos atos que qualquer coisa que pudesse fazer com ela. [...] Não podia fazer nada, mexer nela. E ela então foi ficando daquele jeito que está hoje. (Rosimar Oliveira da Silva, auxiliar de serviços gerais, moradora da Aldeia São Miguel. Entrevista concedida em 13/03/2013).

O depoimento de Neo, antigo cacique da Aldeia São Miguel, também é esclarecedor:

Eu ainda fiz uma campanha, [...] fiz uma campanha junto com as pessoas, pedindo ajuda das pessoas pra gente colocar o telhado. Depois a turma começou a dizer, ‘Olha, não pode mexer aí, porque isso é uma área tombada, vai ser tombada, e só pode mexer para restaurar, não pode fazer uma recuperação, fazer um trabalho’. E aí começou a amedrontar a gente, a gente parou. Aí parei e ela foi, a cada dia, ficando pior a situação aí e até chegou a esse estágio que está aí. (Entrevista concedida em 14/03/2013).

Portanto, num primeiro momento após o tombamento, os Potiguara não mais realizaram as reformas, mas recorreram ao poder público em busca de auxílio para realização das obras necessárias. Como essa ajuda não veio, o bem sofreu uma degradação ainda maior, na medida em que ficou sem a ação da comunidade e sem ganhar a efetiva proteção do IPHAEP, o órgão que realizou o tombamento.

Esse estado de degradação progressivo levou os Potiguara a terem que lidar com diversas tentativas de furto dos bens da igreja, algumas delas bem-sucedidas, quando conseguiram subtrair parte de seu acervo de bens móveis e integrados. Como medida preventiva, a comunidade indígena Potiguara da aldeia de São Francisco, considerada a aldeia mãe entre as comunidades locais, foi até a Aldeia São Miguel e tomou posse das imagens sagradas da Igreja de São Miguel Arcanjo, levando-as para sua aldeia, onde as abrigou na Igreja de São Francisco.

Assim, atualmente, a celebração do Novenário de São Miguel Arcanjo, padroeiro da nação Potiguara, ocorre simultaneamente na Aldeia São Francisco, onde estão as imagens, e na Aldeia São Miguel. Isto acarreta, conforme os próprios entrevistados relatam e como foi possível perceber em pesquisa de campo, uma divisão do povo Potiguara e (re)cria e(re)afirma dissidências internas, como é demonstrado de forma mais aprofundada no tópico seguinte.

Por outro lado, pode-se perceber que o contraste entre “memórias hegemônicas” e “memórias dissidentes” torna-se expressivo nesse caso (PINTO, 2011; GNECCO e ZAMBRANO, 2000). Ao não envolver a comunidade no processo decisório em relação à política pública que se pretendeu aplicar, o ato de tombamento realizado pelo Estado da Paraíba acabou tendo consequências desastrosas para a comunidade e para o próprio bem cultural. De acordo com Marchand:

Se a ambição de governos, instituições e especialistas ligados à conservação é efetuar a conservação sustentável de objetos culturalmente significativos, então os ‘sistemas de conhecimento’ que tornam esses objetos significativos devem figurar com destaque na agenda do programa. Temos que olhar para as pessoas - os produtores e os usuários que, através do seu envolvimento na produção e no uso, geram efetivamente conhecimento sobre artefatos, arquitetura e paisagens. A memória cultural está incorporada nessas práticas e não no objeto. (MARCHAND, 2003, p. 140, tradução nossa).

Assim, é possível constatar que os “produtores” e os “usuários” da Igreja de São Miguel Arcanjo não foram envolvidos de forma efetiva no processo de proteção do bem. O tombamento, enquanto “rito de instituição” embebido de poder simbólico³¹ (BOURDIEU, 2012), termina produzindo um afastamento do bem cultural da

³¹ “[...] O poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem. (BOURDIEU, 2012, p. 7-8).

comunidade que, à sua maneira, tinha se encarregado de mantê-lo conservado por séculos. A ideia de que, com o tombamento, a comunidade não poderia mais intervir no bem, fez com que o povo Potiguara passasse a ter “medo do Patrimônio”, que poderia puni-los por qualquer intervenção não autorizada. Com isso, a edificação, que se manteve por tanto tempo, entrou em estado de arruinamento, impactando as práticas religiosas da comunidade, afetando profundamente suas celebrações e mesmo recriando dissidências entre as aldeias em relação à legitimidade da festa e à própria identidade Potiguara.

3.3 Os Potiguara e a remoção das imagens sagradas da Igreja de São Miguel Arcanjo

Como foi apresentada no capítulo anterior, a Igreja de São Miguel Arcanjo é um importante lugar de memória dos Potiguara. A partir da igreja ocorre a construção de narrativas míticas, narrativas históricas e narrativas identitárias ligadas à fé católica e à imagem de um povo guerreiro.

É a história que eu escutava na minha infância, né? O povo contava [...] que disse que aquela parte que tem furada ali em cima, disse que foi um coice da (Besta Fera) que tinha [...] não já ouviu falar? Até pessoas mais jovens do que eu, né..., eu já tô com 57 anos, já vou fazer 58 já esse ano. Aí, mas as pessoas mais jovens já escutaram falar [...] que ali foi o coice da (Besta Fera). Agora, se foi ou não, é história dos meus antepassados, né? Desde a infância que eu encontrava muita história. Eles diziam que tinha ouro, que essa Igreja tinha ouro, que essa Igreja tinha breu, tinha não sei o quê lá... (Nossa Senhora), era muita coisa que o povo dizia. (Joana Maria da Conceição, moradora da Aldeia São Miguel. Entrevista concedida em 22/02/2014).

Eu soube de uma história que esse (São Miguel) aí, essa imagem, por trás de tudo tinha uma questão de um índio que foi morto numa mata. E daí, quando ele morreu, enterraram ele tempo depois apareceu essa imagem em cima, assim no lugar onde ele foi morto. Aí, disseram que levaram essa imagem pra Igreja em (João Pessoa) ou foi um lugar aí próximo. Diz que toda vez que levavam lá pra Igreja, ele voltava pra mata. Não sei se o nome do índio nessa época era (Miguel), mas eu ouvi uma semelhante a isso, que, devido ao índio [...] É, é por que ficou tanto esse significado para o (Povo Potiguara) [...] retratando a questão da imagem mesmo, da representação da imagem pro (Povo Potiguara), que hoje tem a questão de (São Miguel Arcanjo) como (Padroeiro) do (Povo) mesmo. (Jessé Viana da Silva, morador da Aldeia do Forte, guia turístico. Entrevista concedida em 22/02/2014).

Os Potiguara estabelecem sociabilidades com a Igreja de São Miguel Arcanjo e com seu padroeiro de forma análoga às relações que mantêm com os encantados.

Rosimar Oliveira da Silva, em conversas informais e em sua entrevista gravada, demonstrou um forte apego sentimental ao bem. Por diversas vezes, em depoimentos emocionados, relatou que a igreja tem um rosto: as janelas representam os olhos e a porta representa a boca (FIGURA 24). Afirma que, ao sair de casa pela manhã, olha para a igreja para ver se ela está sorrindo ou se está triste, assim ela sabe se o seu dia será bom. Rosimar comentou também que, no dia após o falecimento de uma de suas irmãs, a igreja chorou. Ao questioná-la sobre essa sua relação emotiva com a igreja, ela afirmou o seguinte:

Não, assim, na minha imaginação, entendesse? Às vezes eu olho para ela [Igreja de São Miguel Arcanjo] e vejo que ela chora, às vezes eu acho assim, ela pede socorro. Eu acho, é a minha visão. Chora mesmo. E até assim, esse ano eu tive um desejo muito grande e iluminá-la todinha no período do Natal, só que eu não consegui fazer, mas eu espero que o ano que vem, este ano eu consiga realizar meu sonho, porque realmente ela chora, ela pede socorro. (Rosimar Oliveira da Silva, moradora da Aldeia São Miguel. Entrevista concedida em 14/03/2013).

Joana Maria da Conceição, moradora da Aldeia São Miguel, é mais uma dentre os Potiguara que manifesta memória afetiva pela igreja. Em sua fala, assim como na de Rosimar, ocorre uma personificação da Igreja de São Miguel Arcanjo, transformando a edificação em um tipo de entidade: “Pois é, ela é a (Paróquia São Miguel). Então, ela é a mãe e a gente olha assim e fica triste de ver a nossa mãe rainha numa situação assim” (Entrevista concedida em 22/02/2014).

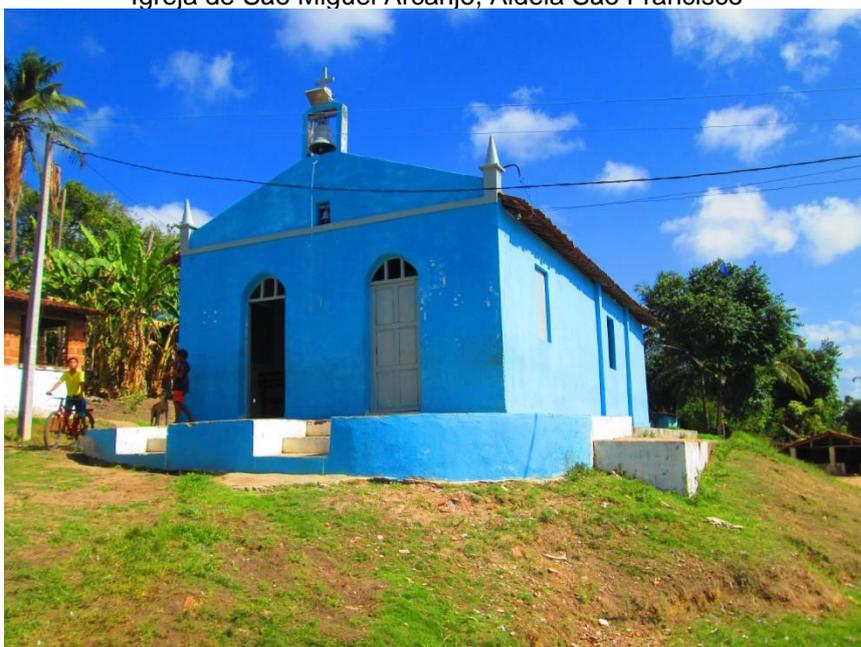
Já foi mencionada anteriormente a centralidade que a igreja e a festa de São Miguel exercem na manifestação da fé católica dos Potiguara. Por meio da festa, a Baía da Traição e a Aldeia São Miguel se tornam o centro gravitacional dessa religiosidade, mobilizando pessoas de diversas aldeias e cidades da região. Como também já foi mencionado anteriormente, tal centralidade permanece, porém, com a mudança das imagens sagradas para a Aldeia São Francisco, pois existem, atualmente, duas festas de São Miguel (FIGURA 25).

Figura 24 – Pintura da Igreja de São Miguel Arcanjo



Fonte: Fotografia tirada pelo autor, autor desconhecido, 2012.

Figura 25 – Igreja de São Francisco onde atualmente estão localizadas as imagens sagradas da Igreja de São Miguel Arcanjo, Aldeia São Francisco



Fonte: Fotografia tirada pelo autor, 2013.

Em um primeiro momento, a festa de São Miguel foi transferida para a Aldeia São Francisco. Segundo o relato de Neo a seguir, durante 11 anos a festa foi realizada lá:

As imagens, quando o telhado caiu, ruiu, as imagens ficaram em uma casa de uma senhora que tomava conta da igreja, aí tinha a esposa, a mulher que vivia com o cacique era de muita fofoca, aí foi dizer à turma de (São Francisco), às índias da (Aldeia São Francisco) que tinham vindo roubar a igreja, que o pessoal estava tentando roubar as imagens, e eles vieram, os índios de (São Francisco) vieram e levaram as imagens. Ninguém fez nenhuma oposição porque lá tinha a igreja, estava intacta, aí estava seguro, mas levaram com o objetivo de trazer assim que se recuperasse a igreja, que restaurasse a igreja, só que a igreja não conseguiu ser restaurada, aí a festa ficou sendo vivida lá durante 11 anos. (Neo, ex-cacique da Aldeia São Miguel. Entrevista concedida em 14/03/2013).

As imagens, depois que a igreja caiu o teto, elas foram levadas para outra aldeia chamada (São Francisco) [...] Os índios de lá talvez com receio que não seria seguro ficar na aldeia então levaram. Pessoas contam que até levaram a força, foram forçadas, que vieram, forçaram e levaram as imagens de (São Miguel) e até hoje ainda está lá. [...] As pessoas não queriam, mas eles levaram assim mesmo. (Rosimar Oliveira da Silva, moradora da Aldeia São Miguel. Entrevista concedida em 14/03/2013).

Porém, após a Aldeia São Miguel construir a nova igreja ao lado da Igreja de São Miguel Arcanjo, a festa passou a ser celebrada nas duas aldeias. Por ser o local onde tradicionalmente já ocorria a festa, onde ficam as ruínas da igreja original e por estar mais próximo da cidade, a celebração realizada na Aldeia São Miguel atrai maior público.

Passou a ser lá, aqui não tinha festa, passou esse tempo sem festa. Em 86, de 85 para 86 eu fiz uma campanha pedindo a uma pessoa nessa região, para as pessoas que podiam contribuir contando a história, que nós precisávamos construir uma capela para viver novamente a nossa fé, só que cheguei a aglutinar todo mundo, o pessoal era muito fervoroso, e conseguimos construir aquela capela que está ali, que é quase do tamanho da outra. Construimos e em 86 conseguimos reviver a festa e até todo ano tem a festa, tinha lá em (São Francisco), aí as imagens não voltaram, que eles dizem que as imagens só voltarão na hora que a igreja for restaurada. Não aceitam vir para cá não. Depois para não haver brigas, a gente deixou para lá e conseguiu uma outra imagem para fazer a (Festa de São Miguel). (Neo, ex-cacique da Aldeia São Miguel. Entrevista concedida em 14/03/2013).

Apesar disso, os entrevistados afirmam que não existem disputas nem brigas entre as aldeias por causa das festas, como é descrito a seguir:

Não, não, não tem briga não, o cacique de lá é amigo nosso. Às vezes uma pessoa ou outra por conta da festa daqui às vezes dá melhor porque é mais próximo da cidade, mas até não tem mais esses comentários não, acabou. No começo que é assim, eles diziam, algumas pessoas diziam, 'os índios vão matar você', eu era cacique, era muito novo na época, 'vão matar'. E por coincidência na noite, na primeira noite de festa, em uma novena mataram 1 pessoa que não tinha nada a ver com a festa, um caso isolado, que nem ele bebia, nem o outro cara bebia, era até uma novena, nem bebida vendia aqui na novena, aí o cara tinha uma rixa e aproveitou, porque a energia era fraca, era um gerador, e matou. Aí na hora que mataram pensaram que tinha sido eu, 'mataram o (Neo)', aquela confusão, uma correria, o pessoal na igreja até na missa, mas graças a Deus a gente mantém um bom relacionamento com a turma de (São Francisco), são nossos irmãos, e estão tendo essas 2 festas, mas não tem briga nenhuma, quem quer vai para lá, quem não quer, fica aqui. (Neo, ex-cacique da Aldeia São Miguel. Entrevista concedida em 14/03/2013).

Eu acho que antigamente existia mais, já houve tempo muito mais de disputa, qual era a aldeia que celebrava a festa maior, porém hoje não, hoje já com a modernidade, com o trabalho de conscientização eles não têm mais essa disputa. A disputa maior é na festa cultural, na festa social, porque na véspera, dia 28, há um show de bandas, de festa na (Vila São Miguel) e na (Aldeia São Francisco), então há disputa para chamar atenção do povo a participar desta festa. (Pe. Edriano, padre responsável pela Paróquia São Miguel. Entrevista concedida em 14/03/2013).

Entretanto, é possível perceber discordâncias e ressentimentos quanto à remoção das imagens da igreja. A justificativa de que as imagens corriam o risco de serem roubadas e de que por isso a Aldeia São Francisco, considerada aldeia mãe, teve o direito de intervir, não é amplamente aceita nem recontada da mesma forma por todos, como é possível perceber nas entrevistas apresentadas.

Em pesquisa de campo, foi possível notar depoimentos contundentes, e muitas vezes conflitantes, em relação ao momento em que as imagens foram levadas. Ao caminhar pela região, quanto mais próximo se está da Aldeia São Miguel, é comum se escutar as seguintes palavras: "sequestro", "roubo", "violência", "tomada", entre outras. Na medida, porém, em que se aproxima da Aldeia São Francisco, percebe-se uma amenização, aparecendo outros termos, tais como "resgate", "salvamento" e "proteção", para designar a ação sobre as imagens.

É interessante perceber que há uma grande expectativa em relação ao restauro da Igreja de São Miguel Arcanjo e que sua recuperação parece gozar de unanimidade entre os entrevistados, que não querem mantê-la em estado de ruína³².

³² O tema da ruína é recorrente na teoria da conservação ocidental, sendo particularmente importante na obra *O culto moderno dos monumentos: sua origem e essência*, do pensador austríaco Alois Riegl, que, no início do século XX, aponta para uma espécie de segunda forma, mais fundamental, da historicidade do artefato, representada, a seu ver, pelo que denomina "valor de ancianidade"

Eu espero, com esse tombamento, a unificação do povo potiguara, porque mesmo não havendo divergência com brigas, mas houve uma dissidência, porque alguns indígenas que levaram as imagens começaram a ter essa divisão, que foi com o tempo melhorando esse clima desagradável, como se fosse uma disputa, uma divergência, uma dissidência que com o tempo foi melhorando, mas com esse tombamento tenho certeza que o que vai acontecer é a unidade geral do povo potiguara, porque aí vamos convergir para o mesmo ponto, que é festejar juntos, na mesma aldeia, a (Festa de São Miguel). (Neo, ex-cacique da Aldeia São Miguel. Entrevista concedida em 14/03/2013).

Mas, pra nós, é muito difícil, a gente nem imagina. Mas pra (Deus) e pras pessoas que estudaram, né, que (Deus) deu sabedoria pra consertar, quem sabe um dia a gente vai ver ela restaurada e tudo voltar como antes, né? (Entrevista concedida em 22/02/2014).

Desse modo, para a comunidade Potiguara, parece claro que o tombamento, ou qualquer medida de proteção patrimonial incidente sobre a Igreja de São Miguel Arcanjo, é desejável, desde que sua efetivação seja acompanhada de medidas de reconstrução/restauração do templo, diferentemente do que se vivenciou historicamente com a experiência do tombamento estadual. O valor do bem é, sobretudo, o do uso do espaço da igreja e o sentido do tombamento é, portanto, a sua restauração. Todavia, o tombamento é um instrumento aplicado aos bens culturais de natureza material, considerando o estado de conservação e preservação do bem no momento de sua proteção legal pelo IPHAN. Atualmente, seriam tombadas pelo IPHAN as ruínas da Igreja de São Miguel Arcanjo. A política do IPHAN para a conservação de ruínas tem se revelado diversa nas Superintendências e, ao longo da história, a postura do órgão também tem se modificado, sendo possível constatar situações de reconstrução de ruínas e, em contrapartida, outras de manutenção de ruínas.

(*Alterswert*), que não se ligaria à *informação* que ele porventura pudesse trazer de sua origem ou inserção histórica específica, mas que derivaria, num processo de abstração histórica crescente, da inscrição nele da *própria passagem do tempo*, dos traços da idade acumulados no curso de sua existência, que se manifesta, por exemplo, em estado quase puro na contemplação de ruínas. Assim, por exemplo, as ruínas de uma fortaleza, “cujos restos danificados de paredes já não são suficientes para evocar a forma, nem a técnica construtiva, nem a organização de seus espaços, ao ponto de satisfazer um interesse artístico ou cultural, e às quais também não se liga qualquer lembrança da crônica histórica, não podendo provir, portanto, do seu valor histórico o interesse notável que nós, modernos, atribuímos a elas” (RIEGL, 2011, p. 7). No entendimento desse autor, o valor de ancianidade, perceptível de forma imediata a todos os indivíduos, independentemente de sua cultura, tenderia a sobrepujar todos os demais a partir do século XIX, gerando um verdadeiro “culto moderno dos monumentos”. Este não nos parece ser o caso dos índios potiguara, talvez não impregnados por esse culto, que claramente preferem ver a sua igreja recuperada, utilizável, e não em estado de ruína.

Este tratamento diferenciado conferido às ruínas tombadas ocorre de forma análoga no âmbito local, observando-se as ações já realizadas pelo IPHAN na Paraíba, tais como nos casos da Casa da Pólvora, da Fortaleza de Santa Catarina, do Forte Velho e do Almagre, todos tombados pelo IPHAN em 1938. A Casa da Pólvora³³, localizada no perímetro tombado do Centro Histórico de João Pessoa-PB, foi tombada isoladamente como ruína e foi integralmente reconstruída pelo IPHAN. No entanto, a reconstrução realizada utiliza materiais e técnicas análogas, tornando impossível a diferenciação do estado de ruína no momento do tombamento e das partes reconstruídas.

A Fortaleza de Santa Catarina³⁴, por sua vez, localizada na área portuária de Cabedelo-PB, não foi tombada em completo arruinamento, tendo chegado a esta condição na década de 1940, quando suas muralhas e edificações internas foram reconstruídas pelo IPHAN. Assim como a Casa da Pólvora, não é possível diferenciar, na Fortaleza de Santa Catarina, a estrutura que resistiu até a década de 1940 e a alvenaria consolidada posteriormente pelo IPHAN.

Em contrapartida, a Igreja de Nossa Senhora da Nazaré, conhecida também como Almagre³⁵, tombada na condição de ruína, sofreu, nos anos 2000, um processo de recomposição parcial por anastilose³⁶ que, no entanto, não ocasionou sua completa reconstrução, mas apenas a consolidação e parcial complementação de paredes e vãos para aumentar a estabilidade da construção. Atualmente o Almagre tem sido objeto de uma Ação Civil Pública, movida pelo MPF, na qual é solicitada a restauração completa do monumento tombado. No entanto, a posição da Superintendência do IPHAN na Paraíba de manutenção da edificação como ruína tem sido sucessivas vezes reiterada por técnicos e pela Procuradoria Jurídica do órgão.

³³ A Casa da Pólvora, localizada em João Pessoa-PB, foi tombada pelo IPHAN como ruína, com inscrição nº. 103 no Livro de Belas Artes e inscrição nº. 058 no Livro Histórico, em 24 de maio de 1938 (Processo IPHAN nº. 0272-T-41).

³⁴ A Fortaleza de Santa Catarina não foi tombada como ruína, mas, segundo informações do Arquivo Central do IPHAN, “passou por um longo período de abandono, até ficar em ruínas. Foi restaurada pelo IPHAN, entre 1974 e 1978, de acordo com a planta do século XVIII”. O tombamento foi realizado com inscrição nº. 057 no Livro Histórico e inscrição nº. 101 no Livro de Belas Artes, em 24 de maio de 1938 (Processo IPHAN nº. 0155-T-38).

³⁵ As ruínas da Igreja de Nossa Senhora de Nazaré, conhecidas como Almagre, foram tombadas com inscrição nº. 101 no Livro Histórico, em 12 de agosto de 1938 (Processo IPHAN nº. 0041-T-38).

³⁶ Anastilose é um processo de recomposição de partes faltantes da edificação, sendo os elementos de integração sempre reconhecíveis em relação aos elementos da construção original.

Por fim, as ruínas da Atalaia de Forte Velho³⁷, localizadas na zona rural do município de Santa Rita-PB, já passaram por pequenos serviços de contenção, consolidação de argamassa ou escoramento e demarcação territorial, executados pelo IPHAN, mas não foram reconstruídas, demonstrando posicionamento semelhante à postura adotada para as ruínas do Almagre.

O que se percebe, portanto, na atuação do IPHAN na Paraíba, são posturas diferentes para os bens arruinados que possuem tombamento federal. É necessário ponderar que as intervenções de reconstrução de ruínas, como as realizadas na Casa da Pólvora e na Fortaleza de Santa Catarina, se processaram em momentos anteriores às ações menos interventivas de contenção e escoramento, como as realizadas no Almagre e no Forte Velho). As primeiras provavelmente foram influenciadas por posicionamentos reverberados das políticas nacionais e internacionais de conservação de monumentos e das Cartas Patrimoniais.

No entanto, é cabível a pergunta: se todos estes bens foram tombados pelo IPHAN no mesmo ano, por que alguns deles foram completamente reconstruídos, enquanto com relação aos outros prevaleceu o entendimento de que deveriam ser conservados enquanto ruínas?

Enquanto o entrevistado Neo espera uma reunificação de todo o povo Potiguara e Joana espera que tudo volte a ser como antes, a situação se mostra mais complexa no que se refere à devolução das imagens levadas para São Francisco. Em conversa informal com um importante cacique da região, ele afirmou que apesar de todos estarem a favor da restauração da igreja, os índios de São Francisco não devolveriam mais as imagens, sobretudo mediante o fato de que eles próprios teriam se organizado e contratado um restaurador particular para trabalhar nas imagens (FIGURAS 26 e 27).

³⁷ As ruínas de Forte Velho foram tombadas pelo IPHAN com inscrição nº. 098 no Livro Histórico, em 9 de agosto de 1938 (Processo IPHAN nº. 0048-T-38).

Figura 26 – Imagem de São Miguel Arcanjo antes da restauração, década de 1980



Fonte: Fotografia tirada pelo autor, 2013, Arquivo do IPHAN-PB, autor desconhecido, década de 1980

Figura 27– Imagem de São Miguel Arcanjo após a restauração contratada pelos Potiguara, 2013



Fonte: Fotografia tirada pelo autor, 2013

Já Neo acredita que, com o restauro, as imagens seriam devolvidas: “com certeza, com certeza vão ser devolvidas. Eles mesmos já disseram que vão ser devolvidas” (Neo, ex-cacique da Aldeia São Miguel. Entrevista concedida em 14/03/2013). Ao consultar o atual cacique da Aldeia São Francisco sobre a possível devolução das imagens após essa restauração, ele deixa claro que, na sua visão descrita a seguir, isso deve ser resolvido entre os Potiguara:

Isso daí é um momento interno do nosso povo saber assim, colocar em prática por a sua emoção, pelo seu amor que tem por (São Miguel) dentro da (Aldeia São Francisco), acho que é o momento de se aliar, é o momento de se entregar, é o momento de se entender um com o outro e ver o melhor pelo seu povo, o melhor da tradição, que (São Miguel) é por todos nós. [...] Com certeza esse é um momento ético de a gente se sentar e a gente saber resolver e esse tutelamento que a gente tem, de a gente ter (São Miguel) como nosso padroeiro [...]. (Entrevista concedida em 13/03/2013).

Todavia, o destino incerto das imagens não diminui sua importância nem seu valor diante da construção da identidade Potiguara. Também não deve ser diminuída a legitimidade da fala do cacique em acreditar que o destino do bem deve ser resolvido por eles próprios, afinal é o padroeiro de seu povo. Deixando um pouco de lado os aspectos mais problemáticos da transferência das imagens, ocorre, no mínimo, uma ampliação ou extensão geográfica dos valores associados àquele lugar de memória. Para os Potiguara, o valor do sagrado está tanto na igreja quanto nas imagens. No entanto, as consequências do tombamento da Igreja de São Miguel Arcanjo foram desastrosas.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da pesquisa a respeito de Baía da Traição e da Igreja de São Miguel, foi possível constatar a importância histórica do município e do bem para a compreensão das dinâmicas territoriais e sociais que se fizeram presentes na Capitania da Paraíba. Ao analisar a cultura territorial e as estratégias de dominação dos colonizadores portugueses, pode-se perceber como a Baía da Traição se tornou um espaço de resistência para os índios Potiguara. Como demonstrado por Carvalho (2008, 2009), às margens do rio Paraíba forma-se um ponto chave da ocupação do território, um centro gravitacional da Capitania. Por outro lado, tem-se às margens e à foz do rio Mamanguape um segundo polo centralizador dessa ocupação. Baía da Traição foi espaço de intensa movimentação, localizado precisamente nas fronteiras do território conquistado pelos portugueses, em ponto militarmente estratégico para a ocupação. Foi, também, porta de entrada para franceses e holandeses na Capitania da Paraíba. A importância histórica de tais eventos é revelada pelo fato de estarem inseridos em praticamente todos os livros de História Geral do Brasil.

Não é, de maneira nenhuma, infundado o pedido de proteção da Praia de Baía da Traição em 1974. Seu valor histórico, portanto, tem caráter de complementaridade com o valor paisagístico, já declarado na documentação de 1974. Sugere-se aqui que seja dada continuidade a este processo, a partir da realização de mais pesquisas históricas a respeito daquela orla, do porto, do farol, dos vestígios de canhões da Aldeia do Forte e dos fortins que possivelmente existiram ali, inclusive com prospecções arqueológicas em solo e subaquáticas. Outro aspecto em que se deve procurar maior aprofundamento é acerca da presença das demais potências colonizadoras na região, iniciando pesquisa sobre possível documentação de origem francesa e holandesa que revele mais detalhes de como foi o contato com os indígenas da Baía da Traição.

Aqui também foi possível compreender como a relação com o espaço/território e a luta de resistência para nele permanecerem são características fundamentais das identidades dos Potiguara. Mesmo frente a todas as discontinuidades históricas, promovidas pelo contato intercultural com o elemento não indígena, algum aspecto da cultura indígena permaneceu ao longo dos anos e permite que aquele povo continue enxergando a si próprio como Potiguara.

Sem se prender à busca por uma essência transcendental que caracterize a identidade cultural Potiguara, procurou-se apresentar algumas permanências no tempo histórico dos Potiguara. É neste sentido que a luta dos Potiguara pelo direito de habitarem suas terras tornou-se elemento fundante de sua identidade. Durante séculos tiveram que resistir a diversos tipos de invasões em seu território. Essa resistência consolidou a imagem que os Potiguara têm de si mesmos como um povo guerreiro. Além disso, estabeleceram, ao longo dos anos, relações de sociabilidade com o espaço físico, com os humanos, com os animais, com a vegetação, com o clima, com as instituições, com as edificações e com as entidades/encantados que habitam seu território.

Se por um lado, a ausência de fontes e as vicissitudes do tempo levaram à diluição de uma narrativa mítica essencial originária de todo o povo Potiguara, por outro lado sua identidade territorial permaneceu na longa duração, mesmo diante de todas as ameaças, invasões, reconstruções e ressignificações que enfrentaram e continuam enfrentando. Como foi mencionado anteriormente, é precisamente diante de uma grande ameaça à cultura e à tradição locais que a identidade cultural regional ressurgiu ganhando forças e reafirmando suas bases. Por meio desta dinâmica, e de várias outras, que os indígenas pouco a pouco reconquistaram suas terras no tempo presente.

A análise permitiu correlacionar os dois aspectos da identidade dos Potiguara, aqui apresentados, com a Igreja de São Miguel Arcanjo. Neste sentido é possível perceber a centralidade da igreja enquanto materialidade a qual são atribuídos significados simbólicos. Apesar de não ser o único centro de gravidade em torno do qual a fé católica dos Potiguara se manifesta, pode-se dizer que é o principal. São Miguel, o anjo guerreiro, simboliza a imagem que os Potiguara têm de seu povo. A edificação enquanto “lugar de memória” se torna um dos símbolos da permanência dos Potiguara naquelas terras e é testemunha da ancestralidade daquele povo. As narrativas de pertencimento e as memórias afetivas são múltiplas e variadas. É possível afirmar que a maior parte dos Potiguara vivencia a igreja de alguma forma particular. Também é possível concluir que a vivência coletiva também é marcante, sobretudo na ocasião da celebração da festa de São Miguel em que Potiguara de toda a região, independente de gênero, idade ou mesmo religião, se deslocam para as proximidades da igreja.

A Igreja de São Miguel Arcanjo, antes da representação da dominação dos colonizadores, torna-se o símbolo da luta de um povo que resiste, lugar de memória daqueles que projetam naquela materialidade a sua fé. Em entrevista realizada com os indígenas Potiguara da aldeia São Miguel, interessados na proteção e restauração da igreja, foi possível perceber a igreja como um espaço privilegiado na memória da população local.

A Igreja de São Miguel Arcanjo, apesar de não ter uma datação precisa, faz parte da História da Baía da Traição desde o século XVIII. Os Potiguara, em sua maioria, adeptos da religião católica, fruto do contato intercultural com os colonizadores, possivelmente resultado da Missão Carmelita, tomam como padroeiro São Miguel. Sua importância no cotidiano da maioria da população de Baía da Traição parece ser inquestionável, uma vez que este santo é padroeiro de todo o povo Potiguara e não somente da Aldeia São Miguel.

Como ficou claro na narrativa da história recente da igreja, os empecilhos burocráticos retardaram de forma tão demasiada a aplicação efetiva de medidas de preservação e restauração, que o bem entrou em ruína mesmo após seu tombamento pelo órgão estadual. Pode-se perceber as características que marcam o modelo da “preservação”, que tem se mostrado insuficiente em nosso país ao não conseguir garantir minimamente a manutenção do estado de substância dos bens protegidos. O instrumento do tombamento, central para a preservação, deveria, em tese, garantir a integridade do bem. Não é, no entanto, o que acontece, em muitos casos, com as instituições, se limitando a decretar o tombamento e não realizando qualquer intervenção para a manutenção e/ou restauração desses bens. Além disso, ao não envolver a comunidade no processo decisório em relação à política pública que se pretendeu aplicar, o ato de tombamento realizado pelo Estado da Paraíba acabou tendo consequências desastrosas para a comunidade e para o próprio bem cultural.

No que se refere à Igreja de São Miguel Arcanjo, é possível ver em ação, suplementarmente, o descolamento entre os diferentes níveis de governo e a falta de colaboração entre eles. Todavia, a favor do desejo dos Potiguara existe a posição do MPF, que responsabiliza diversas entidades pela degradação da igreja e solicita sua restauração. 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 1970); e a inconsequente irresponsabilidade da União e do Estado da Paraíba.³⁸

Assim, a Igreja de São Miguel Arcanjo terminou abandonada à sua própria sorte e aos elementos da natureza, o que explica seu arruinamento tão rápido a partir do tombamento. Nem o Estado, através dos órgãos teoricamente responsáveis pela manutenção do bem protegido, nem a comunidade local atuam mais sobre ela para mantê-la íntegra ou para garantir o seu uso. Neste caso, ao bem tombado, que simbolicamente afastou-se da dinâmica própria da vida cotidiana, não restou nem o prêmio de consolação de se transformar numa relíquia bem preservada.

As imagens sagradas da Igreja de São Miguel Arcanjo e outros bens móveis e integrados, que atualmente estão deslocados de seu interior devido ao seu arruinamento, deveriam receber atenção especial, podendo ser tombados isoladamente. A elaboração de um plano de salvaguarda para as imagens sagradas poderia conter um programa de educação patrimonial voltado para as lideranças indígenas. Assim, poderiam ser fornecidas informações valiosas para que se possa decidir qual será o destino das imagens, permanecerem em São Francisco ou retornarem à São Miguel.

Portanto, o valor cultural da Igreja de São Miguel Arcanjo para a nação é notório a partir de diversos desdobramentos, pois faz parte de uma das características fundantes da identidade cultural de um dos povos indígenas brasileiros; é testemunha de processos históricos originários da nação brasileira; faz parte da narrativa histórica de fundação da Capitania da Paraíba; além de apresentar relevantes características arquitetônicas, paisagísticas e artísticas. Como foi demonstrado anteriormente, para garantir a manutenção do valor que o povo indígena Potiguara atribui ao bem cultural, seria necessário envolvê-los no processo de proteção e reconstrução da igreja.

³⁸ Ação civil pública 0000411-22.2011.4.05.8200.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Florentino. **Monumentos Históricos e Artísticos da Paraíba**. João Pessoa: A UNIÃO Editora, 1953.
- BECKER, Howard. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. 4.ed., São Paulo: Hucitec, 1999.
- BRITO, Vanderley de. **Missões na Capitania da Paraíba**. Campina Grande: Cópias & Papéis, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. Trad.: Sergio Miceli. São Paulo: EDUSP, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. Os ritos de instituição in BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. Trad.: Sergio Miceli. 2º ed. São Paulo: EDUSP, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Introdução, organização e seleção: Sergio Miceli. 8. ed. São Paulo: Perspeciva, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad.: Fernando Tomaz (português de Portugal). 16. ed. Rio de Janeiro: BERTRAND BRASIL, 2012.
- CEDRO, Marcelo de Araújo Rehfeld. Pesquisa Social e Fontes Oraís: particularidades da entrevista como procedimento metodológico qualitativo. **Revista Perspectivas Sociais**, ano 1, n.1, p.125-135, Pelotas: UFPEL, Ano 1, N. 1, p. 125-135, março/2011
- CASTRIOTA, Leonardo Barci. **Patrimônio Cultural**: conceitos, políticas, instrumentos. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: IEDS, 2009.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História**: Ensaio de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CARDOSO, Thiago Mota; GUIMARÃES, Gabriella Casimiro. (Orgs.). **Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba**. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012.
- CARVALHO, Juliano Loureiro de. **Formação territorial da Mata Paraibana, 1750 – 1808**. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.
- CARVALHO, Juliano Loureiro de. Do Império Marítimo ao proveito da terra, uma cultura territorial em mutação (Capitania da Paraíba, 1574 - 1654). **Cadernos PPG-AU**, Salvador, UFBA, Ano VII, número 1, 2009.
- CHELOTTI, Marcelo Cervo. **Reterritorialização e Identidade Territorial**. In *Sociedade & Natureza*. Uberlândia nº22 p.165-180, 2010.
- CHOAY, Françoise. **A Alegoria do Patrimônio**. Tradução de Luciano Vieira Machado, 4ª Ed. São Paulo: Estação Liberdade: UNESP, 2006.
- CONSTANTINO, Núncia Santoro de. O que a micro-história tem a nos dizer sobre o regional e o local? **Revista de História Unisinos**. Vol. 8 nº 10 JUL/DEZ 157-17 2004.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **Historia oral**: memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Trad.: Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2007 (Coleção Debates; 52).

ELIAS, Norbert. **O processo Civilizador**. Volume 2. Tradução da versão inglesa, Ruy Jungmann; revisão, apresentação e notas, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O Patrimônio em Processo**: trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; MINC- IPHAN, 1997.

FREIRE, Maria das Neves Padilha do Prado. **Baía da Traição**: a Acajutibiró dos Potiguara. João pessoa, 1985.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PELEGRINI, Sandra C. Araújo. **Patrimônio Histórico e Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: Morfologia e História. Tradução: Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, p. 143-179, 1989.

GNECCO, Cristóbal; ZAMBRANO, Marta. **Memorias Hegemónicas, Memorias Disidentes**: El Pasado Como Política De La Historia. Bogotá: Universidad del Cauca, 2000.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.

GONÇALVES, Sérgio Campos. Processo Civilizador e Colonização em Norbert Elias: uma teoria interpretativa através da sociologia, da história e da psicologia. **OPIS**, Catalão, V.13 n.1 p.200-221, jan./jun. 2013.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto**: *ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HERCKMANS, Elias. **Descrição Geral da Capitania da Paraíba**. Apresentação e atualização ortográfica: Welington Aguiar. Notas: Marcus Ribeiro Coutinho. A União Cia. Ed., 1982.

ICOMOS. **The Australia ICOMOS Charter for Places of Cultural Significance-The Burra Charter**, 2013. Disponível em <http://australia.icomos.org/wp-content/uploads/The-Burra-Charter-2013-Adopted-31.10.2013.pdf>

JOHNSTON, Chris. **What is social value?** A discussion paper. Australian Government Publishing Service, Canberra, 1992.

JULIÃO, Letícia. O SPHAN e a cultura museológica no Brasil. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, v.22, n.43, p.141-161, jan./jul. 2009.

KUPER, Adam. Introdução: guerras culturais. In: KUPER, Adam. **Cultura**: a visão dos antropólogos. Bauru: Edusc, p.21-42, 2002.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 5 ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Da Matéria ao Sujeito: inquietação patrimonial brasileira. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, V. 52 No 2, 200.

MARCHAND, Trevor H.J. Process over Product: Case Studies of Traditional Building Practices in Djenne, Mali and San'a', Yemen. In: TEUTONICO, J. M; MATERO, F., (eds.). **Managing Change**: Sustainable Approaches to the Conservation of the Built Environment. Los Angeles: The Getty Conservation Institute, p. 137-159 2003.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitanias do norte da América portuguesa. **Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades**. Lisboa, 2005.

MOTTA, Lia; THOMPSON, Analucia. **Entorno de Bens Tombados**. Rio de Janeiro: IPHAN / DAF / Copedoc, 2010.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo: PUC, n. 10, p. 07-28, dezembro de 1993.

OLIVEIRA, Almir Félix Batista de. O IPHAEP e a produção do patrimônio cultural paraibano. **Cadernos do CEOM**, ano 22, N. 30 – Políticas públicas, memórias e experiências.

<https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/download/450/287>.

ORTIZ, Renato. Estado, cultura popular e identidade nacional. In: ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, p.127-142, 1985.

PINTO, Alejandra Aguilar. A patrimonialização da memória social: uma forma de domesticação política das memórias dissidentes ou indígenas? **Ciências Sociais**. Unisinos, São Leopoldo, Vol.47, N 3, p.273-283, set/dez/ 2011.

PALITOT, Estevão Martins. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mor: história, etnicidade e cultura**. Dissertação de Mestrado. João Pessoa, UFPB 2005.

PINTO, Irineu Ferreira. **Datas e notas para a história da Paraíba**. V.1 João Pessoa: Universitária, 1977

PRINS, Gwyn. História Oral. in BURKE, Peter (org.) **A Escrita da História: Novas Perspectivas**. Tradução de Magda Lopes 2ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

RICŒUR, Paul. **A Memória a História o Esquecimento**. Tradução: Alain François [et al.] – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich**. Tradução e apresentação: Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p.41-73, abr. 1997.

SAINT-ADOLPHE, J.C.R. Milliet de. **Diccionario Geographico, Historico e descriptivo do Império do Brazil**. Paris: Em Casa de J. P. Aillaud, Editor, v. 1, p.8-9, 1845.

SANTOS, Carlos Nelson F. dos. Preservar não é tomar, renovar não é pôr tudo abaixo. **Revista Projeto**. São Paulo, n86, abr.1986.

SANT'ANNA, Márcia. **Da Cidade-Monumento à Cidade-Documento: A trajetória da norma de preservação de áreas urbanas no Brasil (1937-1990)**. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – UFBA/Faculdade de Arquitetura, Salvador, 1995.