.....

Entre o templo e a ruína: identidades,
conflitos e políticas nos processos
de tombamento da igreja potiguara
de São Miguel Arcanjo

Emanuel Oliveira Braga

Acostumada com pesquisadores que visitam o lugar e aproveitando a boa sombra da árvore em uma das calçadas da rua principal da Vila São Miguel, Rosimar olha para a fachada das ruínas da igreja velha e solta: “reparem bem nela, tem dia que ela tá rindo, tem dia que chora e pede socorro”.

Rosimar, potiguara, falava em tom de denúncia da igreja de São Miguel Arcanjo para técnicos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, que mais uma vez visitavam Baía da Traição¹ em busca de informações do estado atual do monumento. A presença do Iphan na aldeia era consequência de uma solicitação do Ministério Público Federal – MPF, via ação civil pública de 2011, exigindo urgente

¹ Baía da Traição é um município do litoral norte paraibano com extensão de 102.368 km² e 8.012 habitantes, emancipado em 1962, desmembrado de Manguape (IBGE, 2010). Juntamente com os municípios vizinhos de Marcação e Rio Tinto, abriga o território indígena Potiguara.

preservação das ruínas da igreja tombada em 1980 como patrimônio histórico da Paraíba².

O templo se localiza na Terra Indígena Potiguara³, constituindo um importante marco edificado da identidade cultural indígena no litoral norte paraibano. A fachada da igreja realmente tem um rosto, onde a boca é a entrada principal, os olhos são as duas janelas da parte superior e o nariz é o que os arquitetos chamam de “arco de descarga da porta”. Da edificação, feita a partir de pedras sobrepostas, restam as paredes da nave e da capela-morque, durante as últimas décadas, passaram a ilustrar, em manchas aqui e acolá, as diversas camadas de alvenaria de tijolos aparentes, os antigos materiais construtivos do período colonial português. Não há mais cobertura e tanto o interior como o entorno da edificação estão tomados pelo mato.

2 Ao longo do presente artigo, trago mais informações acerca do processo de tombamento estadual da igreja de São Miguel Arcanjo e da ação civil pública promovida pelo MPF sediado na Paraíba contra o Iphan, o Iphaep e a Funai por conta do descaso dos referidos órgãos públicos em relação à preservação do monumento reconhecido como patrimônio histórico estadual.

3 Estêvão Martins Palitot (2005) e José Glebson Vieira (2010) trazem um bom resumo da história e da atualidade do povo Potiguara: em termos demográficos, os Potiguara são um dos maiores grupos indígenas brasileiros, com população total de 10.600 pessoas (SIASI Funasa/MS, 2009). Encontram-se espalhados em três terras indígenas contíguas, definidos historicamente a partir de aldeamentos missionários que remontam aos séculos XVI, XVII e XVIII, localizadas nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, litoral norte da Paraíba: a Terra Indígena – TI Potiguara situa-se nos três municípios e possui 21.238 ha, que foram demarcados em 1983 e homologados em 1991; a TI Jacaré de São Domingos tem 5.032 ha nos municípios de Marcação e Rio Tinto, cuja homologação se deu em 1993; e, por fim, a TI Potiguara de Monte-Mór, com 7.487 ha, entre Marcação e Rio Tinto, ainda em processo de homologação em razão de conflitos com usinas de cana e com a antiga Companhia Rio Tinto. Os Potiguara estão distribuídos em 38 localidades dispostas ao longo de rios e riachos. Destas, 31 são consideradas aldeias em virtude de terem um representante ou cacique local. Os Potiguara também vivem fora das terras indígenas, em centros urbanos da Paraíba e de outros Estados brasileiros, estabelecendo relações com seus locais de origem.

O abandono da manutenção cotidiana do espaço físico do templo é contrastado com a permanente resignificação de usos sagrados e profanos oferecidos ao monumento pela população indígena local. Pelas pequenas frestas da ruína, próximas ao chão, é possível identificar restos de ossos e de velas recentemente acesas. Trata-se de um importante marco físico para comunicação divina. Anos atrás, as imagens sacras da igreja foram levadas por lideranças indígenas e representantes da Arquidiocese da Paraíba para a Aldeia São Francisco, considerada por muitos a “aldeia-mãe” Potiguara, sob a justificativa da proteção das mesmas diante dos constantes furtos dos bens móveis do templo em processo de degradação. A grande celebração religiosa Potiguara, a Festa de São Miguel Arcanjo, ocorrida todos os anos entre os dias 20 e 29 de setembro, se realiza no entorno da igreja velha, que recebe iluminações e enfeites em sua homenagem. É um altar católico ao ar livre.

O presente artigo visa tecer algumas reflexões, ainda exploratórias, das experiências de resignificação do espaço e do tempo das aldeias Vila São Miguel e São Francisco, Terra Indígena Potiguara, a partir do *status* de monumento tombado recebido pela igreja de São Miguel Arcanjo, buscando também a compreensão dos conflitos e dos consensos produzidos pelos agentes públicos preservacionistas e eclesiais no processo de seleção e reconhecimento patrimonial do referido templo religioso.

Patrimônio cultural e questões indígenas

Desde o ano de 2006 atuo como técnico do Iphan, tendo passado quatro anos na Superintendência do Mato Grosso, desenvolvendo, desde 2010, o mesmo trabalho pela Superintendência da Paraíba. Arica experiência vivenciada como mediador de políticas públicas voltadas para grupos sociais e populações que se relacionam afetivamente e politicamente com certas práticas, objetos e espaços importantes para a memória e a diversidade cultural da sociedade brasileira me propicia um bom punhado de temas a serem desenvolvidos em pesquisas de

pós-graduações. Apesar disso, no Mestrado em Antropologia, cursado recentemente na Universidade Federal da Paraíba – UFPB, resolvi me debruçar sobre a produção de um olhar etnográfico a respeito das redes de sociabilidade e das lógicas de pensamento que envolvem um grande banco de desenvolvimento regional, o Banco do Nordeste do Brasil – BNB.

Foi uma experiência incrível poder conhecer a diversidade e os conflitos existentes nos bastidores da organização de financiamentos de políticas públicas no interior de um sistema bancário multifacetado, conforme o ponto de vista de pessoas “de carne e osso” que interpretam e vivenciam estratégias para novos e velhos modelos de desenvolvimento socioeconômico. Mesmo que os códigos linguísticos internos, a semântica de trabalho dos bancários do BNB fossem bastante diferenciados dos códigos acionados no dia a dia do Iphan, vi importantes similitudes entre suas práticas de gestão e as vivenciadas por mim. Assim como o BNB, O Iphan detém, em meio às suas gerações de profissionais e funcionários, uma complexa rede discursiva na qual vários conflitos e consensos são construídos cotidianamente. *Patrimônio cultural, referência cultural, bem cultural*⁴, *monumento, educação patrimonial, identificação,*

4 A título de exemplificação, dentro do Iphan, os conceitos de “patrimônio cultural”, “referências culturais” e “bem cultural” não são consensuais, embora exaustivamente usados, inclusive, como sinônimos. Entretanto, grosso modo, podemos dizer que *bem cultural* ganhou evidência na gestão do presidente Aloísio Magalhães (1979 - 1982), que procurou chamar atenção para o potencial econômico de determinadas atividades artísticas de grupos populares da sociedade brasileira, a exemplo do artesanato. Daí a ideia de “bem”. Já *referência cultural*, embora seja fundamentada, sem tal nomenclatura, desde o anteprojeto de criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Sphan, de Mário de Andrade (1936), foi consolidada no *Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais* – INRC (1999). A ideia de “referência” transfere, de modo explícito, o olhar patrimonial de objetos, espaços e conhecimentos para a relação especial que as pessoas, em sociedade, estabelecem com os mesmos. E *patrimônio cultural*, com a semântica “cultural” presente na CF de 1988 que propõe uma ampliação da realidade patrimonializável em relação ao “histórico e artístico” da sigla do Iphan, é a seleção proposital, ao mesmo tempo afetiva e política, que diversos segmentos da sociedade, em parceria ou não com os poderes públicos, de determinadas referências culturais com o intuito explícito de preservação/salvaguarda.

reconhecimento, proteção, preservação, conservação, salvaguarda, restauro, mais do que palavras e conceitos puros, são e estão repletos de frestas, fissuras, arestas, diferentes interpretações e usos técnicos e políticos, possibilitando a existência de práticas institucionais que alternam hegemônias e marginalidades em cada departamento, superintendência e divisão da autarquia federal.

Em meio ao turbilhão de processos de apreciação patrimonial de determinados valores, grupos, objetos e espaços, algumas experiências chamam atenção pela riqueza de perspectivas, medos, desejos e vivências que possibilitam. O fato de uma igreja católica ter passado por um processo, por muitos considerado “retrógrado” e “elitista”, de tombamento estadual dentro de uma terra indígena entre os anos 1970 e 1980 produz uma série de situações sociais, no sentido atribuído por Max Gluckman ([1958] 2010), complexas e instigantes para uma pesquisa antropológica.

O Iphan, fundado em 1937, ao longo de sua história institucional, procurou produzir narrativas acerca de uma identidade nacional sincrética e pacífica, conforme valores e interesses do Estado Novo e da *intelligentsia* brasileira então hegemônica⁵ ao valorizar hierarquicamente o elemento

5 Pelo menos quatro narrativas disputavam a hegemonia pela definição inicial da ideia de “patrimônio histórico artístico nacional”: a primeira, capitaneada por Gilberto Freyre, buscava interpretar a proteção do patrimônio brasileiro de um ponto de vista estrutural em que matrizes culturais indígenas, africanas e lusitanas teriam instituído uma civilização *sui generis* nos trópicos; a segunda, agenciada por Mário de Andrade, concebia o Brasil como um amontoado de culturas diferentes (para não dizer “exóticas”) que precisavam ser identificadas e guardadas para o conhecimento das gerações vindouras; a terceira, sustentada por Gustavo Barroso, então diretor do Museu Histórico Nacional, atribuía ao patrimônio um caráter saudosista e civilizatório, no qual o Estado seria o responsável por “salvar” objetos e memórias de personalidades e eventos históricos; a quarta, representada pela figura de Rodrigo Melo Franco de Andrade, encontrou a *brasildade* em elementos artísticos, traduzidos especialmente no chamado “barroco”, que distanciavam o Brasil de modelos culturais europeus e, portanto, precisavam ser identificados, reconhecidos e preservados. Enquanto a primeira narrativa foi descartada por questões geopolíticas, a segunda e a terceira foram parcialmente incorporadas à criação do Sphan e a quarta foi consolidada hegemonicamente na praxe institucional da política patrimonial nacional.

formador lusitano em detrimento do indígena e do africano. Só a união, mesmo que hierárquica, desses três elementos populacionais poderia traduzir a tão sonhada *brasilidade*. Por excelência, o estilo barroco dos séculos XVII e XVIII seria então escolhido como o principal filão do repertório da primeira identidade patrimonial tupiniquim forjada pelo Estado (Santos, 1996).

Entretanto, esse “encontro dos povos formadores”, essa união hierárquica como afirmei, precisou ainda de mais distância entre o elemento considerado superior e os elementos considerados inferiores na prática institucional do órgão responsável pelo reconhecimento e proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. O mesmo decreto-lei, o 25 de 1937, que fundou o Iphan, também instituiu o tombamento dos monumentos que mereceriam a apreciação “patrimônio nacional”. A prática do tombamento, cujo instrumento procedimental técnico de preservação recai necessariamente sobre a materialidade das coisas, dos objetos, das construções e dos espaços, selecionou uma determinada materialidade considerada duradoura, perene por si mesma, de edificações que foram feitas para sobreviver com pouca manutenção à corrosão do tempo. Segundo Cecília Londres Fonseca (2005), consolidou-se a chamada política *pedra e cal* na qual se privilegiou o reconhecimento de bens imóveis construídos em alvenaria e bens móveis feitos com materiais avaliados como passíveis de manutenção, restauro, reforma ou refazimento. Essas obras de arte, esses bens materiais históricos traziam e trazem em suas narrativas de reconhecimento a *brasilidade*, que se traduz, na verdade, simplesmente em “temperar” o périplo colonial lusitano com curiosidades etnográficas (na verdade, folclóricas⁶) do elemento consagrado como *indígena* e do elemento consagrado como *africano* ou *negro*.

O fato desses elementos serem apenas o tempero e não a alimentação propriamente dita não é o único fator que atesta a união hierárquica dos

6 O “folclórico” é aqui utilizado mais próximo de sua acepção popular de “aspectos da realidade considerados pitorescos ou antiquados”.

povos nas narrativas dos tombamentos do Iphan. O tempero folclórico, a curiosidade risonha desses complementos inferiorizados, é disciplinado pela dicotomia *trabalho manual x trabalho intelectual*, conforme reflexão feita por Antonio A. Arantes (1981) sobre a estrutura do pensamento elitista que agrega o “popular” à cultura quando essa cultura é produzida e reproduzida por populações pobres. Os índios e os negros, vistos como “populares por natureza”, são esquadrihados como parte complementar (e fundamental) das obras de arte e dos bens materiais históricos tombados como patrimônio nacional: a parte do serviço braçal. Supõe-se, então, que eles ajudaram a construir, sob orientação intelectual luso-brasileira, as igrejas, o casario, os altares passíveis de patrimonialização. Foram as mãos, os suores, os corpos, em oposição à mente e à criatividade civilizatória. Não se concebe, na alegoria do “patrimônio de pedra e cal”, que índios e negros possam ter arquitetado ou idealizado artisticamente nossos monumentos edificados.

E se a igreja de São Miguel Arcanjo não for simplesmente o emblema material do pèriplo colonial lusitano em um resistente território indígena do Nordeste brasileiro? Permitamo-nos pensar que em vez de uma igreja católica em local indígena, ela seja uma igreja indígena, um templo tupi, ruínas de um monumento potiguara. Ao se debruçar sobre as cartas jesuítas dos séculos XVI e XVII, Eduardo Viveiros de Castro (2002) constata que a recorrente lamúria dos sacerdotes católicos em relação à difícil conversão dos Tupi, índios que não se deixavam “impressionar indelevelmente” pela catequese, revela vontades próprias e críticas do *ser* indígena mesmo (e sobretudo) quando se apresentava fiel à crença de outrem. Na metáfora de Viveiros de Castro, eram estátuas de murta, fáceis de moldar e impossíveis de permanecerem moldadas. O exato inverso das estátuas de mármore.

Entre os pagãos do velho Mundo, o missionário sabia as resistências que teria a vencer: ídolos e sacerdotes, liturgias e teologias – religiões dignas desse nome, mesmo que raramente

tão exclusivistas como a sua própria. No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alegremente por um ouvido e ignorada com displicência pelo outro. O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher. Inconstância, indiferença, olvido: “a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo”, desfia e desafia o desencantado Vieira. (Viveiros de Castro, 2002, p. 185)

Podemos dizer que tal inconstância (tão constante) do “ouvido de mercador” tupi se reverberava para além da catequese propriamente dita, derramando-se sobre os mais diferentes aspectos das relações estabelecidas com os colonizadores, nas materialidades do novo mundo em processo de construção. Além da simples constatação do uso de emblemas identitários atribuídos aos antigos povos Tupi em processos de reelaboração e aprendizagem escolar da língua e em músicas cantadas no Toré Potiguara (Silva, 2011), é possível defender a existência de um processo de *longa duração* dos Tupi inventada criativamente (Wagner, [1975] 2010) no processo de *obviação* do “jeito próprio de ser Potiguara”?

É preciso, portanto, uma melhor compreensão da imensa lacuna, ou da pequeníssima porcentagem de tombamentos de objetos, edificações e paisagens que traziam e trazem a certeza da contribuição criativa dos sistemas culturais indígenas e africanos em suas materialidades.

Reparem que o tombamento da igreja de São Miguel Arcanjo, na Terra Indígena Potiguara, se deu no âmbito estadual, em 1980. Mesmo diante de versões historiográficas tradicionais, a exemplo de Irineu Ferreira Pinto (1977), atestando o fato da igreja, primeiramente construída em taipa, ser um importante marco edificado de aldeamentos religiosos (provavelmente, carmelitas) do litoral norte da Paraíba na primeira metade do século XVIII, o Iphan não levou a cabo o processo de tombamento federal. E como descreveram Blach, Braga e Moraes (2012), o tombamento estadual apenas se efetivou após inúmeras idas

e vindas documentais, artimanhas burocráticas, comunicações morosas entre o Iphan e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba – Iphaep e pressão política do então arcebispo da Paraíba, Dom José Maria Pires. No âmbito nacional, a apreciação patrimonial, com processo iniciado em 1975, recaía sobre aspectos paisagísticos, especialmente ambientais da “praia de Baía da Traição”, trazendo na narrativa de instrução de tombamento o reconhecimento do local como “testemunho histórico” de disputas territoriais entre indígenas, portugueses, holandeses e franceses no período colonial.

Toda a documentação com os comunicados entre Iphan, Iphaep e Arquidiocese da Paraíba estava esquecida nos arquivos da Superintendência do Iphan na Paraíba até o recebimento de um ofício do Ministério Público Federal – MPF informando sobre a existência de uma ação civil pública e a responsabilização das instituições Iphan, Iphaep e Fundação Nacional do Índio – Funai pelo processo de degradação da igreja, solicitando urgente providência de recuperação do monumento tombado. Com a intervenção do MPF, a atual equipe da Divisão Técnica da Superintendência do Iphan na Paraíba se mostrou dividida e, mesmo diante de uma vasta documentação que indicava a necessidade da retomada de políticas de reconhecimento e salvaguarda de referências culturais presentes na Aldeia de São Miguel, a maior parte dos técnicos era favorável ao arquivamento definitivo das questões levantadas pelo MPF por meio da elaboração de uma simples resposta oficial, pautada por parecer do setor jurídico, de que o monumento nunca havia recebido título de patrimônio nacional.

Esses embates internos do Iphan, como disse, são corriqueiros. Entretanto, o caso do tombamento estadual e do “quase tombamento federal” da igreja de São Miguel Arcanjo na Terra Indígena Potiguara parece – e isso é apenas uma hipótese – sintetizar empiricamente uma dinâmica de seleção patrimonial na qual o Estado brasileiro estereotipa a política voltada às “questões indígenas” para determinados modelos de reconhecimento identitário e territorial em que um instrumento como o tombamento não cabe.

Para além das estereotipações das instituições preservacionistas sobre o patrimônio Potiguara, os diálogos com grupos das aldeias Vila São Miguel e São Francisco revelam a existência de duas narrativas distintas acerca do evento histórico que culminou no deslocamento da imagem original de São Miguel Arcanjo para a capelinha da aldeia São Francisco. Enquanto o cacique Alcides, o ex-cacique Batista e outros *caboclos da São Francisco* relatam que, diante do notório arruinamento da igreja e dos constantes furtos de objetos sacros, a imagem foi transportada em procissão sob o respaldo de Dom José Maria Pires para uma capela construída para receber o santo padroeiro dos Potiguara, representantes da aldeia São Miguel afirmam que a imagem foi levada sem o consentimento dos paroquianos e moradores, de modo forçado. A festa em homenagem ao santo passou então a ocorrer nas duas aldeias no mesmo período (20 a 29 de setembro), uma em torno das ruínas da igreja velha e a outra em torno da imagem sacra original. A festa mais popular, que atrai mais indígenas e visitantes, continua sendo aquela realizada na Vila São Miguel. A posse do objeto sagrado São Miguel, pintado em cores vivas para horror de muitos especialistas em restauro, possivelmente agenciou ainda mais centralidade histórica e política à aldeia São Francisco. O santo padroeiro, sintetizado materialmente em uma bela peça de gesso, foi o protagonista de importantes eventos históricos narrados contraditoriamente por dois grupos potiguaras e, nesse processo, diria Marshall Sahlins, reordenou a própria cultura indígena local.

Tais conflitos narrativos são contemporizados pelo forte interesse na reforma da edificação para retorno do uso da igreja como templo católico. O interesse na intervenção também transparece várias perspectivas sobre o pós-tombamento do monumento. Poucos potiguaras parecem “respeitar” o entendimento técnico de segmentos preservacionistas quanto à conservação da ruína como ruína, a imensa maioria deseja que as missas dominicais voltem a ocorrer na igreja. Enquanto jovens da aldeia São Miguel, que nunca viram a igreja na condição de igreja,

falam da importância do refazimento do templo, o ex-cacique da aldeia São Francisco, Sr. Batista, avalia, considerando o apego que os *caboclos* têm às imagens sacras originais, que dificilmente tais objetos serão devolvidos ao nicho da igreja de São Miguel, mesmo que o monumento seja plenamente reconstruído.

Qual a posição do antropólogo que integra uma equipe técnica multifacetada em uma instituição cuja missão é proteger o patrimônio cultural brasileiro diante de tantas sutilezas do tema ora abordado? Parece-me óbvio que é a mediação. Certo, mas como, de fato, se dá a mediação antropológica em meio a tal diversidade de experiências de vida? Que experiências de políticas públicas, verdadeiramente dialógicas, podem e devem se tornar realidade em face das informações produzidas pela pesquisa? Estes são alguns dos questionamentos iniciais que me cativam e justificam o presente exercício reflexivo.

Se é verdade que a ideia-força *patrimônio cultural* tem nas últimas décadas, mundialmente, recuperado o fôlego de um Mário de Andrade⁷ de inventariar e ampliar o olhar sobre a imensa variedade de práticas, conhecimentos, objetos, edificações e paisagens passíveis de reconhecimento e preservação (García Canclini, 1997; Lowenthal, 1998; Tamasso, 2005), também é verdade que esse *boom* do patrimônio veio acompanhado da obsessão pelas tipificações do patrimônio cultural em “caixinhas”.

As caixinhas servem para colocar cada tipo de patrimônio, tomado como um dado *a priori*, no seu devido lugar. Nasce, por exemplo, a dicotomia (inexistente na postura inventariante dos modernistas do início do século XX) material x imaterial ou tangível x intangível. As diferenças entre um “bem cultural” de *natureza* material e um “bem cultural”

7 É comum, dentro do Iphan, servidores de diversas gerações lamentarem que o anteprojeto elaborado por Mário de Andrade (1936) não tenha sido efetivado quando o Decreto-Lei nº. 25 de 1937 foi instituído oficialmente pelo Estado Novo. A ideia de “cultura”, embora se encontre clivada pela ideia de “folclore” bastante forte no período, é desenvolvida de modo seminal no anteprojeto que classifica a realidade passível de patrimonialização em “artes”, tais como “ameríndia”, “aplicada”, “popular”, “erudita” etc.

de *natureza* imaterial são, por assim dizer, naturais. Essa natureza que diferencia as coisas e institui as próprias coisas em si, que separa a casa da festa realizada na casa, a imagem do santo da fé no santo, o vaso do modo de fazer o vaso, passa a definir diferentes procedimentos técnico-administrativos para identificação, reconhecimento e preservação das possibilidades existenciais do patrimônio (Braga, 2009).

No âmbito da política nacional de patrimônio cultural, um bem de natureza material deve receber reconhecimento patrimonial por meio de uma instrução de *Tombamento*. Já um bem de natureza imaterial, por sua vez, receberá o reconhecimento patrimonial por meio de uma instrução de *Registro*⁸, legislação que, na verdade, se espelha em muitos elementos normativos dos processos de tombamento. No Iphan, essa dicotomia divide atualmente o próprio Iphan. Divide departamentos técnicos centrais, um para o material, outro para o imaterial. Divide recursos, projetos, corpo técnico, formações, reuniões, nomenclaturas, posturas e piadas. Antropólogo no Iphan deve lidar com a caixinha do imaterial. Arquiteto lida com a caixinha do material. E por aí vai... E, assim, a realidade vai sendo paulatinamente classificada, dividida em pedaços existenciais, cada qual no seu devido lugar natural. Com muito esforço, algumas experiências de trabalho interdisciplinar e interdepartamental sobre uma mesma questão ou objeto de identificação, reconhecimento e salvaguarda são pontualmente desenvolvidas no Iphan.

Com tal repertório institucional, não é de se estranhar o não reconhecimento da igreja de São Miguel Arcanjo e/ou da praia de Baía da Traição como patrimônio cultural brasileiro. Tombar a igreja em território indígena significa promover misturas, no sentido de Mary Douglas ([1966] 2010), misturas perigosas. É abrir um caminho para diálogos com outros tipos de demandas, com outros modelos de políticas públicas, outros setores da sociedade, outras instituições corresponsáveis.

8 Os processos de Registro do Patrimônio Imaterial brasileiro serão abordados mais detalhadamente no tópico 2 do presente trabalho.

Não é confortável sair das classificações e das hierarquias consolidadas institucionalmente. Questão indígena até pode e deve combinar com política de patrimônio imaterial, mas não combina com o instrumento de tombamento. Não se enxerga as potencialidades políticas, da boa política pública, do instrumento de tombamento.

O tombamento deve sair de seu baírrismo técnico que tem autorizado poucos a falarem “com propriedade” sobre ele. Sendo uma lei do longínquo 1937, ainda Estado Novo, deve agora se adaptar às revoluções semânticas propiciadas pela Constituição brasileira de 1988. Segundo os moradores das aldeias de São Miguel e São Francisco, a igreja de São Miguel Arcanjo não recebeu mais as manutenções de reparos corriqueiros que recebia até a década de 1970. Os padres locais e os arquitetos do Iphaep teriam alertado para a importância da preservação do templo por meio de ameaças à população. “Agora é patrimônio, não pode mexer” é a cantilena que muito se escuta nas aldeias próximas à igreja. E, em pouco tempo, o monumento ficou entregue às ações do tempo, do ar, das águas, dos vegetais que o invadiram.

Índigenas Potiguara, tão aguerridos em suas lutas em prol da ampliação dos seus direitos humanos e territoriais, que desafiaram, ao longo de suas conquistas identitárias, fazendeiros, políticos locais corruptos, cooptações, subornos, fascismos os mais diversos da sociedade paraibana e nacional, ditadores, policiais, pistoleiros, um mundo que se punha contra o estabelecimento histórico de suas fronteiras étnicas... Por que os Potiguara não teimaram com o blábláblá técnico das recomendações e das ameaças de simples servidores públicos do Iphaep e continuaram a fazer os reparos cotidianos necessários na igreja de São Miguel Arcanjo?! Que memórias e situações coexistiram com o instrumento de tombamento para que o “mito do não mexe” do patrimônio fosse tão eficaz em terras Potiguara? São questões que se mostram cada vez mais pertinentes no processo de construção da presente pesquisa.

De um modo ou de outro, o “mito do não mexe” do patrimônio possibilitou aos Potiguara, em meio à sua rica diversidade como povo indígena, inteligentes processos de ressignificação identitária em relação ao fenômeno do arruinamento da igreja e, quem sabe, em relação aos próprios processos de definição da aldeia de São Miguel como lugar sagrado, como espaço fundacional e tradicional que atesta a veracidade histórica da sofrida conquista da terra indígena.

Como bem asseverou Stuart Hall, qualquer dinâmica de construção identitária é “estratégica e posicional, sujeita a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação” (2000, p. 108). Tais processos são também radicalmente multifacetados, permitindo que os sujeitos e os grupos sociais sejam mediadores de diversas fontes e fluxos culturais que convivem com e, ao mesmo tempo, se contrapõem a identidades de gênero, nacionais, étnicas, dentre outras (Hannerz, 1997). Trata-se de uma multiplicidade de identidades sobrepostas, ora concorrentes, ora conviventes. A sobreposição convivente e concorrente de identidades não é uma particularidade histórico-cultural que muitos autores contemporâneos teimam em denominar “pós-modernidade”. O mundo sempre foi uma grande arena de trocas de fluxos de valores, sejam eles mercantis ou não. Por meio de muitas e diferentes espacialidades e temporalidades trocamos e trocaremos, de forma assimétrica, presentes, vinganças e ideias (Wolf, [1982] 2009).

A assimetria no fazer e refazer desses fluxos identitários e fronteiras étnicas, em determinados contextos, produz determinadas estratégias de centralidade discursiva voltadas para anegação da existência de determinadas identidades indesejadas e/ou incompreendidas. Certos extratos sociais da sociedade brasileira “não indígena”, a título de exemplo, formaram historicamente para si uma noção abstrata e genérica de “índios”, cuja visão e desejo idílico procuram disciplinar verdades classificatórias por meio de critérios que essencializam as identidades indígenas em perfis a-históricos (Ramos, 1995). Assim, “índio que é índio” habita aldeias, se

alimenta de produtos não industrializados, “convive harmonicamente com a natureza”, dentre outros estereótipos. O processo de transformação, desenvolvimento ou “evolução histórica” seria um atributo exclusivo de sociedades classificadas como “ocidentais”. O contato excessivo com esse atributo imaginado, como o uso de tecnologias eletrônicas e virtuais, macularia a suposta pureza da suposta fragilidade do *status* identitário indígena. Na primeira experiência etnográfica produzida pela academia junto aos Potiguara, o antropólogo Paulo Marcos de Amorim, vindo do Museu Nacional/UFRRJ, descreve os indígenas do litoral norte da Paraíba como “despercebidos em meio a uma população mestiça e com característica semelhante de vestuário” (1970, p. 57).

Tal mácula da “mistura” é reverberada, na verdade, desde o início dos primeiros processos de articulação política em torno dos processos de emergência étnica dos indígenas nordestinos, na primeira metade do século XX. Em uma narrativa de José Maurício Arruti (1999) sobre os escritos do Padre Alfredo Pinto Dâmaso, o autor destaca a defesa que o padre faz do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, no ano de 1931, contra as duras críticas ao órgão feitas pelo jornal carioca *A noite* “que o acusava de ser um serviço de catequese leiga que punha Comte no lugar de Cristo, que desperdiçava grande quantidade de dinheiro público inutilmente e que só fazia explorar os silvícolas” (1999, p.233). Para contrapor os descabros, padre Dâmaso narra alguns contatos pessoais que teve com o SPI ao longo de sua vida com uma argumentação que, segundo Arruti, “oscila entre o humanitarismo e o pragmatismo político e econômico”. O padre exerceu uma forte influência no município de Águas Belas/PE, tendo recebido em 1922 o representante do SPI quando o órgão fazia vistorias em busca do local mais adequado para instalação de um posto indígena no Nordeste. Aquela era uma área onde anos depois haveria a consolidação da emergência étnica Fulni-ô, os “carnijó” de padre Dâmaso. Detalhando os bastidores que decidiram sobre o local de instalação do primeiro posto indígena nordestino, Arruti, apoiado na pesquisa de Sidney C. Peres (1992), escreve:

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

Entretanto, as tentativas de negação da produção e reprodução de fluxos identitários e de fronteiras étnicas, paradoxalmente, são motores incessantes do movimento de construção das diversas identidades. Para Fredrik Barth ([1969] 2000), no processo de definição de fronteiras étnicas e identitárias, os grupos sociais situam e relocalam, de forma temporária ou não, uma identidade que é vivida, contada e reinventada

a partir do encontro com outras referências em conflito. A definição identitária étnica é, em muitos contextos de conflito com a “sociedade envolvente”, construída por meio de processos de resistência territorial em que os grupos evidenciam determinados símbolos marcam a singularidade e a continuidade do grupo. Pacheco de Oliveira (1999), Grunewald (2005) e Palitot (2005), entre outros autores, afirmam que muitas comunidades indígenas atuantes na região Nordeste preservam e dão ênfase política ao ritual do Toré como importante marco de suas fronteiras étnicas. No início do século XX, o Toré dos Fulni-ô, aos olhos dos técnicos do SPI, foi visto como evidência étnica em detrimento do cotidiano “misturado” dos Potiguara. E aos olhos e demais sentidos de hoje? Que outros tipos de objetos, conhecimentos e espaços podem ser legitimados como “símbolos/patrimônios culturais” de um povo indígena como os Potiguara? A igreja de São Miguel Arcanjo faz ou pode fazer parte desse panteão simbólico? Ou insistiremos em afirmar que o catolicismo, ainda que considerado “popular”, remetido diretamente às vivências da edificação, deve ser entendido, na verdade, como uma eterna “mácula da mistura”, um aspecto da realidade Potiguara incapaz de se traduzir em legítimas fronteiras étnicas?

Proponho que devemos nos permitir pensar que em vez de uma igreja católica em local indígena, ela seja uma igreja indígena, um templo tupi, ruínas de um monumento potiguara. O “regime de índio” de que nos fala Rodrigo de A. Grunewald (1993) pode, em determinados contextos, coexistir com a “igreja dos brancos”. Sobre tal coexistência, Edwin B. Reesink apresenta um interessante relato kiriri produzido por Dona Dalta, “entendida” na Jurema Sagrada: “ela comparou bebida da Jurema ao vinho da missa. A bebida da Jurema é um símbolo focal, o traço mais marcante (segundo Nascimento), e o vinho ocupa lugar central naquilo que a missa tem de mais importante, a transubstanciação” (2000, p. 385). Os símbolos do catolicismo em regime indígena são também *encantados*.

A religião se subordina a Deus e Jesus, os da igreja católica, mas os mesmos proporcionaram um conhecimento paralelo exclusivo, especificamente reservado para os índios, o que lhes garante um *regime* coexistente, em paralelo, com a igreja dos brancos. Mais do que uma “tradição”, o paralelismo expressa que a série *indígena* é diferente, porém semelhante o bastante, para que seja concebido como equivalente, ou seja, de um valor não inferior, mas igual. De algumas comparações Xukuru-Kariri (e um Pankararu que mora entre eles) depreende-se o mesmo: as imagens dos santos na igreja se equivalem às imagens dos *encantados* dos índios. De fato, pelo menos alguns dos *encantados* são índios antigos do tempo em que foram massacrados e que perderam as suas terras e que, atualmente, retornam na *fumada* para aconselhar seus descendentes. Eles têm corpo, mesmo que invisível, e são os seres vivos que Deus deixou para o auxílio dos *caboclos*, sendo “mensageiros aos pés de Deus”. (Reesink, 2000, p. 386)

É preciso, portanto, saber se nos contextos indígenas específicos dos Potiguara as ruínas, as imagens e os objetos sacros relativos a São Miguel Arcanjo são representados em coexistência simétrica em relação ao “mundo dos brancos”, ou se há algum tipo de assimetria ontológica que não só ressignifica, mas, sobretudo, funda materialmente e imaterialmente uma igreja indígena católica no “mundo dos índios”.

É também fundamental compreender de que modo as dificuldades em se estabelecer o tombamento federal em um território indígena e as ameaças de sanções legais pós-tombamento estadual da igreja de São Miguel Arcanjo passaram a reconfigurar as relações dos Potiguara com o templo, agora nominado também de *monumento*. Sabe-se que a igreja se transformou em um altar ao ar livre e é carinhosamente enfeitada e iluminada nas últimas semanas do mês de setembro durante a grande Festa de São Miguel. Mas como são as experiências de vida e os sentidos atribuídos às ruínas pelas pessoas que frequentam a festa? E, além da igreja tornada em ruínas, o fato “tombamento” implicou em quais

reconfigurações socioculturais dos Potiguara em relação à aldeia Vila São Miguel? Sabe-se, outrossim, que as imagens sacras que compunham o altar original da igreja de São Miguel Arcanjo estão guardadas em uma capela recentemente construída na aldeia São Francisco, considerada por muitos como “aldeia-mãe” Potiguara. Como esse fato é interpretado pelos diversos segmentos Potiguara? Por que a festa da aldeia São Francisco, que guarda as imagens originais, não atrai tanta gente como a festa da aldeia Vila São Miguel, onde se localizam as ruínas da igreja tombada? Quais são e como são, ou como se apresentam ao olhar de um pesquisador, enfim, os conflitos e as ressignificações identitárias e políticas do povo indígena a partir das situações sociais advindas do pós-tombamento da igreja de São Miguel Arcanjo?

A política patrimonial entre o templo e a ruína

A problemática que norteia o presente artigo se estrutura na busca por compreensão das experiências de ressignificação do espaço e do tempo das aldeias Vila São Miguel e São Francisco, Terra Indígena Potiguara, considerando o *status* de monumento tombado recebido pela igreja de São Miguel. O texto também se propõe a compreender criticamente as clivagens dos conflitos e consensos produzidos pelos agentes públicos preservacionistas e eclesiais no processo de seleção e reconhecimento patrimonial do templo religioso aqui abordado. Esses serão, por assim dizer, os “fios condutores” da pesquisa.

Mesmo que a edificação estivesse no final da década de 1970 em relativas condições para o seu devido uso como “templo”, as mobilizações de representantes da Arquidiocese da Paraíba e de lideranças potiguaras para o reconhecimento da igreja como patrimônio histórico e artístico estadual e nacional estão atreladas às demandas para a efetivação de seu restauro (Blach; Braga; Moraes, 2012). Embora não seja nada consensual entre os técnicos de preservação do patrimônio de gerações passadas e do presente, a ideia predominante de conservação de monumentos,

consagrada inicialmente por John Ruskin e Alois Riegl no século XIX e justificada contemporaneamente pelas teorias de Cesare Brandi (Carbonara, 2003), é a de que o processo de instrução do tombamento produz uma narrativa de proteção das condições materiais reais do monumento a partir do momento de sua avaliação patrimonial. A identificação técnica produz uma espécie de “fotografia” do bem, traçando uma proposital interrupção historiográfica, que caracteriza e direciona as estratégias para a sua conservação. Dessa forma, analisando o processo de tombamento estadual da igreja de São Miguel Arcanjo, é possível perceber que a sua “fotografia de interrupção historiográfica” caracteriza a edificação como templo e não ruína. Esse fato processual implica, ou implicaria, a necessidade de uma gestão entre Iphaep, usuários e demais interessados na preservação da igreja para manutenção do monumento como templo passível de usos religiosos que vinham cotidianamente ocorrendo ali.

Entretanto, como vimos, determinadas falas de técnicos e gestores do Iphaep contribuíram para que o “mito do não mexe” fosse instaurado no disse-me-disse e na troca de informações entre indivíduos, grupos e aldeias potiguaras, o que, paulatinamente, acarretou o processo de aceleração do estado de degradação da igreja. Em pouco tempo, o templo não abrigou mais cerimônias religiosas, nem as atividades paroquiais e comunitárias usuais de outrora. O telhado caiu e o mato avançou sobre as paredes da construção. Nas esporádicas vistorias técnicas realizadas pelo Iphaep e nas visitas que “especialistas” (restauradores, arqueólogos, historiadores e arquitetos) faziam à edificação, movidos por pesquisas ou por mera curiosidade, foi se consolidando o *status* classificatório de “ruínas” do monumento. Os próprios especialistas, profissionais liberais não atrelados aos órgãos de preservação, contribuíram para a solidificação da ideia de que a igreja, em ruínas, deveria ser preservada como ruínas,

tendo em vista as teorias de restauro consideradas hegemônicas⁹ no meio acadêmico e nas instituições responsáveis pelo reconhecimento do patrimônio estadual e nacional. Caso o monumento necessite de algum tipo de intervenção para melhorar sua “leitura patrimonial” ou para conservação de sua integridade física, tal intervenção deveria ser nitidamente caracterizada como nova, com novos materiais e discreta aparência. Em uma fala do cacique Pedro Tiago, da aldeia Vila São Miguel, ele confia à equipe técnica do Iphan da Paraíba, em 2012, em tom pessimista, que “já sabe que o que resta fazer é apenas escorar as paredes da igreja”, pois ali é um patrimônio. Ele falava de um procedimento técnico típico de estratégias para a conservação de ruínas.

A ação civil pública promovida pelo MPF da Paraíba em 2011, responsabilizando Iphan, Iphaep e Funai pelo descaso no exercício de suas missões institucionais e, conseqüentemente, pelo arruinamento da igreja de São Miguel Arcanjo, despertou a atenção do quadro de servidores da área técnica do Iphan e reuniões internas foram realizadas para decidir os procedimentos a serem efetivados após o constrangimento legal da ação civil pública. O MPF solicitou providências urgentes de restauro da igreja, o que torna a demanda ainda mais complexa.

Como é de praxe, o debate entre os técnicos de diferentes áreas de formação profissional e com distintas histórias de vida não produziu um consenso na Divisão Técnica. Enquanto um grupo majoritário defendia o arquivamento da questão com argumentos que deveriam ser construídos pela Procuradoria Federal do Iphan/PE, sediada em Recife/PE, a fim de livrar o Iphan da responsabilidade sobre o monumento cujo processo de tombamento nunca foi, de fato, finalizado, outro grupo defendia

9 No Artigo 7º da Carta de Restauração de 1972, encontramos que operações ou reintegrações podem ser admitidas em monumentos históricos e/ou artísticos por meio de “anastiloses documentadas de modo seguro, recomposições de obras que se fragmentaram, sistematização de obras lacunosas, reconstituindo os interstícios de pouco vulto com técnica claramente distinguível a olho nu” (Brandi, [1963] 2004, p. 231).

que o Iphan precisava atualizar os estudos sobre a questão por meio de planos de ação direcionados para a análise da pertinência do tombamento nacional da igreja de São Miguel Arcanjo. Diante desse impasse, a Superintendência, pressionada pela movimentação de alguns técnicos, solicitou em 2012 uma vaga para bolsista do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural à Coordenação de Pesquisa e Documentação – Copedoc/Iphan, sediada no Rio de Janeiro, para tratar a temática e propor encaminhamentos práticos para ela. A pesquisa, no entanto, não foi concluída devido ao desligamento do aluno.

Novos esforços foram então produzidos a fim de contratar, via plano de ação, estudos técnicos para a avaliação da pertinência do tombamento da igreja em ruínas presente na Terra Indígena Potiguara. No primeiro semestre de 2014, como produtos da referida contratação, foram entregues *Estudos para tombamento da igreja de São Miguel Arcanjo, em Baía da Traição/PB*. Esses estudos, produzidos de forma multidisciplinar, tiveram conclusões técnicas favoráveis ao tombamento do monumento como patrimônio brasileiro, entretanto, optaram por deixar em aberto a questão das demandas de restauro/refazimento da igreja diante do impasse entre caracterizar o bem como *ruínas* ou *templo*. Como o Estado deve intervir, por meio de políticas públicas em uma situação repleta de clivagens histórico-culturais como esta? Foi a pergunta que ficou no ar nas conclusões dos *Estudos* entregues ao Iphan/PB.

Os Potiguara, em meio às suas próprias e legítimas diversidades culturais e políticas, constituem um povo que, segundo Kelly Oliveira (2013), tem se mobilizado estrategicamente para a ocupação de cargos e funções na esfera pública, de caráter eletivo ou por indicação política. Transitam muito bem nos diálogos com instituições públicas, universidades e espaços políticos da “sociedade envolvente”, negociando com servidores e gestores públicos nas mais diferentes áreas dos três poderes constitucionais, com especial atenção aos setores educacionais do executivo e do legislativo. Como foi pautado, do ponto de vista dos Potiguara,

o processo de diálogos e agenciamentos políticos em prol do restauro/refazimentoda igreja de São Miguel Arcanjo junto à Arquidiocese da Paraíba e os órgãos de preservação do patrimônio cultural? Quais foram e quem são os sujeitos e os grupos sociais, como se posicionaram e se posicionam historicamente e que experiências de conflito e consenso foram e são produzidas a partir do processo de patrimonialização da igreja que tem como referência sagrada o santo padroeiro dos Potiguara?

Nos *Estudos* de 2014 para tombamento nacional, há referências a entrevistas realizadas com indígenas atuantes nas aldeias de São Miguel e São Francisco narrando fortes desejos, quase utópicos, de verem o templo católico novamente funcionando, “como antigamente”. Padre Edriano, figura carismática, que foi bem acolhido para cuidar dos assuntos paroquiais dos Potiguara, fala com entusiasmo da história do Novenário de São Miguel, uma festa centenária que dura vários dias e tem como marco edificado sagrado a igreja, agora em ruínas. Mesmo que a imagem do santo esteja em uma capela na aldeia São Francisco e mesmo que em homenagem a esse dito santo se realize uma festa “concorrente” na “aldeia-mãe”, cheia de influência política sobre as demais aldeias, é diante das ruínas da velha igreja de São Miguel, espécie de altar católico ao ar livre, que a maior e mais tradicional celebração acontece.

O artigo ora apresentado buscou as primeiras “pistas” para a compreensão das experiências de resignificação indígena do espaço e do tempo nas aldeias Vila São Miguel e São Francisco, Terra Potiguara, Paraíba, considerando o *status* de monumento tombado recebido pela igreja de São Miguel Arcanjo. Igualmente, propôs-se uma descrição analítica dos conflitos e consensos, hegemonias e marginalidades vivenciados pelos 14 agentes públicos preservacionistas (Iphan e Iphaep) e eclesiais (Arquidiocese da Paraíba e paróquia local) no processo de seleção e reconhecimento patrimonial do referido templo religioso que atualmente se encontra em ruínas. O repertório institucional do Iphan classifica o mundo das “coisas patrimonializáveis” em naturezas mate-

riais e imateriais, o que, em muitos contextos como o aqui apresentado, tem provocado processos culturais paradoxais entre o modelo estatal proposto e as lógicas e experiências locais.

Referências

- ABREU, Regina. O paradigma evolucionista e o Museu Histórico Nacional. In: *Cadernos de Pesquisa*. N. 1. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 1989.
- ALMEIDA, Horácio de. *História da Paraíba*. Tomo I. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 1966.
- AMORIM, Paulo Marcos de. *Índios camponeses: os Potiguara de Baía da Traição*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1970.
- ARANTES, Antonio Augusto. *O que é cultura popular: Primeiros Passos*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- ARRUTI, José Maurício. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- AZEVEDO, Ana Lúcia Lobato de. *“A terra como nossa”*: uma análise de processos políticos na construção da terra Potiguara. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1986.
- BARCELLOS, Lusival Antonio. *Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba*. Tese (Doutorado em Educação). Natal: UFRN, 2005.
- BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras Escolhidas. V. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BLACH, Matheus; BRAGA, Emanuel Oliveira; MORAES, Carla Gisele. Patrimônio cultural, templo e ruína: introdução à pesquisa sobre a praia de Baía da Traição e a igreja de São Miguel Arcanjo na Paraíba. In: *Paisagem, patrimônio e projeto*. 2º Colóquio Ibero-Americano, Belo Horizonte, 2012.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996.

BRAGA, Emanuel Oliveira. Entre o cotidiano e o evento: patrimônio imaterial e políticas públicas. In: *Revista eletrônica Documento/Monumento*. V. 2, n. 1. Cuiabá: NDHIR/UFMT, 2009.

BRANDI, Cesare. *Teoria da restauração*. Cotia: Ateliê Editorial, 2004.

BRITO, Maria de Fátima Campelo. *Relatório dos estudos de identificação da T. I. Potiguara de Monte-Mór*. Recife: Funai, 1995.

CARBONARA, Giovanni. Apresentação. In: BRANDI, Cesare. *Teoria da restauração*. Cotia: Ateliê Editorial, 2004.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade/ Unesp, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. In: *Mana*. V. 10, n. 2. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Museu Nacional/UFRJ, 2004.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FÍGOLI, Leonardo. Uma proposta teórica do encontro etnográfico. In: *Anuário Antropológico/83*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

FREHSE, Fraya. Os informantes que jornais e fotografias revelam: para uma etnografia da civilidade nas ruas do passado. *Revista Estudos Históricos*. V. 2, n. 36, jan. 2006.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EdUSP, 1997.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 1989.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: BIANCO, Bela Feldman (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. “Regime de índio” e faccionalismo: os Atikum da Serra Umã. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1993.

_____. *Toré: regime encantado dos índios do Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Massangana, 2005.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional. In: *Mana*. V. 3, n. 1. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ Museu Nacional/UFRJ, 1997.

LE GOFF, Jaques. Documento/monumento. In: _____. *História e memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Iphan, 2005.

LOWENTHAL, David. *The heritage crusade and the spoils of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MOONEN, Frans; MAIA, Luciano Mariz. *Etnohistória dos índios Potiguara: ensaios, relatórios e documentos*. João Pessoa: PR/PB-SEC/PB, 1992.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na Antropologia. In: LANGDON, Esther J.; GARNELO, Luíza (orgs.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: ____ (org.). *A viagem da volta: etnicidade cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

OLIVEIRA, Kelly. *Diga ao povo que avance! movimento indígena no Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Editora Massangana, 2013.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.

_____. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia. In: *Revista do Instituto de Ciências Sociais*. V. 4, n. 1. Rio de Janeiro, 1967.

PALITOT, Estêvão Martins. *Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). João Pessoa: UFPB, 2005.

PEIRANO, Mariza. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Ed. da UnB, 1992.

PERES, Sidnei Clemente. *Relatório dos novos estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór*. Brasília: Funai, 2004.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Ano 10, N. 28, jun. 1995.

REESINK, Edwin B. O segredo do sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO Marcos; ELIAS, Juliana Lopes. *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Vol. II. Maceió: Edufal, 2000.

_____. A maior alegria do mundo: a participação dos índios Kiriri em Belo Monte (Canudos). In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda. *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: Edufba, 2012.

SAHLINS, Marshall David. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino nas ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SANTOS, Mariza Veloso Motta. Nasce a Academia Sphan. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. V. 24. Rio de Janeiro: Iphan, 1996.

SILVA, Almir Batista da. *Religiosidade Potiguara: tradição e ressignificação de rituais na aldeia São Francisco da Baía da Traição/PB*. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões). João Pessoa: UFPB, 2011.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Edição comentada por Francisco Adolfo de Varnhagen. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1971.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. *Relatório de identificação da área indígena Jacaré de São Domingos*. Recife: Funai, 1988.

TAMASO, Izabela. A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios... In: *Série Antropologia*. N. 390. Brasília: UnB, 2006.

VIEIRA, José Glebson. *A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potyguara da Paraíba*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Curitiba: UFPR, 2001.

_____. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo: USP, 2010.

_____. *O regime de índios misturados: processo de (re)construção da identidade étnica indígena Potiguara*. Monografia (Curso de Bacharelado em Ciências Sociais). Campina Grande: UFCG, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WOLF, Eric. *A Europa e os povos sem história*. São Paulo: Edusp, 2009.

_____. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1970.