

Entre o templo e a ruína: identidades, conflitos e políticas no pós-tombamento da igreja de São Miguel Arcanjo na Terra Indígena Potiguara, Paraíba.

Emanuel Oliveira Braga

Introdução

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, índia 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 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-mor que, durante as últimas décadas, passaram a ilustrar, em manchas aqui e acolá, as diversas

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 Mamaguape (IBGE, 2010). Juntamente com os municípios vizinhos de Marcação e Rio Tinto, abriga o território indígena Potiguara.

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 Iphan, Iphaep e Funai por conta do descaso dos referidos órgãos públicos em relação à preservação do monumento reconhecido como patrimônio histórico estadual.

³ Rodrigo de A. Grünwald (2005) traz um bom resumo da história e atualidade do povo Potiguara: “os Potiguara constituem o único povo indígena oficialmente reconhecido no Estado da Paraíba. O registro de sua presença no litoral paraibano remonta aos primeiros anos do século XVI, quando ocupavam extensa faixa da costa entre Pernambuco e o Maranhão. Rapidamente inseridos no contexto da sociedade colonial açucareira, os Potiguara participaram de guerras coloniais, foram reunidos em missões católicas e passaram ainda por outras tentativas de assimilação. Na década de 1920, os Potiguara iniciaram contatos com o órgão federal indigenista (na época o Serviço de Proteção ao Índio) a fim de obter a intervenção do governo federal com relação a problemas territoriais. Com uma população superior a 12.000 indivíduos, os Potiguara encontram-se atualmente distribuídos em 26 aldeias, ocupando uma área total de 33.757 ha nestes municípios”.

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.

O abandono da manutenção cotidiana do espaço físico do templo é contrastado com a permanente ressignificação 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 ressignificação 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 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 e desde 2010 desenvolvo o mesmo trabalho pela Superintendência da Paraíba. A rica 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 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 na produção de um olhar etnográfico sobre as redes de sociabilidade e as 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 que eu lido 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 técnicos, uma complexa rede discursiva onde vários conflitos e consensos são construídos cotidianamente. *Patrimônio cultural, referência cultural, bem cultural*⁴, *monumento, educação patrimonial, identificação, reconhecimento, proteção, preservação, conservação, salvaguarda, restauro*, mais do que palavras e conceitos puros, são e estão repletos de frestas, fissuras, arestas, diferentes interpretações e usos técnicos e políticos, possibilitando a existência de práticas institucionais que alternam hegemonias e marginalidades em cada departamento, superintendência e divisão do Iphan.

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 possibilita. 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, reduzindo a interpretação do legado intelectual freyriano, ao valorizar hierarquicamente o elemento formador lusitano

⁴ 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 intuito explícito de preservação/salvaguarda.

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 tupiniquim forjada pelo Estado (Veloso, 1996).

Entretanto, esse “encontro dos povos formadores”, essa união hierárquica como afirmei, precisou de ainda 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, construções e espaços, selecionou uma determinada materialidade considerada duradoura, perene por si mesma, edificações que foram feitas para sobreviver com pouca manutenção à corrosão do tempo. Segundo Cecília Londres (2005), consolidou-se a chamada política *pedra e cal* onde se privilegiou o reconhecimento de bens imóveis construídos em alvenaria e bens móveis feitos com materiais avaliados como duradouros. 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, folclóricas) do elemento consagrado como *indígena* e do elemento consagrado como *africano* ou *negro*. O fato desses elementos serem apenas o tempero e não a alimentação propriamente dita não é o único fator que atesta a união hierárquica dos povos nas narrativas dos tombamentos do Iphan. O tempero folclórico, a curiosidade risonha desses complementos inferiorizados, é disciplinada 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 bens materiais históricos tombados como patrimônio nacional: a parte do serviço braçal. Supõe-se, então, que eles ajudaram 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 edificadas. Tais reflexões contribuem para a

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 estavam esquecidos 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 do 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 via a 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 onde o Estado brasileiro estereotipa a política voltada para

“questões indígenas” a determinados modelos de reconhecimento identitário e territorial onde um instrumento como o tombamento não cabe. Ao mesmo tempo, os primeiros contatos com grupos Potiguara das aldeias São Miguel e São Francisco revelam um forte interesse na reforma da edificação para retorno do uso da igreja como templo católico. O interesse, aparentemente coeso, transparece várias perspectivas sobre o pós-tombamento do monumento. Enquanto uns parecem “respeitar” o entendimento técnico de segmentos preservacionistas quanto à conservação da ruína como ruína, outros desejam 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 restauro/refazimento do templo, o ex-cacique da Aldeia São Francisco, Sr. José, afirma que as imagens sacras originais não serão devolvidas, em hipótese alguma, para a igreja de São Miguel mesmo que o monumento seja plenamente restaurado.

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 diante das informações produzidas pela pesquisa? Esses 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 Andrade da vida”⁵ de inventariar e ampliar o olhar sobre a imensa variedade de práticas, conhecimentos, objetos, edificações e paisagens passíveis de reconhecimento e preservação (Canclini, 1997; Lowenthal, 1998; e Tamaso, 2005), também é verdade que esse *boom* do patrimônio veio acompanhado da obsessão pelas tipificações do patrimônio cultural em “caixinhas”.

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

⁵ 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.

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*⁶. No Iphan, essa dicotomia divide atualmente o próprio Iphan. Divide departamentos técnicos centrais, um para o material, um 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. Não é confortável sair das classificações e 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.

⁶ O Registro do Patrimônio Imaterial brasileiro foi instituído pelo Decreto presidencial 3.551/2000 e propõe uma tratativa técnico-política nova dentro do Iphan na relação estabelecida entre Estado e sociedade, evidenciando a construção da identificação, reconhecimento e salvaguarda do patrimônio cultural ao trazer expressões como “rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho” e “conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades”. Na prática, ele funciona como um instrumento “espelho” do Tombamento, tanto no seu arcabouço classificatório em livros específicos para cada “natureza” de patrimônio como no seu processo de seleção de referências culturais que conta com a participação fundamental do crivo particular técnico dos servidores da área de patrimônio imaterial do Iphan. Da mesma forma que o Tombamento, o Registro também estabelece uma postura do Estado inventariante, esquadrihador, separando objetos rituais, espaços físicos e formas de expressão (Braga, 2009).

O tombamento deve sair de seu bairrismo 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. Índios 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 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, dentro de 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: 108). Tais processos são, também, radicalmente multifacetados, permitindo com que os sujeitos e os grupos sociais sejam mediadores de diversas fontes e fluxos culturais que convivem e contrapõem, ao mesmo tempo, 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 do que muitos autores contemporâneos teimam 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 a negação 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.

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 onde a evidenciação de determinados símbolos marcam a singularidade e a continuidade do grupo. Pacheco de Oliveira (1999), Grünewald (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. 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, o catolicismo, ainda que considerado “popular”, remetido diretamente nas vivências da edificação, deve ser entendido, na verdade,

como uma mácula, um aspecto da realidade Potiguara incapaz de se traduzir em legítimas fronteiras étnicas?

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 pelas pessoas que frequentam a festa? E, além da igreja, o fato “tombamento” implicou em quais e que tipos de 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, a partir do *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 das lideranças Potiguara para o reconhecimento da igreja como patrimônio histórico

e artístico estadual e nacional estão atreladas às demandas para efetivação de seu restauro (Blach, Braga e 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 conservação do mesmo. 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, na 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 troca de informações entre indivíduos, grupos e aldeias Potiguara, 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 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 hegemônicas⁷ 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

⁷ 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, 2004 [1963]: 231).

“leitura patrimonial” ou para conservação de sua integridade física, tal intervenção deverá ser nitidamente caracterizada como nova, com novos materiais e discreta aparência. Em uma fala do cacique Pedro Tiago, da Aldeia Vila São Miguel, o mesmo 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 solicita 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 de diferentes histórias de vida não produziu um consenso na Divisão Técnica. Enquanto um grupo majoritário defendia o arquivamento da questão por meio de argumentos que deveriam ser construídos pela Procuradoria Federal do Iphan/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 que o Iphan precisava atualizar os estudos sobre a questão, por meio de planos de ação direcionados para análise da pertinência do tombamento nacional da igreja de São Miguel Arcanjo. Desse impasse, a Superintendência, pressionada pela movimentação de alguns técnicos, solicitou em 2012 uma vaga para bolsista do Mestrado Profissional em Preservação Patrimônio Cultural à Coordenação de Pesquisa e Documentação – Copedoc/Iphan, sediada no Rio de Janeiro, para tratar e propor encaminhamentos práticos para essa temática. A pesquisa, no entanto, não foi concluída devido ao desligamento do aluno. Novos esforços foram, então, produzidos a fim de contratar, via plano de ação, estudos técnicos para 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 essa? Foi a pergunta que ficou no ar das 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 ocupação de cargos e funções da 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/refazimento da igreja de São Miguel Arcanjo junto à Arquidiocese da Paraíba e aos órgãos de preservação do patrimônio cultural? E, por que esses diálogos e agenciamentos políticos chegaram ao ponto do abandono da manutenção cotidiana da igreja? Quem foram e 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 traz como referência de santo o padroeiro dos Potiguara?

Nos *Estudos* de 2014 para tombamento nacional, há referências a entrevistas realizadas junto a índios atuantes nas aldeias de São Miguel e São Francisco narrando fortes desejos, quase utópicos, de ver 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.

Como dito ao longo do texto, o artigo ora apresentado buscou as primeiras “pistas” para a compreensão das experiências de ressignificação indígena do espaço e do tempo nas aldeias Vila São Miguel e São Francisco, Terra Potiguara, Paraíba, a partir do 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

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* materiais e imateriais 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 Bibliográficas

ARANTES, Antonio Augusto. *O que é cultura popular*. Primeiros Passos. São Paulo/SP: Brasiliense, 1981.

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. Vol. 1. São Paulo/SP: Brasiliense, 1987.

BERREMAN, Gerald. “Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia”. In: Zaluar, Alba (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro/RJ: 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/MG, 2012.

BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”. In: AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *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*, vol. 2, n. 1. Cuiabá/MT: NDHIR/UFMT, 2009.

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

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

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

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

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

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

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

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

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Toré: regime encantado dos índios do Nordeste*. Recife/PE: 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/RJ: Vozes, 2000.

HANNERZ, Ulf. “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional”. In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, vol. 3, n. 1. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ PPGAS Museu Nacional – UFRJ, abril de 1997, pp. 7-39.

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

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

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

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

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

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

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

RAMOS, Alcida Rita. “O índio hiper-real”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. nº. 28, ano 10, junho de 1995.

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

VELOSO, Mariza Motta Santos. “Nasce a Academia SPHAN”. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Volume 24. Rio de Janeiro/RJ: Iphan, 1996.

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