

OS POTIGUARAS DA PARAÍBA: IDENTIDADE TERRITÓRIO E PATRIMÔNIO CULTURAL

Matheus C. Blach*

Resumo: Análise do processo de atribuição de valor simbólico, pelos indígenas Potiguara, às ruínas da Igreja de São Miguel Arcanjo, localizada no litoral norte do Estado da Paraíba na aldeia de São Miguel em Baía da Traição. Tem-se como objetivo identificar o valor simbólico dessa igreja para o povo Potiguara, assim como sua importância como bem passível de salvaguarda enquanto Patrimônio Cultural Nacional. Neste sentido, são analisados dados relacionados à identidade Potiguara; sua história; sua economia; seu modo de vida; e à relação dos Potiguaras com o território, com a igreja e com a manifestação de sua religiosidade de modo geral.

Palavras-chave: Patrimônio Cultural. Igreja de São Miguel Arcanjo. Potiguara.

Abstract: Analysis of the symbolic value assignment process to São Miguel Arcanjo church ruins by Potiguara's Brazilian native population. The Ruins is located in the São Miguel village in Baía da Traição city, northeast of Paraíba State, Brazil. We designed to identify the symbolic value of this Church to the Potiguara people and its importance as a National Cultural Heritage. We analyzed data related to Potiguara's cultural identity, Potiguara's interactions with their territory, Potiguara's interactions with the São Miguel Arcanjo church, Potiguara's interactions with heritage institutions, Potiguara's interactions with their religious practices and Potiguara's history and traditions.

Keywords: Cultural Heritage. São Miguel Arcanjo Church. Potiguara.

*Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG
Programa de Pós-Graduação em Ambiente Construído e
Patrimônio Sustentável (PPGACPS/UFMG)
Bolsista/CAPES
Email: matheusbhistoria@gmail.com

1. Introdução

O presente artigo consiste em resultado parcial de pesquisa de dissertação em andamento no âmbito do Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável (MACPS) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). O objeto de pesquisa diz respeito às ruínas da Igreja de São Miguel Arcanjo, localizada na aldeia indígena potiguara de São Miguel em Baía da Traição, PB. Tem-se como objetivo identificar o valor simbólico dessa igreja para o povo Potiguara assim como sua importância como bem passível de salvaguarda enquanto Patrimônio Cultural Nacional. Neste sentido, são analisados dados relacionados à identidade Potiguara e à relação dos mesmos com o território, com a igreja e com sua religiosidade de modo geral.

Para elaboração deste artigo foi realizado amplo levantamento bibliográfico e documental, além de entrevistas orais realizadas em pesquisa de campo. A este trabalho foi incorporado, oportunamente, material de pesquisa que já estava em processo de produção desde setembro de 2012 pelo autor. Além das pesquisas de campo, diversos acervos foram consultados como a Biblioteca Central da UFPB, o Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional (NDIHR/UFPB), o Arquivo Histórico Waldemar Duarte (FUNESC), o Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba (IHGP), o Arquivo e Biblioteca Parahyba (IPHAN-PB), o Arquivo da Cúria Metropolitana de João Pessoa, o Arquivo da Paróquia de São Miguel (Baía da Traição), o Arquivo da FUNAI (Baía da Traição), o Arquivo da Superintendência do IPHAN em Pernambuco (Iphan-PE), os Arquivo da Cúria Metropolitana de Olinda e Recife, entre outros. Tentou-se aproveitar da variedade de fontes encontradas. Para tanto, buscou-se seguir uma metodologia de análise *qualitativa*.

A historiadora Núncia Constantino (2004) destaca que, ao se tratar de realidades locais, a viabilidade da pesquisa “quase sempre” se dá por meio do *método qualitativo*. Surgiram, nas últimas décadas, novas concepções teórico-históricas que levaram a uma aproximação das análises qualitativas. “Contestou-se a eficiência das minúcias de uma análise de frequência, como prova de objetividade e de científicas” (CONSTANTINO, 2004 p. 164) buscando maior profundidade interpretativa no trato das fontes. Agentes sociais, que anteriormente ficavam à margem da História em nome

da generalização promovida pelo método quantitativo, deslocam-se para o centro das investigações históricas de cunho *indiciário*. (GINZBURG, 2011).

Já segundo Le Goff (2003) o *documento* assim como o *monumento*, é uma construção, sujeito a intencionalidades, subjetividades, influências dos homens de seu tempo. O autor ainda aponta para o enorme grau de “inconsciência cultural” que o documento carrega em si. Demonstra que é necessário questionar os documentos: perceber no documento a informação que não está lá, estampada, escrita, registrada e sim na sua intencionalidade, na sua relação com a cultura e mentalidade de sua época. Cabe ao historiador perceber as intencionalidades dos documentos e não ser ingênuo diante de tais construções.

Assim ocorreu o desenvolvimento de uma nova metodologia que atende a “[...] reivindicação do individual, do subjetivo, do simbólico como dimensões necessárias e legítimas da análise histórica” (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 22-3). É esta a metodologia da qual se apropria esta pesquisa para análise das fontes consultadas. Para realização das entrevistas e exame dos dados produzidos, é utilizada a metodologia de investigação e análise das fontes orais, como apresentada por Neves (2006), Becker (1999) e Prins (1992).

Neves (2006) introduz uma tipologia das entrevistas visando à metodologia qualitativa para a História Oral: o grupo focal, a observação participante, a etnografia, as histórias de vida, as entrevistas temáticas, dentre outras. Desse modo, foram adotadas *entrevistas temáticas semiestruturadas* como metodologia de abordagem aos entrevistados buscando direcionar o questionário para os problemas formulados a partir do objeto de pesquisa. Entretanto manteve-se atento para novas possibilidades de formulação de problemas que emergiram no decorrer das próprias entrevistas.

Procurou-se perceber, por meio de comparações, em que medida as intencionalidades dos entrevistados em suas falas corroboravam ou contradiziam às demais fontes escritas e vice-versa. Além disso, como destacam os autores, as *entrevistas temáticas* pressupõem a análise de desdobramentos e vínculos entre múltiplos indivíduos envolvidos no processo abordado pelo tema. É neste sentido que se busca entrecruzar as falas de entrevistados de diferentes esferas sociais. Sendo assim, procurou-se não estabelecer uma relação hierárquica entre os tipos de fontes, pois as

fontes orais “corrigem as outras perspectivas, assim como as outras perspectivas as corrigem”. (PRINS, 1992, p.166).

Quanto à análise destas fontes orais, foi priorizada a perspectiva que considera a relação entre memória individual e memória histórica, expressa nas narrativas dos entrevistados. Estas narrativas são resultantes de um processo mnemônico que estabelece vínculos entre as dimensões individuais e coletivas diante de um contexto histórico-social.

Contudo, não se deixou de considerar o caráter subjetivo das narrativas dos entrevistados, levando em conta os processos seletivos da memória em que os indivíduos escolhem consciente ou inconscientemente o que “lembrar” e o que “esquecer” na construção de seu discurso.

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

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

É importante explicitar o caráter lacunar deste trabalho. Em muitos acervos visitados não foram encontradas fontes relevantes para a pesquisa, como por exemplo, o arquivo da Cúria Metropolitana de Olinda e Recife em que os próprios funcionários afirmaram estar à procura de documentos sobre o tema investigado. Em outros locais, como o arquivo da superintendência do IPHAN em Recife e o arquivo da Cúria Metropolitana de João Pessoa, encontraram-se como referência fontes bibliográficas

produzidas pelo próprio autornos últimos quatro anos. Conclui-se que muitas fontes se perderam com o tempo ou sequer foram preservadas.

2. Baía da Traição e a Igreja de São Miguel Arcanjo

Baía da Traição é um município do litoral norte do Estado da Paraíba, com uma população estimada em 8.561 habitantes, dos quais 6.110 são católicos. Possui uma área de 102,369 km² e densidade demográfica de 78,27 hab./km².¹ O município é um dos antigos núcleos de colonização da capitania da Paraíba, contando com a presença, além dos nativos, de franceses, holandeses e portugueses. Juntamente com os municípios vizinhos de Marcação e Rio Tinto, Baía da Traição abriga um território indígena Potiguara.

A região destaca-se historicamente como um importante foco de resistência indígena frente aos interesses colonizadores portugueses. Por meio de alianças, os indígenas que ali residem, associaram-se ora aos franceses, ora aos holandeses para defenderem os seus interesses.

A origem do nome Baía da Traição é controversa, existem relatos diversos a seu respeito, tanto na bibliografia quanto na tradição oral da região. Freire (1985) faz levantamento de alguns outros relatos, como o de Pe. Rafael Galanti que descreve o assassinato de dois frades franciscanos pelos indígenas em 1505; e o de Gabriel Soares que afirma que os indígenas teriam matado alguns naufragos castelhanos e portugueses. A própria autora escolhe a sua versão:

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

Porém, mais interessante do que buscar construir ou determinar uma verdade histórica quanto à origem do nome Baía da Traição, é observar que, dentre estas e

¹ Fonte: IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia Estatística).

diversas outras narrativas, o motivo pelo qual recebeu este nome é devido a um suposto ato de traição dos indígenas em relação às potências colonizadoras.

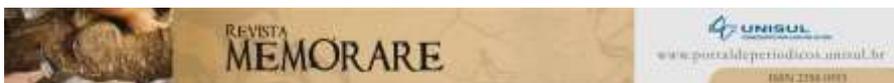
Quando o indígena elimina o elemento estranho em suas terras, não é compreendido como um ato legítimo de defesa de seu território ou como aspecto da dinâmica cultural de sua organização social, mas sim como traição. Os personagens mortos das narrativas a respeito de Baía da Traição são tomados como vítimas e os indígenas são os traidores. Desse modo, o nome Baía da Traição, que nada remete ao original em língua tupi, carrega em si o “olhar do colonizador” e simboliza, de forma contundente, o embate entre um projeto de dominação e a cultura indígena local, resistente.

Pierre Nora (1993) percebe uma ruptura cada vez mais veloz entre o passado e o presente e uma “aproximação” entre memória e esquecimento. O autor também defende que a cultura é dotada de uma intensa dinâmica que se acelera cada vez mais e assim, de uma suposta incapacidade de “habitarmos nossa memória”, surge a necessidade de atribuir-se lugares a ela.

Contudo, como indicado anteriormente, na introdução deste artigo, acrescenta-se ao debate sobre o conceito de *memória* as contribuições de Paul Ricœur (2007). O autor traz considerações de grande relevância para o conceito de *lugares de memória* proposto por Pierre Nora (1993). O conceito de *lugar de memória* acrescido das sugestões de Ricœur (2007) engloba o aspecto material, simbólico e funcional do lugar, ou seja, o espaço em si, sua representação e sua função social, a utilização do lugar no cotidiano, na memória e identidade locais.

Esta perspectiva mais ampla é fundamental para a compreensão da Igreja de São Miguel a partir do viés do Patrimônio Cultural. Assim, é possível pensá-la em sua completude: mais do que seu valor para História da Nação e seu valor arquitetônico, analisa-se sua função social e seus significados para a comunidade em que está inserida.

São Miguel Arcanjo, o anjo guerreiro, foi tomado como padroeiro de todo o povo Potiguara, representando a luta destes indígenas em garantir seus interesses e direitos desde o início da colonização até os dias atuais. O padroeiro dá nome não somente à igreja, mas também à aldeia e posteriormente à vila em 1762. A manifestação dessa fé em seu padroeiro é materializada no *lugar*: a igreja, a aldeia, a vila, a cidade, a nação Potiguara:



Para mim eu vejo essa igreja como se fosse uma parte ainda da vivência dos meus antepassados, parentes que já se foram, indígenas na guerrilidade de ouvir a pregação de Deus, a importância de ter essa igreja do nosso lado como o (São Miguel Arcanjo) é o protetor do povo potiguara. (Alcides da Silva Alves, agricultor e Cacique da Aldeia São Francisco, entrevista concedida em 13/03/2013).

Desse modo, é possível pensar a Igreja de São Miguel enquanto *lugar de memória* dessa comunidade, a partir do qual são construídas diversas narrativas de valoração e atribuição de significado simbólico:

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

O conceito de *lugar de memória* nesta perspectiva mais ampla, que agrega ao termo as meditações de Paul Ricœur (2007), sobretudo a respeito do *espaço e da escrita*, permite a construção de uma narrativa histórica apoiada tanto sobre as fontes escritas quanto sobre a tradição oral. Ocorre a articulação de duas dimensões inicialmente dicotômicas, *lugar* e *memória*: a primeira se aproxima da experiência vivida pela sua materialidade e a segunda se distancia da experiência vivida pelo tempo.

A *escrita* e a *oralidade*, por meio das permanências que estas categorias possibilitam, consagram os significados simbólicos dos lugares garantindo a “aproximação” da *memória* tanto no espaço quanto no tempo. Estes depoimentos revelam a importância da Igreja de São Miguel Arcanjo no imaginário do povo Potiguara. Os *lugares de memória* partem de uma intenção de cristalizar o passado não mais vivido e sim sacralizado, reconduzido ao presente por meio de uma *memória histórica* e consolidado em um determinado espaço. A *oralidade* atribui sentido ao *espaço*, um sentido ligado à *memória histórica* da Igreja de São Miguel Arcanjo. O discurso apresenta duplo significado: é ao mesmo tempo *representação* e *construção narrativa* de uma *memória histórica*. Ou seja, revela a relação de complementaridade entre História e memória – seja coletiva ou individual, local ou nacional; e demonstra a importância da Igreja de São Miguel Arcanjo de Baía da Traição para a construção do universo simbólico da fé religiosa daquela população. Em seu relato, Manoel, ex-

cacique da Aldeia São Miguel e monitor bilíngue na FUNAI, atribui importância tão central à igreja que chega a afirmar que sua satisfação em a ver restaurada seria tão grande que poderia morrer no dia seguinte à restauração:

Desde pequeno a gente vivenciou aqui a (Festa de São Miguel), uma festa que consegue aglutinar toda a região indígena e outras regiões de adjacências daqui dos nossos 3 municípios. [...]. Desde a minha infância, exatamente, vendo a festa, aí consegue ter essa igreja, que hoje está quase em ruínas, está em ruínas, como uma coisa que faz parte de nós. Às vezes a gente chega até a sonhar com ela ruindo e sonha também com ela sendo recuperada, até trabalhando nela, e isso nos deixa até durante o sonho feliz e por ora também, às vezes triste, quando nota, percebe no seu sonho que ela está ruindo. Passei 30 anos como cacique, 28, quase 30, e o meu maior sonho era conseguir preservar as ruínas, hoje tem essa perspectiva de se restaurar. Para mim, posso morrer no outro dia na hora que for restaurada, porque eu sei que essa minha vida como cacique valeu a pena, não fui eu quem consegui, mas pelo menos eu sonhei tanto que isso vai se tornar realidade. (entrevista concedida em 14/03/2013)

A festa da qual Manoel se refere é a celebração do Novenário de São Miguel Arcanjo, que ocorre anualmente entre os dias 20 e 29 de setembro. A análise do significado que São Miguel tem para o povo Potiguara como seu padroeiro, da importância da festa do novenário e da igreja edificada, revela a centralidade que a Aldeia São Miguel exerce historicamente nas relações sociais e na cultura religiosa de Baía da Traição. A festa mobiliza aldeias e pessoas de todas as regiões do entorno da cidade, que participam das celebrações:

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

Sendo assim, a Aldeia São Miguel figura-se como um centro de gravidade em torno do qual a cultura religiosa e as manifestações da fé dos Potiguaras em seu padroeiro são exercidas historicamente. A Igreja de São Miguel Arcanjo teve e ainda tem papel fundamental como *lugar* de materialização desta fé. Embora esteja em ruínas, os festejos ainda ocorrem parcialmente em seu interior – sendo utilizado o espaço em frente à edificação e uma nova igreja construída ao lado da Igreja de São Miguel pelos próprios indígenas quando esta entrou em ruínas. Além do mais, é espaço de atribuição

de profundo significado e valor simbólico: a memória afetiva da Igreja é revivida diariamente pelas pessoas que vivem ali e celebrada anualmente durante a Festa de São Miguel, porém com o pesar e a tristeza de vê-la em ruínas – como é possível notar no relato de Manoel.

Conclui-se que, mesmo nos dias atuais, a centralidade da aldeia e de sua igreja permanece. Entretanto, o processo que levou a igreja às ruínas fez com que surgissem algumas questões problemáticas:

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

Portanto, atualmente, as celebrações da Festa de São Miguel ocorrem simultaneamente em São Francisco, onde estão as imagens, como nos arredores das ruínas da igreja. Isso se tornou o centro de uma disputa interna por poder. O valor simbólico da Igreja está associado à religiosidade, aos ritos, às festas e às comemorações sagradas, bem como aos mitos que fundamentam a construção de aspectos importantes das identidades culturais dos Potiguaras.

3. Os Potiguaras: Identidade, território e luta

Palitot (2005, p. 9), afirma que para que possamos buscar compreender a(s) identidade(s) do povo Potiguara, “devemos, necessariamente, abandonar uma visão continuísta e perceber como uma singularidade étnica e social emerge através das discontinuidades históricas [...] criadas pelos processos de conquista e colonização do litoral nordestino até os dias de hoje.”. O autor ainda destaca a importância do abandono da ideia de uma “essência atemporal e substantiva” que possa ser pensada como a base de uma identidade.

Além disso, Palitot (2005) relata uma suposta ausência de um mito de origem próprio do povo Potiguara: algo que pudessem buscar em suas narrativas tradicionais que forneça uma origem transcendental, única e singular para seu povo. Mediante a interação com o colonizador, as guerras de dominação, as diversas vicissitudes do

tempo, uma possível narrativa desta natureza se perdeu. A impossibilidade de se encontrar fontes que possam revelar maiores detalhes a respeito da cultura dos Potiguaras antes da chegada dos portugueses também contribuiu para isso.

Todavia, mesmo tendo em vista a perspectiva do autor, defende-se aqui a impossibilidade de construção narrativa de uma identidade Potiguara totalmente desvinculada de uma busca por permanências históricas. Leonardo Castriota (2009) aponta que a definição do que é *tradicional* se vincula aos aspectos da vida cotidiana que são herdados de gerações passadas, como ritos, técnicas, arte, costumes, linguagem; ou seja, no sentido mais abrangente da palavra, a *cultura* que é transmitida ao longo do tempo. Logo, “a tradição teria então, uma dimensão necessariamente conservadora: o presente repetiria o passado através daquilo que dele herdou.” (CASTRIOTA, 2009, p. 21).

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

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

Todavia, a concepção estática de cultura pode ser compreendida por meio da intencionalidade dos discursos que se sustentam por interesses diversos no sentido de esquecer, lembrar e reescrever narrativas históricas e identitárias sob o olhar de dado presente sociocultural.

No entanto, em concordância com Palitot (2005), a cultura é concebida pela sua característica dinâmica e pela sua capacidade de se alterar pelas interações. Os sistemas culturais, por mais tradicionais que pareçam, são caracterizados por processos de incessantes transformações, ou seja, nenhuma cultura é estática, imóvel ou essencialmente tradicional. Por mais lento que possa parecer, sempre haverá um

processo de transformação, seja pelo desenvolvimento interno da própria cultura, seja por influências promovidas por contatos interculturais. (SAHLINS, 1997; KUPER, 2002).

Desse modo, busca-se conciliar a percepção das discontinuidades tanto quanto das possíveis permanências que constituem os processos históricos que levaram as construções e reconstruções contínuas da identidade cultural dos Potiguaras. A questão aqui é se é possível ou não apontar e analisar elementos tradicionais da cultura indígena que permitem a identificação daquele povo enquanto Potiguara. Não obstante as dificuldades, tendo em vista a complexidade da tarefa proposta, foi possível levantar pelo menos duas hipóteses correlacionadas: a da identidade cultural associada à *luta/resistência* e a sua *identidade territorial*. A partir do texto *Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba* (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012) foi possível levantar dados importantes a respeito do universo simbólico e material dos Potiguaras que estão em permanente diálogo com a forma com a qual eles atribuem valor à Igreja de São Miguel Arcanjo.

Os Potiguaras são indígenas da família linguística Tupi emantiveram intenso contato com a cultura não indígena desde os primórdios da colonização. A partir deste contato intercultural, diversos elementos da cultura indígena foram transformados e adaptados ao longo do tempo. Identidade, tradição, religiosidade e linguagem passaram por múltiplos processos em que os Potiguaras se viram diante da necessidade assimilar, adaptar ou resistir às imposições do projeto de dominação da empresa colonial. (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012 p. 15-16).

Atualmente, o povo Potiguara conta com uma população de aproximadamente 19 mil indígenas entre as cidades de Marcação, Rio Tinto e Baía da Traição no Estado da Paraíba. Em outras cidades como Mamanguape e João Pessoa e estados como Rio de Janeiro e Rio Grande do Norte, sua presença foi identificada embora não contabilizada. São cerca de 13.000 habitantes em reservas indígenas, 26.270,7329 ha de terras indígenas regularizadas e 7.530,5969 ha de terras indígenas declaradas, todas inscritas na modalidade de terra “tradicionalmente ocupada”.²

Segundo Palitot (2005), com o decorrer dos séculos e a consolidação da fé católica entre os Potiguaras - sobretudo mediante aos projetos missionários, os

² Dados da Funai: <http://www.funai.gov.br>

aldeamentos e a posterior conversão das aldeias em vilas – a questão territorial se torna mais complexa. As terras e a mão de obra indígena desde os primeiros contatos com o branco estiveram sob o olhar ganancioso do explorador.

Já durante o regime monárquico, no Brasil independente, os esforços foram de diluição e assimilação total dos indígenas na sociedade dos brancos. Em vez de serem incorporados na sociedade imperial mantendo suas especificidades étnicas e seus direitos diferenciados, foram incorporados sem qualquer distinção. Isto acarretou na negação de sua identidade cultural e na perda de direitos sobre suas terras. As antigas aldeias tornaram-se “formas de campesinato indígena cada vez mais envolvidos em relações de patronagem e dominação particulares” (PALITOT, 2005 p. 24).

No tempo presente, a luta pelo direito de permanecerem em suas terras continua, os não-índios persistem invadindo e tomando o território dos Potiguaras. Grandes proprietários interessados em empreendimentos financeiros instalaram indústrias diversas na região, afetando o território e o modo de vida daqueles índios. Em 1918, uma poderosa família instalou fábrica de tecidos na região, era a Companhia de Tecidos do Rio Tinto conhecida nacionalmente pela rede de lojas “Casas Pernambucanas”.

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

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

Os impactos da chegada da fábrica são notáveis: grande parte do território indígena, foi invadido; novos caminhos e estradas foram criados, ocorre drenagem, canalização e poluição de rios e afluentes; exploração de mão de obra indígena; exploração massiva de recursos naturais da mata atlântica dentre diversos outros. Dona Josefa Martins da Costa, moradora da Aldeia do Forte, relata sobre o período que sua mãe trabalhou na fábrica de tecidos:

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

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

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

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

A partir disso, os Potiguaras foram, mais uma vez, violados em sua identidade cultural e nos direitos sobre suas terras. A partir de um discurso técnico-científico – infelizmente ainda presente no senso comum – do próprio serviço de proteção ao índio, os Potiguaras sofreram questionamentos quanto à legitimidade de sua identidade étnica por terem assimilado demasiados aspectos do modo de vida e da cultura do não índio.

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

Mais adiante, a partir da década de 1970, ocorreram mais destruições e invasões do território indígena devido a chegada de grandes usinas de açúcar e destilarias de álcool. Além disso, o município de Baía da Traição tornou-se instância de veraneio de pessoas ricas e influentes das cidades de entorno, revelando o seu potencial turístico e

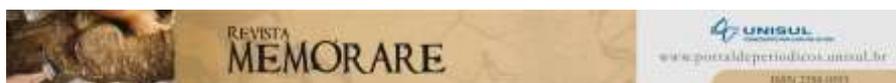
dando início a novas formas de sociabilidade no meio indígena - com a presença dos turistas e empreendedores donos de comércio e pousadas que se instalaram.

Na medida em que a agroindústria penetrou no território Potiguara, as relações sociais entre os índios e deles com a natureza foi prejudicada. Entre 1981 e 1984 a mando do então governador da Paraíba ocorre um processo de demarcação das terras dos Potiguaras.

Em 1984, essa demarcação foi concluída com 21.238 hectares. Diversas áreas foram excluídas, sobretudo àquelas onde estavam localizadas a Cia de Tecidos e as usinas de açúcar. A região da antiga sesmaria de Monte-Mor (Rio Tinto), Lagoa Grande, Grupiúna, a cidade de Baía da Traição e a reserva de manguezal do rio Mamanguape foram algumas dessas áreas. Posteriormente, ocorreram mobilizações de diversas aldeias como a de Jacaré de São Domingos, Grupiúna e Monte-Mor. Aos poucos, os Potiguaras reconquistaram parte de seu território até chegarem aos atuais 33.801,3298 hectares de terras indígenas reconhecidas. Em um movimento inverso, eles passaram a expulsar a fábrica, as usinas e plantações para as margens de suas terras. Em poucos anos, os Potiguaras passaram por um peculiar processo de *desterritorialização e reterritorialização* na mesma área em que vivem há séculos. Ainda assim, esta reconquista de suas terras e reafirmação de seu *lugar e identidade territorial*, não representou de maneira alguma o fim da luta e a eliminação da ameaça causada pelas usinas.

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

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



A lógica do capitalismo industrial, a produção massiva de bens de consumo, os ideais de progresso, os estímulos do marketing e da propaganda, etc., são, dentre outros fatores, que podem ser percebidos como aqueles que contribuem para a perda de referenciais históricos, identitários e territoriais, acarretando a redução “espaço-temporal” na relação entre presente e passado na sociedade contemporânea. Os empreendimentos instalados nas terras indígenas em questão, caracterizados pelos atributos mencionados acima, impactaram consideravelmente o modo de vida Potiguara inserindo tal população na lógica capitalista de mercado.

Por outro lado, este mesmo fenômeno leva a um contra movimento, em que as identidades territoriais locais são reafirmadas ganhando novo sentido, como é o caso dos Potiguaras: a questão da luta pelo território tradicionalmente ocupado faz parte da realidade destes índios desde a chegada das potências colonizadoras e a imagem de um povo guerreiro é reafirmada. Tanto a narrativa de pertencimento ao *lugar*, quanto a narrativa histórica de ser um povo que resiste nos permite inferir que a identidade cultural Potiguara, tradicionalmente, está associada à ideia de *lugar* e de *luta*.

A reafirmação que a identidade territorial Potiguara adquire na história recente pode ser explicada também por essa dicotomia na relação entre o *global* e o *local*. De um lado, o avanço do fenômeno da globalização e do sistema capitalista, representados pela presença das usinas e de outros empreendimentos. Por outro lado, o contra movimento de revalorização da identidade territorial e do modo de vida Potiguara.

Sem reduzir a identidade dos Potiguaras a estes elementos – *identidade territorial* ligada à *luta/resistência* – ou buscar encontrar uma essência transcendental e atemporal para estes indígenas, ou mesmo amenizar e ocultar dissidências internas ligadas a múltiplas identidades culturais, procura-se, na verdade, ressaltar a importância da ideia de *luta/resistência* para garantir seu *lugar*. Para além dos conflitos e contradições internas do povo Potiguara frente à organização e ao seu território, é possível dizer que estes dois elementos passaram a fazer parte, de forma mais geral, como uma característica própria desse povo. E ainda, uma característica que permanece ao longo de muitos anos.

Atualmente a representação simbólica de São Miguel Arcanjo, padroeiro de todo o povo Potiguara, o anjo *guerreiro* que tem como materialidade as imagens sagradas e a

Igreja de São Miguel Arcanjo, assumem um papel elementar na construção da identidade cultural Potiguara.

As lideranças indígenas têm comentado que ela foi construída pelos portugueses na colonização [...] e (São Miguel Arcanjo) foi denominado padroeiro porque na época existiam muitos guerreiros por aqui e (São Miguel Arcanjo) é um anjo guerreiro que conta a tradição e a própria escritura do combate entre ele e (Lúcifer), que é o anjo de luz que depois que se rebelou contra Deus e se torna o demônio, o satanás que foi expulso do paraíso, e quem faz isso, quem lidera essa batalha é (Miguel Arcanjo). (Pe. Edriano, Padre responsável pela Paróquia São Miguel, entrevista concedida em 14/03/2013).

Sendo assim, “podemos localizar as origens da associação que os Potiguara fazem atualmente entre o seu território étnico e os santos padroeiros” (PALITOT, 2005 p.23). O anjo guerreiro carrega em si a lembrança de que aquele é um povo que *luta/resiste*; a Igreja e as imagens sagradas ali presentes os lembram de que essa luta faz parte da história dos Potiguaras naquele *lugar*. Assim conforma-se um aspecto significativo da identidade cultural Potiguara: a imagem de um povo guerreiro.

Olha, a questão dessa igreja, a capela do (São Miguel Arcanjo), essa igreja para mim tem um símbolo muito importante que a nossa terra foi delimitada através de reis e de reis veio questionando a questão dos franciscanos, os franciscanos vieram aqui por causa da pregação da missão católica e foi implantada ali uma reserva indígena, que essa relíquia, essa igreja para nós, como indígenas, civiliza a questão da cultura, a questão da nossa história, a questão da nossa resistência. [...] a importância de ter essa igreja do nosso lado como o (São Miguel Arcanjo) é o protetor do povo potiguara, nós indígenas, principalmente eu como indígena potiguara. (Alcides da Silva Alves, agricultor e Cacique da Aldeia São Francisco, entrevista concedida em 13/03/2013).

4. Os Potiguaras frente à remoção das imagens sagradas de São Miguel

Como foi apresentada anteriormente, a Igreja de São Miguel Arcanjo é um importante *lugar de memória* dos Potiguaras. A partir da igreja ocorre a construção de narrativas míticas, narrativas históricas e narrativas identitárias, ligadas à fé católica e a imagem de um povo guerreiro.

É a história que eu escutava na minha infância, né? O povo contava [...] que disse que aquela parte que tem furada ali em cima, disse que foi um coice da (Besta Fera) que tinha [...] não já ouviu falar? Até pessoas mais jovens do

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

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

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

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

Joana Maria da Conceição, moradora da Aldeia São Miguel, é mais uma dentre os Potiguaras que manifesta memória afetiva pela Igreja. Em sua fala, assim como a de Rosimar, ocorre uma personificação da Igreja de São Miguel transformando a edificação em um tipo de entidade.

Pois é, ela é a (Paróquia São Miguel). Então, ela é a mãe e a gente olha assim e fica triste de ver a nossa mãe rainha numa situação assim. Mas, mesmo assim, nós amamos cada detalhe dessa ruína que a gente tá vendo assim.

Vamos lá..., tem dia que eu e minha comadre aqui [...] a gente sai caminhando por dentro dela, olhando detalhe por detalhe, da minha infância, de quando a gente vinha louvar, e a gente, às vezes, não se aguenta, né, da gente lembrar da nossa infância assim como era, tantos louvores que teve a (Deus) aí dentro, e hoje a gente vê ela nessa situação, é triste, mas, pra nós, a gente fica conversando nós duas horas e horas ali dentro, conversando, pensando, refletindo. Ela diz assim, “minha comadre, como será que a gente..., como será que esse povo vai fazer, comadre. Ai, não dá mais pra ajeitar. Essa parede ta caindo, comadre. Como é que esse povo pode ajeitar a parede desse jeito?”. Pra nós, que não entendemos e não temos condição nenhuma, é a coisa mais difícil que a gente acha. É ver ela restaurada, né? Pelo menos, ela disse assim, “comadre, se pelo menos o povo cobrisse, a gente rezava aqui, se pelo menos fizesse uma cobertura”. Mas, pra nós, é muito difícil, a gente nem imagina. Mas pra (Deus) e pras pessoas que estudaram, né, que (Deus) deu sabedoria pra consertar, quem sabe um dia a gente vai ver ela restaurada e tudo voltar como antes, né? (*Entrevista concedida em 22/02/2014*).

Também já foi visto a centralidade que a Igreja e a festa de São Miguel exercem na manifestação da fé católica dos Potiguaras. Por meio da festa, Baía da Traição e a Aldeia São Miguel se tornam o centro gravitacional dessa religiosidade mobilizando pessoas de diversas aldeias e cidades da região. Como foi dito anteriormente, tal centralidade permanece, porém, com a mudança das imagens sagradas para a Aldeia São Francisco, existem atualmente duas festas de São Miguel.

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

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

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

durante 11 anos. (Neo, ex-cacique da Aldeia São Miguel. *Entrevista concedida em 14/03/2013*).

Posteriormente a Aldeia São Miguel construiu uma nova igreja ao lado da igreja de São Miguel e voltou a celebrar a festa. Devido aos fatos de ser o local onde tradicionalmente já ocorria a festa, onde ficam as ruínas da igreja original e por estar mais próximo da cidade em que ocorreremos shows, as barracas de lanches e de bebidas; a celebração realizada na Aldeia São Miguel atrai maior público.

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

Apesar disso, os entrevistados afirmam que não existem disputas nem brigas entre as aldeias por causa das festas.

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

Eu acho que antigamente existia mais, já houve tempo muito mais de disputa, qual era a aldeia que celebrava a festa maior, porém hoje não, hoje já com a modernidade, com o trabalho de conscientização eles não têm mais essa disputa. A disputa maior é na festa cultural, na festa social, porque na véspera, dia 28, há um show de bandas, de festa na (Vila São Miguel) e na (Aldeia São Francisco), então há disputa para chamar atenção do povo a

participar desta festa. (Pe. Edriano, Padre responsável pela Paróquia São Miguel, entrevista concedida em 14/03/2013).

Entretanto, é possível perceber discordâncias e ressentimentos quanto à remoção das imagens da Igreja. Em pesquisa de campo foram ouvidas palavras fortes e conflitantes em relação ao momento em que as imagens foram transportadas. Ao caminhar pela região, quanto mais próximo se está da Aldeia São Miguel é comum escutar: sequestro, roubo, violência, tomada etc. Na medida em que se aproxima da Aldeia São Francisco, percebe-se uma amenização: resgate, salvamento, proteção etc. A justificativa de que as imagens corriam o risco de serem roubadas e de que por isso a Aldeia São Francisco, considerada aldeia-mãe, teve o direito de intervir não é amplamente aceita nem recontada da mesma forma por todos, como é possível perceber nas entrevistas apresentadas.

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

Porém, em conversa informal com um importante cacique da região, ele afirmou que apesar de todos estarem a favor do tombamento federal e restauração da Igreja, os índios de São Francisco não devolveriam mais as imagens. Sobretudo mediante ao fato de que eles próprios teriam se organizado e contratado um restaurador particular para trabalhar nas imagens.

Ao consultar o atual cacique da Aldeia São Francisco sobre a possível devolução das imagens após essa restauração, ele deixa claro que, na sua visão, isso deve ser resolvido entre os Potiguaras:

Isso daí é um momento interno do nosso povo saber assim, colocar em prática por a sua emoção, pelo seu amor que tem por (São Miguel) dentro da (Aldeia São Francisco), acho que é o momento de se aliar, é o momento de se entregar, é o momento de se entender um com o outro e ver o melhor pelo seu povo, o melhor da tradição, que (São Miguel) é por todos nós. [...] Com

certeza esse é um momento ético de a gente se sentar e a gente saber resolver e esse tutelamento que a gente tem, de a gente ter (São Miguel) como nosso padroeiro... (Entrevista concedida em 13/03/2013)

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

5. Considerações Finais

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

Sem se prender a busca por uma essência transcendental que caracterize a identidade cultural Potiguará, procurou-se apresentar algumas permanências no tempo histórico dos Potiguaras. É neste sentido que a luta dos Potiguaras pelo direito de habitarem suas terras tornou-se elemento fundante de sua identidade. Durante séculos tiveram que resistir a diversos tipos de invasões em seu território. Essa resistência consolidou a imagem que os Potiguaras têm de si mesmos como um povo guerreiro.

Se por um lado, a ausência de fontes e as vicissitudes do tempo levaram a diluição de uma narrativa mítica essencial originária de todo o povo Potiguará; por outro lado sua identidade territorial permaneceu na longa duração, mesmo diante de todas as ameaças, invasões, reconstruções e ressignificação que enfrentaram e continuam enfrentando. Como foi visto, é precisamente diante de uma grande ameaça à cultura e a tradição locais que a identidade cultural regional ressurgiu ganhando forças e

reafirmando suas bases. Por meio desta dinâmica – e de variadas outras – que os indígenas pouco a pouco reconquistaram suas terras no tempo presente.

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

Conclui-se que, a Igreja de São Miguel Arcanjo, pelo seu inestimável valor histórico, antropológico e arquitetônico, poderia ser tombada e em seguida restaurada. Seu valor cultural para nação é notório a partir de diversos desdobramentos: faz parte de uma das características fundantes da identidade cultural de um dos povos indígenas brasileiros; é testemunha de processos históricos originários da nação brasileira, faz parte da narrativa histórica de fundação da Capitania da Paraíba; além de suas características arquitetônicas, paisagísticas e artísticas.

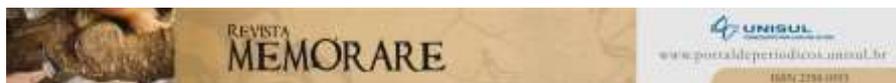
6. Referências

BECKER, Howard. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. 4.ed., São Paulo: Hucitec, 1999.

BRITO, Vanderley de. **Missões na Capitania da Paraíba**. Campina Grande: Cópias & Papéis, 2013.

CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo(orgs.). **Domínios da História: Ensaio de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, Thiago Mota; GUIMARÃES, Gabriella Casimiro. (Orgs.). **Etnomapeamento dos Potiguaras da Paraíba**. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012.



CARVALHO, Juliano Loureiro de. **Formação territorial da Mata Paraibana, 1750 – 1808**. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.

_____. Do Império Marítimo ao proveito da terra, uma cultura territorial em mutação (Capitania da Paraíba, 1574 - 1654). **Cadernos PPG-AU**, Salvador, UFBA, Ano VII, número 1, 2009.

CASTRIOTA, Leonardo Barci. **Patrimônio Cultural: conceitos, políticas, instrumentos**. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: IEDS, 2009.

CEDRO, Marcelo de Araújo Rehfeld. Pesquisa Social e Fontes Orais: particularidades da entrevista como procedimento metodológico qualitativo. **Revista Perspectivas Sociais**, ano 1, n.1, p.125-135, Pelotas: UFPel, Ano 1, N. 1, p. 125-135, março/2011.

CHELOTTI, Marcelo Cervo. Reterritorialização e Identidade Territorial. In **Sociedade & Natureza**. Uberlândia nº22 p.165-180, 2010.

CONSTANTINO, Núncia Santoro de. O que a micro-história tem a nos dizer sobre o regional e o local? **Revista História Unisinos**. Vol. 8 nº 10 JUL/DEZ 157-17 2004.

Disponível em:

<http://www.unisinos.br/publicacoes_cientificas/images/stories/sumario_historia/vol10n8/17historian10vol8_artigo11.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2016.

FREIRE, Maria das Neves Padilha do Prado. **Baía da Traição: a Acajutibiródos Potiguara**. S/N, João pessoa, 1985.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. **Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História**. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

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

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

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

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

NEVES, Lucília de Almeida. **Historia oral: memória, tempo, identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

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



Revista Memorare, Tubarão, SC, v. 4, n. 1, p. 45-68 jan./abr. 2017. ISSN: 2358-0593.

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

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

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

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

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

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

Submetido em: 24/10/2017. Aprovado em: 10/04/2017.

