

**Patrimônio cultural e povos indígenas no Nordeste: reflexões sobre escavações de
igaçabas em Palmeira dos Índios, Alagoas (1930-1990)****Luana TEIXEIRA***

Resumo: Ao longo de seis décadas foram realizadas escavações de igaçabas (urnas funerárias) em Palmeira dos Índios, a maioria delas realizadas pelos índios Xucuru-Kariri em colaboração com acadêmicos e/ou agentes estatais. Valendo-se da documentação produzida à época das escavações, este artigo parte de um estudo de caso para refletir sobre a relação entre sociedade e Estado no âmbito do campo do patrimônio cultural. Pretende-se discutir se é possível analisar, em termos de patrimonialização, um histórico de mobilização social em *prol* da valorização de referenciais culturais, ainda que durante o processo não tivesse sido acionada diretamente a categoria patrimônio cultural. Por outro lado, buscar-se-á relacionar o campo indigenista ao campo do patrimônio cultural, refletindo sobre os limites historicamente construídos entre ambos.

Palavras-chave: Patrimônio cultural. Povos indígenas. Referências Culturais. Igaçaba. Xucuru-Kariri.

**Cultural heritage and indigenous people in the Northeast of Brazil: reflections on
excavations of igaçabas in Palmeira dos Índios, Alagoas (1930-1990)**

Abstract: Throughout six decades, excavations of igaçabas (funeral urns) were carried out in Palmeira dos Índios; the majority of them were done by indians Xucuru-Kariri in collaboration with academics and state agents. Based on documentation produced at the time of the excavations, this article starts from a case study about the relationship between society and State within the scope of cultural heritage. We intend to discuss if it is possible to analyse a history of social mobilization on behalf of valorization of cultural references in terms of patrimonialization, even if the category 'cultural heritage' was not directly used during the process. Besides, we try to relate the indigenous field to cultural heritage, reflecting on the historically constructed limits between both.

Keywords: Cultural heritage. Indigenous people. Cultural references. Igaçaba. Xucuru-kariri.

* Doutoranda - Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal de Pernambuco – UFPE – Av. Prof. Moraes Rego, 1235, Campus Cidade Universitária, CEP 50670-701, Recife - Pernambuco, Brasil. Este artigo foi resultado da conclusão do Mestrado Profissionalizante em Preservação do Patrimônio Cultural do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), concluído em 2012, e contou com financiamento desta instituição. E-mail: luateixeira@yahoo.com.br

Entre 1937 e 1990 foram realizadas diversas escavações de igaçabas (urnas funerárias) em Palmeira dos Índios, a maioria delas realizadas por homens do povo indígena Xucuru-Kariri em colaboração com acadêmicos e/ou agentes estatais. O objetivo deste artigo é narrar aspectos destas escavações e, com base neste estudo de caso, colocar como questionamento a relação entre o campo do patrimônio cultural e o campo indigenista, refletindo sobre os limites historicamente construídos entre ambos.

Escavações de igaçabas em Palmeira dos Índios, Alagoas

No início de 1937, Carlos Estevão de Oliveira, diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi, realizou uma viagem de caráter etnográfico junto aos Pankararu e Fulniô de Pernambuco. Soube, então, da existência da Gruta dos Padres, em Itaparica, Petrolândia, onde junto a um guia local efetuou escavações de vestígios arqueológicos. Segundo Martin, “[...] se trata da primeira escavação arqueológica no Nordeste, com um mínimo de sistemática por parte do autor, e posterior publicação de seus resultados” (MARTIN, 1997, p. 24). De Pernambuco, Estevão seguiu pelo Rio São Francisco até Porto Real do Colégio, em Alagoas, de onde, passando por Penedo e Maceió, chegou em 11 de abril a Palmeira dos Índios. Levou dois dias no caminho para o município e ali deteve-se outros três dias; depois seguiu para Águas Belas (OLIVEIRA, 1942, 1943).¹

A simultaneidade da viagem de Carlos Estevão e o momento inicial do processo de organização política entre grupos indígenas no Nordeste, para reivindicar direitos junto ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI), não é fortuita (SECUNDINO, 2011). Estevão etnografava Pankararus e Fulniôs, povos que naquela época já haviam iniciado o processo de diálogo junto à instituição (PERES, 2004; OLIVEIRA, 2004). Palmeira dos Índios era vizinha a Bom Conselho, município que se tornou central nas articulações políticas que envolveram os diferentes grupos indígenas, a Igreja e o SPI por aqueles anos (ARRUTI, 2005). Ali, em Palmeira dos Índios, vivia uma população indígena única, conhecida pelo etnônimo de Xucuru-Kariri. Carlos Estevão realizou um papel importante nos chamados processos de “emergência étnica” destes grupos.² A importância do contato com Carlos Estevão naqueles anos foi lembrada mais de quatro décadas depois, quando Antônio Celestino, Xucuru-Kariri, lembrou que “[...] foi a partir do contato com Carlos Estevão de Oliveira que seu pai ‘começou no sentido da luta’” (MARTINS, 1994, p. 32).

José Francelino Melo, mencionado na fala acima, esteve em contato direto com Carlos Estevão durante sua permanência em Palmeira dos Índios e acompanhou-o na escavação de igaçabas realizada pelo pesquisador na região. Segundo Estevão, nas conversas que desenvolveu com o “velho Chucuru”, este lhe teria dito que “[...] ‘quando os *Chucurus* eram bravios e moravam no mató’, botavam seus mortos dentro de grandes potes

e enterravam estes nas grutas da serra” (OLIVEIRA, 1943, p. 169). Perguntou a José Francelino se ele conhecia a localização de alguma gruta que havia sido utilizada como cemitério pelos antigos Xucuru e, “[...] recebendo resposta afirmativa, combinamos ir à aludida gruta” (OLIVEIRA, 1943, p. 169-170). Ainda segundo o autor:

No dia marcado, pela manhã, partimos para a ‘Serra do Goiti’, distante da cidade uns três quilômetros. É naquela serra que se encontra a gruta. Chegando nesta, depois de ligeiro exame, determinei que um dos quatro ‘Chucurús’ que me acompanhavam, cavasse o solo da gruta em um ponto que me pareceu não estar muito sólido. Como houvesse levado somente uma foice, o trabalho foi feito com certa morosidade. Mas o fato é que, com pequena profundidade, descobrimos a parte superior de um pote. Continuando a escavação, retiramo-lo do local em que estava enterrado, embora, partido. Dentro do pote, encontravam-se fragmentos de ossos humanos (OLIVEIRA, 1943, p. 170).

Que narrativas os Xucuru-Kariri possuíam sobre as igaçabas antes de 1937 ou como a elas se referenciavam no interior do grupo não sabemos. Mas o que o texto de Estevão sobre os eventos daquele ano indicam é que por meio do diálogo com o pesquisador foi comunicada uma relação de referência cultural entre as igaçabas e os Xucuru-Kariri. Embora os detalhes do contato entre Estevão e Xucuru-Kariri sejam poucos, é muito plausível acreditar que dos diálogos daqueles dias, também foram compartilhadas ideias importantes para o processo de afirmação identitária do grupo diante do Estado. Afinal, a luta a que se referiu Antônio Celestino fez parte deste processo.

Estevão era diretor do Museu Goeldi; talvez um dos estudiosos brasileiros mais próximos à disciplina da Arqueologia naquele momento, a “ciência da pá”, como a ela referiu-se (OLIVEIRA, 1943). O interesse imediato do pesquisador pela escavação das igaçabas era produzir conhecimento sobre o passado. Carlos Estevão acreditava que a escavação de urnas funerárias utilizadas pelos antigos Kariri para enterrar seus mortos traria provas para contrapor a hipótese de Herckman sobre os hábitos endoantropofágicos daqueles grupos. Mais significativo no relato que fez da escavação é que ela tenha sido orientada e executada pelos Xucuru-Kariri e que havia um consenso entre estes e o diretor do Museu acerca da ligação entre os grupos que produziram aqueles artefatos, realizando os rituais de enterramento, e o povo que naquele momento articulava suas práticas sociais à afirmação de uma identidade étnica diferenciada.

Há uma longa discussão acerca dos processos históricos e identitários relacionados aos índios do Nordeste. As pesquisas têm demonstrado que após os quatro séculos de contatos, no século XIX, o Estado brasileiro declarou a “extinção” dos povos indígenas na região a partir da afirmação de que esses já estavam completamente dispersos na “massa da população”, “misturados” (OLIVEIRA, 2004). A qualidade de “misturado” funcionou como

um invisibilizador das especificidades étnicas, visto que elas garantiam direitos fundiários na legislação imperial.³ Do ponto de vista dos povos indígenas, a estratégia de silenciamento acerca da diferença muitas vezes propiciou sua sobrevivência naquele momento. No entanto, a partir da criação do SPI, em 1910, a conjuntura começou a se transformar (PERES, 2004). Especialmente na década de 1930, houve uma articulação simultânea, e muitas vezes conjunta, de vários povos indígenas em torno da explicitação da “indianidade” junto aos órgãos estatais, buscando o reconhecimento da identidade étnica específica (Fulniô, Xucuru, Pankararu...) e dos direitos a ela associados. O alto grau de incorporação dos índios do Nordeste à sociedade gerou, desde os primeiros contatos com os órgãos indigenistas, dificuldade por parte destes em encaminhar as demandas étnico-territoriais surgidas neste processo. Como aponta Oliveira (2004), a legitimidade de componentes culturais não está associada à exclusividade e muitos povos indígenas do Nordeste compartilham elementos culturais entre si e com outras populações regionais. No entanto, a política indigenista oficial teve dificuldades em trabalhar com as trocas culturais e focou sua ação junto aos índios do Nordeste na demarcação das descontinuidades, daquilo que seria “autenticamente” indígena.

A igaçaba foi escavada, Carlos Estevão foi-se embora e não foi tomada nenhuma atitude no sentido de assegurar a integridade dos bens ou dos sítios aos quais eles estavam integrados. Como tratou o autor, a escavação da igaçaba foi apenas “[...] um fato de interesse para nossa etnografia” (OLIVEIRA, 1943, p. 169). Já para os Xucuru-Kariri parece ter sido mais que apenas um fato de interesse para a etnografia. Anos depois, mais de uma vez, eles tornaram a unir-se a pesquisadores e agentes do poder público para escavar igaçabas.

Assim foi na década de 1960, quando novas expedições ocorreram em Palmeira dos Índios, sob a coordenação do antropólogo Clóvis Antunes. Em 1973, Clóvis Antunes publicou a obra “Wakona-Kariri-Xucuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas”, relativa às pesquisas que havia feito em Palmeira dos Índios na década anterior. Assim como Estevão, Clóvis Antunes foi uma personagem importante para as mediações que ocorreram entre povos indígenas e Estado, ao longo do século XX. Segundo Barros Júnior (2007, p. 11) “[...] a nova perspectiva adotada pela História Indígena, em Alagoas, foi inaugurada por Clóvis Antunes. Em seu trabalho, há a transição do índio de objeto de estudo para sujeito político”. Clóvis Antunes foi um antropólogo que, assim como outros de sua época, passou a sensibilizar-se com as questões sociais enfrentadas pelos grupos estudados (ABREU, 2007, p. 145). Ainda assim, não abandonou a perspectiva da reminiscência.

De um modo geral, “Wakona-Kariri-Xucuru” é até hoje referência para dados históricos sobre os Xucuru-Kariri em Palmeira dos Índios. Antunes coligiu vasta

documentação sobre o grupo, desde o século XVIII até sua época. Nos anos da publicação, o Posto Indígena Irineu dos Santos (Fazenda Canto) estava consolidado e uma área de 372 hectares que havia sido adquirida pelo SPI passou à situação de reserva indígena Xucuru-Kariris, em 1952 (MARTINS, 1994). O próprio SPI havia sido substituído pela Fundação Nacional do Índio, a FUNAI.

Se na época da visita de Estevão “[...] o esfacelamento da tribo, em virtude da perda das terras” (OLIVEIRA, 1943, p. 170), a impedia de exteriorizar suas crenças, quando Antunes realizou suas pesquisas de campo no município, a articulação do grupo em torno de uma identidade étnica Xucuru-Kariri traduzia-se em consequências práticas, ainda que muito aquém de suas expectativas (BARROS JÚNIOR, 2007). A reivindicação do grupo junto ao Estado havia resultado no reconhecimento oficial da “indianidade” e na aquisição de uma área para aldear-se. Os rituais tradicionais que, segundo Estevão, não estavam sendo realizados por causa da difícil situação social na década de 1930, tinham voltado a fazer parte do cotidiano do grupo (ANTUNES, 1973).

Em sua obra, Antunes incorpora os elementos relacionais da identidade Xucuru-Kariri como princípio de diferenciação étnica, ao mesmo tempo que se esforça para identificar entre os Xucuru-Kariri itens do “[...] ról fixo de características gerais de indianidade” (ARRUTI, 2006, p. 94), ou seja, os elementos que associavam o grupo a uma série de características tidas como genuinamente indígenas e substancialmente diferenciadas da cultura branca. Essa postura foi explicitada no trecho:

Portanto os indígenas palmeirenses são Kariri, e talvez os que se ligam mais diretamente aos primitivos Kariri, porque os atuais remanescentes sabem distinguir, ainda palavras características do idioma Kariri, **e porque enterravam os mortos em igaçabas**. (ANTUNES, 1973, p. 22, grifos da autora).

Desde o tempo de Carlos Estevão, pesquisadores engajados na causa indígena apresentaram postura ambígua em relação à identificação da especificidade étnica dos grupos estudados. Por um lado, o reconhecimento da autodefinição como suficiente para marcar as fronteiras étnicas, e, por outro, uma necessidade, enquanto pesquisador, em identificar sinais diacríticos de indianidade. E no caso dos Xucuru-Kariri, um dos principais sinais diacríticos “identificado” por pesquisadores foi a relação ancestral com as igaçabas. A posição de atores externos ao grupo, de perceberem as igaçabas como um elemento de continuidade histórica e marcador de uma característica cultural do grupo étnico, foi um processo iniciado com Carlos Estevão e consolidado com as pesquisas de Antunes, na década de 1960. Cabe ressaltar que, em ambos os casos, há a apropriação de um discurso arqueológico para legitimar esta construção, pois nos dois casos os pesquisadores

entendiam estar levando a cabo procedimento de pesquisa do campo da arqueologia, qual seja: a escavação.⁴

A obra de Clóvis Antunes demonstra como, na década de 1960, consolidava-se uma relação direta entre igaçabas e Xucuru-Kariri, por um lado; e entre Xucuru-Kariri e ocupação da região, por outro. Essa perspectiva foi em muito fortalecida pela ação de Luiz Torres na década seguinte. Natural da região, Torres trabalhou toda a vida com o intuito de positivar a presença dos Xucuru em Palmeira dos Índios. Além de criar o Museu Xucurus de História Arte e Costumes, Torres escavou mais de 30 igaçabas na região, algumas delas hoje expostas nessa instituição (TORRES, 1984). As ações de Torres foram fundamentais para fortalecer, em âmbito local, a relação entre a história dos Xucuru-Kariri e a região de Palmeira dos Índios.



Fotografia 1 – Igaçabas de Palmeira dos Índios escavadas por Luís Torres pertencentes ao acervo do Museu Xucurus de História, Arte e Costumes.

Fonte: Fotografia da autora (2010)

Apesar dos vários apoios externos que teve o pleito dos Xucuru-Kariri, a situação territorial do grupo não se resolvia. Na década de 1980, o grupo continuava a estar organizado em torno da reivindicação fundiária, mesmo depois da aquisição da Fazenda Canto, em 1952. Dinâmicas internas, noção de direito sobre o território e a pressão demográfica levaram à continuidade do processo de negociação com o Estado pela demarcação de terras, evidenciado nas “retomadas de terra” que ocorreram em 1979, 1986 e 1994. Segundo Barros Junior (2007, p. 63):

A partir da Aldeia Fazenda Canto, inicia-se uma busca do grupo por sua territorialidade, resultando em atualização do espaço onde está registrada parte da sua história: podem ser citados como exemplo, cemitérios, terreiros, rios, serras, árvores, igrejas, casas, etc., registros que serão reivindicados pelos índios e apresentados como definidores do seu território. Este território com significativo valor simbólico inerente representará objeto de reivindicação, em longo prazo, para os índios.

Quando os Xucuru-Kariri iniciaram a “retomada de terra” de 1986, reivindicando a demarcação de áreas tidas como privadas, houve reação do proprietário da fazenda de 170 hectares. A disputa territorial gerou um novo momento de atenção sobre as igaçabas de Palmeira dos Índios, no sentido de, a partir da localização das mesmas, demonstrar a ancestralidade indígena na terra. O desdobramento dos fatos na década de 1980 evidencia uma característica que acompanha a relação de povos indígenas com o órgão indigenista (SPI e depois Funai) ao longo do século XX. Segundo a acepção de Peres, nesse processo há

[...] um modelo de ação que privilegia o campo jurídico, com sua lógica e limites próprios, de reconhecimento dos direitos indígenas à terra. A estratégia privilegiada nesse contexto é o desbravamento de arquivos, bibliotecas e cartórios visando encontrar registros que atestem com exatidão a *antiguidade* da fixação dos índios dentro dos limites territoriais por eles pretendidos (PERES, 2004, p. 67).

As pesquisas arqueológicas operaram, nesse contexto, no mesmo sentido que o desbravamento de arquivos, bibliotecas e cartórios e as igaçabas, enquanto objeto arqueológico mais significativo, imponente e íntegro encontrado nos sítios arqueológicos da região, passaram a ter valor de documento. Deste modo, em 1987, duas igaçabas foram retiradas por técnicos da FUNAI.⁵ Já nos meses de setembro de 1989 e setembro de 1990, Jeannette Lima, arqueóloga da Universidade Católica de Pernambuco e equipe realizaram trabalhos de campo no município alagoano, fazendo prospecções e escavando vários sítios arqueológicos (no interior e ao redor do imóvel em litígio). A perícia encontrou, no interior da área disputada, muito material arqueológico, inclusive igaçabas, e constatou-se a existência

de cinco cemitérios indígenas no imediato entorno. No relatório produzido, Lima (1990) afirma que os indícios comprovavam a presença do índio antes da chegada dos portugueses.



Fotografia 2 – Igaçabas de Palmeira dos Índios escavadas na década de 1980 depositadas na Universidade Federal de Pernambuco

Fonte: Fotografia da autora (2013)

A partir do início dos anos 90, ao que sabemos, cessaram escavações de igaçabas na região, embora estas ainda existam sob o solo. Ao longo das seis décadas em que as escavações ocorreram, mais de 40 igaçabas foram retiradas e destinadas a diversas instituições.⁶ Nos documentos referentes às escavações, a categoria “patrimônio cultural”,

salvo engano, não foi acionada em nenhum momento. No entanto, a motivação de todas elas foi a atribuição de valor histórico e cultural dada às igaçabas pelos Xucuru-Kariri e também por aqueles que estavam atuando junto a eles. Aliás, por parte dos pesquisadores que realizaram as escavações, note-se que houve igualmente a atribuição do valor arqueológico, o que as associava diretamente à qualificação como patrimônio cultural desde a Lei nº 3.924 de 1961 (TEIXEIRA, 2012). Mas não foi no contexto de desenvolvimento deste campo que se deram as escavações em Palmeira dos Índios. Tratava-se da afirmação de uma identidade étnica específica e da articulação política visando a direitos legais. O que não significa dizer que os quadros conceituais, que hoje compreendemos como parte do campo do patrimônio cultural, não estivessem presentes naquele processo. Vejamos isso com cuidado, afinal estamos próximos ao tênue limite do anacronismo.

Patrimônio cultural e patrimonialização

Nas últimas décadas ocorreram transformações significativas no campo do patrimônio cultural no Brasil. Na primeira metade do século XX, sob forte influência da experiência francesa, valorizavam-se especialmente monumentos que evidenciassem a grandeza dos Estados-nações e de suas elites (CHOAY, 2001). Ainda que houvesse expressiva originalidade de intelectuais pensando as especificidades da cultura no Brasil, isto pouco repercutiu nas práticas e nas políticas públicas para o patrimônio cultural. O arquivamento do anteprojeto de Mário de Andrade e a aprovação do Decreto nº 25 de 30 de novembro de 1937 – que organiza a proteção ao patrimônio cultural – evidenciaram a delimitação de um campo centrado na qualificação do patrimônio cultural quase que exclusivamente composto por edificações suntuosas relacionadas à história do poder colonial, branco e europeu (FONSECA, 2005).

Somente a partir da década de 1970 e, principalmente, 1980 quando houve o tombamento da Casa Branca e da Serra da Barriga, ambos em 1986, e, finalmente, com os artigos 215 e 216 da Constituição da República Federativa do Brasil, em 1988, houve uma ruptura significativa na perspectiva eurocêntrica e elitista que caracterizava o campo do patrimônio cultural. Esse movimento esteve conectado a uma perspectiva internacional de valorização da diversidade e respeito pelas manifestações culturais dos diferentes grupos ao redor do globo, para o qual teve significativa importância a atuação da UNESCO.⁷ A abertura do campo no Brasil consolidou-se em 2000, com a promulgação do Decreto nº 3.551, instituindo o instrumento do Registro e reorientando as ações de preservação do patrimônio cultural com base no entendimento do valor dos bens culturais enquanto referências, conjugando, assim, o caráter material e imaterial, tangível e intangível do patrimônio cultural.

Segundo Fonseca, em texto que integrou o Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais (2000):

Quando se fala em referências culturais, se pressupõem sujeitos para os quais essas referências façam sentido (referências para quem?). Essa perspectiva veio deslocar o foco dos bens – que em geral se impõem por sua monumentalidade, por sua riqueza, por seu peso material e simbólico – para a dinâmica de atribuição de sentidos e valores. Ou seja, para o fato de que os bens culturais não valem por si mesmos, não têm um valor intrínseco. O valor lhes é sempre atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados (IPHAN, 2000, p. 11-12).

A partir desta reorientação política, passa a fazer parte da agenda das instituições públicas para o patrimônio a necessidade de ouvir e dialogar com os diferentes grupos formadores da Nação para, a partir daí, incluir no rol do patrimônio cultural brasileiro e nas ações de preservação referências culturais até então ignorados pelo poder público.⁸ Assim, alguns povos indígenas passaram a dialogar com os órgãos de preservação cultural do Estado, com o intuito de fazer respeitar enquanto patrimônio suas referências culturais e, em alguns casos, torná-las objetos de políticas públicas. A inserção de bens culturais relacionados a povos indígenas é evidenciada na lista do patrimônio imaterial Registrado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), na qual, entre os 25 itens, seis estão relacionados diretamente a povos indígenas.⁹ Pode parecer pouco, mas muito mais significativo que os mais de 70 anos de aplicação do instrumento do tombamento.

A indiferença histórica das instituições responsáveis pela preservação das referências culturais relacionadas aos povos indígenas contemporâneos se explica não apenas pela orientação elitista e eurocêntrica, mas também no contexto de uma postura mais ampla do Estado brasileiro para com estes grupos. Se no século XIX o projeto estatal para os povos indígenas alternava-se entre o etnocídio e a “assimilação” (CUNHA, 1992); ao longo do século XX, apesar da mobilização política de dezenas de povos por todo o Brasil e de algumas ações significativas no interior da própria organização estatal, a regra geral foi silenciar acerca das especificidades culturais destes povos.

A convergência do processo de ampliação do entendimento sobre bens no campo do patrimônio cultural e as transformações nas políticas estatais indigenistas na segunda metade do século XX ainda demandam estudos apurados. O que interessa aqui é constatar que, no âmbito das políticas públicas para o patrimônio cultural, até 1988, pouco foi realizado visando à proteção e/ou à valorização dos referências culturais dos povos indígenas. Esta circunstância pode ter ocorrido por duas razões principais: primeiro, porque

o recorte do que poderia ser tomado como patrimônio cultural restringia-se a apenas alguns segmentos da sociedade. Segundo, porque a política de Estado para os povos indígenas, salvo as ações circunscritas aos órgãos indigenistas, buscava anular as especificidades culturais destes povos. Foi apenas no fim do século XX – para o que a Constituição de 1988 foi fundamental – que este quadro alterou-se substancialmente.

No entanto, se pouca atenção houve no âmbito das práticas estatais para o patrimônio cultural acerca da valorização dos povos indígenas, no plano das práticas sociais outras possibilidades de interpretação do processo sócio-histórico estavam em jogo. Ambas, práticas estatais e sociais, não são autônomas; o processo histórico de transformação em uma sociedade com Estado advém exatamente desta relação. Hoje, é recorrente compreender-se as atribuições de valor patrimonial como processos, a patrimonialização (PEREZ, 2003). Mas será que é possível compreender o processo de atribuição de valor às igaçabas como um processo de patrimonialização? Por um lado, constatamos que em nenhuma das escavações até a década de 1990 houve uma ação propriamente patrimonial sobre elas. Por outro, se tomarmos a concepção de referenciais culturais recentemente incorporada ao campo do patrimônio cultural, podemos perceber que o processo de atribuição de valor às igaçabas foi pautado pelos preceitos que hoje orientam o campo.

Temos trabalhado até aqui com a perspectiva de campo do patrimônio cultural, pensando como um campo contemporâneo, mutuamente estatal e social, no qual se busca, por meio de uma noção de transmissão histórica, elencar e proteger os bens significativos para a Nação. Gonçalves (2003), em reconhecido texto, amplia as possibilidades de utilização do conceito, refletindo sobre o patrimônio cultural como categoria de pensamento. Argumenta que, nesta perspectiva, a categoria é extremamente importante para a vida social e mental de qualquer coletividade humana, mas que assume diversas dimensões semânticas. O que o autor defende é que, embora haja uma configuração semântica específica da categoria patrimônio delineada a partir do século XVIII, a qual esteve colada ao processo de formação dos Estados-nacionais, esta é uma das dimensões da categoria, ou seja, ela também pode ser útil para se compreender a vida social e cultural que não está necessariamente no interior deste contexto semântico. Para que essa compreensão seja possível, no entanto, é preciso contrastar as concepções do observador e as concepções nativas de patrimônio.

Uma etnografia contemporânea com os Xucuru-Kariri poderia ajudar a aproximação de seu entendimento acerca do significado das igaçabas como referencial cultural do grupo. Mas, como nossa preocupação aqui foca o processo pretérito e nossas fontes são limitadas às documentais, torna-se difícil abordar nossa questão com base nas categorias nativas. Ainda assim, um indício interessante foi registrado por Clóvis Antunes nas escavações de 1969. Segundo o autor: “[...] notamos que estavam [os Xucuru-Kariri] bastante ansiosos na

escavação e comentavam entre si: ‘queremos encontrar objetos valiosos para nós, bem como o ouro que os portugueses levaram...’ (ANTUNES, 1973, p. 119).

A referida escavação foi feita no mesmo cemitério indígena que Carlos Estevão havia visitado, igualmente conduzido pelos Xucuru-Kariri, 32 anos antes. Parece-nos que não há nenhuma razão para que Alfredo, Miguel, Benedito e Manuel, os Xucuru-Kariri que efetivamente escavaram as igaçabas, tivessem esperado a presença de Antunes para procurar “ouro dos portugueses” ali. A perspectiva de encontrar objetos valiosos não teria porque ter esperado a presença do antropólogo, a não ser que a presença do antropólogo fosse uma forma de agregar valor aos objetos. Acreditamos que a ‘ansiedade’ e o ‘valor’ que Antunes anotou estariam relacionados à expectativa que os quatro Xucuru-Kariri nutriam em relação à escavação que estava sendo coordenada pelo professor da Ufal, não exatamente àquilo que pudessem encontrar. A evidenciação e a documentação das igaçabas poderiam gerar consequências importantes para outras demandas nas quais estavam envolvidos os Xucuru-Kariri naquele momento.

Podemos aproximar a fala para o outro, sobre as igaçabas por parte dos Xucuru-Kariri, à performance do Toré. Como vem sendo abordado por vários pesquisadores, o Toré exerceu papel fundamental no diálogo entre os povos indígenas do Nordeste e o Estado, mediado, muitas vezes, por intelectuais.¹⁰ De uma prática cultural que vinha minguando, quase desaparecendo, no início do século XX, o toré retomou força ao longo das décadas seguintes. Hoje é realizado por inúmeros grupos étnicos do Nordeste brasileiro. Segundo Reesink (2000, p. 361):

O ritual, quer seja o Ouricuri, o Toré ou o Praiá [...] no seu todo funciona como um sinal diacrítico de indianidade e legitimador externo de ser índio, sujeito ao regime de índio e com direito ao reconhecimento oficial pelo Estado. Como já transparece no que foi dito, os índios estão bastante conscientes do papel do rito. [...]. Por outro lado, é óbvio que a sua funcionalidade enquanto sinal externo e interno de etnicidade geral de índio, não esgota a complexidade de um fenômeno eminentemente multidimensional.

Assim como ocorreu com o Toré, as igaçabas foram tomadas como sinal diacrítico da indianidade Xucuru-Kariri, mas esta é apenas uma das dimensões do seu valor para o grupo; notadamente aquela que pode ser apreendida da documentação. Ainda que seja impossível provar-se, é possível propor que quando os interlocutores de Antunes utilizaram a expressão “o ouro que os portugueses levaram”, estavam se expressando por meio de uma metáfora.¹¹ O nomeado “ouro” seria a terra, a sua terra. Sobre as igaçabas e “os outros objetos valiosos” incidia uma atribuição de valor pretérita, atualizada pelo momento da escavação e pelas perspectivas que a partir dela se apresentavam.

O processo de escavação de igaçabas, ainda que não tenha sido historicamente influenciado pela ideia de patrimônio concebida no interior das instituições estatais, pode ser compreendido como um processo de patrimonialização justamente por que se trata de uma valorização social de referenciais culturais em um processo de diálogo com o Estado, ainda que este não tenha ocorrido diretamente com as agências relacionadas ao campo do patrimônio cultural. E isto evidencia o outro lado da questão, qual seja: a limitação das agências do patrimônio cultural em lidar com os bens relacionados aos referenciais culturais indígenas, mesmo quando eles se constituíam em bens ditos “materiais”, e mais ainda, “arqueológicos”. Ou seja, a tardia incorporação dos referenciais culturais dos povos indígenas não se deu pela ausência de instrumentos conceituais próprios para incorporá-los, como a “intangibilidade” ou a “imaterialidade”. Ocorreu como parte de um projeto mais amplo de Estado para os povos indígenas. Este, ainda que possuísse em uma de suas pontas uma perspectiva reflexiva sobre a questão – no âmbito das políticas indigenistas – preservava em quase todos os outros setores as ideias assimilacionistas formuladas desde muito tempo.

O caso das igaçabas leva a pensar acerca das considerações de Gonçalves, pois percebemos haver nesta história de escavações uma categoria de pensamento que envolve a ideia de patrimônio sem que seja exatamente aquela colocada pelo campo semântico determinado pela sua inserção no âmbito do Estado-Nação. Observamos que, ainda que ela se aproxime muito desta, pois se tratam de patrimônios materiais e de uma relação entre sociedade e Estado, outros preceitos a distanciavam, porque não diziam respeito aos grupos sociais e aos objetos que o campo do patrimônio compreendia como patrimonializáveis. Ao menos não naquele momento.

Considerações finais

Se nada foi feito até a década de 1990, em termos de políticas públicas para o patrimônio cultural no que toca às igaçabas e aos outros referenciais culturais relacionados aos Xucuru-Kariri, poder-se-ia imaginar que, de lá para cá, este quadro tivesse mudado. Mas não foi o que ocorreu. Exceto pela inclusão de algumas das igaçabas escavadas em um inventário de coleções arqueológicas (IPHAN 2007), nem mesmo estas tiveram atenção das agências responsáveis pelo patrimônio cultural, apesar de que outras ações do campo tenham ocorrido em Palmeira dos Índios.¹² Embora vários fatores expliquem a ausência de políticas públicas na região, como a carência de recursos físicos e materiais, não é possível desvincular essa imobilidade às questões que envolvem o reconhecimento por parte das instituições responsáveis pela preservação do patrimônio cultural – e por vários outros setores sociais – das particularidades dos povos indígenas do Nordeste.

Como mencionamos acima, a orientação das políticas para o patrimônio vem contemplando a referenciação cultural de grupos específicos e a dimensão do intangível relacionada aos patrimônios culturais. A partir destas políticas, passaram a ser considerados como patrimônio cultural os referenciais culturais de povos indígenas, o que foi uma abertura em relação ao esquema redutivo e excludente anterior. Mas, se olharmos com atenção para estas ações, ao menos em nível federal, e tomarmos a lista de bens Registrados, veremos que todas as referências culturais que envolvem povos indígenas ali constantes dizem respeito à região amazônica e proximidades.

Evidentemente, o processo de patrimonialização de referenciais culturais indígenas deve partir dos interesses dos povos indígenas em ter os seus bens patrimonializados. Para grupos que estão há tanto tempo envolvidos no diálogo com o Estado, talvez mais este canal de comunicação não seja bem visto ou estratégico. Entretanto, pensado por outro lado – o interesse do Estado em patrimonializar –, o que parece estar novamente em jogo aqui é uma certa noção de autenticidade, daquilo que seria “indígena” porque é substancialmente diferente dos outros grupos sociais. A Arte Kusiwa, o Ritual Yaokwa, a Cachoeira de lauaretê, o Rtxòkò, bens Registrados, são todos referenciais muito específicos de determinados povos indígenas e guardam significados próprios, diferenciados de qualquer outro segmento da sociedade brasileira. São todos bens de povos indígenas que, de modo geral, não têm a sua “indianidade” posta em questão, pois mantêm práticas culturais “autenticamente indígenas” aos olhos da opinião pública em geral.

Não pretendemos atribuir as críticas historicamente feitas às agências indigenistas em relação à busca de um índio do passado, culturalmente desprovido de dinâmicas, ao campo contemporâneo do patrimônio cultural. Não é disso que se trata, pois são contextos diferentes, evidentemente. No entanto, o que gostaríamos de apontar é para o fato de que, pelo menos no processo do qual aqui tratamos, há uma histórica ausência de diálogo entre os campos indigenistas e do patrimônio cultural, ou seja, as conquistas historicamente feitas em um não repercutem em outro e vice-versa. Disso depreendemos que há, por parte daqueles que trabalham com a proteção ao patrimônio cultural, dificuldades para propor e encaminhar políticas públicas relacionadas aos povos indígenas da região. Estes, talvez, ainda hajam de forma semelhante aos agentes das políticas indigenistas no início do século XX, procurando encontrar o “autenticamente indígena” e desprezando aquilo que eles compartilham com a sociedade. Ou seja, ainda estariam procurando os elementos de um “ról fixo de indianidade”, em detrimento da “dinâmica de atribuição de sentidos e valores” e da perspectiva de que “o valor lhes é sempre atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados”.

Recebido em 28/2/2013**Aprovado em 28/10/2013****NOTAS**

¹ Na versão do artigo publicada pela *Revista do Museu Nacional* (OLIVEIRA, 1842) foram publicadas fotos da viagem realizada por Carlos Estevão de Oliveira, inclusive uma fotografia da igaçaba retirada em Palmeira dos Índios. O Museu do Estado de Pernambuco possui o acervo pessoal de Carlos Estevão disponibilizado on-line: <<http://www.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual.php>>.

² “Emergência étnica” é uma construção conceitual que vem sendo utilizada nas últimas décadas para compreender os processos de autoafirmação étnica e identitária entre povos indígenas. No caso do Nordeste brasileiro ela contribui para o entendimento de como, partindo de uma situação de fala oficial acerca da inexistência de índios, ao longo do século XX, passou-se a afirmar a existência de diversas etnias na região. A expressão remete à ideia de etnogênese; conforme Bartolomé (2006): “a etnogênese, ou melhor, as etnogêneses referem-se ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica”.

³ Especialmente o Regulamento das Missões de 1845 (Decreto nº 426, de 24/07/1845), a Lei de Terras de 1950 (Lei nº 601, de 18/09/1850) e o Decreto que a manda executar (Decreto nº 1.318, de 30/01/1854).

⁴ No âmbito da disciplina da Arqueologia, as igaçabas de Palmeira dos Índios são classificadas como cerâmicas pertencentes à tradição Aratu. A tradição Aratu foi estabelecida por Valentim Calderón e possui as seguintes características: o formato predominantemente piriforme e um tamanho de cerca de 65 centímetros, com boca em torno de 55 centímetros de diâmetro e maior raio de cerca de 35 centímetros. Ausência de decoração e recorrência da presença de opérculo (a tampa, geralmente de cerâmica). Localização geralmente separadas da habitação, em locais específicos (sítios-cemitérios), comumente em grupos de duas ou mais. Depósito a pouca profundidade, em terrenos preferentemente silicosos, em lugares elevados. No interior das urnas poder-se-ia encontrar também mobiliário funerário (conchas, líticos...).

⁵ Para reportagem sobre esta escavação, ver: Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Seção periódicos, “A Tribuna de Alagoas”, 17 de fevereiro de 1987.

⁶ Esse número procede da documentação pesquisada. Foi uma igaçaba escavada na pesquisa de Estevão, no mínimo quatro nas pesquisas de Clóvis Antunes, mais de 30 segundo Torres em suas pesquisas, duas pela FUNAI em 1987, quatro por Jeannette Lima em 1990, que ainda relata o desenterramento de outras duas. Este cálculo se restringe às igaçabas retiradas inteiras, pois um número muito maior e impossível de ser estimado foi removido sob a forma de cacos. Já na mesorregião agreste de Alagoas desde 1872 tem-se notícia da identificação de cemitérios indígenas e desenterramentos de igaçabas ocorreram durante todo o século XX, sendo ainda hoje muito recorrente a descoberta fortuita de urnas funerárias, principalmente nos municípios de Limoeiro de Anadia e Arapiraca e em municípios limítrofe à mesorregião, como Viçosa, Anadia e União dos Palmares.

⁷ Sobre o assunto, ver: BO, 2003.

⁸ Conforme o texto constitucional, artigo 216: “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]”.

⁹ São eles: Arte Kusiwa – Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi; Cachoeira de Iauaretê – Lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri; Ritual Yaokwa do Povo Indígena Enawene Nawe; Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro; Saberes e Práticas Associados aos Modos de Fazer Bonecas Karajá; e Rtxòkò: expressão artística e cosmológica do Povo Karajá. Sítio do IPHAN, <www.iphan.gov.br>. Acesso em: 10 fev. 2013.

¹⁰ Sobre o assunto, ver: Grünewald, 2005.

¹¹ Evidentemente a expressão pode não ter sido dita exatamente desta forma, afinal trata-se de uma fala atribuída por Antunes aos Xucuru-Kariri. Continuará de qualquer forma válida a perspectiva da metáfora, embora não mais nos aproximaria da compreensão acerca de categorias nativas.

¹² Em especial a reforma da Casa de Graciliano Ramos na década de 2000.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina; CHAGAS, Mario; SANTOS, Myrian Sepúlveda (Org.). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Garamond: Minc/IPHAN/DEMU, 2007.

ANTUNES, Clóvis. *Wakona-Kariri-Xucuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas em Alagoas*. Maceió: Ufal, 1973.

ARRUTI, José Maurício. *História Pankararu*. jul. 2005. (Povos indígenas no Brasil). Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/882>>. Acesso em: 30 nov. 2010.

_____. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

BARROS JUNIOR, Aldemir. *Aldeando sentidos: Os xucuru-kariri e o Serviço de Proteção ao Índio no agreste alagoano*. 2007. 133 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, abr. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100002>. Acesso em: 30 nov. 2012.

BO, João Batista Lanari. *Proteção do patrimônio na Unesco: ações e significados*. Brasília: UNESCO, 2003.

BRASIL. Império do Brasil. *Decreto n. 426*, de 24 de julho, 1845. Regulamenta acerca das Missões de catequese e civilização dos Índios. Coleção de Leis do Império do Brasil, 1808-1889. Atos do Poder Legislativo de 1845. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/doimperio>>. Acesso em: 12 ago. 2012.

BRASIL. Império do Brasil. *Lei n. 601*, de 18 de setembro de 1850. Lei de Terras. Coleção de Leis do Império do Brasil, 1808-1889. Atos do Poder Legislativo de 1850. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/doimperio>>. Acesso em: 12 ago. 2012.

BRASIL, Império do Brasil. *Decreto n. 1.318, de 30 de janeiro de 1854*. Manda executar a Lei n. 601, de 18.09.1850. Coleção de Leis do Império do Brasil, 1808-1889. Atos do Poder Legislativo de 1854. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/doimperio>>. Acesso em: 12 ago. 2012.

BRASIL. República Federativa do. *Decreto-Lei n. 25, de 30 de novembro de 1937*. Decreto-Lei do Patrimônio Cultural. Coleção de Leis da República, 1889-2000. Atos do Poder Legislativo de 1937. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/republica>>. Acesso em: 12 ago. 2012.

BRASIL. República Federativa do. *Lei n. 3.924*, de 26 de julho de 1961. Lei da Arqueologia. Coleção de Leis da República, 1889-2000. Atos do Poder Legislativo de 1961. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/republica>>. Acesso em: 12 ago. 2012.

BRASIL. República Federativa do. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. República Federativa. *Decreto n. 3.551*, de 04 de agosto de 2000. Patrimônio Imaterial. Atos do Poder Legislativo de 2000. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/república>>. Acesso em: 12 ago. 2012.

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

CUNHA, Manoela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: _____. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 133-154.

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

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 21-29.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj: Massangana, 2005.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Manual do Inventário Nacional de Referências Culturais*. Brasília: IPHAN, 2000.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Inventário de coleções arqueológicas alagoanas: IHGAL e Museu Xucurus*. Maceió: Iphan, mimeo, 2007.

LIMA, Jeannete Dias. *Laudo antropológico. Ação de reintegração de posse nº 15.626/87*. 1ª Vara da Justiça Federal, Maceió-Alagoas, 1990.

MARTIN, Gabriela. *Pré-História do Nordeste do Brasil*. 2. ed. Recife: UFPE, 1997.

MARTINS, Sílvia A. Carneiro. *Os caminhos da aldeia... Índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais*. 1994. 154 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994. Disponível em: <http://www.anai.org.br/arquivos/Dissertacao_mestrado_Xucuru_Kariri.pdf>. Acesso em: 04 ago. 2010.

OLIVEIRA, Carlos Estevão. O ossuário da 'Gruta do Padre', em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste. In: MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E SAÚDE. *Boletim do Museu Nacional, XIV-XVII (1938-1941)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942, p. 151-184. Disponível em: <<http://biblio.etnolinguistica.org/estevao-1942-ossuario>>. Acesso em: 24 fev. 2013.

OLIVEIRA, Carlos Estevão. O ossuário da 'Gruta do Padre', em Itaparica, e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, Recife, v. 37, n. 38, p. 147-175, 1943.

OLIVEIRA, João Pacheco. Etnologia dos Índios misturados. In: _____. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

PERES, Sidnei. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-1967). In: OLIVEIRA, João Pacheco de. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p. 43-91.

PEREZ, Pereiro. Patrimonialização e transformação das identidades culturais. In: PORTELA, José; CALDAS, João Castro (Org.). *Portugal Chão*. Oeiras: Celta editora, 2003, p. 231-247.

REESINK, Edwin. O segredo do sagrado: o Toré entre os índios do Nordeste. In: ALMEIDA, Luíz Sávio; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes. *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Maceió: EDUFAL, 2000, p. 359-405.

SECUNDINO, Marcondes. “Índios do Nordeste”: alguns apontamentos sobre a formação de um domínio da antropologia. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra-capá, 2011, p. 92-112.

TEIXEIRA, Luana. *Para além da “pedra e caco”: o patrimônio arqueológico e as igaçabas de Palmeira dos Índios, Alagoas*. 2012. 87 f. Dissertação (Mestrado Profissionalizante em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2012.

TORRES, Luiz. *Os índios Xucuru e Kariri em Palmeira dos Índios*. Maceió: IGASA, 1984.