Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Luana Teixeira

Para além da "pedra e caco": o patrimônio arqueológico e as igaçabas de Palmeira dos Índios, Alagoas.



Rio de Janeiro

2012

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Luana Teixeira

Para além da “pedra e caco”: o patrimônio arqueológico e as igaçabas de Palmeira dos Índios, Alagoas

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.
Orientador: Profª. Dra. Renata Santos
Co-orientadora: Catarina Silva
Supervisor: Yuri Batalha de Magalhães
Supervisor: Pablo Christian Maia da Silva

Rio de Janeiro
2012

O objeto de estudo dessa Dissertação foi definido a partir de uma questão identificada no cotidiano da prática profissional da Superintendência do IPHAN em Alagoas.

T266p Teixeira, Luana.
Para além da "pedra e caco": o patrimônio arqueológico e as igaçabas de Palmeira dos Índios, Alagoas / Luana Teixeira – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012.

90 f.: il.

Orientadora: Renata Santos

Dissertação (Mestrado) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2012.

1. Patrimônio Cultural. 2. Preservação – Interdisciplinaridade. 3. Brasil – Relações – Cultura. 4. Patrimônio arqueológico – Referências culturais. I. Santos, Renata. II. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Brasil). III. Título.

CDD 363.690981

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Luana Teixeira

Para além da “pedra e caco”:
o patrimônio arqueológico e as igaçabas de Palmeira dos Índios, Alagoas

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.

Rio de Janeiro, 28 de setembro de 2012.

Banca examinadora

_____

Professora Dra. Renata Santos (orientadora) – PEP/MP/IPHAN

_____

Yuri Batalha de Magalhães (supervisor) – Superintendência do IPHAN em Alagoas

_____

Professora Dra. Analucia Thompson – PEP/MP/IPHAN

_____

Professora Dra. Lucieni de Menezes Simão – Universidade Cândido Mendes/ UCAM-IUPERJ

A Paulo Valério Ribeiro Maya *in memorian*

AGRADECIMENTOS

Como todo trabalho, são inúmeras as pessoas que de uma forma ou de outra contribuíram para sua conclusão. Sendo muito breve, gostaria de agradecer a Raquel Xucuru-Kariri por toda a atenção com que me recebeu e conduziu aos caminhos certos em Palmeira dos Índios. Aos técnicos da Superintendência Estadual do IPHAN em Alagoas pelo respeito e apoio. João Paulo Viera Neto por compartilhar diálogos, bibliografia e perspectivas acerca dos temas relacionados aos índios no nordeste. Fabiana Carvalho de Oliveira pela amizade ao longo do curso e apoio naquele domingo derradeiro na biblioteca da UNB. Aldemir Barros Junior por generosamente dispor livros e conhecimentos. A Renata Santos pela atenção prestada ao longo da orientação da dissertação. A Yuri Batalha com muita estima, espero ter oportunidade de trabalharmos juntos novamente. Por fim, a Clícia Nahra, minha mãe, por ter feito a última leitura e correções no texto.

Os objetos materiais só dispõem de propriedades imanentes de natureza físico-química: matéria-prima, peso, densidade, textura, sabor, opacidade, forma geométrica, etc, etc, etc. Todos os demais atributos são aplicados às coisas.

Ulpiano de Bezerra Meneses

A morte não iguala ninguém: há caveiras que possuem todos os dentes.

Mário Quintana

RESUMO

Esta dissertação discute os diferentes momentos e vieses de atribuição de sentido às igaçabas (urnas funerárias) de Palmeira dos Índios ao longo do século XX. O objetivo deste trabalho é perceber como bens considerados pela legislação como patrimônio arqueológico podem também adquirir outros sentidos dentro e fora do campo do patrimônio. Ao reconstruir a história das escavações das igaçabas, procuramos perceber como os múltiplos sentidos atribuídos a esses objetos ao longo do século XX foram construídos através de diálogos sociais e simbólicos. Por fim, este trabalho busca trazer elementos para contribuir no debate sobre a preservação do patrimônio cultural no Brasil, sua complexidade e seus desafios.

PALAVRAS CHAVES

Patrimônio arqueológico, atribuição de valor, história

ABSTRACT

This dissertation discusses the different moments and biases of attribution of meaning to the igaçabas (funeral urns) of Palmeira dos Índios (Alagoas, Brazil) throughout the 20th century. The objective of this paper is to apprehend how properties, considered for the legislation as archaeological heritage, can also acquire other meanings within and outside the domain of the heritage. By reconstructing the history of the excavations of the igaçabas, we intend to comprehend how the various attributed meanings to these objects throughout the 20th century were constructed through social and symbolic dialogues. Finally, this paper aims to contribute to the debate concerning the preservation of the cultural heritage in Brazil, its complexity and its challenges.

KEYWORDS

Archaeological heritage; attribution of values; history

SUMÁRIO

ABREVIATURAS 9

LISTA DE ILUSTRAÇÕES 10

INTRODUÇÃO 10

1. BEM ARQUEOLÓGICO E PATRIMÔNIO CULTURAL 20
1.1 A arqueologia no Brasil 22
1.2 As igaçabas tornam-se objetos arqueológicos 25
1.3 A tradição cerâmica Aratu 28
1.4 Refletindo sobre o patrimônio arqueológico 36
1.5 O local das igaçabas 40

2. ATRIBUIÇÕES LOCAIS DE VALOR 44
2.1 Xucurus-kariri e as etnogêneses indígenas no Nordeste brasileiro 46
2.2 Alteridades: uma viagem histórica 51
2.3 Escavando igaçabas na década de 1960 56
2.4 Luiz Torres e o Museu Xucurus 61
2.5 As igaçabas enquanto documento 66
2.6 As igaçabas como referências culturais 70

CONSIDERAÇÕES FINAIS 75

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 78

FONTES 85

ABREVIATURAS

Apalca – Associação Palmeirense de Letras Ciências e Artes
Cimi – Conselho Indigenista Missionário
CNSA – Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos
Funai- Fundação Nacional do Índio
IAGPE – Instituto de Arqueologia e Geografia Pernambucano
IBGE- Instituo Brasileiro de Geografia e Estatística
Ihgal – Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas
Incra – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
Iphan – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
PEP – Programa de Especialização em Patrimônio
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
Ufal – Universidade Federal de Alagoas
UFPE – Universidade Federal de Pernambuco
UCPE – Universidade Católica de Pernambuco

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Igaçabas de Palmeira dos Índios: à esquerda, sendo escavada na década de 1970 por equipe de Luís Torres; ao centro, exposta atualmente no Museu Xucurus; à direita, no Museu do Instituto Histórico e Geográfico Alagoano 11

Figura 2 – Localização de Palmeira dos Índios. 13

Figura 3 – À esquerda as três igaçabas escavadas por Clóvis Antunes em 1969 em Palmeira dos Índios. À direita as igaçabas escavadas por Valentin Calderón na Bahia às quais o autor classificou como tradição Aratu. 31

Figura 4 – Fotos do jornal 'Tribuna de Alagoas' de 17 de fevereiro de 1987. 34

Figura 5 – Prancha da obra "A Pré-história do Nordeste' de Gabriela Martin [igaçaba de Palmeira dos Índios em destaque]. 35

Figura 6 – Trajetória da viagem de Carlos Estevão de Oliveira, em 1936. 52

Figura 7 – Imagens da escavação coordenada por Clóvis Antunes, realizada por Alfredo, Miguel, Benedito e Manuel Celestino da Silva e acompanhada pelo fotógrafo Antônio Neves em 1969. 57

Figura 8 – Foto de Alfredo Celestino. 60

Figura 9 – Brasão do município de Palmeira dos Índios 63

Figura 10 – Folder do Museu Xucurus, sem data, possivelmente década de 1990. Notar a representação do casal Tlixí e Tlixiá e a igaçaba. 64

Figura 11 – Fotos do Museu em 1971 e em 2010 65

Figura 12 – Fotos das igaçabas no Museu Xucurus em diferentes momentos. À esquerda, sem data, provavelmente da década de 1970. Ao centro em 1987. À direita em 2010. 65

Figura de capa – Escavação de igaçaba coordenada por Luiz Torres em Palmeira dos Índios na década de 1970. Fonte: TORRES, 1984.

INTRODUÇÃO

Esta monografia é o resultado de um ano de pesquisas sobre as igaçabas de Palmeira dos Índios. Ao entrar para o Programa de Especialização em Patrimônio do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (PEP/IPHAN), em março de 2009, iniciamos um projeto de gestão de informação sobre o patrimônio arqueológico no estado de Alagoas. Apesar de prescindir de um campo formal de pesquisas arqueológicas ao longo de quase todo o século XX, muitas pesquisas com interesse arqueológico foram feitas no estado. Ao longo de 2009, coube-nos levantar, sistematizar e organizar qualquer informação que dissesse respeito às atividades relacionadas à arqueologia. O objetivo desse trabalho foi produzir instrumentos de informação que contribuíssem para a pesquisa e gestão do patrimônio arqueológico em Alagoas.

Esse projeto deu-nos uma boa noção acerca do solo arqueológico conhecido na região. Quando o trabalho já estava encaminhado, no fim de 2009, foi necessário definir um problema de pesquisa para a monografia de conclusão do PEP (que, com a aprovação do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, tornou-se a dissertação para obtenção do título). Entre todo o material pesquisado, as igaçabas (nome de origem tupi-guarani sinônimo de urnas funerárias utilizado no contexto alagoano) escavadas no município de Palmeira dos Índios pareciam excepcionalmente interessantes para uma pesquisa histórica que problematizasse questões atuais acerca da gestão do patrimônio arqueológico. No contexto do patrimônio arqueológico alagoano as igaçabas se destacavam por serem citadas em várias publicações ao longo do século XX. Mesmo que não tenha havido até hoje nenhuma pesquisa arqueológica sistemática na região e, por conseqüência, muito pouca produção de conhecimento na área, existia uma documentação profícua sobre as diversas escavações com interesse arqueológico em Palmeira dos Índios.

Optamos, portanto, por aprofundar nossas pesquisas sobre as igaçabas de Palmeira dos Índios. Num primeiro instante, trabalhávamos não apenas com as igaçabas, mas com todo o material arqueológico depositado no Museu Xucurus de História, Arte e Costumes, no mesmo município, onde estavam guardadas algumas destas igaçabas. No entanto, as investigações foram nos indicando outro caminho e percebemos que apenas uma pequena parte das igaçabas escavadas no município se encontrava no museu. Pareceu-nos, pois, interessante ampliarmos a perspectiva da pesquisa para todas as igaçabas escavadas de Palmeira dos Índios de que tínhamos notícia. Por outro lado, optamos por deixar um pouco à margem outros vestígios

arqueológicos, como machados líticos e cachimbos de cerâmica. Essa opção justificou-se pelo fato de que, geralmente, no contexto do município, estes vestígios eram encontrados junto às igaçabas, o que, acreditamos, permitiu que tomássemos como problema de análise as igaçabas como metonímias de todo o material arqueológico escavado ao longo do século XX na região.



Figura 1 – Igaçabas de Palmeira dos Índios: à esquerda, sendo escavada na década de 1970 por equipe de Luís Torres; ao centro, exposta atualmente no Museu Xucurus; à direita, no Museu do Instituto Histórico e Geográfico Alagoano
Fonte: TORRES, op. cit., 1985 e da autora.

Iniciamos a pesquisa de posse de significativas fontes secundárias que haviam sido previamente levantadas durante o trabalho de gestão de informação. Buscamos ampliar a pesquisa documental através de reportagens de periódicos referenciadas nas fontes secundárias. Planejamos realizar pesquisas sistemáticas nos arquivos de Palmeira dos Índios. Tínhamos a perspectiva de realizar entrevistas através de uma metodologia de história oral para ampliar nossas fontes.[1] O trabalho de levantamento e produção de fontes foi, como costuma ocorrer, delimitando o problema central da pesquisa

A análise pormenorizada das fontes secundárias teve o resultado esperado. Tínhamos em mãos o relato de Carlos Estevão sobre a escavação da primeira igaçaba documentada de Palmeira dos Índios, em 1936. Possuíamos também a descrição da escavação que Clóvis Antunes coordenou em 1969. Havia as considerações de Luiz Torres sobre as mais de 30 igaçabas que ele retirou do solo palmeirense ao longo da década de 1970. E também o laudo de perícia arqueológica que Jeannete Lima fez no município em 1989/1990. Todos esses textos, que em princípio tinham-nos informado sobre a existência das igaçabas, foram exaustivamente lidos, relidos, analisados e lidos novamente nas entrelinhas. A leitura nas entrelinhas, ou a 'contrapelo', tem uma ampla tradição nos estudos de história social no

[1] Quase a totalidade das fontes utilizadas nessa pesquisa foram digitalizadas e estão à disposição para consulta na Superintendência Estadual do Iphan em Alagoas.

Brasil, sob forte influência de Edward Palmer Thompson.[2] Consiste, basicamente, em tomar o documento escrito, qualquer que seja, como discursos produzidos a partir de um determinado lugar, considerando, por isso, que a produção do documento está permeada pelas relações de poder. Além daquilo que foi intencionalmente escrito, pode-se ler, nas alterações formais do texto, nos detalhes, nas variações narrativas do documento, indícios das relações de poder que permearam a sua produção e daí juntar elementos para a produção de conhecimento histórico.[3] São esses aspectos que a leitura nas entrelinhas busca compreender, visando, principalmente, tornar cognoscíveis elementos da experiência do passado não explicitamente expressos pelos produtores dos discursos.

Essa abordagem dos documentos estendeu-se a todas as fontes pesquisadas, mas, infelizmente, a busca por reportagens em periódicos e nos arquivos de Palmeira dos Índios não foi tão proveitosa quanto previsto. Levantamos alguns documentos de extrema importância, mas restritos em quantidade.[4] O mais significativo dessa busca, para o que o intento em realizar entrevistas com pessoas diretamente relacionadas às igaçabas foi fundamental, foi o envolvimento direto com a sociedade palmeirense.

Palmeira dos Índios dista 120 quilômetros de Maceió, onde se localiza a superintendência do Iphan em Alagoas, local de nossa prática diária de trabalho pelo PEP. Antes de definir o tema da monografia e de escrever o projeto, nunca havíamos ido ao município, o que é bastante significativo para a experiência de pesquisa. Na escolha das pessoas que seria importante entrevistar, tínhamos definido procurar indivíduos do grupo xucuru-kariri, agentes públicos relacionados ao Museu Xucurus e habitantes de Palmeira dos Índios escolhidos de forma aleatória.[5] O problema era que não apenas não conhecíamos a cidade como tampouco qualquer pessoa que nos pudesse proporcionar uma mediação nesses contatos iniciais. A estratégia foi, portanto, a mais simples: quando fôssemos aos locais de acervo documental sondaríamos sobre possíveis informantes acerca das escavações de igaçabas de Palmeira dos Índios.

---

[2] Ver: THOMPSON (1998). Para os estudos historiográficos brasileiros sobre essa perspectiva, ver: CHALHOUB, 2003; FRAGA FILHO, 2006; GOMES, 2005; MOTTA, 1998 e REIS, 2003.

[3] A perspectiva indiciária enquanto metodologia de pesquisa histórica tem como principal referencial o artigo de Carlo Ginzburg (1990): 'Sinais: raízes de um paradigma indiciário'.

[4] Foram realizadas pesquisas no Arquivo da Diocese de Palmeira dos Índios, na Casa de Graciliano Ramos, na Biblioteca Municipal e no Museu Xucurus de História, Arte e Costumes, em Palmeira dos Índios; no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas e Museu Théo Brandão e acervo do Iphan, em Maceió.

[5] Não há consenso para a grafia dos povos indígenas (MONTEIRO, 2001, p. 11), optei por seguir o padrão quem vem sendo empregada em alguns trabalhos, mantendo a primeira letra em minúscula mesmo para substantivos (PERES, 2004). Quando etnônimos indígenas aparecerem entre aspas, dizem respeito a forma grafada nas fontes. Sempre que estiver me referindo ao grupo étnico utilizarei xucurus-kariri, como se autodenominam hoje, mas nas fontes podem aparecer com outras designações.



Figura 2 – Localização de Palmeira dos Índios.

Com cerca de 70 mil habitantes, o município facilita esse tipo de contato baseado na informalidade e no conhecimento que as pessoas têm dos interesses alheios. A estratégia surtiu resultado e teve duas conseqüências principais: o abandono da utilização de fontes baseadas em entrevistas e a emergência de questionamentos sobre a gestão do patrimônio arqueológico do município.

O abandono do uso de entrevistas deu-se após a tentativa de realizar os primeiros registros através de metodologia da história oral. Percebemos que o tempo que tínhamos para fazê-lo nos impossibilitaria de criar uma relação prévia que viabilizasse uma entrevista na qual entrevistador e entrevistado pudessem sentir-se à vontade diante da utilização do gravador e do caminho proposto à entrevista. Parte desta dificuldade foi resultado da situação de tensão social provocada pelo conflito fundiário atual, gerando um contexto bastante difícil para se tratar de temas que envolvessem os xucurus-kariri e as terras indígenas da região. Optamos em deixar os roteiros de entrevista e os registros de áudio, buscando, desse modo, ampliar a possibilidade de diálogo com a população de Palmeira dos Índios. Nesse sentido, aproveitando a aproximação com o campo da arqueologia que essa monografia suscitou, criamos uma abordagem interdisciplinar, utilizando uma metodologia de prospecção de campo para a pesquisa histórica: fomos ao local da pesquisa, conversamos com inúmeras pessoas sobre o tema, caminhamos sobre os lugares significativos relacionados às igaçabas, olhamos, observamos, sentimos, mas não houve registro (exceto fotográfico), que pudesse depois tornar-se fonte para a pesquisa. A prospecção de campo em uma pesquisa histórica consiste, portanto, numa etapa não formal que visa ampliar a gama de referências do

pesquisador acerca de seu ‘objeto’ sem que essa ação se desdobre em documentação objetiva. É, em síntese, buscar no tempo presente, elementos que informem subjetivamente ao pesquisador sobre o passado da região ou território que se está pesquisando.

A conseqüência de todas essas questões relacionadas às fontes da pesquisa é que, ao final, ela está predominantemente fundada nas fontes secundárias, com a utilização circunstancial de fontes primárias e fontes orais. O que nos levou a realizar um trabalho cujo principal objetivo é compreender a história das escavações de igaçabas em Palmeira dos Índios e dos valores atribuídos a estas igaçabas. A questão que se coloca é o porquê as pessoas passaram a escavar igaçabas em Palmeira dos Índios e o que fizeram com elas a partir disso. Mais propriamente, compreender a historicidade dos sentidos e representações sobre as igaçabas de Palmeira dos Índios. Nesse sentido, ao trabalharmos com a história das escavações das igaçabas, temos como marco temporal o período compreendido entre 1936 e 1990, datas da primeira e da última escavação documentadas. Mas como nos interessa não apenas o ato em si, mas as motivações e representações que levaram aos atos, a temporalidade desta pesquisa se estende ao século XIX, na medida em que foi necessário refletir sobre como em determinado momento se consolidou uma mentalidade que permitiu atribuir às igaçabas determinado valor ‘científico’. E chega aos dias atuais quando nos propomos a pensar como essa história influi sobre os sentidos atualmente atribuídos às igaçabas. Desse modo, propomos nos colocar à luz da perspectiva de Michel Foucault (2007, 2010), ao assumir uma posição de pesquisador enquanto ‘historiador do presente’.[6] Com isso, queremos pontuar que nosso interesse está na análise da atualidade, mas, para tanto, nos atentamos à regularidade dos enunciados compreendidos a partir do processo histórico.

E para quê isso? A quem interessa uma história das igaçabas escavadas no município alagoano?

Ao longo do trabalho esperamos poder demonstrar que interessa a muita gente essa história, mas nessa introdução nos limitaremos a argumentar por que motivo ela nos interessou, porque interessa a essa monografia e porque o leitor deveria considerar que interessa a ele também.

Hoje o campo do patrimônio cultural passa por um momento de consolidação das transformações das últimas décadas. Desde quando surgiu a ideia moderna de patrimônio cultural, por volta do século XVIII, a atribuição de valor de patrimônio, ou seja, o processo de patrimonialização, estava voltado apenas para bens representativos de uma referência cultural

---

[6] Uma definição para este conceito está nos comentários de Deleuze (1988) em ‘Foucault, historiador do presente’.

relacionada às elites e ao Estado. No Brasil esse viés traduziu-se na atenção quase exclusiva dada aos bens edificados relacionados à elite branca católica. Uma das características da história do campo do patrimônio no Brasil ao longo do século XX é que na gestão do patrimônio pelo Estado, responsável legal desde o Decreto Lei 25/1937, as decisões eram quase sempre verticalizadas, de cima para baixo, como se diz metaforicamente. No fim, quem tomava a decisão sobre aquilo a que devia ser atribuído valor de patrimônio e como ele deveria ser gerido, era sempre um grupo restrito com fortes vínculos à administração estatal.[7]

Ao longo da década de 1950 e mais intensamente a partir de 1970, com o fim da ditadura militar e o advento dos movimentos sociais e políticos na luta pela redemocratização, intensificaram-se as críticas às formas de gestão e às políticas públicas relacionadas ao patrimônio cultural. Os movimentos sociais das chamadas 'minorias étnicas' junto a agentes do poder público, intelectuais e outros setores da sociedade reivindicaram a ampliação do referencial de cultura que representava a nação brasileira, exigindo a inserção de outros elementos simbólico no seleto grupo de bens patrimoniais. Junto à redemocratização ascendeu também a defesa de uma sociedade pluricultural e a valorização dos diferentes grupos formadores da nação.

Estes princípios foram consolidados na Constituição de 1988. O artigo 215 prevê que: "o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais", enquanto ressalta no parágrafo 1º que: "o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional". Já o artigo 216 avança nesse sentido ao definir uma conceituação jurídica para patrimônio cultural, ao dispor que: "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...".[8]

Apesar do texto legal, sabe-se que a aplicação prática dos preceitos jurídicos não é um processo rápido, tampouco direto e efetivo. Fundadas em práticas consagradas, a mudança de perspectiva em relação ao conceito de patrimônio cultural sofreu grande resistência. No entanto, com o tempo, o campo do patrimônio cultural passou, pouco a pouco, a construir instrumentos para a integração de outros bens que deveriam ser protegidos e promovidos.

---

[7] Sobre a história do campo do patrimônio no Brasil, ver: ARANTES, 2001, FONSECA, 2005 e GONÇALVES, 2002.

[8] Constituição Federal do Brasil, 1988, título VIII, capítulo III, seção II – Da Cultura.

Para tanto, as categorias expressas no texto constitucional como patrimônio material e patrimônio imaterial tornaram-se balizas para as políticas e a gestão do patrimônio cultural. Como vem sendo demonstrado, essa dualidade do patrimônio apenas pode ser compreendida em nível de sistematização e útil principalmente para o refinamento dos instrumentos de gestão, afinal todo patrimônio material possuí valor imaterial e todo patrimônio imaterial se expressa na materialidade (SANT'ANNA, 2003).

Nesse balaio do patrimônio, há também o patrimônio arqueológico, ao qual, no contexto recente das pesquisas e práticas patrimoniais, é imputado uma significação muito singular. Tendo uma patrimonialização estabelecida por lei em 1961 (Lei 3.924), cuja associação de valor relaciona-se, muito diretamente, à produção de conhecimento científico, o patrimônio arqueológico é compreendido pelo Iphan como patrimônio material.[9] No entanto, apesar dessa relação, a proteção ao patrimônio arqueológico teve uma trajetória bastante distinta daquela traçada pelos monumentos de "pedra e cal". Por outro lado, essa categorização estabelece os parâmetros para a gestão desse patrimônio, o que, em geral, não leva em conta outras possibilidades de valoração destes bens. E, nesse caso, o reconhecimento de outras formas de atribuição de valor ao patrimônio arqueológico exigiria a reflexão sobre os instrumentos de gestão a serem utilizados para a preservação e promoção do patrimônio.

A própria reflexão dentro do campo da arqueologia vem alterando o posicionamento dos arqueólogos em campo e indicando que, independente da relação local com o bem, a pesquisa arqueológica deve sempre estar preocupada com a participação e compartilhamento das informações com a comunidade na qual a pesquisa é realizada.[10] Essas iniciativas e, principalmente, o sucesso delas, evidenciam a necessidade que temos hoje de ampliar as reflexões dentro do campo do patrimônio sobre os bens arqueológicos. E uma das primeiras medidas nesse sentido é fazer com que profissionais da área do patrimônio e a população em geral conheçam o patrimônio arqueológico e compreendam-no para além da 'pedra e caco'.

Aqui retomamos às igaçabas de Palmeira dos Índios. Um caso que por sua singularidade em muito contribui para a reflexão sobre a preservação do patrimônio cultural. Nesse trabalho nos limitaremos à análise da história das escavações e o processo de atribuição de valor às igaçabas. Se o leitor sentir falta neste trabalho de considerações sobre a prática atual de gestão desse patrimônio, adiantamos que elas não são tratadas, por que praticamente

---

[9] No sítio virtual do Iphan o caminho para se chegar a informações sobre o patrimônio arqueológico está inserido no *link* do patrimônio material.

[10] Estas posturas e outras mais que envolvem a perspectiva de democratização do conhecimento arqueológico vem sendo desenvolvidas pela área que convencionou-se chamar arqueologia pública. Um dos principais autores que escrevem sobre a temática é Pedro Paulo Funari (2002; 2006).

inexistem. Excetuando-se o inventário de coleções arqueológicas feito em 2007 pelo Iphan, que envolveu todo o material arqueológico do Museu Xucurus, pouco foi feito em termos de gestão oficial do patrimônio arqueológico de Palmeira dos Índios (IPHAN, 2007). Nem mesmo os sítios cemitérios(,)diversas vezes escavados ao longo do século passado(,) estão identificados no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos. No entanto, na medida em que essa pesquisa do PEP/Iphan envolveu o caso do patrimônio arqueológico em Palmeira dos Índios buscou-se, ao longo do segundo ano do programa, construir práticas e ideias para a preservação desse patrimônio: realizou-se contatos e uma reunião com lideranças dos xucurus-kariri para discutir a reidentificação dos sítios arqueológicos; dialogou-se com setores da sociedade local sobre a legislação acerca do patrimônio cultural; e procurou-se iniciar uma mediação para o processo de modernização do Museu Xucurus (hoje em situação de grande risco). Por outro lado, paralelamente a elaboração desta dissertação empreendemos um projeto de divulgação do patrimônio arqueológico alagoano, através da produção e publicação do livro "Patrimônio Arqueológico e Paleontológico em Alagoas", com o qual pretendemos provocar ações relacionadas à difusão do patrimônio arqueológico no município (TEIXEIRA; LOPES; POZZI, 2012).

Antes de apresentar a estrutura do trabalho, gostaríamos de comentar as epígrafes desta dissertação. A primeira norteou a pesquisa, pois partimos do mesmo pressuposto colocado por Ulpiano Bezerra de Meneses de que todos os atributos não formais dos objetos são atribuições de sentido (MENEZES, 2005, p. 34). Ou seja, todos os valores atribuídos aos objetos são construções sociais. Em princípio, as igaçabas de Palmeira dos Índios são apenas uma porção de barro seco e modelado pelo homem em um momento não definido do passado, encontradas sob o solo associadas a vestígios de ossos humanos (e de animais, em alguns casos) e material lítico e conchas trabalhadas. A segunda epígrafe, poética, de Mario Quintana complementa a ideia de Meneses lembrando que os mortos não desaparecem, continuam sendo significados pelos vivos. Objetos, coisas, pessoas, lugares são o que são porque construímos ideias sobre eles, mesmo que eles já não estejam mais entre nós, mesmo que estejam enterrados sob a terra.

Começamos o capítulo I analisando a atribuição de valor de bem arqueológico a esses objetos, o que nos levou à história da formação da própria disciplina de arqueologia no Brasil. Considerando que as igaçabas podem ser valoradas de forma genérica enquanto objetos arqueológicos, procuramos perceber como elas foram diretamente tomadas pelo campo da arqueologia e quais as definições que foram imputadas a elas. A partir da discussão sobre a

formação do valor arqueológico, desdobramos para o valor patrimonial, percebendo algumas especificidades legais que tornam os bens arqueológicos patrimônio. Tratamos de reconhecer quais valores estão implícitos nos textos da lei que justifiquem a importância de se proteger os bens arqueológicos e tomá-los como bens da União. Terminamos o capítulo 1 discutindo a questão das práticas de gestão do patrimônio arqueológico em face do novo contexto acerca da valoração e preservação do patrimônio consolidados a partir da Constituição de 1988.

No capítulo II, reduzimos a escala de análise para o âmbito da história das escavações de igaçabas em Palmeira dos Índios. Começamos, no entanto, fazendo algumas considerações acerca do processo de etnogênese dos povos indígenas do Nordeste, cuja compreensão, acreditamos, ser essencial para analisar a história das representações sobre as igaçabas de Palmeira dos Índios. Seguimos depois um roteiro cronológico, iniciando com a primeira escavação documentada de igaçabas no município alagoano coordenada por Carlos Estevão de Oliveira e as repercussões desse feito. Passamos às escavações feitas na década de 1960, coordenadas por Clóvis Antunes e que consolidaram a representação das igaçabas como uma continuidade histórica entre povos do passado e xucurus-kariri. Tratamos dos escritos de Luiz Torres e da criação do Museu Xucurus na década de 1970 que afirmaram uma atribuição de valor histórica regional para as urnas funerárias. Chegamos à década de 1980 quando o pleito fundiário dá voz aos xucurus-kariri e é possível evidenciar um dos aspectos de sua apropriação simbólica das igaçabas, ao mesmo tempo em que elas passam a ser compreendidas também como um documento de territorialidade. Concluímos o capítulo refletindo sobre porque as igaçabas de Palmeira dos Índios podem ser percebidas como referências culturais.

Uma característica deste trabalho foi o exercício da interdisciplinariedade, o que o tornou desafiador, mas também limitado. Cada uma das seções desenvolvidas adentra em discussões com vasta bibliografia publicada, especialmente na área da história, antropologia, arqueologia, e em menor proporção do direito, da museologia e da gestão pública. Certamente não foi possível compreender a complexidade de cada um dos debates que foram tocados ao longo da pesquisa, mas buscamos, minimamente, trazer algumas perspectivas que consideramos importantes para a reflexão sobre o campo do patrimônio. Juntando essa pretensão ao vício de historiador de fazer uma digressão sobre cada tema que entra em pauta, temos certeza que por vezes o texto será fugidio.

Ao fim do trabalho, tendo ampliado as possibilidades de cognição sobre os processos de atribuição de valor às igaçabas, retomamos as questões relacionadas aos desafios atuais da gestão do patrimônio arqueológico. Desse modo, a partir do caso específico de Palmeira dos

Índios, esperamos poder trazer elementos que contribuam para a difícil tarefa de proteger, preservar e valorizar esses inúmeros sítios e objetos arqueológicos abundantes em todo o Brasil e que são, com suas especificidades e qualidades próprias, parte da história do povo brasileiro. Temos então o objetivo final deste trabalho, construir conhecimento sobre o patrimônio, pois compartilhamos da ideia de que apenas conhecendo o patrimônio é possível preservá-lo.

1. BEM ARQUEOLÓGICO E PATRIMÔNIO CULTURAL

Ao longo do século XX são várias as notícias acerca de escavações de igaçabas em Palmeira dos Índios, circunstância que não se repete em nenhum outro município de Alagoas.[11] Há descrições sucintas e detalhadas dessas ações nas décadas de 1930, 1960, 1970, 1980 e 1990. Apesar de boa parte dessas pesquisas não seguirem os rigores da disciplina da arqueologia, é evidente que o intento dos pesquisadores coordenadores das escavações era nutrido - entre outros fatores, como desenvolveremos ao longo desta monografia - por um *interesse arqueológico*, ou seja, produzir conhecimento sobre o homem e as sociedades humanas a partir da cultura material.

Na medida em que aprofundávamos os estudos acerca dos valores atribuídos às igaçabas de Palmeira dos Índios, compreendendo como diversos valores foram construídos sobre esses objetos, chegamos ao questionamento sobre aquele que nos levou a pesquisá-las: o valor de patrimônio arqueológico. Nesse sentido, interessou-nos analisar o processo de construção histórica das igaçabas de Palmeira dos Índios enquanto bem arqueológico e patrimônio cultural. Para tanto, foi necessário sairmos do contexto local alagoano e analisar a ideia de valor atribuída a objetos arqueológicos e patrimoniais num âmbito mais geral, pois o valor arqueológico e patrimonial sobre as igaçabas se estabelece externamente ao contexto regional. Para não alongar demais esse capítulo, e limitando-se ao que diretamente afeta a construção do valor arqueológico e patrimonial das igaçabas, fizemos uma breve discussão sobre a formação do campo da arqueologia no Brasil (quando se consolida o valor arqueológico de urnas funerárias) e sobre os parâmetros gerais que estão presentes na legislação brasileira sobre arqueologia.

Mesmo que extrapolemos os limites locais da questão, não é possível deixá-los de lado. Nesse sentido é que buscamos recuperar a caracterização das igaçabas no âmbito das pesquisas arqueológicas como cerâmica da tradição Aratu. O reconhecimento delas enquanto

---

[11] As principais publicações que tratam diretamente das igaçabas de Palmeira dos Índios, e que são tomadas nesse trabalho como fontes de pesquisa são: ANTUNES, Clóvis. Wakona-Kariri-Xucuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas em Alagoas. Maceió: UFAL, 1973; OLIVEIRA, Carlos Estevão de. "O ossuário da gruta do padre, em Itaparica e algumas noticias sobre remanescentes indígenas no nordeste". Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano. Recife, n. 38, 1943, p. 147-148; TORRES, Luiz. Os índios Xucuru e Kariri em Palmeira dos Índios. Maceió, IGASA, 1984. Outras obras sobre pesquisas arqueológicas em Alagoas que fazem referência à Palmeira dos Índios são: ALTAVILA, Jayme de. História da civilização de Alagoas. Maceió: Edufal, 1978; ANTUNES, Clóvis. Subsídios para o estudo da arqueologia em alagoas. Publicação do 1o encontro de pesquisa cientifica da UFAL -ESO/CHLA, 1977 e BRANDÃO, Alfredo. A escripta da pré-história do Brasil (com appendice sobre a prehistoria de Alagoas). Rio de Janeiro: Biblioteca de divulgação scientifica, 1937.

Aratu é uma atribuição de valor arqueológico e estabelece uma relação direta entre as teorias gerais da arqueologia e a história das igaçabas de Palmeira dos Índios. O valor arqueológico não é, certamente, o primeiro atribuído às igaçabas, pois elas foram produzidas em um tempo remoto para, pelo menos, um uso específico: ser objeto de ritual funerário, destinado a guardar os restos mortais e objetos simbólicos relacionados ao morto. Pode-se propor que com o fim da prática de enterramento em recipientes cerâmicos as igaçabas continuaram a ter um valor cultural para os grupos étnicos que associavam essa prática aos seus antepassados e possivelmente um valor cosmológico/religioso bastante próprio, que pôde, inclusive, estar mantendo atual o uso ancestral do objeto.[12] Também é viável pensar que elas tinham (e têm) um sentido pragmático para aqueles que as encontravam quando removiam a terra e passavam a usá-la como objeto utilitário, principalmente para guardar água nos meses mais secos do agreste.[13] Mas não temos dúvida em afirmar que foi o valor arqueológico, que apenas pode passar a ser atribuído a partir da consolidação da disciplina como ciência no século XIX, que efetivamente motivou as sucessivas escavações ao longo do século XX. Escavadas e expostas, as igaçabas tiveram ampliadas suas possibilidades de significação pelo homem e tornaram-se um interessante e original objeto de reflexão acerca da gestão e preservação do patrimônio arqueológico.

Certamente, centenas de igaçabas estão enterradas no território de Palmeira dos Índios e em todo o Agreste alagoano, pois o enterramento das mesmas não obedeceu aos limites políticos atuais. Não ignoramos estas urnas ainda mantidas sob o solo. Apenas uma quantidade realmente grande de cemitérios indígenas na região possibilitaria o 'descobrimento' de, no mínimo, mais de 40 igaçabas em Palmeira dos Índios e notícias de mais de 150 na região do Agreste alagoano nos últimos 80 anos.[14] Ao serem escavadas, estas igaçabas foram reapropriadas, ressignificadas e revaloradas e passaram a ter um novo lugar nas relações sociais. Nesse sentido, o valor arqueológico e, posteriormente, o valor de patrimônio cultural brasileiro foram fundamentais não apenas por que motivaram o 'vir a luz

[12] Agradeço a Ana Carmem Casco pelas considerações a esse respeito durante a segunda oficina do PEP em Outubro de 2010 em Vassouras.

[13] O uso como recipiente de depósito de água ou outros produtos pode ter sido também o seu uso primário pelos grupos que produziram a cerâmica, sendo, secundariamente utilizadas para o ritual funerário. De qualquer forma, este segundo uso encerra a *vida úti*l da igaçaba e determina seu contexto arqueológico de deposição.

[14] 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.

das igaçabas', mas, porque eles próprios se inseriram muito diretamente no campo de forças que se formou. Esse capítulo visa apresentar alguns argumentos que demonstrem essa afirmação, analisando como houve um desenvolvimento mundial de um valor arqueológico e patrimonial sobre objetos soterrados pelo tempo e pelo homem e como esse valor, construído alhures, foi incidir sobre as igaçabas de Palmeira dos Índios. E tratando-se as igaçabas de objetos relacionados muito especificamente ao caso brasileiro, é necessário também algumas considerações acerca da formação do campo da arqueologia no Brasil, pois já nesse momento, esse tipo de objeto esteve em pauta.

1.1 A arqueologia no Brasil

A arqueologia no Brasil passa a se configurar enquanto campo de conhecimento científico em meados do século XIX. Primeiramente no âmbito do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e posteriormente em outras instituições oitocentistas, principalmente o Museu Nacional, o Museu Paraense e o Museu Paulista. Caracterizou a arqueologia desse período uma marcante influência teórica de autores europeus, a institucionalização no âmbito dos museus de história natural junto à etnologia e um desenvolvimento de pesquisas originais devido à especificidade do caso brasileiro.[15]

No princípio, subsidiados pelas teorias difusionistas, pesquisadores interessados em questões arqueológicas passaram a descobrir e analisar a cultura material do passado buscando relacioná-los a uma origem fenícia, hebréia, chinesa, japonesa, mongól e até atlante - do mito de Atlântida (BARRETO, 2000, p. 36) e a procurar destemidamente sob o solo *vestígios de civilização* (FERREIRA, 2002). O desejo de encontrar no passado uma história nobre para o Brasil, para o qual Ferreira utiliza o conceito de "arqueologia nobiliárquica":

> (...) articulava-se ao projeto político centralizador da Monarquia. Fê-lo ao modo nacionalista e colonialista. Procurava validar uma hipótese mediterrânica de povoamento do Brasil. Buscava, nos vestígios arqueológicos, na arte rupestre e,

[15] Muitos são os trabalhos que tratam da história da formação dos campos de saber relacionados às ciências humanas e humanidades no Brasil. Ver: CEZAR, 2004; FARIA, 2006; FUNARI, 2006; GUIMARÃES, 1988; LANGER, 2001; SCHWARTZ, 1993. Apenas para sistematizar o conhecimento é que se pode analisar separadamente os desenvolvimentos iniciais das disciplinas da história, arqueologia, etnologia, antropologia física e numismática. Talvez, o principal elemento que as distinguiam nesse período de formação fossem exatamente os métodos, visto que a aproximação teórica era grande e a distinção que os próprios pesquisadores faziam acerca de seu fazer 'científico', sob forte influência da erudição dos autores clássicos, não se pautava pela especialização, consolidada ao longo do século XX. Nesse sentido, identificamos como pesquisa com interesse arqueológico aquelas que buscaram produzir conhecimento a partir de métodos de prospecção e escavação de objetos e descobrimento e interpretação de grafismos rupestres.

> sobretudo, nas línguas e mitos indígenas, uma origem que remontasse aos povos da Antigüidade: gregos, fenícios, egípcios. Essa civilização primordial poderia, também, advir de navegadores europeus modernos, que possivelmente teriam aportado no Brasil antes da chegada de Cabral. A busca por uma origem civilizada entre os índios correspondia à constituição de uma identidade nacional. Tratava-se de prescrever uma determinada ordem, um lugar social a ser ocupado pelos indígenas na hierarquia e na representação histórico-coletiva da Nação (FERREIRA, 2007, p. 67).

Apesar do desejo de encontrar objetos e elementos em solo brasileiro que remontassem a um passado 'civilizado', logo as pesquisas empíricas fizeram minguar essa expectativa. Pois se "os valores, o discurso narrativo, as representações e as imagens vinculadas ao imaginário podem constituir *verdades* nem sempre fundamentadas no real físico e histórico" (LANGER, 1998, p. 177 – grifo no original), há também um limite para isso quando se trata de fazê-lo através de uma metodologia científica baseada na empiria. Os preceitos exigidos para a legitimação da "ciência da pá"[16], logo levaram os pesquisadores a se voltarem para aquilo que realmente havia sob o solo. E encontraram vestígios relacionados à ocupação pretérita do território 'nacional': objetos líticos (lascados e polidos), cerâmicas de uso utilitário e ritual (lisas ou decoradas, em relevo ou com pigmentos), artefatos em conchas e ossos e pequenas esculturas em pedra. Nada de ferro, nada de vidro, nada de esculturas de ouro e prata, esses elementos apenas apareciam de forma 'intrusiva', relacionados aos contextos de contato inter e euroamericano. A cultura material dos povos que ocuparam o território antes dos europeus distanciava-se muito dos padrões de civilização que inflamavam os corações dos pesquisadores brasileiros do século XIX.

Mesmo com a decepção inicial causada pelos resultados da pesquisa empírica, a construção do conhecimento sobre a cultura material do passado continuava relacionada ao interesse político. Como afirma Ferreira, a arqueologia no século XIX e início do XX estava diretamente imbuída de um interesse geoestratégico: de uma parte a utilização das expedições arqueológicas com o fim de demarcar as fronteiras ainda frágeis do território nacional[17]; de outra produzir conhecimento sobre 'o outro', ou seja, os grupos indígenas brasileiros, que apenas assimilados ou exterminados, poderiam integrar-se ao projeto do Estado-nação brasileiro na perspectiva das elites (FERREIRA, 2002; CUNHA, 1992). A associação de objetos arqueológicos *in sito* a uma identidade territorial, relacionando os povos indígenas do

---

[16] Forma como se referiu Carlos Estevão de Oliveira à arqueologia em 1937, revelando uma compreensão própria da época que associava a arqueologia exclusivamente à escavação e aquisição dos objetos. OLIVEIRA, *op. cit.* 1943.

[17] Por exemplo, as escavações feitas no fim do oitocentos por Emílio Goeldi na Guiana brasileira em muito contribuíram para a demarcação das terras para o Brasil e levaram o governo do Pará, em homenagem, mudar o nome do Museu Paraense para Museu Emílio Goeldi (FERREIRA, 2009).

presente aos objetos encontrados, surgiu junto à arqueologia no Brasil. O Estado usou a cultura material dos povos indígenas pretéritos para demarcar seu próprio território. E, ao produzir conhecimento sobre 'o outro', utilizou-o para subjugá-lo (MONTEIRO, 2001).

Desde 'a origem das espécies' de Darwin, a compreensão evolucionista sobre os seres vivos foi transplantada para a concepção de cultura, levando à elaboração do evolucionismo social. Sob esta influência, os pesquisadores que se dedicavam aos estudos científicos acerca dos povos que naquele fim de século XIX e início do XX permaneciam ocupando o solo colonizado passaram a produzir hipóteses acerca de sua inaptidão à evolução biológica e cultural. Sem evolução e sem história, a cultura material dos povos originalmente ocupantes do território tornou-se atemporal.[18] Instrumentos de trabalho de grupos contemporâneos e aqueles encontrados em qualquer estrato do solo eram olhados com os mesmos olhos pelos interessados pesquisadores com um propósito: compreender 'o outro' do presente, que era também 'o outro' do passado, dado que esse 'outro' não *evoluiu.*[19] A concepção de processo histórico apenas existia (para os primeiros pesquisadores que se dedicaram a produzir conhecimento sobre os povos indígenas a partir de sua cultura material) quando calcada sobre a hipótese da degeneração. Diante de objetos antigos muito bem ornados a conclusão foi: houve outrora povos que galgaram algum desenvolvimento cultural, mas estes, já nenhuma relação têm com os que ocupavam o território. De qualquer modo, degenerados ou naturalmente inaptos, as pesquisas arqueológicas associadas à antropologia concluíam que havia uma determinante diferença entre os povos indígenas e os homens brancos. Naquele fim do século XIX e início do XX, a contribuição dos estudos da cultura material dos povos indígenas esteve diretamente relacionada à justificação ideológica das ações políticas para estes povos: a assimilação ou o extermínio.

Como aporte ideológico de uma política colonizadora a arqueologia se fixou em solo brasileiro. Herdou dos intelectuais estrangeiros seus métodos, teorias e um discurso baseado na exclusão social (FUNARI, 2002). Produzindo um conhecimento útil ao Estado, orientando políticas indigenistas e construindo um discurso sobre 'o outro', desde o princípio a

---

[18] Segundo afirma Monteiro (2001, p. 3-4): "Povos sem história e sem futuro: desta feita, instalava-se no bojo dos estudos praticamente fundadores da história do país, uma vertente pessimista com fortes desdobramentos na política indigenista que se esboçava no Império. Cumpre lembrar, entretanto, que não se tratava da única vertente, muito embora fosse a tendência dominante".

[19] Um bom exemplo de como essa perspectiva construiu um discurso científico são os estudos craniométricos de Lacerda e Peixoto (1876), nos quais crânios de homens identificados como botocudos falecidos no século XIX e crânios obtidos nas escavações arqueológicas de Peter Lund com estimativa de idade superior a 3000 anos são medidos e comparados para concluir-se por fim que as *raças indígenas no Brasil* ou não mudaram ou involuíram ao longo do tempo.

arqueologia no Brasil foi assimilada à pré-história (FUNARI, 1998, p. 13) e o *índio* 'construído' como um ser sem dinâmica cultural e inferior.

1.2 As igaçabas tornam-se objetos arqueológicos

Diversos grupos indígenas que viveram no atual território brasileiro utilizaram potes cerâmicos para a deposição de restos mortais e objetos relacionados aos mortos (PROUS, 1992). Os rituais eram múltiplos (como enterros primários e secundários[20]) e levavam a uma variação significativa no tamanho desses potes. Quando o indivíduo era enterrado antes do enrijecimento cadavérico os potes deveriam ter tamanho e circunferência suficientes para a acomodação do corpo, podendo ultrapassar um metro de altura e diâmetro. Em caso de enterramentos secundários as dimensões poderiam ser bem menores. Tampas de cerâmica ou outro material poderiam ou não serem utilizadas. São muitas as variações dos rituais funerários envolvendo igaçabas e a muitos deles caracterizavam-se pela escolha de um lugar reservado para o depósito sob o solo desse valioso objeto relacionado ao culto religioso.

Aspectos como a intencionalidade da deposição sob a terra, a proteção que a cerâmica realizava sobre os objetos em seu interior[21], a existência de locais específicos para esse fim e sua utilização por várias gerações (inclusive com interrupções) tornou os cemitérios cerâmicos indígenas sítios privilegiados, o que foi observado logo no princípio do desenvolvimento da disciplina arqueológica. Isso possibilitou que mesmo antes do desenvolvimento de uma técnica e metodologia apuradas, os cemitérios indígenas possibilitassem aos pesquisadores uma análise mais complexa sobre os grupos que produziram tal cultura material. A preservação da integridade devido à intencionalidade da deposição, especialmente, possibilitou aos pesquisadores análises inviáveis para outros contextos arqueológicos, como, por exemplo, as hipóteses construídas por Barbosa Rodrigues (em 1892) sobre o sítio Mirakanguera em relação às hierarquias e classes sociais a partir da forma de enterramento e riqueza da ornamentação das urnas desse sítio (FERREIRA, 2007, p. 55-56).

---

[20] No primeiro caso o enterramento segue-se imediatamente à morte e no segundo é realizado após algum tipo de manipulação dos restos mortais, como a retirada dos ossos de um enterro primário para realizar-se novo ritual de enterramento.

[21] O solo tropical úmido é ácido e leva ao desaparecimento em poucos séculos de ossos e dentes. A guarda no interior das igaçabas possibilita a preservação de vestígios que de outro modo rapidamente degradar-se-iam.

A ornamentação das urnas, por si só, também foi importante para sua valorização enquanto objeto arqueológico. O interesse por objetos arqueológicos a partir unicamente de suas 'qualidades artísticas' é, desde o princípio, um forte elemento impulsionador dos estudos arqueológicos, tendo mesmo precedido à disciplina na forma dos antiquários e gabinetes de curiosidades. Mesmo quando a arqueologia passou a se constituir como campo de ciência não cessou de haver pesquisadores unicamente interessados no valor artístico dos objetos escavados, sendo ainda hoje existentes, por exemplo, museus de arqueologia que organizam suas exposições a partir, prioritariamente, do valor estético dos objetos (POMIAN, 1988).

Quando os precursores dos estudos arqueológicos no Brasil, especialmente Ladislau Neto, João Barbosa Rodrigues, Ferreira Pena e Emílio Goeldi passaram a realizar escavações arqueológicas propriamente ditas, um de seus destinos prioritários foi a Amazônia. Não sem razão, havia na arqueologia amazônica a perspectiva de encontrarem-se indícios fundamentais sobre a chegada e desenvolvimento do homem no Brasil (FERREIRA, 2007). A descoberta na Amazônia de objetos de admirável refinamento artístico em estratos mais antigos corroborava a tese da decadência dos povos nativos. Entre estes objetos, as cerâmicas eram preponderantes. Entre tangas e estátuas, figurava também diversas urnas funerárias muito bem elaboradas em seus detalhes e grafismos, próximos de padrões ocidentais. Analisando as igaçabas de Mirakanguera, comenta Barbosa Rodrigues:

> Eram, pois, pintadas de vermelho e preto. São as urnas brasileiras mais notáveis e que mais progresso e gosto artístico mostram na arte cerâmica. Nelas não se nota, como nos vasos domésticos, tentativas surgidas pelas necessidades de conservação da vida, nota-se a inteligência do indivíduo, porque entra-se na arte, cujo domínio pertence à alma. (RODRIGUES *apud* FERREIRA, 2007, p. 56)

No contexto de estranhamento e compreensão sobre 'o outro', um outro que para parte dos intelectuais, inclusive Barbosa Rodrigues, era tido como inatamente inferior e incapaz de chegar à civilização (MONTEIRO, 2001), a constatação das capacidades artísticas no âmbito da cultura material era um fator importante. Ainda mais importante é que na observação das camadas estratigráficas, as urnas dos estratos inferiores eram mais bem elaboradas que os superiores, tornando-se prova cientificamente verificada acerca das hipóteses de degeneração. Os estudos arqueológicos sobre cemitérios amazônicos corroborororaram as hipóteses difusionistas e degenerativas e contribuiu com o projeto de construir uma história ligada à civilização européia e às necessidades geopolíticas da época. Nesse sentido, desde o princípio da arqueologia brasileira, encontrar e escavar igaçabas tornou-se uma aspiração para aqueles que se embrenhavam nas pesquisas arqueológicas.

Outro aspecto que tornou as urnas muito procuradas pelos pesquisadores foi a proporção de integralidade com que elas eram encontradas, dado o enterramento intencional. A proporção de urnas íntegras geralmente é maior que a das cerâmicas utilitárias descartadas. Esse aspecto é importante, pois até hoje há uma diferenciação ao se atribuir valor arqueológico a objetos íntegros e aos fragmentos, os *cacos*. Apenas a partir da segunda metade do século XX, com o desenvolvimento da disciplina e a perspectiva de produção de conhecimento "científico" a partir dos objetos arqueológicos houve uma generalização acerca da importância de todos os componentes de um sítio arqueológico. Até então, interessava aos pesquisadores primordialmente as peças inteiras, condição mais comum entre igaçabas que em relação a outros objetos cerâmicos. Nesse sentido, o caso de Palmeira dos Índios é bastante exemplar do quanto a integridade do objeto lhe garante a atribuição de um valor arqueológico, ao passo que sua fragmentação lhe destitui. Apesar das sucessivas escavações com interesse arqueológico, ou seja, com intenção de produzir conhecimento a partir da cultura material pretérita, que ocorreram no município desde 1936, apenas em 1990 é que temos notícia da coleta e armazenamento de fragmentos cerâmicos relacionados a sítios arqueológicos. Praticamente todo o material cerâmico escavado e guardado até o fim do século XX constituiu-se apenas de peças íntegras, e no conjunto de peças íntegras destacavam-se as igaçabas. 'Chãs de cacos' (solos cobertos por fragmentos cerâmicos) são reconhecidas como localidades de interesse arqueológico desde os primeiros escritos sobre o assunto em Alagoas (TEIXEIRA, 2011), mas efetivamente muito pouco foi preservado. Já objetos íntegros mais dificilmente eram ignorados enquanto objetos de algum valor. Como conseqüência, hoje quase a totalidade dos vestígios arqueológicos do acervo das duas maiores e mais antigas coleções arqueológicas conhecidas no estado de Alagoas (o Museu Xucurus e o Museu do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas) são peças íntegras ou semi-íntegras, inclusive as igaçabas de Palmeira dos Índios.

A valorização de igaçabas como objetos arqueológicos, remete, portanto, aos primórdios da formação do campo da arqueologia no Brasil. A construção de um discurso de que igaçabas são objetos ímpares para se produzir conhecimento científico sobre o passado foi fundamental para que Carlos Estevão de Oliveira se propusesse a realizar a primeira escavação coordenada por um membro de um órgão científico (Museu Paraense Goeldi) em Palmeira dos Índios, em 1936, considerada por Gabriel Martin (1997) como parte da primeira expedição arqueológica do Nordeste brasileiro. Segundo Estevão[22], o que despertou seu interesse em escavar uma igaçaba foi a narrativa que lhe fez José Francelino de Melo, "velho

[22] Trataremos o autor pelo primeiro sobrenome por ser recorrente na bibliografia.

Chucuru" de que "antigamente 'quando os Chucurus eram bravios e moravam no mato' botavam seus mortos dentro de grandes potes e enterravam estes nas grutas da serra".[23] Com o intuito de verificar a informação para argumentar a respeito dos hábitos antropofágicos dos antigos 'Cariri' ele foi a uma gruta indicada pelo próprio José Francelino e escavou uma igaçaba.[24] Há muito material lítico e fragmentos cerâmicos nos sítios arqueológicos de Palmeira dos Índios, mas o interesse de Estevão estava centrado nas igaçabas, pois apenas elas poderiam refutar a tese a qual ele se posicionava contrariamente. Além disso, havia o precedente de pesquisas arqueológicas com igaçabas que o permitiram acreditar que escavá-las produziria provas científicas acerca das relações sociais dos povos indígenas do passado.

A escavação da igaçaba por Carlos Estevão em 1936 e seu relato do evento - feito em palestra no Instituto Histórico e Geográfico Pernambucano no ano seguinte e publicado na revista da instituição em 1943 - deram conhecimento a um público mais amplo da existência de igaçabas em Palmeira dos Índios. No âmbito do seu valor como patrimônio arqueológico, a divulgação do fato foi a principal contribuição da escavação de Estevão. Na época, a disciplina da arqueologia no Brasil passava por um temporário recesso (BARRETO, 2000). Tendo perdido sua importância no âmbito dos museus, onde se fundou, ainda não havia sido absorvida pelas universidades. Estas não tinham se afirmado nos estudos sociais e humanos, *locus* onde a disciplina da arqueologia se instalou, depois de sua aproximação inicial com as ciências biológicas e sua relação com os primeiros estudos etnográficos brasileiros. Se no período de entreguerras as pesquisas arqueológicas praticamente estagnaram no Brasil, a partir dos anos 1950, aos poucos, elas são retomadas e se consolidam no âmbito das universidades. É nesse contexto que as igaçabas de Palmeira dos Índios deixam de ter valor atribuído apenas no âmbito regional e são integradas ao discurso da arqueologia brasileira.

1.3 A tradição cerâmica Aratu

Entre 1965 e 1970 realizou-se no Brasil o Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (Pronapa), promovido pelo Smithsonian Institution, CNPq e Iphan, sob coordenação dos arqueólogos estadunidenses Betty Meggers e Clifford Evans. O Pronapa foi

---

[23] OLIVEIRA, *op. cit.*, 1943.

[24] Na época Carlos Estevão já designava o grupo étnico enquanto "chucuru" e reconhecia sua relação com os "cariri". A lógica do autor, bem como de Clóvis Antunes (1977) era a de que, a realização desses rituais funerários argumentava contra a hipótese da antropofagia. A escavação da igaçaba comprovou para Estevão a narrativa de José Francelino e a transcrição da palestra que proferiu em 1937 é o primeiro documento escrito de que temos notícia que estabelece a relação de ancestralidade entre xucurus e igaçabas. Trataremos com maiores detalhes essa escavação e as questões que suscitou no capítulo 2.

um importante marco na história da arqueologia brasileira, pois, além de visar ampliar o conhecimento arqueológico no país, também formou arqueólogos nacionais que deram prosseguimento às pesquisas. O Pronapa partia de um lugar de saber (os Estados Unidos) que, pela perspectiva ideológica relacionada ao imperialismo estadunidense no contexto de guerra fria, acabou reiterando as teorizações sobre a degeneração indígena, ou seja, uma das mais importantes vertentes do pensamento arqueológico defendidas no período imperial renovou-se em meados do século XX (FERREIRA; NOELLI, 2007). O Programa baseava-se em uma lógica teórico-metodológica conhecida como 'histórico-classificatório', priorizando a seriação e a tipificação dos artefatos e visando estabelecer tradições, fases e subfases (ROBRAHN-GONZÁLEZ, 2000). Apesar das críticas, reconhece-se que o Pronapa teve o mérito de fomentar a pesquisa arqueológica em solo brasileiro, registrando milhares de sítios arqueológicos durante seus seis anos de execução (PROUS, 1991, p. 16) e impulsionando o desenvolvimento ulterior do campo de pesquisas arqueológicas no Brasil.

Com o objetivo de "estabelecer um esquema cronológico do desenvolvimento cultural no país" (DIAS, 2007, p. 60), o Pronapa buscou arregimentar pesquisadores de todas as regiões brasileiras. Sem condições de realizar prospecções em todo o Brasil, nem todos os estados foram incluídos o Programa. No Nordeste brasileiro as pesquisas concentraram-se apenas na Bahia e no Rio Grande do Norte. No território baiano, o arqueólogo Valentín Calderón identificou, prospectou e escavou diversos sítios.[25] Uma das principais conseqüências das pesquisas de Calderón foi a definição da tradição cerâmica Aratu. Segundo Allen (2000, p. 16):

> A tradição Aratu, definida por Calderón [...], é uma classificação arqueológica sem relação a um grupo indígena específico embora, frequentemente, utilizado assim para discutir migrações. A tradição Aratu também é uma 'cultura arqueológica' geograficamente vasta, até de pouca utilidade em análises intraregionais, e cobre uma área de Bahia ao norte até Ceará e a oeste até Goiás. Mesmo assim, é frequentemente empregada na arqueologia brasileira e serve como um dos pontos de referência para entender assinaturas arqueológicas pré-Cabralenses.

Estabelecer culturas arqueológicas, definindo tradições cerâmicas adequava-se perfeitamente ao projeto do Pronapa. E o objeto principal que levou Calderón ao estabelecimento da tradição foram urnas funerárias. Entre as características das igaçabas Aratu identificadas por ele estavam: o formato predominantemente piriforme e altura de cerca de 65 centímetros, com boca em torno de 55 centímetros de diâmetro e maior raio de cerca de

[25] CALDERÓN, Valentín. A fase Aratu no Recôncavo e litoral norte do Estado da Bahia. In: PRONAPA. Resultados preliminares do terceiro ano, 1967-1968. Publicações avulsas n. 13. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1969, pp. 161-172.

35 centímetros. A maioria não possuía decoração e muitas eram cobertas com opérculo (a tampa, geralmente de cerâmica). As urnas encontravam-se muitas vezes separadas da habitação, em locais específicos (sítios-cemitérios), geralmente em grupos de duas ou mais. Eram depositadas a pouca profundidade, em terrenos preferentemente siliconosos, em lugares elevados. No interior das urnas poder-se-ia encontrar também mobiliário funerário (conchas, líticos...). Como Calderón estabeleceu o conceito Aratu como uma tradição, ele a dividiu em várias fases (Aratu, Itanhén,...). Sobre a fase Aratu da tradição Aratu, ou seja, aquela que seria mais "típica" dentro da metodologia histórico-classificatória, Calderón escreve no caderno de resultados preliminares do Pronapa:

> Os sítios dessa fase encontrados ao norte e ao sul do Recôncavo [...] vieram a aumentar o conhecimento que já tínhamos desta fase [...], cuja extensão abrange, além de grande parte do Estado da Bahia, algumas regiões dos de **Alagoas**, Sergipe, Piauí, Minas Gerais, Espírito Santo e São Paulo".[26] [grifo nosso].

Calderón não dá a referência acerca das informações que obteve sobre sítios arqueológicos com cerâmica relacionada à tradição Aratu em Alagoas. Do mesmo modo o fazem Betty Meggers e Clifford Evans, em artigo publicado na década de 1970. Estes, não apenas citam cemitérios indígenas com presença de cerâmica Aratu em Alagoas, como afirmam que tais cemitérios possuíam mais de cem urnas.[27] Mas, novamente, não citam referências. Apesar disso, acreditamos que as referências à tradição Aratu em Alagoas no âmbito do Pronapa relacionavam-se aos cemitérios indígenas de Palmeira dos Índios escavados por Clóvis Antunes na década de 1960.

Clóvis Antunes era antropólogo da Universidade Federal de Alagoas quando nos anos 1960 passou a desenvolver estudos sobre os xucurus-kariri de Palmeira dos Índios. Segundo o autor, foi através do relato dos xucurus-kariri que ele soube da visita e escavação da igaçaba realizada por Carlos Estevão em 1936.[28] Passou também a escavar igaçabas em Palmeira dos Índios, o que fez muitas vezes ao longo daquela década. A escavação mais bem documentada que encontramos na pesquisa foi a de 1969. Voltaremos a essa escavação propriamente dita no capítulo seguinte. Interessam, neste momento, os resultados apresentados a partir dela, especialmente a descrição que Clóvis Antunes fez das igaçabas.

---

[26] CALDERÓN, Valentín. Contribuição para o conhecimento da arqueología do recôncavo e do sul do estado da Bahia. In: PRONAPA. Resultados preliminares do quinto ano, 1969-1970. Publicações avulsas n. 26. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1974, pp. 141-154.
[27] MEGGERS, Betty & EVANS, Clifford. 1983. Lowland South America and the Antilles. In: JENNINGS, Jesse (org.). Ancient South Americans. New York: W. H. Freeman, 287-335.
[28] ANTUNES, *op. cit.*, 1973, p. 113.

Segundo o autor, as seis igaçabas estavam agrupadas e encontravam-se "quase a flor da terra" em terreno arenoso e fácil de ser escavado. Destas, apenas três estavam inteiras, tendo ele tirado suas medidas (ignorando os fragmentos das outras). A maior possuía altura de 63 centímetros, 30 centímetros de diâmetro de boca e 160 centímetros de circunferência de bojo.[29] Segundo Antunes a forma das igaçabas era "ovóide e de formato cônico. Sem alguma pintura". Também afirma que:

> são potes afunilados e arredondados nas extremidades do fuso, ou arredondadas na boca. São tipicamente lisos. Foram sempre encontrados abertos, sem alguma tampa que talvez tenham sido quebradas devido à pressão das camadas superiores do solo. São potes idênticos aos chamados 'porrões' muito encontrados na [sic] zonas rurais sertanejas, utilizados para aparar água da chuva e servindo também como utensílio doméstico. Na igaçaba maior foram encontrados ossos humanos de uma ou mais pessoas, como também ossos de animais (uma mandíbula e dois fêmur de roedor). Possivelmente quanto a esta última igaçaba trata-se de sepultamento secundário.[30]

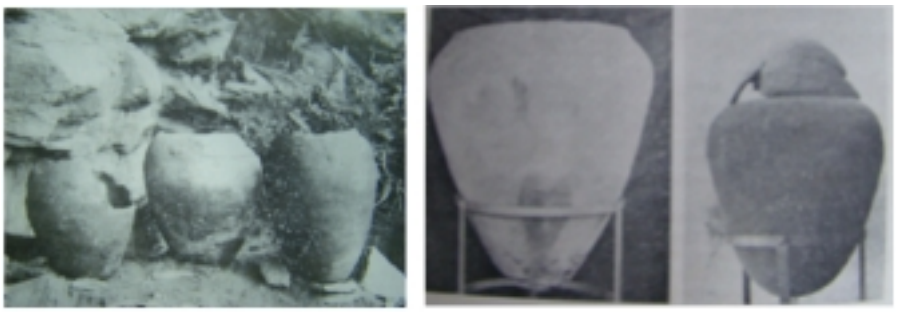


Figura 3 – À esquerda as três igaçabas escavadas por Clóvis Antunes em 1969 em Palmeira dos Índios. À direita as igaçabas escavadas por Valentin Calderón na Bahia às quais o autor classificou como tradição Aratu.
Fonte: ANTUNES, op. cit., 1973; CALDERÓN, op. cit., 1974

Na década de 1960, apenas duas pesquisas arqueológicas ocorreram em Alagoas (TEIXEIRA, 2011). Uma delas refere-se a uma incursão rápida em Santana do Ipanema por uma equipe que realizava um grande levantamento sobre arte rupestre em Pernambuco no âmbito do Pronapa e que identificou dois sítios rupestres naquele município. Exceto este, a documentação indica que em termos de arqueologia, houve apenas os trabalhos do professor Clóvis Antunes, que, no entanto, não era um pesquisador da área. Clóvis Antunes pesquisava os xucurus-kariri de Palmeira dos Índios e lançou mão de todos os métodos que pode para agregar informação histórica e etnográfica sobre o grupo. A organização da obra de 1973, *Wakona-kariri-xucuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas* evidencia como as escavações das igaçabas foram apenas mais um dos recursos que

[29] As medidas das outras duas eram, respectivamente, 57, 30, 151 centímetros e 50, 30, 150 centímetros.
[30] ANTUNES, *op. cit.*, 1973, p. 118-119.

o autor utilizou para produzir conhecimento sobre os xucurus-kariri. O relato da escavação ocupa 11 das 129 páginas do livro onde também podem ser encontradas transcrições de documentos históricos, transcrição de entrevistas de representantes xucurus-kariri, dados sobre saúde do grupo, histórico do município de Palmeira dos Índios e um estudo etnográfico do toré.[31] No entanto, seu envolvimento com a disciplina da arqueologia não foi apenas circunstancial. Clóvis Antunes teve conhecimento do Pronapa e travou contato com Mário Simões, do Museu Goeldi, pesquisador do programa. Em 1968 Clóvis Antunes colaborou com Mário Simões na confecção do mapa das áreas arqueológicas no Estado de Alagoas. O mapa foi enviado naquele ano à Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (atual Iphan) e está hoje guardado no Arquivo Central do Iphan.[32] Infelizmente os pesquisadores estavam mais interessados em delimitar áreas arqueológicas, que identificar os sítios no mapa. Apenas os dois sítios de Santana de Ipanema estão indicados, a lápis, provavelmente posteriormente à sua elaboração. Mesmo sendo uma das áreas arqueológicas delimitadas, não há maiores informações nesse documento sobre as escavações que Antunes vinha realizando em Palmeira dos Índios.

Mas estes documentos indicam que em 1968 Clóvis Antunes estava em contato direto com os pesquisadores do Pronapa, o que nos permite sugerir que estes contatos levaram à divulgação das informações e documentação no âmbito do programa acerca das escavações em Palmeira dos Índios. Ao longo dos cinco anos do programa houve reuniões anuais dos pesquisadores, permitindo a circulação dessas informações entre os mesmos. Por esse caminho e através das fotos de Palmeira dos Índios é que Calderón e Meggers podem ter tomado conhecimento das descobertas das igaçabas em Alagoas e, ao analisarem, as classificaram enquanto Aratu. Nos textos do próprio Antunes não há a incorporação da categoria de tradição Aratu, tampouco de nenhuma outra designação de tradição ou fase que os arqueólogos ligados ao Pronapa estavam utilizando. Consideramos que isso se deve ao fato de não ser Antunes arqueólogo e, apesar do contato com Mário Simões, ele não teve interesse em agregar aos seus estudos os conceitos da área.[33] Esse distanciamento do autor em relação a

---

[31] Segundo Reesink (2000, p. 359), "o Toré é uma dança ou, mais amplamente, um ritual que se encontra disseminado entre quase todos os povos indígenas que habitam a região etnográfica do Nordeste brasileiro". O toré teve um papel fundamental nos processos de etnogênese dos índios do nordeste, pois, além da complexidade do fenômeno em si, ele funcionou ao longo do século XX enquanto um sinal externo e interno de etnicidade.

[32] Arquivo Central do Iphan, seção RJ (Arquivo Noronha Santos/IPHAN) – Mapa 5, Gaveta 4, ANS 05671. O documento acusando recebimento do mapa em 1968 pelo Sphan encontra-se em no mesmo arquivo sob a referência: Arqueologia, 136, subsérie Administração, cx 18, p. 83, 4º DR AL. Dctos.

[33] Em 1977, 15 anos depois de sua primeira escavação, Clóvis Antunes publicou um projeto de 10 páginas denominado "Subsídios para o estudo de arqueologia em Alagoas" no qual não faz referência a trabalhos acadêmicos de arqueologia.

técnicas e terminologias próprias da arqueologia talvez também explique porque não há referência bibliográfica nas obras de Calderón e Meggers sobre a presença da tradição Aratu em Alagoas. Não deveria parecer muito adequado a eles, preocupados em firmar um campo acadêmico de conhecimento, endossarem escavações completamente fora dos padrões metodológicos da disciplina, como as que ocorriam em Palmeira dos Índios. Por outro lado, devia-lhes ser muito interessante demonstrar a grande difusão da tradição Aratu, legitimando assim suas próprias descobertas. Não encontramos outra justificativa para, apesar da relevância das descobertas arqueológicas acerca da tradição Aratu em Alagoas e do contato de Antunes com pesquisadores do Pronapa, ter havido silêncio sobre o local e o pesquisador que as revelou.

Apesar de ter realizado inúmeras escavações em Palmeira dos Índios ao longo das décadas de 1960 e 1970, Antunes não estava inseridos no *locus* de produção de saber sobre arqueologia, mesmo que tenha flertado com este. Desse modo, apesar da sua relevância, a ausência de procedimentos adequados para as escavações, a falta de emprego das técnicas e nomeclaturas e de interação com outros especialistas da área teria legado às igaçabas de Palmeira dos Índios um lugar obscuro no cenário arqueológico brasileiro.

As pesquisas arqueológicas ulteriores em Palmeira dos Índios, ocorridas na década de 1980, das quais voltaremos a tratar no capítulo seguinte, reforçam a relação daquelas igaçabas com a tradição Aratu. A arqueóloga Jeanette Lima, que fez escavações em 1989 e 1990 para o laudo de perícia antropológica do processo de reintegração de posse movido em razão do conflito fundiário na região, identifica todas as urnas que escavou no município (algumas delas nos mesmos sítios escavados por Antunes) como pertencentes à tradição Aratu.[34]

Dois anos antes de Jeanette, uma equipe da FUNAI esteve em Palmeira dos Índios e também escavou uma igaçaba – ou duas, a documentação deixa dúvidas. O periódico 'Tribuna de Alagoas" cobriu a escavação e publicou, com chamada de capa, a notícia no dia 18 de fevereiro de 1987. A reportagem inicia em tom de denúncia:[35]

> sem os cuidados científicos exigidos pela moderna arqueologia, especialistas da Fundação Nacional do Índio – Funai – iniciaram na última quinta-feira mais uma exploração do sítio Cariri-Xucuru, na Serra do Goiti, em Palmeira dos Índios, onde se encontra um cemitério indígena de idade ainda não definida

---

[34] Os vestígios escavados ficaram armazenados sob responsabilidade da Universidade Católica de Pernambuco (UCPE). LIMA, Jeannete Dias. Laudo antropológico. Ação de reintegração de posse nº 15.626/87. 1ª Vara da Justiça Federal , Maceió-Alagoas, 1990.

[35] Tribuna de Alagoas, 18.02.1987 – Arquivo do IHGAL.



Figura 4 – Fotos do jornal 'Tribuna de Alagoas' de 17 de fevereiro de 1987.

Ainda que a escavação tenha ocorrido fora da metodologia arqueológica, a igaçaba encontrada foi levada à Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), segundo a Tribuna de Alagoas. Esta igaçaba foi identificada como pertencente à tradição Aratu. Segundo Martins, as duas urnas que foram recebidas pela UFPE estavam muito quebradas e foram restauradas pelo Núcleo de Estudos Arqueológicos da universidade.[36] Ainda segundo a autora em 'A pré-história do Nordeste':

> As urnas de forma ovóide-piriforme correspondem a enterramentos primários, medem entre 70 e 75 cm de altura, e uma delas levava tampa em forma de opérculo côncavo invertido na boca (Figura 50). As paredes são grossas e a superfície alisada sem nenhuma decoração plástica. O tipo do enterramento com duas urnas associadas e a forma dos vasilhames inclinam a classificar o achado dentro da área de influência Aratu (MARTIN, 2008, p. 209)

Com o rigor de uma profissional da área de arqueologia e sob novos parâmetros de classificação - muito mais críticos à definição de grupos culturais a partir unicamente das características dos objetos - Martin se refere à possibilidade de classificar a urna dentro da área de influência Aratu. Sem adentrar na discussão própria das classificações em arqueologias, queremos é demonstrar como diversas escavações em momentos diferentes tenderam a classificar as igaçabas de Palmeira dos Índios no campo da tradição Aratu definida por Calderón. Na obra referência de Martin, há uma prancha (a figura 50 citada acima) na qual estão representadas quatro urnas de Calderón e a igaçaba de Palmeira dos Índios, como exemplares da cerâmica caracterizada como Aratu.

---

[36] Não há indícios concretos de que a igaçaba identificada como Aratu pelos arqueólogos da UFPE e aquela escavada em fevereiro de 1987 sejam as mesmas, ainda que seja bastante provável.

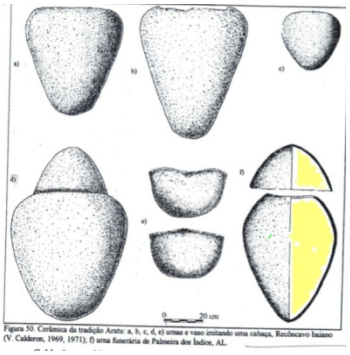


Figura 5 – Prancha da obra "A Pré-história do Nordeste' de Gabriela Martin [igaçaba de Palmeira dos Índios em destaque].

Os vários sítios de onde provieram e as numerosas igaçabas escavadas com características semelhantes nos levam a supor uma ocupação densa e por prolongado período na região. Não há nenhuma datação em Palmeira dos Índios, mas o período de existência dos grupos produtores dessas cerâmicas definidos em outras partes do Brasil variam entre o século IX e XVIII da Era Cristã (podendo extrapolar esses limites em alguns casos). O que significa dizer que os produtores desse tipo de cerâmica permaneceram ocupando o território brasileiro e produzindo sua cerâmica até três séculos depois do contato com os europeus (CARVALHO, 2003, p.105).

Infelizmente, qualquer possibilidade de produzir conhecimento arqueológico sobre as igaçabas de Palmeira dos Índios até o momento só é permitida por aproximação com outras pesquisas arqueológicas sobre essa 'tradição' cerâmica. Mesmo o trabalho realizado pela arqueóloga Jeannete Lima, por se centrar nas questões imediatas pelo qual foi contratado (a identificação da ocupação pretérita indígena na área) gerou muito pouca informação sobre a cultura material escavada. Mesmo sem produzir uma grande quantidade de conhecimento associado, as igaçabas vêm sendo, desde a década de 1930 pelo menos, tratadas como objetos arqueológicos. Mas é bastante notável a aproximação ocorrida com os estudos do Pronapa e sua vinculação à cerâmica Aratu.

Dentro dos objetivos desta pesquisa, buscamos recontar essa história de associação das igaçabas de Palmeira dos Índios à tradição Aratu e às pesquisas arqueológicas no Brasil para demonstrar como o desenterramento das igaçabas que se sucederam ao longo do século XX incidiram na produção de um discurso arqueológico sobre as mesmas. Se as igaçabas nunca tivessem sido escavadas, elas continuariam a ser potencialmente objetos arqueológicos, mas apenas se tornaram parte de um discurso que produz conhecimento através da arqueologia

porque, assim como as igaçabas de *mirakanguera,* elas vieram à luz. E ao vir a luz elas passam a ser inseridas no campo do patrimônio arqueológico.

1.4 Refletindo sobre o patrimônio arqueológico[37]

Cultura material se presta ao estudo da arqueologia; esta perspectiva surgiu e se consolidou junto com os estudos da ciência arqueológica lá no século XIX. Em última instância, portanto, todos objetos podem ser bens arqueológicos. Se as igaçabas são bens arqueológicos e outros tantos objetos não, é porque como todos os outros valores atribuídos, este também é construído. Neste caso, como apontamos anteriormente, a atribuição de valor arqueológico às igaçabas acompanha o próprio desenvolvimento da disciplina no Brasil. Essa associação arraigada entre objeto e qualidade arqueológica abriu caminho para a apropriação desses bens por outro campo de conhecimento e poder: o do patrimônio cultural e sua proteção legal.

Como se sabe, em 1937 foi promulgado o Decreto-Lei 25 (30 de novembro), marco legal da proteção ao patrimônio cultural brasileiro. Naquele texto legal os bens arqueológicos já estavam incluídos entre aqueles 'passíveis' de serem reconhecidos como patrimônio histórico e artísticos brasileiro (SILVA, 2007, p. 60). No Decreto-Lei, no entanto, o bem arqueológico apenas tornar-se-ia patrimônio na medida em que fosse tombado e incluído no Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Na lógica de atribuição de valor de patrimônio, havia apenas "uma das vertentes formadoras da nacionalidade" (FONSECA, 2005, p. 143), qual seja, a da elite branca católica, sendo que pouca atenção foi dada aos sítios e objetos de interesse arqueológico relacionados às populações nativas. Soma-se a isto o fato de que o instrumento do tombamento, por prezar a integridade do bem, não era a medida mais adequada para tratar de sítios arqueológicos (visto que a pesquisa arqueológica altera o sítio, podendo mesmo esgotá-lo). Desse modo, até 1961, quando foi sancionada a chamada Lei de Arqueologia (3.924), apenas dois sambaquis e seis coleções arqueológicas foram inscritos no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, além dos remanescentes do povo e ruínas de São Miguel das Missões, tombado em 1938, e das inscrições rupestres na Pedra do

[37] Apesar de termos acesso à tese de Alejandra Saladino, "Prospecções: o patrimônio arqueológico nas práticas e trajetória do IPHAN", defendida na Unirio em 2010, apenas tivemos acesso a ela após a conclusão da escrita, e por isso, não pudemos contemplar o diálogo com este importante trabalho sobre o assunto.

Ingá, em 1944. Mas estes bens foram inscritos no Livro de Belas Artes (São Miguel) e nos livros de Belas Artes e Histórico (Pedra do Ingá).[38]

Nas décadas de 1950 e 1960 houve o movimento simultâneo de afirmação da arqueologia como ciência e de luta pela preservação dos bens arqueológicos brasileiros (BARRETO, 2000). Uma das figuras de maior destaque nesse contexto foi Paulo Duarte, que através de sua amizade com Paul Rivet, diretor do Museu do Homem em Paris (o qual visitou e onde fez cursos) estava em consonância com a discussão mundial sobre a preservação do patrimônio arqueológico. Duarte ajudou a criar a Comissão de Pré-História da Universidade de São Paulo, em 1952, considerada a primeira instituição de pesquisa acadêmica em arqueologia no Brasil e é o idealizador da Lei 3.924 de 1961 (MOURÃO, 2007). Segundo Funari, com a criação da Comissão de Pré-História e o início de seus trabalhos

> pela primeira vez na história brasileira, material pré-histórico foi considerado um patrimônio humano, digno de ser preservado e estudado. Preocupado com "l'homme américain" ("o homem nativo da América"), Duarte defendeu a ideia de se instituir uma proteção legal para o patrimônio pré-histórico brasileiro (Duarte, 1958). Como um resultado de seus esforços, o Congresso brasileiro promulgou uma lei federal (Lei 3.924) em 1961, protegendo os vestígios arqueológicos (FUNARI, 2002, p. 143)

Em consonância com as ideias de Duarte e com a Lei 3.924 estava também a Carta de Nova Delhi, de 1956. A Carta de Nova Delhi foi elaborada durante a Conferência Geral da Unesco naquele ano, da qual Paul Rivet participou como delegado pela França (ALCÂNTARA, 2007, p. 194). A Carta, que estabeleceu recomendações para as pesquisas arqueológicas, está assim redigida:

> considerando que a história do homem implica no conhecimento das diferentes civilizações; que é preciso, portanto, em nome do interesse comum, que *todos* os vestígios arqueológicos sejam estudados e, eventualmente, preservados e coletados.[39] [grifo nosso]

São duas as questões que nos interessam pontuar a respeito da compreensão legal sobre os bens arqueológicos que começou a ser formulada nesse momento. A primeira é o caráter **humanitário e global**: a preservação dos bens arqueológicos interessa a toda a humanidade, e por conseqüência, é de responsabilidade e interesse de toda a humanidade (ainda que sejam respeitadas a autonomia dos Estados na gestão e preservação dos bens que

[38] Consulta aos bens tombados em LIMA; MELHEM; POPE, 2009.

[39] Carta de Nova Delhi: Recomendações que define os princípios internacionais a serem aplicados em matéria de pesquisas arqueológicas (1956). Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, reunida em Nova Delhi de 5 de novembro de 1956, nona sessão.

estão em seu território, como também prevê a Carta de Nova Delhi). A segunda é o caráter **generalizante e não hierárquico**, pois todos os vestígios arqueológicos devem ser alvo de estudos, independentes de origem, datação, integridade e tamanho. Deste modo, chegamos ao texto legal brasileiro, Lei 3.924/61, Artigo 1º:

> Art. 1º - Os monumentos arqueológicos ou pré-históricos **de qualquer natureza** existentes no território nacional e **todos os elementos que neles se encontram** ficam sob a guarda e proteção do Poder Público, de acordo com o que estabelece o art. 175 da Constituição Federal (Lei 3.924/61).

O sentido da proteção ao patrimônio arqueológico é genérico e carrega consigo a concepção de bem da humanidade. Envolve não apenas a perspectiva de valorização da cultura material das diferentes "civilizações" como também de todas as culturas. As ideias de Paulo Duarte e sua atenção para com os sambaquis expressam essa preocupação. As estruturas de areia pelas quais ele travou combates deveriam ser preservadas não porque foram erigidas por um determinado grupo, mas simplesmente porque estão ligadas a qualquer grupo humano que habitou a antiga América. Se tomado como objeto de produção de conhecimento, está implícito nessa perspectiva um ideal bastante amplo do que é fazer ciência: uma ciência pública e política, não meramente técnica e neutra. Segundo Alcântara:

> as experiências de exílio, guerra e preconceitos vividos por estes cientistas [Duarte e Rivet] deixaram profundas marcas na concepção científica e imprimiram à Arqueologia da época uma mentalidade de engajamento político e social responsável pela transformação da sociedade através do conhecimento, por este motivo a destruição dos sítios sambaquieiros ganhou, pela interpretação científica de Duarte, uma dimensão não mais nacionalista, mas universalista. Portanto, constituindo-se como um problema da Humanidade, já que os sambaquis brasileiros ajudariam na compreensão das Origens do Homem Americano e teriam implicações para a Civilização (ALCÂNTARA, 2007, p. 192)

A relação que passou a ser estabelecida entre bem arqueológico-conhecimento-patrimônio acabou por dotar o campo do patrimônio arqueológico de uma característica muito particular diante do campo maior do patrimônio cultural. Legalmente, a patrimonialização dos bens arqueológicos ocorre quando eles recebem o valor de arqueológicos. Ou melhor, o valor patrimonial é atribuído simultaneamente ao arqueológico.

Observa-se que, ainda nos termos da Lei 3.924 todos os bens arqueológicos passam a fazer parte dos bens de interesse público e do patrimônio nacional, mas não há a designação estrita enquanto 'patrimônio cultural' no texto legal. A aplicação jurídica do conceito de

patrimônio cultural de forma ampla a todos os bens arqueológicos apenas surge no texto legal com a Constituição Federal de 1988, no artigo 216, especificamente o inciso V:

> Art. 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, nos quais se incluem: [...]
> V - os conjuntos urbanos e **sítios de valor** histórico, paisagístico, artístico, **arqueológico**, paleontológico, ecológico e científico.

Mais que o valor universal, a Constituição enfatiza o valor nacional do patrimônio arqueológico. Ao estabelecer uma relação entre estes bens e uma identidade, ação e memória dos diferentes grupos formadores da identidade brasileira o texto constitucional abre outro precedente. A partir dele, enfatiza-se legalmente enquanto patrimônio cultural brasileiro, ou seja, de interesse para toda a sociedade brasileira, bens que não estejam associados diretamente a esta totalidade, mas sim a grupos específicos. E por tratarem de grupos específicos que formam a sociedade, dizem respeito à totalidade. O texto constitucional rompe com uma ideia homogênea de cultura nacional, e passa a valorizar a diversidade que compõe esta mesma cultura (SANTILLI, 2007), reconhecendo o pluriculturalismo da sociedade, movimento que nos últimos anos vêm se ampliando em âmbito mundial (MAYBURY-LEWIS, 2003).

O que consideramos importante notar é que essa perspectiva já estava colocada quando da luta pela preservação do patrimônio arqueológico nas décadas de 1950 e 1960. A Lei de Arqueologia foi aprovada no contexto da ameaça da devastação dos sítios arqueológicos.[40] O discurso generalista que a proteção ao patrimônio arqueológico acabou consagrando foi formulado justamente pela perspectiva de que a cultura material de todos os povos deve ser preservada, sem que se estabeleçam critérios hierárquicos. No entanto, ao associar a atribuição do valor de patrimônio à identificação de uma qualidade arqueológica, a identificação do valor patrimonial acabou ficando sob responsabilidade de especialistas. E ao ser incorporado no âmbito dos órgãos de gestão como Patrimônio Material acabou muitas vezes sendo entendido no contexto das exclusões e hierarquizações que delimitavam o campo do patrimônio cultural.

Embora as novas orientações políticas e teóricas que o campo do patrimônio vem tomando nas últimas décadas estivessem presentes desde o princípio nas ideias que formaram

---

[40] Um dos principais alvos da proteção na época eram os sambaquis justamente porque sua destruição para fornecimento do cal, que remetia aos tempos coloniais, vinha se intensificando naquele momento. Sobre a força do argumento preservacionista nas políticas públicas do patrimônio cultural ver: Gonçalves, 2002.

a legislação de preservação do patrimônio arqueológico, por vários motivos, para os quais incorrem desde a ação tanto dos gestores do patrimônio aos arqueólogos acadêmicos, houve um distanciamento das práticas em relação a estes preceitos. Tanto é que, nesse momento de reformulação das políticas públicas para o patrimônio, muitas vezes os atores envolvidos com a preservação do patrimônio arqueológico tem dificuldade de fazer a reflexão sobre práticas e perspectivas para entrar em consonância com os parâmetros atuais.

1.5 O local das igaçabas

Para exemplificar o parágrafo acima, vale a pena analisar uma discussão ocorrida em 1986, antes do texto constitucional. Em novembro daquele ano, no Rio de Janeiro, uma mesa redonda para discutir o patrimônio arqueológico reuniu eminentes intelectuais que trabalhavam diretamente com o tema.[41] Na ocasião, Regina Coeli Pinheiro da Silva, então coordenadora de arqueologia do Sphan (na época ligado ao Pró-Memória) argumentou:

> Porque se nós temos uma legislação que coloca o sítio arqueológico sob tutela do Estado e o considera patrimônio cultural da nação, ele tem que ser visto não só do ponto de vista científico mas também como patrimônio de uma comunidade.[42]

O argumento de Silva fez coro às perspectivas sobre a preservação do patrimônio arqueológico discutidas naquele momento, argumentando a necessidade de envolvimento das comunidades locais para a efetiva proteção e valorização do patrimônio. Representava também, em certa medida, os discursos sobre democratização do patrimônio que dominavam aquele momento de abertura política. No mesmo sentido, argumentou Ulpiano Meneses:

> Se a gente quiser que essas coisas realmente signifiquem valores, o que me parece básico na definição do próprio conceito de patrimônio, elas precisam estar amarradas a seus beneficiários imediatos, que são os imediatamente mais próximos. Não tem sentido que se definam valores apenas em função de usuários externos. Acho que se trata de uma confusão, de uma visão inadequada, em que os valores ditos culturais são valores externos à vida cotidiana, à vida do trabalho, são valores de pura visualidade, quer dizer, de uma contemplação totalmente descompromissada e desenraizada de qualquer contexto de vida.[43]

As falas proferidas naquele dia evidenciam o distanciamento das perspectivas e práticas de preservação do patrimônio arqueológico em relação àqueles diretamente

---

[41] Realizada na Fundação Pró-Cultura.
[42] IPHAN. Mesa Redonda: Patrimônio arqueológico. In: Revista do Patrimônio, n. 22, 1987, p. 198.
[43] IPHAN, *op. cit.*, 1987, p. 199.

envolvidos com ele, constatação que abrangia o campo do patrimônio de forma ampla. “A definição de valores apenas em função de usuários externos” como referiu Meneses, vinha dominando as ações nesse campo e de certa forma, esvaziando de sentido as ações de preservação. A fala de Coeli, por outro lado, enfatizou que a especialização da área dentro do campo das ciências sociais e humanas era uma das razões desse afastamento. Em ambas desponta uma constatação: a de que encerrar o valor do patrimônio arqueológico apenas na sua qualificação arqueológica acabava muitas vezes limitando o sucesso das ações de preservação.

Não se trata de contestar a legislação generalista e a simultaneidade do valor arqueológico e de patrimônio. Mas sim de considerar que ela não se encerra em si, alçando o patrimônio arqueológico a um lugar a parte dentro do campo do patrimônio. Como buscamos demonstrar na seção anterior, a construção dessa legislação foi motivada justamente por uma concepção ampla de patrimônio e que nos dias de hoje vem avançando no sentido de ampliar a representatividade e a representação daquilo que deve ser compreendido como patrimônio e protegido por esse motivo. Os discursos sobre patrimônio que invocam a pluriculturalidade, a inclusão, a democratização do acesso estão muito mais próximos das bases que fundaram a preservação do patrimônio arqueológico do que se costuma pensar.

O que foi muito pouco efetivado e tem entrado em pauta com muita força nos últimos anos é que para o sucesso de qualquer política de patrimônio é necessário o envolvimento da comunidade próxima, caso contrário, as ações continuarão sendo voltadas apenas para o benefício dos usuários externos, sejam eles quem forem. Ao determinar que a participação e envolvimento da comunidade local são fundamentais para a preservação do patrimônio, o Estado coloca para si um problema gigantesco, pois cada localidade tem suas próprias especificidades. Alguns estudos no campo do patrimônio arqueológico já problematizaram essa relação, como aqueles de Fabíola Silva (2002), Denise Gomes (2006) e Denise Schaan (2007). Mesmo sendo trabalhos relacionados à Amazônia, o que eles evidenciam são as enormes diferenças com que cada comunidade representa o patrimônio arqueológico sob seus pés. A comunidade Parauá, por exemplo, tendo participado das escavações coordenadas por Gomes, fez questão de ressaltar a descontinuidade histórica em relação aos vestígios encontrados em sua região, reforçando uma identidade de cidadãos-modernos (GOMES, 2006). Já os asurinis tiveram outra apropriação dos vestígios arqueológicos em seu território incorporando-os como aspectos da construção e manutenção da identidade étnica, pois lhe comunicam sobre sua ancestralidade, como nos coloca Silva (2002). O problema pode tomar proporções ainda mais complexas quando a compreensão da comunidade sobre o patrimônio

antagoniza-se às políticas públicas que o Estado prevê. Isso é evidente, por exemplo, em Belize, onde os grupos nativos tratam os bens arqueológicos como um patrimônio da comunidade, escavando-os e vendendo-os, pois a comunidade "se arroga o direito de explorá-los como bem entender" (LIMA, 2007, p. 10).

O caso de Belize é extremo, mas evidencia o centro da questão. Fazer com que a comunidade se envolva com a preservação do patrimônio não significa apenas ouvi-la, mas estimula-la a agir, principalmente, "empoderá-la". As comunidades têm seus interesses, que nem sempre convergirão com aqueles dos usuários externos. Estes tampouco formam grupos coesos. Defender que a comunidade participe das tarefas que envolvem a preservação do patrimônio arqueológico significa iniciar negociações que permitam o atendimento ao interesse de todos, que se destitua qualquer dos interlocutores da posição de detentor do saber e da legalidade e se proponha a construir projetos que não atenderão completamente às expectativas da cada um dos envolvidos e que poderão fracassar diante do equilíbrio sempre frágil das ações que envolvem uma gestão realmente democrática daquilo que é público. Além disso, quando a comunidade possui especificidades étnicas, estas diferenças não podem ser negligenciadas. Caso contrário serão apenas ações retóricas.

Por outro lado, a perspectiva de intelectuais, gestores e arqueólogos de que é necessária a participação da comunidade nas ações relacionadas aos bens arqueológicos demonstra o campo de disputa sobre o saber acerca do que é ou não arqueológico. A perspectiva de empoderamento da comunidade sobre os bens arqueológicos, coloca em pauta a disputa por discursos e pelo poder de construí-los na produção do conhecimento sobre a arqueologia.

Um exemplo das multiplicidades de interesses que intervém sobre o patrimônio arqueológico, que está diretamente relacionada às múltiplas atribuições de valor às igaçabas, foi um evento ocorrido apenas três meses depois da mesa redonda que no Rio de Janeiro propagava o envolvimento das comunidades na preservação do patrimônio arqueológico. Em fevereiro de 1987, a Funai escavou duas igaçabas em Palmeira dos Índios, no sítio-cemitério da Mata Cafurna, que já havia sofrido escavações em 1936, 1962, 1969 e em outras ocasiões na década de 1970.[44]. Segundo a reportagem da "A Tribuna de Alagoas", profissionais de diversas áreas "sem os cuidados exigidos da moderna arqueologia [...] iniciaram mais uma exploração do sítio Cariri-Xucurú, na Serra do Goiti, em Palmeira dos Índios"[45]. As imagens

[44] ANTUNES, Clóvis. Subsídios para o estudo da arqueologia em alagoas. Publicação do 1º encontro de pesquisa cientifica da UFAL -ESO/CHLA, 1977.
[45] Tribuna de Alagoas, 18.02.1987 – Arquivo do IHGAL.

inseridas na Figura 4 (página 31) corroboram a crítica do repórter, evidenciando o amadorismo da escavação empreendida por um órgão público federal da mesma alçada que o responsável pela adequada realização destas pesquisas.

Se o órgão responsável pelo patrimônio cultural não teve participação naquele momento, a escavação foi motivada pelo interesse dos xucurus-kariri, em uma negociação com o órgão indigenista e contou com o acompanhamento de muitos deles. Que valores e olhares envolviam as igaçabas naquele momento é o assunto a ser abordado a seguir.

2. ATRIBUIÇÕES LOCAIS DE VALOR

No capítulo anterior tratamos da questão das igaçabas enquanto objeto arqueológico e patrimônio cultural. Considerando o contexto de formação do campo da arqueologia e de proteção ao patrimônio arqueológico no Brasil, buscamos demonstrar como esses processos instituíram sobre as urnas funerárias indígenas um valor arqueológico e cultural. Desenvolvemos ao longo do capítulo como as igaçabas de Palmeira dos Índios foram reconhecidas de fato como objetos arqueológicos através das sucessivas escavações que tiveram lugar no município. Relacionamos esta representação como bem arqueológico aos preceitos gerais da legislação sobre o patrimônio, demonstrando como incide sobre os bens arqueológicos um valor genérico de patrimônio. Terminamos o capítulo comentando como as políticas atuais para o patrimônio cultural visam a valorizar a pluriculturalidade da sociedade brasileira, reconhecendo as referências e valores dos diferentes grupos formadores da sociedade, perspectiva que acompanhou a defesa do patrimônio arqueológico desde a década e 1950. Nesse sentido, procuramos demonstrar como há uma tendência nos discursos acerca do patrimônio de promover o envolvimento da comunidade que se relaciona diretamente como o patrimônio cultural, valorizando sua compreensão acerca dos bens e buscando formas de conciliar as responsabilidades do Estado na proteção e salvaguarda dos bens com a perspectiva local sobre o patrimônio cultural.

Neste capítulo buscaremos analisar esse processo de atribuição de valor de um outro ângulo, considerando algumas representações sobre as igaçabas de Palmeira dos Índios ao longo do século XX feitas pela comunidade. Partimos do pressuposto de que as escavações que ocorreram desde 1936 tiveram uma significativa repercussão local e, para desenvolver esse argumento, focaremos no grupo étnico que foi responsável pela localização da primeira igaçaba escavada e se envolveu diretamente nas escavações posteriores. Tentaremos argumentar como uma relação de identidade étnica foi se construindo e consolidando ao longo do século XX entre as igaçabas e os xucurus-kariri (e os vestígios arqueológicos associados a elas). Trataremos de expor como essa relação se coadunou ao processo de etnogênese xucuru-kariri, extrapolando os limites do grupo. Buscaremos demonstrar também como a história de apropriação simbólica construída no bojo dos conflitos sociais do século XX tornou-as um bem cultural complexo, extrapolando o valor arqueológico estabelecido a partir de referenciais externos e a importância que intelectuais tiveram nesta construção. Por

fim, traremos nesse capítulo elementos para refletir como as igaçabas, quando percebidas sob o ponto de vista do patrimônio, são simultaneamente bens tangíveis e intangíveis.

Para iniciar, voltemos à relação entre os aspectos 'globais' da valoração das igaçabas e o contexto local na qual as igaçabas de Palmeira dos Índios estão inseridas. A percepção desse caráter simultaneamente global e local de objetos arqueológico é uma questão que veio à tona nas últimas décadas e trouxe novos problemas, principalmente no âmbito da preservação desses bens culturais. Segundo Lima:

> se até relativamente pouco tempo atrás os arqueólogos, seus autodesignados intérpretes e guardiões [do passado], supunham deter essa prerrogativa, entendendo que esse passado era apenas da sua exclusiva competência, nas últimas décadas diferentes segmentos vêm tomando a frente, mundo afora, na defesa cerrada dos seus interesses. Populações indígenas, grupos étnicos, comunidades descendentes, movimentos sociais, comunidades locais, seitas religiosas, entre outros, vêm entendendo que determinados registros arqueológicos com os quais têm vínculos históricos, culturais, religiosos, afetivos ou simbólicos são parte de seu patrimônio e lhes pertencem. Mais ainda, utilizam-nos como argumento para reivindicações de diferentes naturezas (LIMA, 2007, p. 5)

Percebemos que as igaçabas de Palmeira dos Índios emergiram no contexto local exatamente pelo entendimento de diferentes atores sociais de que aqueles objetos possuíam vínculos históricos, culturais e religiosos com o grupo étnico que, ao longo do século XX, passou a se denominar xucuru-kariri. Esta relação precedeu à primeira escavação, sendo, inclusive a motivação dela, pois como citamos no capítulo anterior, Carlos Estevão determinou-se a escavar a igaçaba em 1936 porque ouviu do "velho Chucuru" José Francelino de Melo que "antigamente 'quando os Chucurus eram bravios e moravam no mato' botavam seus mortos dentro de grandes potes e enterravam estes nas grutas da serra".[46] Essa associação, no entanto, não foi exclusividade dos membros do grupo étnico. Tanto os pesquisadores que estiveram envolvidos com as escavações, como os agentes do poder público e a população de Palmeira dos Índios, de forma geral, também afirmaram esta relação entre objeto (igaçabas) e história do grupo (xukuru-kariri). Exemplo maior foram os escritos do principal historiador de Palmeira dos Índios, Luiz Torres, que não apenas relacionou as igaçabas à história dos xucurus-kariri, como a história deste grupo àquela do município. Nesse sentido, houve em Palmeira dos Índios em determinado momento um contexto muito específico de valorização da participação de um grupo indígena na história regional, o que levou a uma ampliação significativa dos sujeitos envolvidos com a representação simbólica das igaçabas enquanto objetos de valor histórico. É esta peculiar trajetória de valoração desses

---

[46] OLIVEIRA, *op. cit.*, 1943.

objetos que tentaremos compreender a seguir. Mas para tanto, trataremos brevemente da história dos xucurus-kariri e o processo de etnogênese indígena no Nordeste brasileiro.

2.1 Xucurus-kariri e as etnogêneses indígenas no Nordeste brasileiro

Pouco se sabe sobre a trajetória dos xucuru-kariris que hoje vivem em Palmeira dos Índios. Por não haver escrita antes da chegada dos europeus, escapa às possibilidades do historiador compreender seus processos históricos mais recuados. Por não haver pesquisas arqueológicas consistentes em Alagoas, estamos igualmente desprovidos da produção de conhecimento proveniente dessa área. Há, no entanto, algumas considerações gerais sobre a ocupação na região que podem ser feitas tendo em vista a história de ocupação europeia do Nordeste do Brasil e também algumas informações arqueológicas acerca dos grupos ceramistas Aratu que, como vimos, é a tradição associada ao material arqueológico encontrado na região. Quando da chegada dos europeus, o litoral era ocupado principalmente por povos nativos ligados ao tronco linguístico tupi-guarani, enquanto no interior, predominavam grupos não vinculados a esse tronco lingüístico, identificados genericamente por tapuias ou cariris. Os estudos arqueológicos feitos até hoje sobre a tradição Aratu associam-na a esses grupos não tupis que habitavam o interior, principalmente.

A partir de 1500, a pressão colonial, com destaque para a Guerra dos Bárbaros, também conhecida como Confederação dos Cariris (1651-1704), levou a uma dinâmica intensa de deslocamento desses grupos do interior, bem como ao extermínio de alguns e a construção de novas alianças entre os sobreviventes. Esse contexto histórico torna muito difícil precisar a época que ancestrais do atual grupo xucurus-kariri chegaram à região agreste de Alagoas. No entanto, o que se sabe é que no século XVIII a política colonial pretendeu estabelecer os povos indígenas do Nordeste em aldeamentos, objetivando sua incorporação ao projeto civilizacional, o que implicava o abandono das práticas tradicionais. Esse momento histórico incide diretamente sobre Palmeira dos Índios, pois o aldeamento criado naquela região é tido como a origem do município.[47] O estabelecimento do aldeamento também é percebido como o mais recuado momento historicamente documentado por meio escrito de uma contínua ocupação histórica de povos indígenas nas terras em que hoje vivem os

[47] Ver, por exemplo, no websítio do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: "As terras ocupadas pelo município de Palmeira dos Índios constituíam primitivamente um aldeamento dos índios Xucurus, que aí se estabeleceram no meado do século XVII." (IBGE, Banco de Dados-online, acesso em 01.02.2011).

xucurus-kariri. Nesse sentido, os pesquisadores que trabalharam com a história dos xucurus-kariri associam diretamente o aldeamento à trajetória de formação do grupo identificado hoje sob este etnônimo (BARROS JUNIOR, 2000; MARTINS, 1994).[48]

No que toca a cultura dos antigos povos indígenas da região, os aldeamentos objetivavam impor aos nativos os hábitos europeus. Nesse sentido, a vida sob o aldeamento significava o abandono de práticas tradicionais e a incorporação dos signos da 'civilização' européia. Desde 1757, o Diretório de Pombal, dispõe sobre a obrigatoriedade do abandono das línguas nativas e adoção do português, utilização de vestimentas européias e, principalmente, aceitação da fé cristã e de seus rituais.

As pesquisas arqueológicas no Nordeste do Brasil verificam o hábito difundido entre tupis e tapuias à época do início do contato com europeus de enterrarem seus mortos em urnas funerárias, as chamadas igaçabas (PROUS, 1992). O ano de 1757 deve ter influenciado o abandono das práticas funerárias nativas e a incorporação dos ritos cristãos. Esta transformação também pode ter atingido os territórios tradicionalmente utilizados para o enterramento dos mortos, que passam a ter um lugar próprio definido pelos padres e missionários.[49]

Em 1872, o governo da Província de Alagoas, seguindo uma orientação imperial e aos moldes do que já havia sido feito no Ceará e Pernambuco, considerou extinto o aldeamento de Palmeira dos Índios a partir da prerrogativa de que todos os índios da província estavam "assimilados" à população nacional. Segundo Silva (2003, p. 42):

> A partir da segunda metade do século XIX ocorreu um silêncio oficial sobre os povos indígenas no Nordeste. Esse silêncio estava baseado na ideia de assimilação dos índios, "confundidos com a massa da população", como enfatizavam as autoridades, o que influenciou as reflexões históricas e os primeiros estudos antropológicos regionais que afirmavam o desaparecimento dos indígenas no processo de miscigenação racial, integração cultural e dispersão no conjunto da população regional.

O silêncio oficial e as ações que visavam à aculturação desses povos, no entanto, não foram totalmente eficientes. A partir da terceira década do século XX, teve início um novo momento na história dos índios do Nordeste, que se caracteriza pelo rompimento dessa invisibilidade e afirmação de uma especificidade étnica, muitas vezes sob a designação de novos etnônimos, como é o caso dos xucurus-kariri. Os documentos históricos registram a

---

[48] Associação já estabelecida nos escritos de Antunes (1973) e Oliveira (1943).

[49] Ressalta-se que o ano de 1757 é um marco, o que não significa que a legislação tenha tido uma aplicação imediata na prática social, sendo que esta pode ter se difundido por décadas a revelia da Igreja e dos poderes coloniais. Como dados de outras pesquisas informam, até o fim do século XIX ainda era muito comum enterramentos fora dos cemitérios cristãos, o que podia envolver práticas tradicionais proibidas (TEIXEIRA, 2008).

existência de índios xucurus, cariris e wakonâ no Nordeste desde o princípio do contato com os europeus. Considera-se que os xucurus-kariri, cujo etnônimo definiu-se a partir das relações interétnicas no século XX, surgiram das dinâmicas das relações sociais, principalmente entre membros desses três grupos, no território atual de Palmeira dos Índios (MARTINS, 1994; BARROS JUNIOR, 2000).

A construção teórica de Fredrik Barth sobre os grupos étnicos e suas fronteiras, texto clássico, parece-nos ainda útil para a cognição deste processo. Na acepção de Barth

> las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están construidos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependência" (BARTH, 1976, p. 2)

A concepção de Barth baseia-se na ideia de que a identidade étnica se constrói a partir da interação social, rompendo com uma visão que percebia as especificidades étnicas como produto de um isolamento cultural. É nesse sentido que podemos compreender porque o projeto de assimilação da população indígena e de homogeneização da identidade nacional não eliminou as diferentes formas de organização étnica. No entanto, estas passaram por transformações devido à interação com os diversos atores desse projeto. A identidade dos diferentes grupos indígenas do Nordeste construiu-se justamente nesse processo. Segundo Barth, a etnicidade possui um caráter *contrastivo*, ou seja, ela não é um elemento imanente de um grupo; a etnicidade se forma e transforma no processo histórico devido às diferentes relações que o grupo estabelece com os outros atores sociais, grupos e instituições.

A consolidação do valor das igaçabas como um referencial cultural xucuru-kariri, inseriu-se, como demonstraremos adiante, no mesmo processo que afirmou o grupo étnico denominado xucuru-kariri. Para se compreender essa relação, torna-se necessário analisar a história de consolidação das igaçabas de Palmeira dos Índios como um referencial cultural xucuru-kariri a luz dos atuais estudos sobre os povos indígenas do Nordeste, para os quais o conceito de etnogênese é essencial. Segundo Bartolomé:

> o termo etnogênese tem sido usado para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos. De modo geral, a antropologia recorreu ao conceito para descrever o desenvolvimento, ao longo da história, das coletividades humanas que nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio lingüístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo, ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de

> migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. Entretanto, mais recentemente, passou a ser usado também na análise dos recorrentes processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação (BARTOLOMÉ, 2006, s/p)

O conceito, que dialoga com a perspectiva relacional da identidade étnica de Barth, busca auxiliar a compreensão acerca da construção de um referencial étnico no processo histórico, tentando conciliar uma dimensão sincrônica e diacrônica da formação das identidades. Quando aplicado para analisar a emergência social e política dos povos indígenas do Nordeste brasileiro, ele trouxe importantes avanços, não apenas na evidenciação da existência de povos indígenas na região, como na percepção de que estes constituem-se "como importantes atores políticos e interlocutores das políticas públicas" (OLIVEIRA, 2004, p. 10).

Nossa orientação teórica para essa discussão segue o pensamento de João Pacheco de Oliveira. Buscando avançar nas proposições de Barth sobre etnicidade e tratando do contexto específico dos povos indígenas do Nordeste, Oliveira destaca que esse contexto deve ser analisado tendo como parâmetro para as interações sociais um quadro político preciso, no caso o Estado-nação.[50] Como foi dito acima, no fim do século XIX e início do XX, a necessidade de sobrevivência dos povos indígenas teve como uma das consequências o silenciamento sobre as especificidades étnicas, o que convencionou-se chamar um processo de invisibilização. Nos discursos oficiais e de intelectuais, passou-se a argumentar pela inexistência de povos indígenas nessa região do Brasil, pois esses estariam miscigenados e totalmente aculturados. Essa perspectiva foi tomada inclusive por históricos defensores dos direitos dos povos indígenas, como Darcy Ribeiro (OLIVEIRA, 2004). Não reconhecer nos povos indígenas do Nordeste uma identidade étnica específica, considerando-os como índios *aculturados*, e por isso não-índios, ou melhor, não-xucurus-kariri, não-fulniõs, não-pánkararus, etc... é um discurso ainda hoje presente na sociedade brasileira.

Mas o que se observou é que a partir da criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1910, houve uma redefinição da política indigenista[51] do Estado brasileiro, que levou a ressignificação da categoria *índio* criando um sujeito de direito e um *rótulo jurídico* (ARRUTI, 2006, p. 94). Apesar de o órgão oficial ter sempre manifestado seu incômodo e hesitação em atuar junto aos índios do Nordeste brasileiro, justificando seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais (OLIVEIRA, 2004, p. 19), o que se

---

[50] Interessante notar que essa mesma formulação pode ser transposta para se tratar das questões relacionadas à formação do campo do patrimônio de forma geral.

[51] Segundo Peres (2004, p. 46), "o termo política indigenista refere-se à tradução na ossatura material do Estado do conteúdo programático formulado no bojo das práticas discursivas indigenistas hegemônicas".

observou foi que a partir da década de 1920 diversos grupos passaram a reivindicar uma identidade étnica diferenciada e, a partir da incorporação do rótulo jurídico *índio*, definir-se e visibilizar sua identidade específica enquanto fulniô, xucuru-kariri, kariri-xocó, pankararu, truká, etc. Através da articulação política interna e externa, com o apoio de diversos atores sociais como o clero, intelectuais e agentes do Estado, nas décadas de 1930, 1940 e 1950 estes grupos estreitaram o diálogo com o Estado. Essa relação esteve pautada pela questão do direito de acesso à terra e teve como consequência a criação de Postos Indígenas e na maioria dos casos, também a demarcação das terras para o uso dessas populações (OLIVEIRA, 2004; PERES, 2004).

O processo de emergência étnica dos povos indígenas do Nordeste ocorreu em relação com os órgãos indigenistas estatais e com a reivindicação fundiária.[52] Para Oliveira, essa relação entre emergência étnica e a terra não é meramente casual. Segundo o autor: "a dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é, a meu ver, a territorial" (OLIVEIRA, 2004, p. 23). Nesse sentido, ocorreram processos de territorialização pelos quais as comunidades indígenas (objetos políticos administrativos) vieram a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria (OLIVEIRA, 2004, p. 23). A construção das diferentes identidades indígenas esteve, portanto, diretamente relacionada a sua relação com a terra, o que perpassou a dimensão econômica, política e simbólica.[53]

Essas duas dimensões da identidade étnica, a relacional e a territorial, nos ajudam a compreender o processo de atribuição de valor local às igaçabas de Palmeira dos Índios. A relacional, pois essa atribuição de valor foi construída no bojo das interações entre o grupo e os órgãos indigenistas, os intelectuais que procederam a pesquisas com interesse arqueológico em Palmeira dos Índios, os seus vizinhos, os poderes locais e outros atores envolvidos no processo. A territorial, pois tratava-se de objetos enterrados sob a terra, a mesma terra que, além de ser objeto de uma apropriação simbólica própria ao grupo, foi central no processo de afirmação da etnicidade.

Considerando estes pressupostos conceituais e históricos, iremos apresentar uma narrativa sobre a relação dos xucurus-kariri com as igaçabas de Palmeira dos Índios. Como o

---

[52] Enfocar a relação com a instituição e com as questões fundiárias, não anula a importância das dinâmicas internas das sociedades indígenas nos processo de etnogênese, como demonstra Bartolomé (2006), embora neste nosso trabalho elas sejam privilegiadas em detrimento de outros aspectos da cultura e da história xucuru-kariri.

[53] O conceito de territorialização é bastante amplo. Aqui o compreendemos segundo o entendimento de Little (2002-2003): "a expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território".

frevo para o pernambucano, o queijo para o mineiro e o chimarrão para o gaúcho, acreditamos que as igaçabas são hoje um referencial cultural xucuru-kariri. Partindo desse pressuposto, buscaremos compreender alguns aspectos do processo de construção desse referencial, a historicidade dessa significação. Para isso nos basearemos numa documentação que não foi produzida pelos xucurus-kariri, o que dificulta a investigação, mas não a inviabiliza. Sobretudo porque nosso principal objetivo é perceber como a interação com os valores atribuídos pelo outro (como o valor arqueológico e patrimonial), contribuiu para a consolidação do valor de referência cultural para as igaçabas.

2.2 Alteridades: uma viagem histórica[54]

> "Senhoras e meus Senhores, a responsabilidade do prejuízo de tempo que ides ter chegado até êste salão, onde o verbo eloquente e erudito de tantas expoentes da cultura pernambucana têm ecoado, *para ouvir a palavra de quem talvez pela sua longa convivência com os filhos da selva, já não sabe falar aos filhos das cidades*. Na esperança, porém, de que, assim acontecendo, ninguem me negará a indulgência que solicito, vou contar, resumidamente, *o que meus olhos viram e meus ouvidos escutaram nesses meses em que, sem me afastar do presente, tinha, por vezes, a impressão de viver num longínquo passado*".[55]

Com o discurso acima, Carlos Estevão de Oliveira inicia palestra proferida no Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano (IAGPE) em 10 de Julho de 1936. O tema da palestra foi a viagem que ele havia realizado um ano antes ao interior pernambucano e alagoano, executando pesquisas etnográfica e arqueológica sobre os "remanescentes indígenas do nordeste"[56]. Com estas palavras, que guiam o tom de toda sua palestra, Carlos Estevão marca a alteridade, entre ele, pesquisador e cientista, e os 'remanescentes' indígenas do nordeste, que incluia os "Chucurus" "Caririzeiros" de Palmeira dos Índios. A proposta aqui é perceber como aquele encontro de alteridades em 1936 foi fundamental para o processo de atribuição de valor às igaçabas pelos xucuru-kariri de Palmeira dos Índios.

Carlos Estevão de Oliveira era pernambucano e na década de 1930 dirigia o Museu Paraense Emílio Goeldi, um dos mais importantes centros de estudos arqueológicos e etnográficos brasileiros. Realizando pesquisa de caráter etnográfico há algum tempo junto aos

---

[54] Agradeço a Aldemir Barros Júnior pelas conversas que tivemos sobre o encontro de Carlos Estevão com os xucurus-kariris em 1936 que embasaram o argumento desta seção.

[55] OLIVEIRA, *op. cit.*, 1943.

[56] Note-se que a denominação dada pelo autor aos grupos étnicos com os quais teve contato é bastante característico daqueles tempos nos quais não havia por parte da sociedade branca o reconhecimento das especificidades destes grupos e o conceito de "índio", enquanto novo sujeito de direito ainda não havia se afirmado.

pankararu e fulniô de Pernambuco, Carlos Estevão planejou usar sua licença-prêmio para realizar nova viagem à região sertaneja de Pernambuco, nas proximidades da divisa alagoana. Soube então da existência da Gruta dos Padres, em Itaparica, Petrolândia, onde junto a um guia local realizou escavações de vestígios arqueológicos. Segundo Martin, "trata-se 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). A viagem, no entanto, que devia aparentemente se limitar à Petrolândia e Águas Belas acabou tomando um novo itinerário. De Itaparica, Estevão seguiu pelo rio São Francisco até Porto Real do Colégio, em Alagoas, de onde, depois, passando por Penedo e Maceió chega à Palmeira dos Índios. Levando dois dias para chegar ao município e detendo-se três, segue depois para Águas Belas. De uma distância de 150 quilômetros entre os municípios originalmente planejados, Estevão circula mais de 600 quilômetros para alcançar os destinos alagoanos.[57]



Figura 6 – Trajetória da viagem de Carlos Estevão de Oliveira, em 1936.

Estevão não evidencia os motivos que o levaram a incluir os kariri-xocó de Porto Real do Colégio e os xucuru-kariri de Palmeira dos Índios entre os *remanescentes indígenas* que desejava estudar. É muito provável que essa sugestão de roteiro inicialmente tenha vindo dos próprios pankararu e depois, estando em Porto Real do Colégio, a indicação de Palmeira dos Índios tenha sido reforçada. Infelizmente as infrapolíticas (SCOTT, 1992) dos grupos indígenas nos são inacessíveis quando tratamos de procurá-las no passado através de métodos históricos. No entanto, a documentação produzida por Carlos Estevão, quando lida nas entrelinhas, deixa-nos entrever que havia um sistema de comunicação eficiente entre os diferentes povos indígenas naquela década. Segundo Arruti, comentando sobre o contato de Carlos Estevão com os Pankararu na década de 1930:

[57] O Museu do Estado de Pernambuco possui o acervo pessoal de Carlos Estevão disponibilizado on-line. Há muitas fotos em Palmeira dos Índios sem data, mas que se referem na legenda ao Posto Irineu dos Santos, portanto posteriores à viagem de 1937.

> Nessa época, já existia um circuito de trocas entre comunidades hoje reconhecidas como indígenas que poderíamos descrever segundo dois modelos, as viagens rituais e de fuga, que parecem ser desdobramentos de um padrão de mobilidade ainda anterior. As viagens rituais consistiam no trânsito temporário de pessoas e famílias entre as comunidades, marcado por eventos religiosos, que podem corresponder ou não a um calendário anual. As viagens de fuga eram migrações de grupos familiares em função das perseguições, dos faccionalismos, das secas ou da escassez de terras de trabalho. [...]
> Um outro gênero de viagens característico da história Pankararu são as viagens de lideranças dessas comunidades à capital de Pernambuco e até mesmo ao Rio de Janeiro, em busca dos direitos, que têm origem como resposta ao último momento das políticas de expropriação territorial, que levou também à extinção oficial dos aldeamentos. Essas viagens passam a ser uma marca da luta indígena do período compreendido entre o último quarto do século XIX e o primeiro do séc. XX, servindo também como modelo a partir do qual se conformarão as alterações nos arranjos de autoridades internos àqueles grupos depois do advento do SPI na região. (ARRUTI, 2005, p. 1)

Carlos Estevão chegou à Palmeira dos Índios no princípio do processo de organização política entre grupos indígenas para reivindicar direitos junto ao SPI.[58] Estevão estava etnografando justamente pankararus e fulniôs, grupos que naquela época já haviam iniciado o processo de emergência étnica e articulação junto à instituição (PERES, 2004). Na sua fala para o IAGPE ele faz referência a este contexto, denuncia as condições de miserabilidade destes grupos e clama aos ouvintes a "ampararem e protegerem os remanescentes indígenas".[59]

Era também um momento em que arqueologia e antropologia não haviam se estabelecido enquanto disciplinas acadêmicas e estavam vinculadas, principalmente, às instituições museais. Nesse contexto, a aquisições dos objetos relacionados às culturas etnografadas constituia-se como um dos principais objetivos das expedições científicas (GONÇALVES, 2007; COUTO, 2007). Nessa expedição, Estevão não apenas fez escavações com interesse arqueológico, como obteve dos povos indígenas vários objetos de uso contemporâneo (denominados etnográficos).

Nos nove parágrafos que Estevão escreve sobre os três dias que esteve em Palmeira dos Índios ele inicia comentando a prosperidade do muncípio e afirmando que ali se encontravam alguns representantes dos "Chucurus". Seguindo seu texto, ele comenta a precária situação econômica desses representantes e cita um interlocutor da relação dos "Chucurus" com o Estado, o padre Francisco Macedo. O terceiro parágrafo merece ser transcrito, pois dá luz a um aspecto bastante subjetivo, que, no entanto, traz informações importantes sobre os diálogos que ocorreram naqueles dias:

---

[58] Nesse momento, segundo Arruti (2005) o município de Bom Conselho (vizinho à Palmeira dos Índios), tornou-se central nas articulações políticas que envolveram os diferentes grupos indígenas, a Igreja e o SPI.
[59] OLIVEIRA, *op. cit.,* 1943, p. 175.

> De todos os remanescentes indígenas que tenho visitado no Nordeste, são aqueles caboclos que os que se apresentam em melhor estado de pureza física. Naqueles 'Chucurus" "Caririzeiros", como eles se proclamam, os traços caracterísitcos da raça estão ainda muito bem conservados. Achei-os, também, *bastante inteligentes*. De raciocínio mais pronto, não tenho ideia de haver encontrado nenhum outro povo nos grupos que visitei. Inteligentes e trabalhadores sua cultura material devia ter sido bem interessante.[60]

'Caboclos em melhor estado de pureza física' é uma assertiva paradoxal que evidencia o pensamento sobre o índio do nordeste na primeira metade do século XX. Mais interessante naquele encontro de alteridades é a percepção do etnógrafo sobre a inteligência dos etnografados.[61] Lendo esta fala nas entrelinhas, devemos refletir sobre o que levou Estevão a considerar os xucurus aqueles mais inteligentes dentre os povos que conheceu. Identificando-os como 'remanescentes' de indígenas, Estevão identifica sinais diacríticos marcadores de uma identidade passada que continuam sendo acionados no presente. Ao destacar a inteligência dos xucurus-kariri, acreditamos que ele podia estar identificando entre este grupo, junto a significativos sinais diacríticos que caracterizaram sua 'indianidade', também elementos discursivos que os aproximaram do referencial cultural do pesquisador. Se não podemos saber exatamente porque Estevão achou-os bastante inteligentes, é presumível que esta impressão tenha sido suscitada através de diálogos, ou seja, que Estevão julgou-os os mais inteligentes porque houve uma comunicação oral intensa. Pode-se propor com certa segurança, visto que todos os xucurus-kariri falavam predominantemente português naqueles tempos, que muitas conversas entre etnógrafo e xucurus-kariri ocorreram naqueles dias de abril e sabemos que boa parte desses diálogos giraram em torno das igaçabas.

Sigamos com a fala de Estevão. Depois de fazer algumas observações sobre a agricultura e o artesanato do grupo, o autor destaca que "em Palmeira dos Índios verifiquei um fato de interesse para nossa etnografia". Segundo Estevão, a bibliografia indicava que os cariris eram antropófagos. Quando ouviu do "velho Chucuru" José Francelino de Melo, que "antigamente, 'quando os *Chucurus* eram bravios e moravam no mato"', botavam seus mortos dentro de grandes potes e enterravam estes nas grutas da serra",[62] ele associou os antigos xucurus aos antigos cariris e concluiu que se os primeiros botavam seus mortos em potes, significava que o hábito da antropofagia não era disseminado entre os segundos. Estevão, segundo seu relato, pergunta então a José Francelino de Melo, se ele conhecia a localização

---

[60] OLIVEIRA, *op. cit.,* 1943, p. 168.

[61] A percepção que Estevão expressa nesse texto acerca da primitividade da cultura dos remanescentes indígenas (em oposição à civilização) é um importante ponto de partida para se estabelecer um sentido de sua noção de inteligência, num momento, que, como nos lembra o próprio Levis-Strauss, a teoria antropológica baseava-se numa perspectiva por parte dos pesquisadores ocidentais de conceber a cultura dos grupos tradicionais com os quais se deparavam enquanto essencialmente diferente da sua (LEVI-STRAUSS, 1978).

[62] OLIVEIRA, *op. cit.,* 1943, p. 169.

de alguma gruta que havia sido utilizada como cemitério pelos antigos xucurus e, "recebendo resposta afirmativa, combinamos ir à aludida gruta".[63] Continuando seu relato aos ouvintes do IAGPE, conta Estevão que:

> 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 excavação, retiramo-lo do local em que estava enterrado, embora, partido. Dentro do pote, encontravam-se fragmentos de ossos humanos.[64] [grifo nosso].

Este é o primeiro relato escrito acerca de escavações de igaçabas em Palmeira dos Índios. É também, muito provavelmente, a primeira vez que uma igaçaba foi retirada do solo em Palmeira dos Índios pela valoração atribuída ao objeto enquanto cultura material (outras poderiam ter sido retiradas antes como empecilho para o uso do solo ou para uso utilitário). Além de registrada na transcrição da palestra de Estevão, este acontecimento permaneceu guardado na memória dos xucurus da região. Como nos relata Antunes, na década de 1960 o *caboclo* Alfredo Celestino, filho de José Francelino, lhe comentou acerca da escavação feita mais de 20 anos antes.[65] E, já no fim da década de 1980, Antônio Celestino, filho de Alfredo, rememora para a antropóloga Sílvia Martin que "foi a partir do contato com Carlos Estêvão de Oliveira que seu pai 'começou no sentido da luta'" (MARTINS, 1994, p. 32).

Sem nos estendermos é importante, no entanto, fazer uma reflexão sobre o amplo campo de discussão a que se refere à questão da memória. Nos auxilia a compreender os relatos sobre a escavação de 1936 o conceito de memória social, pois trata da memória como construções processuais, inseridas num âmbito histórico e social (GONDAR, 2005). Como afirma Moraes (2005, p. 92):

> Pensar a memória como um campo social é enfatizar seu empenho em orientar e influenciar as disputas, as formas de dominação que permitem transitar por refigurações de fronteiras sociais e simbólicas que reforçam diferentes tempos, espaços, interações e dimensões reguladoras da produção das memórias. A memória se constitui como estratégia e negociação de sentido.

É limitada a documentação da qual dispomos para analisar em pormenores a permanência deste fato na memória do grupo. Mas o que é significativo é a recorrência do relato daquele evento a outros acadêmicos que depois de Estevão entraram em contato com os

---

[63] OLIVEIRA, *op. cit.,* 1943, p. 169-170.
[64] OLIVEIRA, *op. cit.,* 1943, p. 170.
[65] ANTUNES, *op. cit.*, 1973, p. 113.

xucurus-kariri. É igualmente notável que a memória da escavação da igaçaba em 1936 foi associada, quase meio século depois, ao início do processo de luta pela afirmação étnica dos xucurus-kariri.

José Francelino de Melo teria "narrado", "conduzido" e "escavado" a igaçaba a partir do contato com Carlos Estevão. Consideramos estar evidenciado na forma como Estevão descreve os fatos a intencionalidade nas ações do "velho Chucuru". Infelizmente não temos elementos para levantar quais foram as percepções e perspectivas que ele e os outros xucurus que participaram da escavação tiveram naquele momento, embora possamos inferir, devido à permanência da memória, que houve uma atribuição expressiva de significado pelos xucurus-kariri àquele fato. Já a repercursão para o etnógrafo é mais visível pois foi documentada na sua fala ao IAGPE. Segundo Estevão:

> Do exposto só podemos conlcuir pelo seguinte: ou os índios a que se refere Herckman não eram 'Cariris', ou nem todas as tribus desse grupo comiam os mortos. Os 'chucurus' pelo menos, conforme ficou **demonstrado**, tinham o hábito de fazer enterramentos dentro de potes, como os 'Tupis'. Salvo se os 'Chucurus', ao contrário do que se consideram, não são 'Cariris'. Devo, aliás, declarar que entre os povos por mim estudados, não encontrei nenhum caracterizadamente 'Cariri'.[66]

Embora Estevão relativize a relação que poderia haver entre o grupo que etnografava e aquilo que ele acreditava serem caracteristicamente 'cariris', ele afirma que a ligação entre os 'chucurus' e os potes que escavou estava **demonstrada**. A relação de continuidade histórica entre as igaçabas e o grupo - que iniciava um processo de emergência étnica - estabelecida por José Francelino é reiterada no discurso de Carlos Estevão.

Que narrativas os xucurus-kariri possuiam sobre as igaçabas antes de 1936 ou como a elas se referenciavam no interior do grupo não sabemos. Mas o que o texto de Estevão sobre os eventos de 1936 indicam é que através do diálogo com o etnólogo foi comunicada uma relação de continuidade histórica entre as igaçabas e os xucurus-kariri e a escavação da igaçaba evidenciou (pelo menos para ele) materialmente essa relação. Ao tomar o relato como história, Estevão (autoridade no assunto) foi responsável por, no mínimo, a propagação da narrativa sobre a continuidade histórica entre igaçabas e xucurus-kariri. Saber como os xucurus-kariri interpretaram aquele encontro na época é impossível. Mas a permanência da memória sobre aqueles três dias de 1936 nos indicam que mesmo não compartilhando das mesmas espectativas que o pernambucano o evento e seus sentidos tiveram muita relevância.

2.3 Escavando igaçabas na década de 1960

---

[66] OLIVEIRA, *op. cit.,* 1943, p. 170. Grifo nosso.

Na década de 1960 novas escavações ocorreram em Palmeira dos Índios realizadas por homens xucurus-kariri sob 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. Segundo Barros Júnior "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" (BARROS JUNIOR, 2007, p. 11). 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).

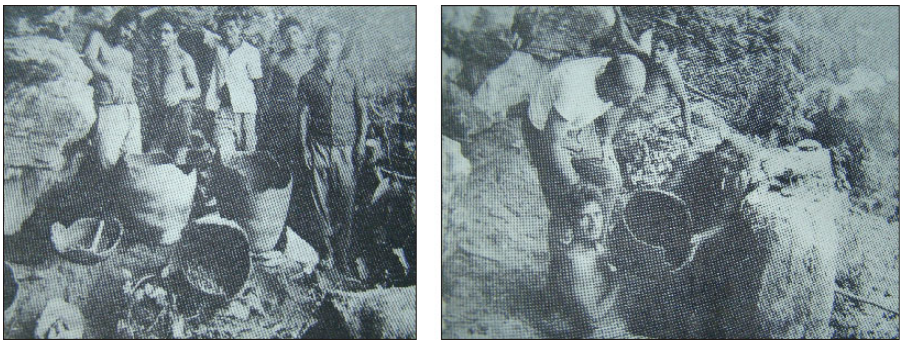


Figura 7 – Imagens da escavação coordenada por Clóvis Antunes, realizada por Alfredo, Miguel, Benedito e Manuel Celestino da Silva e acompanhada pelo fotógrafo Antônio Neves em 1969.
Fonte: ANTUNES, op. cit., 1973.

De um modo geral, a obra até hoje é referência para dados históricos sobre os xucurus-kariri em Palmeira dos Índios. De fato, Antunes conseguiu coligir vasta documentação desde o período do aldeamento do século XVIII até os desdobramentos da trajetória do grupo nos séculos seguintes. Na época da publicação, o Posto Indígena Irineu dos Santos (Fazenda Canto) já estava consolidado e uma área de 372 hectares que havia sido adquirida pelo SPI passou à situação de reserva indígena xucurus-karirirs em 1952 (MARTINS, 1994). O próprio SPI já havia sido extinto e substituído pela Fundação Nacional do Índio Funai.

Se na época da visita de Estevão "o esfacelamento da tribu, em virtude da perda das terras" a impedia de exteriorizar suas crenças, como escreveu o etnólogo,[67] 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

[67] OLIVEIRA, *op. cit.,* 1943, p. 170.

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 devido à difícil situação social na década de 1930 tinham voltado a fazer parte do cotidiano do grupo[68].

Para Antunes, os xucurus-kariri, seriam wakona-kariri-xucuru. O autor afirma que "pouco ou nada se diferem os remanescentes indígenas nordestinos dos agrupamentos sertanejos, e apenas são indígenas por se considerarem e serem tidos como tal".[69] Aceitando a premissa de que a auto-atribuição e atribuição pelos outros basta para definir aquele grupo como wakona-kariri-xucuru, Antunes compreende que a construção identitária não se reduz a determinados sinais diacríticos. Mesmo que Antunes permanecesse utilizando o termo 'reminiscência', sua postura avançou para além de uma conceituação de "indianidade" a partir unicamente de supostos "rótulos" de tradicionalidade. Segundo Arruti:

> a ênfase que o discurso antropológico permitiu depositar na 'característica de auto-atribuição e atribuição pelos outros' dos grupos étnicos (BARTH, 1969), como fundamento da aplicação das categorias jurídicas de índio e quilombola a determinados grupos pelo Estado brasileiro foi fundamental no embate político contra atores e agências interessadas em negar direitos a tais grupos. Nesses casos, a categoria de auto-atribuição serviu como um ponto de fuga contra a estratégia de capturar tais rótulos em um rol fixo de características em geral referidas a um determinado estereótipo culturalista ou historicista do que tais grupos deveriam ser, que excluiria a maioria dos casos concretos" (ARRUTI, 2006, p. 94)

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 xucurus-kariri aqueles elementos do "ról fixo de características gerais de indianidade", ou seja, os elementos remanescentes. O que pode ser percebido, por exemplo, na passagem:

> portanto os indígenas palmeirenses são kariris, e talvez os que se ligam mais diretamente aos primitivos kariris, porque os atuais remanescentes sabem distinguir, ainda palavras características do idioma kariri, **e porque enterravam os mortos em igaçabas.**[70] [grifo nosso].

Desde o tempo de Carlos Estevão, pesquisadores engajados na causa indígena apresentaram postura semelhante em relação à identificação da especificidade étnica dos grupos estudados. Por um lado, o reconhecimento da auto-definição como suficiente para marcar as fronteiras étnicas, e, por outro, uma necessidade, enquanto pesquisador, em identificar sinais diacríticos dessa etnicidade. E no caso dos xucurus-kariri, um dos principais

---

[68] ANTUNES, *op. cit.,* 1973.
[69] ANTUNES, *op. cit.,* 1973, p. 24.
[70] ANTUNES, *op. cit.,* 1973, p. 22.

sinais diacríticos "identificado" por pesquisadores foi a relação ancestral com as igaçabas, como corrobora a citação acima. 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. Ambos apropriaram-se de um discurso arqueológico prévio para legitimar esta construção, discurso este que certamente não obteria respaldo nas modernas técnicas de pesquisa arqueológica.[71] Cabe lembrar que nesse e em todos os outros casos, essa legitimação externa do objeto identitário ocorreu a partir da indicação e participação direta dos xucurus-kariri, num contexto de negociação política.

Em seu livro, Antunes escreve que "o caboclo Alfredo Celestino contara que em 1936, esteve em Palmeira o Dr. Carlos Estevão de Oliveira, Diretor do Museu Paraense 'Emílio Goeldi'". A declaração de Alfredo Celestino levou Antunes a investigar os arquivos do Museu do Estado de Pernambuco e nele encontrou o relato da visita do etnógrafo a Palmeira. Segundo Antunes "as memórias do etnólogo confirmam as declarações do caboclo 'que tinha o Dr. Carlos descoberto **coisas antigas dos chucurus** na Serra do Goiti, na Cafurna'".[72] Antunes julga o relato tão importante que imediatamente após citá-lo em sua obra o transcreve na íntegra. E julga as descobertas igualmente tão relevantes para "encontrar maiores e melhores subsídios para os estudos sócio-antropológicos dos kariris palmeirenses" que novamente seguindo as indicações dadas pelos xucurus-kariri e junto a eles (Alfredo, Miguel, Benedito e Manuel Celestino da Silva), sobe, em 1969, a "Serra da Cafurna no Serrote do Goiti para desenterrar igaçabas".[73]

Embora as relações de contexto entre objetos, ambiente e estratigrafia tenham sido ignoradas na escavação, pode-se notar a preocupação 'arqueológica' devido ao cuidado na medição das três igaçabas desenterradas e descrição do material encontrado em seu interior. Eram ossos humanos e de animais e especialmente contas de colar trabalhadas. Antunes associa a evidência arqueológica à memória contemporânea ao citar que "ao comentar o assunto, ouvimos dos atuais índios palmeireneses que 'seus antepassados enterravam os

---

[71] Vale lembrar que até hoje somente uma pesquisa sobre as igaçabas foi feita por arqueólogos em Palmeira dos Índios, aquela de Jeanette Lima, que por sua brevidade e circunstância demanda complementação para corroborar a hipóteses levantada pela autora acerca da relação entre cultura material escavada e povos xucurus-kariri hoje. Apenas um projeto de pesquisa arqueológico amplo poderia construir hipóteses adequadamente validadas pela "ciência" arqueológica acerca do tema (e que daqui a dez anos poderá ser contestado). O que queremos fazer notar é que Carlos Estevão e Clóvis Antunes utilizaram-se de preceitos arqueológicos possíveis em sua época para construir um conhecimento sobre as igaçabas e através dele afirmar o discurso de continuidade histórica entre elas e o povo indígena.

[72] ANTUNES, *op. cit.,* 1973, p. 113.

[73] ANTUNES, *op. cit.,* 1973. p. 117. Segundo o Antunes, anos antes, em 1962 e 1963, ele havia encontrado igaçabas e ossos humanos na região. Infelizmente não localizamos a documentação dessas expedições.

mortos com flechas, arcos e contas de colar, intrumentos de caça e pesca'". Segundo o que se depreende do texto, o autor assimila o discurso sobre o valor de referência cultural daqueles objetos informado pelos xucurus-kariri. Novamente aqui, não podemos saber qual significado os xucurus-kariri estavam atribuindo às igaçabas, mas os indícios demonstram que Antunes estava bastante disposto a assumir a narrativa acerca da continuidade histórica entre igaçabas e xucurus-kariri. No fim da obra, publica a seguinte foto e legenda:



Figura 8 – Foto de Alfredo Celestino.
Fonte: ANTUNES, op. cit., 1973.

> [Legenda da foto: "Alfredo Celestino, atual chefe dos remanescentes xucurus, no dia em que descobriu a Igaçaba de seus avós, na pedra do Goité... reside em um pequeno casebre, na fazenda Canto, e tem já 62 anos. É um pedaço vivo de nossa tradição e história"]

Considerando que os avós de Alfredo Celestino teriam falecido no máximo no fim do século XIX, seria difícil que eles tivessem sido enterrados em igaçabas. De fato, durante as prospecções de campo foi-nos afirmado que Alfredo Celestino não tinha naquele momento associado os ossos aos seus seus avós, no máximo teria se referido a seus antepassados.[74] Mas consideramos essa relação que Antunes estabelece na sua obra de 1973 muito significativa, como uma hipérbole sobre a continuidade histórica entre objeto e construção identitária étnica. A obra de Clóvis Antunes demonstra como na década de 1960 consolidava-se uma relação direta entre igaçabas e xucurus-kariri por um lado e entre xucurus-kariri e ocupação

[74] Entrevista Antônio Celestino, 08.07.2010. Anotações de campo.

da região por outro. O que nos interessa apontar não é a "verdade" acerca da relação entre igaçabas e xucurus-kariri, mas a construção do discurso no âmbito acadêmico e como ele estava relacionado ao engajamento político desses intelectuais com a causa indígena. Como lembra Foucault (1988), todo conhecimento científico é sempre uma construção permeada por relações de poder. Do mesmo modo que no século XIX pesquisadores utilizaram-se das igaçabas para arguir acerca da inferioridade dos povos indígenas, em meados do século XX outros pesquisadores vão se debruçar sobre elas para contribuir no processo de afirmação étnico territorial dos povos indígenas.

2.4 Luiz Torres e o Museu Xucurus

Na década de 1970, juntou-se a Antunes na tarefa de escavar igaçabas em Palmeira dos Índios o historiador Luiz Torres. Leigo em arqueologia, ainda assim, Torres escavou mais de 30 igaçabas no município.[75] Torres compartilhava com Antunes a perspectiva de agregar conhecimento sobre os xucurus-kariri utilizando-se de todos os meios possíveis, inclusive escavações com interesse arqueológico. A estrutura da obra de Torres, "Os índios Xucuru e Kariri em Palmeira dos Índios" em muito se assemelha à de Antunes: trata de crenças, da história dos xucurus-kariri desde o estabelecimento das missões (século XVIII), de seus hábitos alimentares e saúde contemporâneas, dos conflitos sociais e de "pesquisas arqueológicas".[76] Embora não tenhamos notícias de que Torres e Antunes tenham escavado juntos, a relação é evidenciada na apresentação da obra do professor da Ufal (Antunes) escrita pelo 'historiador' de Palmeira dos Índios (Torres). Nesta consta: "conheço a obra desde quando o antropólogo autor rabiscou as primeiras linhas [...]. Discutimos juntos alguns pontos controvertidos".[77]

Mas ao contrário de Antunes, que apenas ia a Palmeira dos Índios para realizar pesquisas de campo, Luiz Torres morava no município, onde passou quase toda sua vida até falecer em 1992 com 70 anos. Luiz Torres realizou diversos feitos em prol da cultura e letras palmeirenses, sendo figura muito conhecida na cidade, ostentando vários títulos, como de Patrono Perpétuo da Academia Palmeirense de Letras, Ciências e Artes.[78] As escavações que

[75] TORRES, *op. cit.,* 1984.
[76] O livro de Luiz Torres "Os índios xucuru e kariri de Palmeira dos Índios" teve algumas edições com significativas modificações entre uma e outra. Faremos referência nessa pesquisa à 4ª edição de 1984, por ser a mais recente e conter informações atualizadas.
[77] ANTUNES, *op. cit.*, 1973, Apresentação.
[78] Sítio da APALCA: http://www.apalca.com.br/patrono_perpetuo.jsp [acesso em 20.01.2011]

Luiz Torres realizou aparentemente não foram documentadas, e sua perspectiva sobre o campo da arqueologia pode ser percebida em um relato de Antunes:

> Em 20 de setembro de 1971, o Sr. Luiz Alberto Torres, Diretor do Museu Xucurus Palmeirense, desenterrou duas igaçabas, (uma inteira, outra quebrada) contendo ossos humanos (*que os enterrou no mesmo local)* e machados de pedra. Estas igaçabas estão atualmente no Museu Xucurus[79]. [grifo nosso]

A retirada das igaçabas e o reenterramento dos restos mortais são muito significativos, não apenas da ausência de uma metodologia propriamente arqueológica, como também de um respeito pelos restos mortais. Já as igaçabas, separadas dos ossos, tiveram outro destino: o Museu Xucurus de História, Arte e Costumes. De qualquer forma, ambos os casos indicam o mesmo fenômeno: a ampliação, nos anos 1970, de sentido de referência cultural específica das igaçabas para uma atribuição de valor enquanto referência histórica do município. Um dos principais responsáveis por esse processo foi Luiz Torres com os escritos sobre a história de Palmeira dos Índios e a criação do Museu Xucurus de História, Arte e Costumes em 1971.

Para que ocorresse uma apropriação local de valor da cultura material relacionada aos xucurus-kariri era necessário que antes fosse incorporada como *história* a presença do grupo em Palmeira dos Índios. Luiz Torres foi fundamental nesse processo, pois não apenas em seus escritos como historiador atribuiu a origem da cidade ao aldeamento do século XVIII, mas criou esta associação através da lenda de origem da 'Cidade do Amor'.

Trata-se de uma estória de amor entre os índios xucuru Tlixí e Tlixiá na época da chegada do primeiro missionário cristão à região. A origem do município funda-se justamente nessa relação entre o povo nativo e a incorporação da religião católica. Prometida ao cacique, Tlixiá é beijada por Tlixí. Este é condenado a morrer de inanição, mas Tlixiá, para amenizar seu sofrimento, enterra uma cruz ao lado de seu corpo. Nesse momento foi atingida por uma flecha do cacique enciumado e morre junto ao amado. Segundo consta na lenda escrita por Torres:

> No outro dia, frei Domingos foi ver os cadáveres dos jovens apaixonados, cujos corpos marcados pelo castigo, **não poderiam repousar nas igaçabas funerárias** mas serem devorados pelas aves de rapina, para que a terra não acolhesse em seu ventre as carnes dos que infringiram a lei. Um milagre! Ao lado deles erguia-se uma palmeira frondosa, que depois crescera muito, até ultrapassar as outras existentes até então nas redondezas. Foi esta "palmeira" que emprestou a essa cidade, o seu nome. [80] [grifo nosso]

---

[79] ANTUNES, *op. cit.* 1977.

[80] TORRES, Luiz. Tilixí e Txiliá ou a lenda de fundação da cidade de Palmeira dos Índios. Impressão própria, 1973.

A lenda escrita por Torres está hoje completamente difundida. O casal xucuru protagonista está presente em várias imagens do município, como, por exemplo, no brasão da cidade.



Figura 9 – Brasão do município de Palmeira dos Índios

No próprio texto da lenda está presente a associação entre enterros funerários em igaçabas e a tradição xucurus, o que permeia toda a obra de caráter histórico do autor. Como, por exemplo, no trecho: "supõe o autor que logo a partir do ano de 1798, quando Palmeira dos Índios foi elevada à categoria de paróquia, a indiada evitou enterrar seus mortos dentro de igaçabas, contrariando a crendice dos antepassados".[81] Uma análise pormenorizada da obra de Torres poderia deter-se nos aspectos ambíguos de sua visão sobre os xucurus-kariri, permeada por uma valorização da presença do grupo na história do município e pela manutenção de paradigmas estigmatizantes que os usos dos termos "indiada" e "crendices" evidenciam. No entanto, para este momento importa notar que, de uma forma ou de outra, o resultado de seus esforços foi a inclusão dos xucurus-kariri na história do município de modo ativo, ainda que romântico. Esta inclusão discursiva consolidou-se materialmente na criação do Museu Xucurus.

O Museu Xucurus foi fundado através dos esforços de Torres (que o presidiu por toda a vida) e do bispo da diocese, Dom Otávio. Ocupando a totalidade de uma antiga igreja do Rosário, tratava-se de um museu de história regional. Segundo o livro do tombo da diocese: "o museu tomou o nome de Museu Xucurus, em homenagem à tribo que deu origem a Palmeira dos Índios".[82] O museu existe até hoje e seu acervo na época foi montado principalmente através de doações, somando mais de 1000 peças. A inauguração do Museu

---

[81] TORRES, *op. cit.,* 1984, p. 89.
[82] Diocese de Palmeira dos Índios. Livro de Tombo da Diocese de Palmeira dos Índios. Abertura dia 19 de agosto de 1962. Registro de 12 de dezembro de 1971.

foi notícia na imprensa do estado. No *O jornal de Alagoas* de 14 de dezembro de 1971 foi escrito:

> Um fato que chama a atenção dos visitantes é a coleção de costumes dos índios Xucurus, com seus arcos e flechas, **suas urnas funerárias (Igaçabas),** suas vestimentas e cachimbos de guerreiro. Mas o Museu não é somente costume indígena. Ele reúne no seu interior, um conjunto fabuloso de documentos históricos da vida palmeirense: louças e baús do tempo do Império; imagens primitivas da região, como a de Nossa senhora de Santana e da primeira Santa venerada na Capela de Santa Cruz; armas e fardamentos de pracinhas palmeirenses que lutaram em campos da Itália e uma coleção impressionante de armas antigas, desde o primeiro revólver ao rifle mais curioso. [grifo nosso]



Figura 10 – Folder do Museu Xucurus, sem data, possivelmente década de 1990. Notar a representação do casal Tlixí e Tlixiá e a igaçaba.
Fonte: Acervo do Museu Xucurus.

No acervo do Museu Xucurus encontramos uma foto que, embora não esteja datada, é bastante antiga e está associada ao museu no ano da inauguração (Figura 11). A imagem, quando relacionada ao trecho acima citado, a fotos posteriores, assim como, às conversas estabelecidas com pessoas ligadas ao museu nos levam a crer que muito pouco foi alterado na forma como as igaçabas estiveram ali expostas nos últimos 40 anos. E essa forma de exposição, ao ser analisada, evidencia uma narrativa que estabelece a relação de continuidade histórica entre as igaçabas e os xucurus-kariri[83]. Essa relação pode ser estendida ao restante

[83] Em pesquisa que viemos desenvolvendo simultaneamente argumentamos como essa relação de continuidade histórica com objetos arqueológicos quando associada à objetos etnográficos nas exposições museais paradoxalmente reitera uma construção tradicional da historiografia acerca da falta de dinâmica social dos povos indígenas ou, reiterando Varnhagen, a ideia de que sobre os povos indígenas brasileiros não há história, apenas etnografia (MONTEIRO, 2001, p. 5).

do material arqueológico depositado no Museu.[84] E mais significativo é o fato de um museu com o caráter evidente de história municipal, incluir objetos relacionados aos povos indígenas no seu acervo, mesmo que para isso ele tenha sido denominado museu de história, arte e "costumes".[85]



Figura 11 – Fotos do Museu possivelmente em 1971 e em 2010
Fonte: Acervo Museu Xucurus e da autora



Figura 12 – Fotos das igaçabas no Museu Xucurus em diferentes momentos. À esquerda, sem data, provavelmente da década de 1970. Ao centro em 1987. À direita em 2010.
Fontes: Acervo do Museu Xucurus; A Tribuna de Alagoas, 17.02.1987 e da autora.

[84] Não encontramos lista ou relação do acervo do museu na época da inauguração, mas é muito provável que os machados líticos, cachimbos e conchas encontrados naquela década por Luiz Torres tenham ido para o museu, como nos indica a presença hoje das conchas de um colar no qual está anotada no expositor: "colar feito de caramujo encontrado em 04 de junho de 1972, dentro de uma igaçaba, em Coité das Pinhas, cerca de 200 anos, índios xucurus". Segundo inventário do material arqueológico do Museu Xucurus feito pelo Iphan em 2007, o acervo conta com 57 peças arqueológicas (praticamente apenas vestígios íntegros), sendo oito igaçabas (IPHAN, 2007).

[85] Agradeço á Marcelo Cunha, diretor do Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia, por chamar a atenção para essa questão em seminário realizado durante o curso Fábrica de Ideias, 2010.

Como muitos autores apontam, a ideia de museu esta associada à ação de retirar os objetos de seu contexto original para integrá-los a uma coleção, produzindo sobre eles uma nova atribuição de sentido.[86] A musealização das igaçabas no museu de história local tem duas consequencias principais. A primeira, diz respeito ao processo de patrimonialização que está implícito no deslocamento para o museu (COUTO, 2007, p. 193). As igaçabas, ao passarem a fazer parte da exposição do Museu Xucurus, tomam a dimensão de um texto (MENESES, 2005). Essa nova significação não necessariamente guarda relação com seu contexto original, pois, como afirma Ione Couto (2007, p. 183-184), na transferência para o museu

> o objeto perde sua presença, desloca sua temporalidade para a espacialidade de um território fixo, imposto pela classificação, em que um dos resultados é a perda de parte de sua história. No museu, o processo de classificação tem privilegiado a lógica sincrônica da coleção do ponto de vista do conjunto dos objetos do museu, em detrimento da lógica diacrônica do objeto. Em outras palavras, no deslocamento para o museu, o objeto é descontextualizado com relação à sua origem e reordenado sob novas lógicas e critérios.

Ao mesmo tempo que o museu patrimonializa as igaçabas ao inseri-las num texto sobre a história do município, ampliando sua dimensão simbólica, também a destitui de outros valores. E no caso dos museus municipais, como percebem Cristina Bruno (1999) e Abraão Silva (2008), a aproximação à temática da cultura indígena e o afastamento de seu contexto de descoberta tem levado ao consequente esvaziamento do sentido arqueológico dos bens arqueológicos.

Se nos é possível analisar o texto expográfico do museu xucurus de 1971 a partir da exposição atual, o que acreditamos ser viável pois pouco foi alterado, constata-se este afastamento do sentido arqueológico das igaçabas que por estes mesmos anos estavam influenciando o conhecimento acerca da área de dispersão da cerâmica Aratu. Por outro lado, a incorporação das igaçabas ao museu associadas à perspectiva de continuidade histórica de ocupação xucurus-kariri inseriu-as numa dimensão histórica específica, que diz respeito não mais apenas ao grupo, mas ao povo de Palmeira dos Índios de forma ampla. As igaçabas no museu, portanto, se afastam de seu sentido arqueológico específico, mas, por outro lado, passam a ser reconhecidas como objetos históricos de uma coletividade.

2.5 As igaçabas enquanto documento

---

[86] Ver: ABREU, 1996; BITTENCOURT, 2008; COUTO, 2007; MENESES, 2005; POMIAN, 1988.

A polifonia das igaçabas foi intensa na década de 1970[87]. A atribuição de um valor regional, não anulou a relação construída entre igaçabas e a especifidade do grupo xucuru-kariri. Nessa época, começou a ser articulada outra atribuição de valor aos potes relacionada diretamente ao processo de reivindicação fundiária dos xucurus-kariri. Há uma passagem na obra de Antunes que traz nas entrelinhas um dos poucos indícios na documentação acerca dos interesses dos xucurus-kariris na escavação de igaçabas. Escreve o autor que durante as escavações de 1969:

> notamos que estavam [os xucurus-kariri] bastante ansiosos na escavação e comentavam entre si: 'queremos encontrar objetos valiosos para nós, bem como o ouro que os 'portugueses' levaram...'[88]

A escavação foi feita no mesmo cemitério indígena ao qual Estevão foi, igualmente conduzido pelos xucurus-kariri, 33 anos antes. Parece-nos que não há nenhuma razão para que Alfredo, Miguel, Benedito e Manuel tivessem esperado a presença de Antunes para procurar ouro dos portugueses ali. É nesse sentido que a perspectiva de encontrar objetos valiosos não teria porque ter esperado a presença do antropólogo, a não ser que a presença do antropólogo e do fotógrafo que o acompanhou fosse uma forma de agregar valor aos objetos. Parece-nos que a ansiedade e o 'valor' expresso nas palavras de Antunes estão muito mais relacionados à expectativa que os quatro xucurus-kariris presentes nutriam em relação à escavação que estava sendo coordenada pelo professor da Ufal e as consequencias que sua evidenciação e documentação poderiam gerar para outras contigências nas quais naquele momento estavam envolvidos os xucurus-kariri.

Os xucurus-kariri continuavam a estar organizados em torno da reivindicação fundiária depois da aquisição da Fazenda Canto em 1952. Dinâmicas internas do grupo, 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 (BARROS JUNIOR, 2007). Segundo este autor (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

---

[87] O conceito de polifonia, embora seja uma figura de linguagem, está consolidado nos estudos sobre o patrimônio cultural, como, por exemplo, na obra que reúne vários artigos sobre o tema, intitulada 'Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas'(ABREU, et. al., 2007). Significa a percepção das múltiplas atribuições de sentido sobre os objetos e fatos sociais, sem que haja necessariamente relação entre essas atribuições.

[88] ANTUNES, *op. cit.*,1973, p. 119.

> valor simbólico inerente representará objeto de reivindicação, em longo prazo, para os índios.

Nesse processo, algumas igaçabas começaram a ter um novo destino - a Delegacia Regional da FUNAI, em Recife - como registrou Antunes em 1973. O encaminhamento das igaçabas para a Funai já traz sinais de uma apropriação diferente sobre as igaçabas: a de documento histórico, relacionado a uma prova histórica de territorialidade. Assim como os marcos dos antigos aldeamentos e a documentação sobre a presença xucuru-kariri em Palmeira dos Índios nos séculos XVIII e XIX, as escavações de igaçabas poderiam ser aliadas dos interesses indígenas na reivindicação fundiária. No entanto, a construção das igaçabas como um valor de documento territorial tornou-se mais evidente apenas na década seguinte.

Quando os xucurus-kariri iniciaram a "retomada de terra" de 1986, reivindicando a demarcação de terras para si em área de domínio privado, houve imediata 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 do grupo étnico com o orgão 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)

Nesta perspectiva foram levantados os documentos que faziam referência ao histórico dos xucurus-kariri em Palmeira dos Índios. Desde a visita de Carlos Estevão as igaçabas já vinham sendo associadas à presença histórica dos xucurua-kariri na região. Reiterada pelas pesquisas de Clóvis Antunes e Luiz Torres e consolidada com a criação do Museu Xucurus, na década de 1980 não apenas não se questionava essa associação como também ela foi ressignificada, passando a ser atribuído um valor de 'prova documental' da antiguidade da fixação dos xucurus nas áreas fundiárias reivindicadas. Esta situação evidencia-se a partir da ação de reintegração de posse movida pelo proprietário da fazenda ocupada em 1986.[89] A partir desta ação, o órgão indigenista e também um histórico apoiador das causas indígenas, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), se mobilizaram no sentido de incorporar estudos

[89] Ação de reintegração de posse nº 15.626/87. 1º Vara da Justiça Federal, Maceió – Alagoas.

arqueológicos sobre as igaçabas na defesa do direito dos xucurus-kariri à área em litígio. 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) passaram a ter valor de documento.

No ano de 1987 foi iniciado o processo legal de reintegração de posse. Em fevereiro daquele ano, sem fazer referência à contenda fundiária, *A Tribuna de Alagoas* publicou a reportagem com a chamada de capa "Funai investiga achados arqueológicos em Palmeira dos Índios"[90]. Como foi trabalhado no capítulo 1, havia nessa reportagem jornalística um forte tom de denúncia acerca da falta de rigor científico/arqueológico nas pesquisas que a Funai estava levando a cabo na cidade. Para a questão que tratamos nesse momento é mais importante perceber que era a Funai que estava realizando escavações de objetos arqueológicos nos cemitérios indígenas de Palmeira dos Índios, de onde retiraram uma (ou duas) igaçaba. Segundo Martin (1997)

> quando Marcos Galindo pertencia ao Departamento de Cultura da FUNAI, foi encarregado pelo superintendente daquele órgão de solicitar ajuda dos índios Xucurus-kariri de Alagoas, para que indicassem aldeias e cemitérios indígenas como forma de demonstrarem seus direitos ancestrais na Mata Cafurna, em Palmeira dos Índios.

Nessa afirmação podemos perceber que o encaminhamento a respeito da utilização dos cemitérios indígenas como comprovação de ocupação territorial é dado pelo próprio órgão estatal.[91] A partir da demanda do conflito fundiário é que foram impulsionadas as escavações 'arqueológicas', o que também ajuda a compreender por que em 1987 um órgão do governo federal, que não possuia competência para tanto, estava realizando pesquisas arqueológica sem os devidos rigores científicos.

A ação da Funai de realizar escavações de objetos arqueológicos nos processos de demarcação de territórios indígenas parece não ter ocorrido exclusivamente em Palmeira dos Índios.[92] Mas ali essa demanda não envolveu apenas os funcionários da instituição. Dois anos depois da escavação da Funai, o Cimi contatou a Universidade Católica de Pernambuco (UCPE), que possuia uma equipe de arqueólogos para realizar uma 'perícia arqueológica' no município de Palmeira dos Índios. Foi feito um convênio de pesquisa entre ambos para a execução de um laudo arqueológico, que viria a compor uma das partes do Laudo

---

[90] Tribuna de Alagoas, 18.02.1987. Arquivo do Ihgal.
[91] Martin não cita o ano, mas ao que tudo indica foi esta solicitação que levou às pesquisas registradas pela *Tribuna de Alagoas*, em 1987.
[92] Segundo nos informou a arqueóloga do IPHAN Catarina Silva.

Antropológico Xucuru-Kariri, nos autos do processo de reintegração de posse.[93] Nos meses de setembro de 1989 e setembro de 1990, Jeannette Lima, arqueóloga da UCPE 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. Constatou-se a existência de cinco cemitérios indígenas no imediato entorno da área. No relatório produzido, Lima afirma que os indícios arqueológicos comprovam a presença do índio antes da chegada dos portugueses.[94] Ao contrário das escavações anteriores, essa utilizou uma metodologia propriamente arqueológica e retirou do solo palmeirense mais de 1000 vestígios arqueológicos, além de duas igaçabas semi-íntegras. Todo o material foi adequadamente arrolado e está hoje sob guarda da UCPE. Apesar de todas as limitações desta pesquisa, pela primeira vez na história a relação de continuidade histórica entre igaçabas e xucurus-kariri era afirmada por um arqueólgo.

Visando estritamente responder aos quesitos colocados para a perícia, a pesquisa não teve prosseguimento, legando pouco conhecimento sobre o contexto arqueológico regional. Praticamente apenas as observações de campo trazem alguma informação sobre os vestígios, ainda muito incipientes. No entanto, concluída e compondo parte do laudo antropológico, a perícia documentou, com a legitimidade dada pelos métodos acadêmicos da arqueologia, a antiguidade da ocupação indígena da área. As igaçabas foram naquele momento tomadas como documento legal no processo jurídico que atestou a ocupação indígena em terras imemoriais.

2.6 As igaçabas como referências culturais

> Referência é um termo que sugere remissão; ele designa a realidade em relação à qual se identifica, baliza ou esclarece algo. No caso do processo cultural, referências são as práticas e os objetos por meio dos quais os grupos representam, realimentam e modificam a sua identidade e localizam sua territorialidade" (ARANTES APUD LARAIA, 2004, p 17).

Quando José Francelino informou a Carlos Estevão em 1936 que no modo de vida ancestral os rituais fúnebres eram feitos com a utilização das igaçabas, ele poderia estar relatando algo de extrema importância para sua identidade enquanto xucuru ou, talvez,

[93] Não encontrei referência à autorização por parte do Sphan desta pesquisa arqueológica (Portaria 007, de 01.12.1988)

[94] LIMA, *op. cit.,* 1990.

fazendo menção a uma narrativa vaga da qual tinha conhecimento, mas que já não fazia mais tanto sentido como referência de sua cultura. Isto jamais saberemos. Mas o que sabemos foi que sua referência levou à escavação da primeira igaçaba de Palmeira dos Índios e a partir daí uma memória sobre costumes ancestrais de povos indígenas nativos do Brasil passou a ser reatualizada. Quando esse objeto foi tirado de seu lugar de depósito e veio à luz, inaugurou-se um novo momento da história de representações e atribuições de valor sobre as igaçabas de Palmeira dos Índios.

Foi essa história que tentamos analisar ao longo dessa monografia, mas devido à opção em produzi-la unicamente através de fontes documentais, estivemos ao longo de todo o texto impossibilitados de tecer considerações prolongadas acerca de um de seus protagonistas: os xucurus-kariri. Isso porque, o fato de terem usado as igaçabas como um ponto de diálogo na difícil relação dos grupos indígenas com o Estado brasileiro ao longo do século XX, não nos informa quase nada sobre como elas foram representadas no interior do grupo. Nesse sentido, fazemos uma analogia com o Toré, ritual contemporâneo que, tal qual as igaçabas, foi interpretado por pesquisadores ao longo do século XX como sinal diacrítico de indianidade, e, que de uma prática que quase desapareceu, foi retomada e 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.

Talvez não exista nada mais multidimensional que os rituais relacionados à morte. O abandono do uso de igaçabas não significou, necessariamente, a interrupção da transmissão de conhecimentos e significações relacionados a estes rituais, geração após geração e/ou entre os diferentes grupos étnicos. Não podemos perder de vista que mais de cem igaçabas foram encontradas na região, mesmo com poucas pesquisas arqueológicas realizadas. Se não foram povos que de alguma forma estiveram ligados ao processo histórico de formaçao dos xucurus-kariri que as enterraram, foram outros que, apenas por circunstâncias muito específicas, não estabeleceram relação com os primeiros, tendo em vista as dinâmicas de ocupação humana do agreste. Alguém que ali habitava antes ou durante o período colonial enterrou seus mortos em igaçabas e não foram os colonos europeus. Colocar a hipótese de que esses povos tiveram alguma relação com os ancestrais dos xucurus-kariri é perfeitamente plausível. Mais plausível

ainda que a memória sobre essas igaçabas evocadas em 1936 por José Francelino e atualizada ao longo do século XX, entendida como campo de negociações e disputas, lembranças e esquecimentos, também se relacionava aos eventos que permearam a trajetória dos xucurus-kariri.

De qualquer modo, pesquisas precisam ser feitas para que possamos comprovar ou refutar estas hipóteses. O que podemos afirmar sim é que hoje existe uma relação de referência cultural entre as igaçabas e Palmeira dos Índios, perpassando a relação entre as primeiras e os xucurus-kariris. Há uma fala de Antônio Celestino registrada pelo filtro do repórter da *Tribuna de Alagoas*, em 1987, que nos chamou atenção. Segundo o jornalista, Celestino:

> manifestou sua indignação pela remoção dos restos mortais dos seus ancestrais para estudos e museus dos brancos. Acha que o os mortos são seus, de sua gente, seu sangue e seu povo que estão sepultados e merecem o descanso em paz dentro do local respeitado pelos Cariris-Xucurus, mas ao mesmo tempo, suspeitando tirar vantagem das investigações científicas pelo menos pela afirmação do direito de posse da terra tomada pelos brancos manifestou uma aceitação constrangido[95]

Em conversas durante as prospecções de campo feitas para essa monografia, Antônio Celestino reitera exatamente esta posição expressa há mais de vinte anos atrás, a de que, apesar de se sentir incomodado com as escavações das igaçabas, elas foram importantes para os xucurus-kariri. Ouvimos também durante as prospecções relatos sobre a dificuldade que o xucurus-kariri enfrentaram, quando da morte de uma importante liderança do grupo, já no século XXI, para que seu corpo fosse enterrado fora dos limites do cemitério cristão, em domínio territorial xucuru-kariri. E tanto mais significtivo é o desejo expresso por Antônio Celestino de ser enterrado nesses domínios no interior de uma igaçaba.

Estivemos ao longo de todo o texto buscando demonstrar como às igaçabas foram atribuídos valores a partir da construção de discursos de verdades (Foucault, 2004; 2010), o que significa pensar que qualquer verdade envolve relações de poder. Se houve momentos em que as igaçabas foram tomadas como prova da inferioridade dos povos indígenas por um discurso arqueológico que se constituia enquanto campo do saber em final do século XIX, nas escavações de igaçabas de Palmeira dos Índios houve, por outro lado, o alinhamento dos intelectuais com as causas indígenas, construindo um discurso que reivindicava uma ancestralidade étnica para a cultura material representada pelas igaçabas.

No entanto, ao longo do século XX as escavações de igaçabas contribuiram para a produção de um discurso que não ficou restrito aos muros da academia. Nos diferentes

[95] *Tribuna de Alagoas,* 18.02.1987. Arquivo do IHGAL.

momentos as escavações sempre foram acompanhadas pelos xucurus-kariri de Palmeira dos Índios cuja ação foi determinante para que elas ocorressem, seja por terem sido os informantes da existência das igaçabas, por terem indicado os sítios onde elas se encontravam, por terem sido a mão se obra que sob supervisão dos acadêmicos efetivamente escavou os objeto ou por terem sido a motivação que levou a escavá-las. É evidente o interesse político nesta atuação junto aos intelectuais, para o qual, certamente o conflito pela legitimidade de uma afirmação étnica diante do Estado foi fundamental. No entanto, perceber o interesse político da construção discursiva do xucurus-kariri não anula a relação simbólica que estes possuiam com as igaçabas nos diferentes momentos nos quais ocorreram as escavações. E para entender esta relação, o menos importante é saber se as igaçabas "verdadeiramente" foram produzidas por seus antepassados.

Ao longo de todo esse trabalho trouxemos elementos que permitem perceber que as igaçabas são referenciais culturais para os xucurus-kariri e para Palmeira dos Ìndios. A nossa preocupação ao longo do trabalho não foi buscar afirmar ou negar o discurso construído ao longo do século XX acerca da continuidade histórica entre objeto e grupo, mas sim compreender como o discurso foi construído e que relações de poder estavam envolvidas nesta construção. É justamente essa história que corrobora a valoração das igaçabas enquanto referência cultural. Como afirma Fonseca:

> 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. Levada às últimas conseqüências, essa perspectiva afirma a relatividade de qualquer processo de atribuição de valor – seja valor histórico, artístico, nacional etc.- a bens, e põe em questão os critérios até então adotados para a constituição de patrimônios culturais, legitimados por disciplinas como a história, a história da arte, a arqueologia, a etnografia, etc. Relativizando o critério do saber, chamava-se atenção para o papel do poder (FONSECA, s/d , p. 112)

A dimensão das igaçabas enquanto referencial cultural esteve, portanto, presente ao longo de toda esta pesquisa. Ao partir da ótica do patrimônio arqueológico, visamos justamente compreender como o a incorporação das igaçabas ao campo do patrimônio através da Lei 3.924 também influiu no processo que construiu esse referencial cultural. E se alguma conclusão torna-se necessária após essa caminhada, podemos dizer que este trabalho apenas vem reafirmar aquilo que já há algum tempo tem sido colocado por diversos especialistas da área do patrimônio: que a dicotomia entre patrimônio material e imaterial é apenas uma

distinção que visa orientar as políticas públicas, por que na prática não há como separar essas dimensões. É nesse sentido que a perspectiva de referência cultural tem muito a contribuir no campo das políticas públicas para o patrimônio cultural. E a história das escavações das igaçabas pode ajudar a pensar sobre essas questões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa certamente não esgota a possibilidade de compreensão dos diferentes valores atribuídos às igaçabas de Palmeira dos Índios e sua construção histórica. Pelo contrário, ela talvez tenha criado um novo: como objeto de pesquisa histórica. Ao longo da investigação, outros sentidos foram identificados como, por exemplo, o sentido construído a partir da exposição no Museu Xucurus ou o sentido utilitário que dezenas de moradores das áreas rurais atribuem quando, ao encontrar uma igaçaba enterrada, escavam-na, vedam suas fissuras e passam a utilizá-las como recipientes para armazenar água. Ironicamente, esse é o único dos sentidos identificados que associa-se ao significado etimológico da palavra igaçaba. Em tupi-guarani, *iga* significa água, e *saba*, pote. Literalmente pote de água, ou mais propriamente pote para guardar água.

Ainda que tenhamos, ao longo do texto, extrapolado por vezes a análise, procuramos ao longo dessa monografia manter sua unidade através de uma questão norteadora, que diz respeito especificamente ao campo da preservação do patrimônio cultural, especialmente aquele reconhecido como patrimônio arqueológico. Ao reconstruir a história das escavações das igaçabas e das atribuições de valor que os acompanharam estivemos, a todo momento, tentando articular a materialidade e a imaterialidade que envolvem as relações construídas entre homens e objetos.

Buscamos demonstrar que embora se constitua num campo específico dentro da área do patrimônio cultural e possua uma legislação de proteção própria, o patrimônio arqueológico não pode ser percebido isoladamente. Ao fazê-lo, tratamos de alguns aspectos que influenciaram a elaboração das leis de proteção a estes bens e, retomando especialmente a referência de Paulo Duarte, percebemos como havia a preocupação que se aproximava muito daquelas que fizeram emergir o campo do patrimônio imaterial recentemente. Ao defender a proteção do patrimônio arqueológico argumentando seu potencial para produção de conhecimento sobre a história da humanidade estava em jogo a perspectiva de fazer emergir a história de **todas** as mulheres e homens, evocando uma pluriculturalidade que apenas muito contemporaneamente passou a fazer parte das agendas das políticas públicas para o patrimônio cultural.

Ao incorporar esta pauta na agenda, necessariamente, vem à tona a difícil articulação entre poder centralizado e comunidades que vivem diretamente relacionadas ao patrimônio. Perceber que é impossível a preservação do patrimônio arqueológico a partir de uma

perspectiva pluricultural sem a participação da comunidade é fácil; difícil é articular políticas públicas que contemplem essa participação de forma realmente democrática. Para isso, mais que a atenção, é necessária a ação daqueles diretamente envolvido com os bens, e essa talvez seja a mais difícil de todas as tarefas.

Mas se este é realmente o objetivo, o primeiro passo é conhecer a história e as especificidades culturais daqueles que estão envolvidos diretamente com o patrimônio, o que pode ter como consequência descobrir que existem muitos outros sentidos de patrimônio atribuídos àquilo que as instituições gestoras percebem apenas com um olhar.

Assim foi o caminho teórico percorrido por esta pesquisa. Histórias com os mesmos elementos que a das igaçabas de Palmeira dos Índios existem por todo o Brasil. A riqueza desta história é juntar num único objeto vários elementos relacionados à atribuição de valor, por um lado e a significação localmente construída sobre elas por outro. É uma história que guarda em si tantas outras histórias ao mesmo tempo que fala só de si, daquela localidade, daquelas pessoas.

Por fim, gostaríamos de finalizar refletindo sobre o futuro das ações que possam abranger a preservação das igaçabas de Palmeira dos Índios tendo como objetivo a participação da comunidade na preservação e promoção do patrimônio arqueológico. Como dissemos na introdução, apesar de toda essa história de escavações, valorização dos objetos como pertencentes a uma história local, musealização e referenciação cultural, muito pouco foi feito em termos de ações do poder público para a preservação deste patrimônio. Acreditamos que apesar da lacuna, esse fato pode ser revertido para um bom planejamento futuro de ações em Palmeira dos Índios, primeiramente porque a ausência de ações do poder público para o patrimônio tem, no mínimo, uma conseqüência positiva: não houve práticas autoritárias locais em relação ao patrimônio, muito comuns em algumas partes do Brasil, que acabam pondo em descrédito qualquer ação que provenha das instituições oficiais de gestão do patrimônio.

Pensamos que este planejamento deve principiar pelo questionamento para a comunidade acerca das suas concepções sobre este patrimônio (ao contrário de muitas ações sobre o patrimônio arqueológico que visam levar ao local noções pré-estabelecidas de valor sobre os objetos com os quais, bem ou mal, as comunidades sempre conviveram). Essa primeira abordagem deve trazer consigo o objetivo do diálogo e também da disseminação da informação da legislação que protege o patrimônio como bem arqueológico, mas também deve colocar as outras dimensões que envolvem a proteção do patrimônio.

Num segundo momento, acreditamos ser eminente a necessidade de realizar uma pesquisa arqueológica completa no município, cujo objetivo seja, não apenas a salvaguarda do patrimônio que está sob risco, mas a produção do conhecimento sobre o contexto arqueológico da região. Esta pesquisa, precedida da etapa anterior, aprofundaria o diálogo com a comunidade, através da participação de trabalhadores nas pesquisas de campo, da disseminação das informações sobre a arqueologia e da inserção do tema da arqueologia nas escolas do município. Em outros termos, acreditamos que uma pesquisa arqueológica em Palmeira dos Índios deva ser pensada como uma ação pública, nos termos que a arqueologia pública vem discutindo recentemente.

Paralelamente, a realização de uma pesquisa de identificação de patrimônio imaterial, nos moldes do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) partindo do sítio Palmeira dos Índios ou das comunidades indígenas xucurus-kariri (definição que certamente deverá ser tomada a partir de ampla reflexão e discussão) seria fundamental para se aprofundar a pesquisa acerca dos significados atuais dos diferentes referenciais culturais da região, bem como propiciar a reflexão e proposição de ações efetivas para a salvaguarda dos bens identificados, ampliando a perspectiva de formulação das políticas públicas para além das igaçabas e do patrimônio arqueológico.

Por fim, acreditamos que a gestão do patrimônio em Palmeira deve privilegiar o espaço museal já constituído, o Museu Xucurus, o que não anula a possibilidade de criação de novos espaços. Para a integração do museu a este projeto, torna-se necessária uma completa reformulação de suas dependências e de sua concepção museográfica. O patrimônio arqueológico que hoje está no museu, acrescido daquele que venha a ser ali depositado, deve ser exposto a partir dos valores que lhe são atribuídos, buscando comunicar conhecimento acerca dos diferentes processos de significação que lhe percorreram. É necessária uma exposição que contenha um caráter fortemente marcado pela sua valoração enquanto objeto arqueológico e todas as possibilidades de produção de conhecimento que essa circunstância acarreta. Mas também, é importante que os outros valores não sejam omitidos, e que a montagem da exposição mantenha um ideal de participação comunitária, que um projeto de gestão do patrimônio arqueológico de Palmeira dos Índios deve ter por princípio.

As tarefas são muitas e o desafio grande, mas acreditamos que, pela história de relação da comunidade com as igaçabas em Palmeira dos Índios, estamos diante de um contexto privilegiado para um projeto modelo no que tocam as novas concepções sobre a gestão do patrimônio arqueológico no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Regina. Museus etnográficos e práticas de colecionamento: antropofagia dos sentidos. *Revista do Patrimônio*, v. 31, 2005. p. 100-125.

ABREU, Regina. Tal antropologia, qual museu? In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario; SANTOS, Myrian Sepúlveda (org.). In: *Museus, coleções e patrimônios*: narrativas polifônicas. Rio de Janeiro: Garamond/ Minc/IPHAN/DEMU, 2007. p. 138-175.

ABREU, Regina. *A fabricação do Imortal*: Memória, História e Estratégias de consagração no Brasil. Rio de Janeiro, Rocco, 1996.

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

ALCÂNTARA, Aureli Alves de. Capítulo 4: Pré-história do Brasil: essa grande desconhecida. In: ALCÂNTARA, Aureli Alves. In: *Paulo Duarte entre sítios e trincheiras em defesa da sua dama - a Pré-história*. Programa de Pós-graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Dissertação de Mestrado, São Paulo, 2008.

ALLEN, Scott. Identidades em jogo: negros, índios e arqueologia na Serra da Barriga. In: ALMEIDA, L; GALINDO, M; ELIAS, J. (Eds.). In: *Índios do Nordeste*: Temas e problemas 2. Maceió: EDUFAL, 2000, p. 245-275. Disponível em: <http://www.posafro.ufba.br/_ARQ/Scott%20Allen%201.pdf>. Acesso 07.01.2011.

ARANTES, Antônio Augusto. Patrimônio imaterial e referências culturais. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n.47, p.129-139, out./dez., 2001.

ARRUTI, José Maurício. História Pankararu. In: Povos indígenas no Brasil. Websítio do Instituto Sócio Ambiental. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/882>. Acesso 30.11.2010.

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

BARRETO, Cristina. A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da arqueologia no Brasil. *Revista USP*, v. 1, n. 44, pp. 32-51,dez/fev. 1999-2000.

BARROS JUNIOR, Aldemir. *Aldeando sentidos*: Os xucuru-kariri e o Serviço de Proteção ao Índio no agreste alagoano. Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Dissertação de Mestrado, Maceió, 2007.

BARTH, Fredrik. Introdución. In: BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. La organización social de las diferencias culturales. Introducción. FEC, México D.F., 1976. p. 9-49.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, Rio de Janeiro, vol.12, n.1, abr. 2006.

BITTENCOURT, José Neves. As coisas dentro da coisa: observações sobre museus, artefatos e coleções. In: AZEVEDO, Flávio Lemos Motta de; CATÂO, Leandro Pena; PIRES, João Ricardo Ferreira (org). *Cidadania, memória e patrimônio:* as dimensões do museu no cenário atual. Belo Horizonte: Crisálida, 2008.

BRUNO, Cristina. Musealização da arqueologia: um estudo de modelos para o projecto de Paranapanema. *Cadernos de sociomuseologia*, v. 17, n. 17, 1999. Disponível em: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/issue/view/34>. Acesso 27.07.2010.

CARVALHO, Fernando Lins de. *A pré-história sergipana*. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe, 2003.

CARVALHO, Vânia Carneiro de; LIMA, Solange Ferraz de. Cultura material e coleção em um museu de história: as formas espontâneas de transcendência do privado. In: VIDAL, Diana Gonçalves (org). *Museus: dos gabinetes* de curiosidades ao museu moderno. Belo Horizonte: Argumentum; Brasília: Cnpq, 2005.

CASTRO FARIA, Luiz de. *Antropologia: duas ciências.* Notas para uma história da antropologia no Brasil. In: CASTRO FARIA, Luiz de. *Antropologia*: duas ciências. Rio de Janeiro: Mast, 2006. p. 15-61.

CEZAR, Temístocles. Lição sobre a escrita da história. Historiografia e nação no Brasil do século XIX. *Diálogos*, Maringá, vol. 8, 2004.

CHAGAS, Mario. *Há uma gota de sangue em cada museu*: a ótica museológica de Mário de Andrade. Chapecó: ed. Unioeste, 1999.

CHAGAS, Mario. Memória e poder: dois movimentos. *Caderno de sociomuseologia*, n. 19, UHLT, 2002. Disponível em: <http://www.museumonteredondo.net/Cadernos_pdf/Cadernos_19_2002.pdf#page=35>. Acesso 26/07/2010.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade*: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COUTO, Ione Helena Pereira. A tradução do objeto do 'outro'. In*: Museus, coleções e patrimônios*: narrativas polifônicas. Rio de Janeiro: Garamond/ Minc/IPHAN/DEMU, 2007. p. 179-202.

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

DELEUZE, Gilles. Foucault, historiador do presente. *Intervenção no colóquio:* "Michel Foucault, filósofo", realizado em janeiro de 1988 pela Associação para o Centro Michel Foucault, 1988. Disponível em: <http://orpheusss.files.wordpress.com/2010/12/deleuze_foucault-historiador_presente.pdf>. Acesso 01.02.2011.

DIAS. Adriana Schimidt. Novas perguntas para um velho problema: escolhas tecnológicas como índices para o estudo de fronteiras e identidades sociais no registro arqueológico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 2, n. 1, p. 59-76, jan-abr. 2007. Disponível em: <http://www.museu-goeldi.br/editora/bh/artigos/chv2n1_2007/novas(dias).pdf>. Acesso 07.01.2011.

FERREIRA, Lúcio Menezes. *Vestígios de Civilização:* a arqueologia no Brasil Imperial (1838-1877). Dissertação de Mestrado; Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

FERREIRA, Lúcio Menezes. *Território Primitivo*: a institucionalização da arqueologia no Brasil. 2007. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

FERREIRA, Lúcio Meneses; NOELLI, Francisco Silva. A Persistência da Teoria da Degeneração e do Colonialismo nos Fundamentos da Arqueologia Brasileira. *História, Ciências, Saúde,* Manguinhos, v. 14, p. 1239-1264, 2007.

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.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Referências culturais: bases para novas políticas de patrimônio. IPHAN. Manual do INRC. Brasília: IPHAN, 2000.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade*: história de escravos e libertos na Bahia (1870-1910). Campinas: Editora UNICAMP, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Isto não é um cachimbo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. IN: *Microfísica do poder.* Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade* (volumes 1, 2 e 3). Rio de Janeiro: Graal, 2010.

FUNARI, Pedro Paulo. Arqueologia, história e arqueologia histórica no contexto sul americano. In: *Arqueologia histórica e cultura material*. Campinas, SP: Unicamp, IFCH, 1998. p. 7-39.

FUNARI, Pedro Paulo. Desaparecimento e emergência dos grupos subordinados na Arqueologia brasileira. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre , vol.8, n.18, dec. 2002.

FUNARI, Pedro Paulo. *Arqueologia*. São Paulo: Contexto, 2006.

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

GOMES, Denise Maria Cavalcante. Amazonian Archeology and local identities. In: EDGEWORTH. Matt. *Ethnographies of archaeological practice*: cultural encounters, material trasnformations. New York: Altamira Press, 2006.

GOMES, Flávio. *A hidra e os pântanos*: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX). São Paulo: UNESP, 2005.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda:* os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: editora UFRJ, 2002.

GONÇALVES, José Reginaldo. Teorias antropológicas e objetos materiais. In: GONÇALVES, José Reginaldo. *Antropologia dos objetos*: coleções, museus e patrimônio. IPHAN: Rio de Janeiro, 2007.

GONDAR, Jô. Quatro proposições sobre memória social. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/PPG Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2005. p. 11-26.

GUIMARAES, Manoel Luis Salgado. Nação e civilização nos trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma História Nacional. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n.1, 1988.

HOBSBAWN, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições.* São Paulo: Paz e Terra, 2002.

LANGER, Johnni. Enigmas arqueológicos e civilizações perdidas no Brasil novecentista. *Anos 90*, Revista do Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, n. 9 , p. 165-188, 1998.

LANGER, Johnni. *Ruínas e Mito:* a Arqueologia no Brasil Império (1840-1889). Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001. Disponível em? <www.dominiopublico.gov.br>. Acesso em 24.08.2010.

LARAIA, Roque de Barros. Patrimônio imaterial: conceitos e implicações. In: TEIXEIRA, João Gabriel. Patrimônio Imaterial: performance cultural e (re)tradicionalização. Brasília: ICS-UNB, 2004. p. 12-18.

LEVI-STRAUSS, Claude. Pensamento 'primitivo' e mente 'civilizada'. In: LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Edições 70: Lisboa, 1978.

LIMA, Tania Andrade. Um passado para o presente: preservação arqueológica em questão.*Revista do Patrimônio*, v. 33, pp. 5-21, 2007.

LIMA, Helena B.; MELHEM, Mônica M.; POPE, Zulmira C. (org.). *Bens móveis e imóveis inscritos nos Livros do Tombo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional:* 1938-2009. Rio de Janeiro: IPHAN/COPEDOC, 2009. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=1356>. Acesso 20.01.2011.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In: *Anuário antropológico*, ABA, 2002-2003.

MAYBURYLEWIS, David. Identidade Étnica em Estados Pluriculturais. In SCOTT, P. e ZARUR, G. (org). *Identidade, Fragmentação e diversidade na América Latina*. Recife: UFPE, 2003.

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

MARTINS, Sílvia A. Carneiro. *Os caminhos da aldeia...* Índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 1994. Disponível em: <http://www.anai.org.br/arquivos/Dissertacao_mestrado_Xucuru_Kariri.pdf> Acesso em 04.08.2010.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A exposição museológica e o conhecimento histórico. In: FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves; VIDAL, Diana Gonçalves. (Org.). *Museus*: dos gabinetes de curiosidades à museologia moderna. Belo Horizonte: Argvmentvm; Brasília: CNPq, 2005.

MONTEIRO, John. *Tupis, tapuias e historiadores*: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese apresentada ao concurso de livre docência, Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, 2001. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/TupiTapuia.pdf>. Acesso em 27.07.2010.

MORAES, Nilson Alves. Memória social: solidariedade orgânica e disputa de sentidos. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/PPG Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2005. p. 89-104.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. *Nas fronteiras do poder*: conflito de terra e direito à terra no Brasil do século XIX. Rio de Janeiro: Vício de Leitura: Arquivo Público do estado do Rio de Janeiro, 1998.

MOURÃO, Henrique Augusto. Capítulo 1. In: MOURÃO, Henrique Augusto. *Patrimônio arqueológico*: um bem difuso. Subsídios do direito ambiental brasileiro à participação das associações civis na promoção e proteção do patrimônio arqueológico. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 2007.

NEVES, R. C. M. . Identidade, Rito e Performance no Toré Xukuru.. In: GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). *Toré;* Regime Encantado do Índio do Nordeste. Recife: Editora Massangana, 2005, v. 1, p. 129-153.

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: *A viagem de volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro Contra Capa, 2004.

POMIAN, Krzysztof. Musée Archéologique: art, nature, histoire. *Le Débat*, Paris, Éditions Gallimard. n. 49, 1988.

POSSAS, Helga Cristina Gonçalves. Classificar e ordenar: os gabinetes de curiosidades e a história natural. In: VIDAL, Diana Gonçalves (org). *Museus*: dos gabinetes de curiosidades ao museu moderno. Belo Horizonte: Argumentum; Brasília: Cnpq, 2005. p. 151-162.

PROUS, André. *Arqueologia brasileira*. Brasília: Ed. UNB, 1992.

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

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*: a história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REVEL, Jacques (org.). *Jogos de Escala*: a experiência da microanálise. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

ROBRAHN-GONZÁLEZ, Erika Marion. Arqueologia em perspectiva: 150 anos de prática e reflexões no estudo de nosso passado. *Revista USP*, v. 1, n. 44, pp. 10-31, dez-fev. 1999-2000.

SALADINO, Alejandra. *Prospecções: o patrimônio arqueológico nas práticas e trajetória do IPHAN.* Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Socias da Universidade do estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

SANT'ANNA, Márcia. "A face imaterial do patrimônio cultural". In: ABREU, Regina & CHAGAS, Mário. Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro: ed. DPA, 2003.

SANTILLI, Juliana. Patrimônio imaterial e direitos intelectuais coletivos. *Revista do Patrimônio*, n. 32, pp. 62-79, 2007.

SCHAAN, Denise Pahl. Múltiplas vozes, memórias e histórias: por uma gestão compartilhada do patrimônio arqueológico da Amazônia. *Revista do Patrimônio*, v. 33, pp. 109-135, 2007.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. *O espetáculo das raças:* cientistas, institutições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCOTT, James. *Dominations and the art of resistence*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.

SILVA, Abraão S. N.. *Musealização da Arqueologia*: diagnóstico do patrimônio arqueológico em museus potiguares. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2008.

SILVA, Edson. Povos Indígenas no Nordeste: contribuição e reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. *Mneme:* Revista de Humanidade, v. 4, pp. 39-46, fev-mar, 2003.

SILVA, Fabíola Andréa. Mito e arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu – Pará. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, vol,.8 n.18, dec. 2002.

SILVA, Regina Coeli Pinheiro da. Os desafios da proteção legal: uma arqueologia da lei nº 3.924/61. *Revista do Patrimônio-Iphan*, v. 33, p. 59-73, 2007.

SIMÃO, Lucieni de Menezes. Elos do patrimônio: Luiz de Castro Faria e a preservação dos monumentos arqueológicos no Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.* Ciências Humanas, Belém, v. 4, n. 3, p. 421-435, set-dez, 2009, pp. 59-76. Disponível em: <http://scielo.iec.pa.gov.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222009000300005&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em 01.02.2011.

TEIXEIRA, Luana. *Muito mais que senhores e escravos:* relações de trabalho, conflitos e mobilidade social em um distrito agropecuário do sul do Império do Brasil (São Francisco de Paula de Cima da Serra, RS, 1850-1871). Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

TEIXEIRA, Luana. Arqueologia em Alagoas no tempo do Império. *O Jornal*, Maceió, 07 de jul. de 2010, Caderno 2.

TEIXEIRA, Luana. Um campo grande: a pesquisa arqueológica em Alagoas nos últimos 160 anos. In: *CD de dados sobre arqueologia em Alagoas*. Acervo IPHAN/ALAGOAS, 2011.

TEIXEIRA, Luana; POZZI, Henrique Alexandre; SILVA, Jorge Luiz Lopes. *Patrimônio arqueológico e paleontológico em Alagoas*. Maceió: IPHAN-AL, 2012.

THOMPSON, E. Palmer. *Costumes em comum:* estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VALLE, Carlos Guilherme. Aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX: revendo argumentos históricos sobre o desaparecimento étnico. In: PALITOT, Estevão Martins. *Na mata do sabiá*: contribuição sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará, 2009. p. 107-154.

FONTES

Fontes secundárias:

APALCA, Acadêmia Palmeirense de Letras, Ciências e Artes. Sítio virtual: http://www.apalca.com.br/patrono_perpetuo.jsp [acesso em 03.01.2011]

ALTAVILA, Jayme de. *História da civilização de Alagoas*. Maceió: Edufal, 1978 [1933]

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

ANTUNES, Clóvis. Subsídios para o estudo da arqueologia em alagoas. *Publicação do 1o encontro de pesquisa cientifica da UFAL -ESO/CHLA*, 1977.

BRANDÃO, Alfredo. A *escripta da pré-história do Brasil* (com appendice sobre a prehistoria de Alagoas). Rio de Janeiro: Biblioteca de divulgação scientifica, 1937.

CALDERÓN, Valentín. A fase Aratu no Recôncavo e litoral norte do Estado da Bahia. In: *PRONAPA*. Resultados preliminares do terceiro ano, 1967-1968. Publicações avulsas n. 13. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, p. 161-172, 1969.

CALDERÓN, Valentín. Contribuição para o conhecimento da arqueología do recôncavo e do sul do estado da Bahia. In: *PRONAPA*. Resultados preliminares do quinto ano, 1969-1970. Publicações avulsas n. 26. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1974. p. 141-154.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE. Cidades. Palmeira dos Índios. Banco de dados on-line. Disponível em: www.ibge.gov.br [acesso 01.02.2011]

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. IPHAN. Mesa Redonda: Patrimônio arqueológico. In: *Revista do Patrimônio*, n. 22, 1987.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. IPHAN. 2007. *Inventário de coleções arqueológicas alagoanas:* Ighal e Museu Xucurus. Maceió: Iphan-Alagoas, mimeo.

MEGGERS, Betty & EVANS, Clifford. Lowland South America and the Antilles. In: JENNINGS, Jesse (org.). *Ancient South Americans*. New York: W. H. Freeman, 1983. p. 287-335.

MUSEU DO ESTADO DE PERNAMBUCO. Coleção Carlos Estevão. Museu Virtual. Disponível em: http://www.ufpe.br/carlosestevao/ [acesso 24.07.2012]

LACERDA FILHO; RODRIGUES PEIXOTO. Contribuições para o estudo anthropologico das raças indígenas no Brasil. In: *Archivos do Museu Nacional*, v. 1, 1876.

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

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

TORRES, Luiz. *A terra de Txili e Txiliá.* Palmeira dos Índios dos séculos XVIII e XIX. Maceió: SERGASA, 1975.

TORRES, Luiz. *Tilixí e Txiliá ou a lenda de fundação da cidade de Palmeira dos Índios*. Impressão própria, 1973. Disponível em: http://www.palmeiraespirita.com.br/files/lenda__da_cidade.htm [acesso 28.01.2011]

TORRES, Luiz. *Os índios Xucuru e Kariri em Palmeira dos Índios*. (Ensaio). Palmeira dos Índios: Indusgraff Indiana, 3ª edição ampliada, 1974.

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

Legislação brasileira e cartas patrimoniais
(disponíveis no sítio do Iphan: www.iphan.gov.br:)

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, 1988.

BRASIl. Decreto-Lei 25 de 30 de novembro de 1937.

BRASIL. Decreto 3.551 de 04 de agosto de 2000.

BRASIL. Lei 3.924 de 16 de julho de 1961.

UNESCO. Carta de Lausanne, Carta para Gestão e Proteção de Patrimônio Arqueológico, 1990.

UNESCO. Carta de Nova Delhi: Recomendações que define os princípios internacionais a serem aplicados em matéria de pesquisas arqueológicas (1956). Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, reunida em Nova Delhi de 5 de novembro de 1956, nona sessão.

Fontes primárias

Acervo do Museu Xucurus – Palmeira dos Índios
(O acervo do Museu Xucurus não possui qualquer tipo de organização e catalogação)

- Fotografia do Museu Xucurus em 1971 – expositor do museu;
- Fotografia da coleção arqueológica sem data – expositor do museu;
- Folder do Museu Xucurus sem data – baús do museu.

Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Alagoano - Maceió

- *O Jornal de Alagoas*, 14 de dezembro de 1971, Seção periódicos;
- *A Tribuna de Alagoas*, 17 de fevereiro de 1987, seção periódicos.

Arquivo Central do Iphan, seção Rio de Janeiro (Arquivo Noronha Santos)

- Fundo mapas, Mapa 5, Gaveta 4, ANS 05671;
- Fundo Arqueologia, 136, subsérie Administração, cx 18, p. 83, 4º DR AL. Dctos.

Arquivo da Diocese de Palmeira dos Índios – Palmeira dos Índios

- Livro de Tombo da Diocese de Palmeira dos Índios. Data de abertura: dia 19 de agosto de 1962.