



PROFHISTÓRIA
MESTRADO PROFISSIONAL
EM ENSINO DE HISTÓRIA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Glauber Lima dos Anjos

**Quiva e Laiá: protagonismo indígena nas aulas
de História através de uma narrativa da cidade
de Itaguaí/RJ**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ensino de História pelo Programa de Pós-Graduação stricto sensu em Ensino de História – ProfHistória – Departamento de História – PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Juçara da Silva Barbosa de Mello

Rio de Janeiro

Agosto de 2020



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Glauber Lima dos Anjos

**Quiva e Laiá: protagonismo indígena nas aulas
de História através de uma narrativa da cidade
de Itaguaí/RJ**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ensino de História pelo Programa de Pós-graduação stricto sensu em Ensino de História – ProfHistória – Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Profa. Juçara da Silva Barbosa de Mello
Orientadora
Departamento de História – PUC-Rio

Profa. Crislayne Gloss Marão Alfagali
Departamento de História – PUC-Rio

Profa. Sonia Maria de Almeida Ignatiuk Wanderley
UERJ

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Glauber Lima dos Anjos

Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ (2012). Possui experiência na área de História, com ênfase em Ensino de História, História indígena, História e relações étnico-raciais e História local. Professor efetivo da rede estadual do Rio de Janeiro e da rede municipal de Itaguaí desde 2012, atuando no Ensino Médio e no Ensino Fundamental.

Ficha Catalográfica

Anjos, Glauber Lima dos

Quiva e Laiá : protagonismo indígena nas aulas de História através de uma narrativa da cidade de Itaguaí/RJ / Glauber Lima dos Anjos ; orientadora: Juçara da Silva Barbosa de Mello. – 2020.

134 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2020.

Inclui bibliografia

1. História - Teses. 2. História indígena. 3. Memória. 4. Ensino de História. 5. História de Itaguaí/RJ. 6. Patrimônio cultural. I. Mello, Juçara da Silva Barbosa de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Para os meus alunos e
para todos que acreditam e lutam pela escola pública.

Agradecimentos

À minha mãe Ana Lucia Lima dos Anjos, ao meu pai Glauci da C. Ribeiro dos Anjos e ao meu irmão Glauco Lima dos Anjos. Nesse núcleo familiar encontram-se as bases desta dissertação. Uma obra que é o resultado de um longo processo de formação. Somente nós quatro sabemos quantos sacrifícios isso exigiu “lá em casa”. Um lar onde a educação sempre foi prioridade. Por isso, serei eternamente grato a vocês.

Ao meu amor Thaianne Leal Ferreira. Professora dedicada, artista sensível e pesquisadora competente. A admiração que eu sinto por você me faz querer ser melhor em muitos aspectos.

À minha orientadora Juçara da Silva Barbosa de Mello, pela luta em defesa do ProfHistória e por ser um refúgio de incentivo, sensibilidade e generosidade nesses tortuosos caminhos do universo acadêmico.

À CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Às professoras Crislayne Gloss Marão Alfagali e Sonia Maria de Almeida Ignatiuk Wanderley, pela maneira como conduziram o exame de qualificação. As observações que fizeram foram fundamentais para a forma que tomou esta dissertação.

Ao meu amigo e “arquivista particular” Edgar Carvalho Santana, pela parceria e ajuda ao me conduzir pelos arquivos de Itaguaí/RJ.

À Mariana de Castro Silva Santos, Washington Luís Kirk, Maria de Fátima de Castro Silva Santos, Carlos Alexandre Duarte Iapeter, Lisane Machado Irala,

Eduardo de Almeida Vieira e Carlos Aurélio da Costa Lopes, pela gentileza de terem aceitado conceder entrevistas para esta dissertação.

Aos meus alunos e ex-alunos, por me inspirarem a ser um professor melhor. Agradeço, especialmente, aos alunos de 2019 das turmas 801, do C. E. Prof. Ney Cidade Palmeiro, e 8A, da E. E. M. Chaperó, pela indispensável participação no percurso pedagógico realizado.

A todos os amigos e familiares que me acompanharam nessa caminhada. O apoio de vocês foi fundamental para que eu chegasse até aqui.

Resumo

Anjos, Glauber Lima dos; Mello, Juçara da Silva Barbosa de. **Quiva e Laiá: protagonismo indígena nas aulas de História através de uma narrativa da cidade de Itaguaí/RJ.** Rio de Janeiro, 2020. 134p. Dissertação de Mestrado Profissional em Ensino de História – ProfHistória - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Uma narrativa da cidade de Itaguaí/RJ chamada de “a lenda de Quiva e Laiá” é a fonte principal desta dissertação que visou investigar como, nas aulas de História, podemos contribuir para a superação de um entendimento que torna os indígenas invisíveis na contemporaneidade, presos a um passado colonial e agentes passivos diante das tramas da História. A partir de uma narrativa que conta a história de um casal de indígenas lutando, junto com seu povo, pelas terras da aldeia de Itaguaí, as mudanças epistemológicas da Nova História Indígena são absorvidas de forma entrelaçada aos pressupostos políticos de uma educação antirracista. Assim, análises foram desenvolvidas a fim de possibilitar ao professor de História, através da lenda de Quiva e Laiá, refletir sobre questões relacionadas ao protagonismo indígena na História, à atualização dos conflitos indígenas por meio de disputas de memória e à mobilização da consciência histórica dos estudantes no sentido de enfrentar o preconceito que se tem com relação aos povos indígenas. No bojo disso, foi examinada a aprendizagem construída após uma prática de ensino de história realizada por mim junto aos meus alunos do Colégio Estadual Professor Ney Cidade Palmeiro e da Escola Estadual Municipalizada Chaperó. Durante um mês, em setembro de 2019, minha sala de aula foi transformada em um laboratório de estudos, passando, então, a ser o *locus* de investigação das questões que inspiraram toda esta dissertação.

Palavras-chave

História indígena; Memória; Ensino de História; Patrimônio Cultural; Didática da História.

Abstract

Anjos, Glauber Lima dos; Mello, Juçara da Silva Barbosa de (Advisor). **Quiva and Laiá: indigenous protagonism in History classes through a folktale of the city of Itaguaí/RJ.** Rio de Janeiro, 2020. 134p. MSc. Dissertation – ProfHistória - Departamento de História. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A folktale from the city of Itaguaí/RJ known as “the legend of Quiva and Laiá” is the main source of this dissertation, which aimed to examine how, in History classes, one can contribute to the overcoming of an understanding that makes indigenous people invisible in contemporaneity, stuck to a colonial past and passive agents against the wefts of History. Starting from a narrative that tells the story of an indigenous couple fighting, alongside their people, for the lands of Itaguaí’s village, the epistemological changes of New Indigenous History are absorbed intertwined to the political assumption of an anti-racist education. Thus, the analysis were developed in order to enable the History teacher, through the “legend of Quiva and Laiá”, to reflect on matters related to the protagonism of indigenous people in History, the amend of indigenous conflicts through disputes of memory and the mobilization of historical conscience of the students in the sense of facing the prejudice towards indigenous peoples. In the midst of this, the learning built after a history teaching practice carried out by me with my students at the Professor Ney Cidade Palmeiro State School and the Chaperó Municipalized State School was examined. For a month, in September 2019, my classroom was transformed into a laboratory studies, moving then to be the *locus* of the inquiry of the issues that inspired this whole dissertation.

Keywords

Indigenous History; Memory; History Teaching; Cultural Heritage; Didactic of History.

Sumário

1. Introdução	10
1.1. A lenda de Quiva e Laiá como narrativa histórica	13
1.2. O ensino de História indígena	15
1.3. Apresentação dos próximos capítulos	23
2. Entre o “verdadeiro, o falso e o fictício”	27
2.1. Os aldeamentos coloniais	32
2.1.1. A primeira fase da aldeia de Itaguaí	33
2.1.2. A segunda fase da aldeia de Itaguaí	48
3. Quiva e Laiá nos dias de hoje: patrimônio cultural não consagrado e memória indígena	66
3.1. A disputa de memória em torno da lenda de Quiva e Laiá	75
4. A lenda de Quiva e Laiá na sala de aula	89
4.1. A sala de aula como laboratório: percurso de uma pesquisa	95
4.2. Avaliação dos resultados de aprendizagem	107
5. Considerações finais	116
6. Referências bibliográficas	121
ANEXO 1	129
ANEXO 2	132

Introdução

Sou professor da rede pública no município de Itaguaí / RJ e sempre que possível lanço mão da história local nas minhas aulas a fim de tentar realizar a tão prescrita e desejada aproximação com a realidade dos alunos, situação que me conduziu a buscar conhecer e investigar a história dessa cidade. Itaguaí é uma cidade cuja história se encontra intimamente ligada aos indígenas. Em seu território ficava a aldeia de São Francisco Xavier de Itinga, administrada inicialmente pelos padres jesuítas da Fazenda de Santa Cruz. Essa aldeia, após uma série de conflitos por terra, foi declarada extinta em 1835. No entanto, anos antes, em 1818, quando Itaguaí foi, por meio de um decreto real de D. João VI, elevada à categoria de vila, uma parte das terras indígenas já havia sido tomada em favor da formação do povoado que viria a ser mais tarde a cidade de Itaguaí.¹

Em 2018, em razão do que acontecera em 1818, a Prefeitura de Itaguaí realizou uma série de comemorações oficiais em celebração aos 200 anos da cidade. Uma vez por mês, uma praça pública receberia o “projeto Ativação Cultural Itaguaí 200 anos”². A proposta era levar a história da cidade para 10 pontos do município através de atividades culturais e artísticas. O primeiro evento aconteceu em 17 de março de 2018 na praça Vicente Cicarino, a praça principal da cidade, e teve como tema os “índios”.

Iniciar a série de eventos em comemoração aos 200 anos da cidade contando a história dos índios poderia ser entendido como uma salutar preocupação em dar protagonismo a essa população tão importante para a formação da cidade, mas também poderia significar a reprodução de uma visão historiográfica ultrapassada que destinava aos indígenas um lugar na história restrito às origens, negando sua contemporaneidade. A conferir, fui até a praça. E o que vi me incomodou, pois, mesmo sem ter naquele momento o conhecimento que tenho hoje sobre a história

¹ Essa história da cidade será detalhada no primeiro capítulo.

² Ver: <https://www.facebook.com/ativacaoculturalitaguai200anos/> Acesso em: 17 de janeiro de 2019.

da aldeia de Itaguaí, ficou claro o tratamento generalista e caricato dado aos indígenas supostamente homenageados. A imagem abaixo revela um pouco disso.

Figura 1 – Fotografia do evento “Ativação Cultural: Itaguaí 200 anos”



Fonte: autor desconhecido. Disponível em:

<https://www.facebook.com/ativacaoculturalitaguai200anos/photos/a.1010854795741300/1010857615741018/?type=3&theater> Acesso em: 17 de janeiro de 2019.

Aquele incômodo se transformou em inquietação e fiquei, desde então, pensando em como o ensino de História poderia contribuir para o questionamento da sub-representação dos indígenas na história. Problema que considero um dos fatores, talvez o mais significativo, para a propagação das tantas imagens caricatas que observamos por aí retratando a população indígena.

Poderia dizer então que, com a minha ida à praça Vicente Cicarino participar do evento dos “200 anos de Itaguaí”, tiveram início as reflexões que resultaram nesta dissertação. Pois, além de eu ter ficado decepcionado com a maneira pela qual os indígenas foram representados, foi também lá que eu descobri, em um encarte feito pela produção do evento, contando a história do município, a fonte principal deste trabalho: uma narrativa da cidade chamada de “a lenda de Quiva e Laiá”. Essa narrativa, por estar assentada na oralidade, apresenta diversas versões. No entanto,

todas elas contam a história de um casal de indígenas lutando, junto com seu povo, pelas terras da aldeia de Itaguaí. Abaixo, apresento uma síntese da versão narrada por Byron Torres de Freitas e Tancredo da Silva Pinto (1969).³

Conta-se que a chegada de padres jesuítas à região de Itaguaí fez organizar em torno da igreja de São Francisco Xavier, no atual centro da cidade, a sede da aldeia dos Itingas. Na escolha do chefe da aldeia e de sua companheira, venceram Quiva, “o índio mais forte e audaz” (p. 215) e Laiá, “a índia mais bela e jovem” (p. 215). Quiva e Laiá participaram da cerimônia de batismo de suas terras pelos padres e, em seguida, “ausentaram-se da tribo por onze sóis e onze luas, percorrendo as terras que lhes haviam sido doadas”. (p. 215) Ao retornarem, receberam a notícia de que homens brancos estavam tentando invadir a aldeia para tomar suas terras. Quiva reúne seus guerreiros e lutam por dois dias, expulsando os homens brancos, mandando-os de volta para a Fazenda Santa Cruz. Nesse momento, chega a notícia de que Laiá tinha sido envenenada. Então o pajé falou que, para salvá-la, um índio teria de se sacrificar, bebendo o sangue envenenado de Laiá e dando o seu sangue para ela. E foi Quiva quem se dispôs a isso. “O seu sangue generoso jorra no cuité. Tonto, pressentindo a morte, ajoelha-se e ele mesmo leva o cuité aos lábios de Laiá. Depois tenta falar, mas cambaleia, lança pela última vez seu grito de guerra e tomba morto ao solo. E assim morre o herói.” (p. 216) Quando Laiá se reestabelece e vê seu amado morto, cobre o cadáver de Quiva com papoulas brancas, se despede da aldeia e, entristecida, se embrenha na mata. “Todos querem detê-la, mas o pajé intervém dizendo: ‘Deixem que Laiá cumpra o seu destino. Quando estas flores se tornarem da cor da flor do maracujá, Laiá morrerá’”. (p. 216) No dia seguinte, a aldeia recebe a notícia da morte de Laiá. Nesse momento, o “pajé” anuncia uma profecia: “Morto Quiva, morta Laiá. Não mais existirá a tribo dos Itingas. Brancos maus a invadirão, destroçarão tudo, matarão todos os índios. Só daqui a muitos sóis e muitas luas será cantada a história da tribo dos Itingas”. (pp. 216–217) Atemorizados com essa profecia os índios se dispersaram pela mata. Nesse momento, foi adotado pela família Souto Mayor Rendon um índio de 10 anos de idade. Esse índio recebeu o nome de José Pires Tavares. Quando ele completa trinta anos de idade, recebe autorização para reunir o seu povo que ainda se encontrava disperso. A aldeia prospera, mas novamente recebe a ameaça dos colonos da

³ A versão completa encontra-se no anexo 1.

Fazenda Santa Cruz. Por isso, José Pires Tavares “atravessou São Paulo a pé, chegou à Bahia e de lá embarcou rumo a Portugal. Recebido no Paço Real, conseguiu da rainha D. Maria I uma carta de proteção aos índios da Aldeia de Itinga, em Itaguaí.” (p. 217) No entanto, durante essa sua ausência, “cumprira-se a profecia do pajé.” (p. 217) Homens da Fazenda Santa Cruz invadiram a aldeia, atacaram os índios de surpresa e mataram a todos, jogando os corpos na praia de Mangaratiba. “E assim foi extinta a tribo dos Itingas”. (p. 217)

1.1

A lenda de Quiva e Laiá como narrativa histórica

A classificação da narrativa de Quiva e Laiá como lenda aparece nas falas dos moradores de Itaguaí⁴. Segundo o dicionário Michaelis⁵, lenda pode ter o significado de “relato oral ou escrito de acontecimentos, reais ou fictícios, aos quais a imaginação popular acrescenta uma boa dose de novos elementos (tradição popular)”. Essa definição, na qual as lendas são entendidas como narrativas que estão entre o verdadeiro, o falso e o fictício (Ginzburg, 2007)⁶, nos ajuda a reconhecer o porquê da narrativa de Quiva e Laiá ter sido classificada como lenda pelos habitantes da cidade.

No entanto, alguns autores nos alertam para as armadilhas da utilização do termo lenda para nos referirmos às narrativas indígenas de cunho ficcional. Para a professora e pesquisadora de história indígena escolar Maria da Penha da Silva, “quando chamamos de ‘lendas’ as narrativas dos ou sobre os povos indígenas, ou outros grupos de ‘tradição’ oral, a história desses povos é reduzida à folclorização, de forma que não são validadas como conhecimentos sociohistóricos.” (2019, p. 6) Já Giovanni José da Silva, outro destacado pesquisador da área de história indígena escolar, focou na visão dos próprios indígenas acerca do modo como suas narrativas históricas são classificadas pelos brancos. Giovanni José, que viveu entre os

⁴ No capítulo 3 apresentarei algumas entrevistas que fiz com pessoas da cidade.

⁵ Ver em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/lenda/> Acesso em: 08 de novembro de 2018.

⁶ As reflexões de Carlo Ginzburg acerca dessas questões serão apresentadas no capítulo 2.

Kadiwéu de Mato Grosso do Sul entre 1997 e 2004, quando fora professor de História na aldeia Bodoquena, destaca que:

para muitos indígenas, e com os Kadiwéu não é diferente, o fato de muitas pessoas, inclusive professores, tratarem suas narrativas míticas como lendas, no sentido de algo fantasioso e ilusório, não lhes agrada. Por essa razão, os Kadiwéu têm as expressões “histórias de admirar” ou “histórias que fazem milagres” para se referirem às narrativas que se contam entre eles, sem a necessidade de comprovar sua veracidade. (2015, p. 22)

Em um sentido estrito, a lenda de Quiva e Laiá não é uma narrativa indígena, pois é contada e recontada pela população não-indígena do município de Itaguaí. No entanto, como se trata de uma história protagonizada por um casal de indígenas e que narra os acontecimentos da aldeia de Itaguaí, absorvemos as recomendações dos autores acima. Nas páginas desta dissertação a dita lenda de Quiva e Laiá não será entendida como uma narrativa fantasiosa e ilusória. Nesta pesquisa, ao contrário, reconhecemos que há frutíferas possibilidades de se conhecer aspectos sociohistóricos no hibridismo envolvendo ficção e realidade.

Por isso, embora a expressão “lenda de Quiva e Laiá” tenha sido amplamente utilizada nesta dissertação de modo a evidenciar a maneira como os moradores de Itaguaí se referenciam a essa narrativa, não utilizarei a ideia de lenda como um conceito norteador de análise. A narrativa de Quiva e Laiá, será aqui entendida como uma narrativa histórica nos termos definidos por Jörn Rüsen. Esse autor, rompendo com um “argumento tradicional” que, diferenciando as narrativas factuais das ficcionais, defendia que apenas aquelas narrativas assentadas em fatos seriam próprias da História, apresenta a seguinte problematização:

O argumento tradicional seria a diferenciação entre as narrativas factuais e ficcionais. A narrativa histórica é geralmente definida por tratar apenas dos fatos e não das ficções. Essa diferenciação é muito problemática e, em última instância, é pouco convincente porque o mais importante sentido da história está para além da distinção entre ficção e fato. Na verdade, é absolutamente enganoso – e isso surge por meio de um bom acordo com o oculto e suprimido positivismo – chamar de ficção tudo o que na historiografia não for um fato no sentido dos dados concretos. (Rüsen, 2010, p. 96)

Em diálogo com Hayden White, Rüsen exalta o esforço do historiador americano em destacar a natureza linguística do trabalho histórico. No entanto,

discorda da proposta de Hayden White por entender que a relação que ele estabelece entre a historiografia e a literatura não reconhece a especificidade da narrativa histórica. Para Rüsen (2010), as narrativas históricas têm peculiaridades que se dão não por elas estarem assentadas em fatos, mas na “função geral de orientar a vida prática no tempo, mobilizando a memória da experiência temporal, por meio de um conceito de continuidade e pela estabilização da identidade”. (p. 98)

A lenda de Quiva e Laiá, enquanto uma narrativa ligada à memória sobre a origem da cidade de Itaguaí é perfeitamente apta para articular passado, presente e futuro por meio da categoria de continuidade. A experiência da luta dos indígenas no contexto do fim da aldeia dos Itingas é capaz, não só, de dar relevância à luta atual dos indígenas pela posse das suas terras, como também pode influenciar a configuração do futuro dos povos indígenas do Brasil através do estabelecimento de uma empatia entre aqueles que ouvem a lenda e os povos indígenas que lutam pela demarcação de suas terras e pelo reconhecimento de suas identidades. É por tudo isso, portanto, que, nesta dissertação, a chamada lenda de Quiva e Laiá será entendida como uma narrativa histórica.

1.2

O ensino de História indígena

Investigar como, nas aulas de História, trabalhando com os alunos a lenda de Quiva e Laiá, poderíamos contribuir para a superação de um entendimento que torna os indígenas invisíveis na contemporaneidade, presos a um passado colonial e agentes passivos diante das tramas da História é o objetivo principal deste trabalho. Revelar o que foi ocultado durante muito tempo é cada vez mais o propósito de muitos professores de História e de muitas pesquisas no campo do Ensino de História. É nesta trincheira, reforçada pela lei nº 11.645/2008⁷, que coloco esta dissertação.

Esse ato legal de 2008 faz romper uma tradição escolar sobre os estudos dos povos indígenas construída desde o século XIX. Segundo Circe Bittencourt (2013),

⁷ A Lei 11.645/2008 altera a Lei 9.394/1996, modificada pela Lei 10.639/2003, a qual estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática história e cultura afro-brasileira e indígena.

o pouco espaço dado aos indígenas nos conteúdos, a necessidade de relacionar a história indígena ao contato com o europeu colonizador, a visão dos indígenas enquanto sujeitos históricos passivos e a insistência em não reconhecer a contemporaneidade dos povos indígenas são marcas que podem ser constatadas, por intermédio da documentação escolar, desde a constituição da História como disciplina.

Através da leitura do artigo de Circe Bittencourt (2013), é interessante perceber que essa tradição escolar com relação à História indígena é fruto de uma aproximação recorrente entre a produção dos intelectuais de cada período e a produção didática. Assim, a autora questiona uma ideia “em certa medida muito recorrente em análises sobre livros didáticos de História em geral, sobre a constante defasagem entre a produção acadêmica e a escolar”. (p. 105)

Para demonstrar como se configurou essa tradição da História indígena escolar, Circe Bittencourt faz uma longa análise de manuais escolares de História, desde o século XIX até o final do século XX. As obras examinadas teriam sido aquelas mais difundidas na rede escolar em momentos significativos para a história da disciplina. A escolha por analisar manuais escolares foi por, segundo a autora, eles serem “o depositário privilegiado dos conteúdos elencados pelas propostas curriculares”⁸. (Bittencourt, 2013, p. 104)

Durante os “tempos da monarquia”, por exemplo, através da análise do famoso manual didático “Lições de história do Brasil”⁹, de Joaquim Manuel de Macedo, podemos perceber vários pontos de contato entre essa obra e as marcas da historiografia de Francisco Adolfo Varnhagen, presentes nos dois volumes da sua “História geral do Brasil”, publicados na década de 1850. No que diz respeito aos indígenas, ambos os autores expõem visões bastante preconceituosas nas suas

⁸ Embora as discussões teóricas sobre currículo não sejam objeto desta dissertação, não ignoro os debates em torno dos limites encontrados pelos conteúdos prescritos quando se deparam com a realidade cotidiana das escolas. Os conteúdos presentes na documentação oficial e nos livros didáticos, certamente, não representam integralmente todos os elementos que compõem a História escolar. Pode, por exemplo, o professor escolher ou não ensinar aquele conteúdo e usar o livro didático. Da mesma forma que o aluno pode ler ou não o livro, ou dar um sentido bastante diferente daquele que foi ensinado pelo professor. No entanto, reconheço que, através da análise dessa documentação escolar, podemos sim traçar um perfil da disciplina, que nos leve a perceber o que Circe Bittencourt chamou de tradição da História escolar.

⁹ A primeira edição de “Lições de história do Brasil para uso das escolas de instrução primária” é de 1861, tendo tido inúmeras edições até 1925.

obras, moldando uma percepção que contribuiu para que esses povos fossem definidos como selvagens e desprovidos de História. A leitura das “Lições” de Macedo pode deixar isso mais claro:

os três primeiros séculos pertenciam à “infância e servidão do Brasil”. Havia então duas gerações: uma formada por portugueses e outra, pelos indígenas. Infante, o Brasil “só tinha para falar em seu nome uma geração cuja história era a história de outra terra, e para esquecer o seu nome outra geração que sepultava as recordações do passado nos antros da selvatiqueza.” Enquanto esta geração não se ocupava do dia de amanhã e se esquecia do dia de ontem, “fugia espavorida ao troar dos canhões dos conquistadores”, (...) a primeira trazia a língua, as leis, a religião, os costumes.”

1808 marca o início de um novo período.

A vinda da Família Real não apenas anuncia a emancipação política; empresta-lhe um traço particular, preparando o Império para o papel que está predestinado a desempenhar no Novo Mundo. Por fim, a consolidação do Império permitia a escrita de uma História do Brasil; e o fato de possuir uma História revelava a existência de um povo ou nação. (Macedo *apud* Mattos, 2000, p. 75-77)

Na obra de Macedo, então, os indígenas estariam presentes apenas no que ele chamou de “Brasil infante”, que corresponderia ao período colonial, quando não havia “povo ou nação” e sequer História. A referência a eles se dá de forma pejorativa, relacionando-os à um estado de “selvatiqueza” que, graças ao contato com o português conquistador - que traz “a língua, as leis, a religião, os costumes” -, é substituído por um estado de civilização. E no que diz respeito à História, os indígenas estariam necessariamente ligados aos europeus colonizadores, pois, antes da chegada destes, o nativo “sepultava as recordações do passado”.

A visão de Macedo sobre os indígenas é semelhante a de Varnhagen, para quem os indígenas não tinham história, mas apenas etnografia. Francisco Adolfo de Varnhagen, ilustre figura do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), foi um dos principais articuladores da criação da Seção de Etnografia dessa instituição. Segundo ele, a etnografia indígena “deveria devotar seus esforços para pesquisar os nomes das nações indígenas, suas línguas e seus dialetos, suas emigrações, crenças, sua arqueologia, seus usos e costumes e meios de os civilizar”. (Varnhagen, 1854, p. 62) Ou seja, indígenas e sua cultura, na visão desse autor, além de não merecerem

um lugar nas páginas da História, deveriam passar pela mediação da cultura europeia do homem branco para alcançarem a civilização.

Esse desprezo pelos indígenas, vistos como selvagens e sem História, para além de tantas consequências práticas negativas, como os estereótipos percebidos na comemoração dos 200 anos de Itaguaí, contribuiu para um equívoco¹⁰ que considero a porta de entrada para toda ignorância que ainda é possível perceber em relação a compreensão dos povos indígenas, a saber: a ideia do índio genérico. Essa noção, que entende o indígena como parte de um bloco único, e que despreza a riqueza da diversidade das inúmeras etnias indígenas, segundo Circe Bittencourt, pode ter relação com a tradição do ensino de História indígena que estamos analisando. Pois, segundo essa autora, por exemplo:

cabe destacar ainda a constituição de uma memória sobre os indígenas do período colonial por intermédio das ilustrações apresentadas na “História geral do Brasil” desde sua primeira edição de 1854. Tais representações alusivas aos indígenas passaram a integrar a iconografia didática a partir do século XIX, estando ainda presentes em livros atuais. Trata-se de reproduções de pintores sobre características das culturas indígenas mas, da forma como estão integradas no livro de Varnhagen e nos textos escolares, servem para reforçar a ideia de haver costumes genéricos entre todos os grupos indígenas. (Bittencourt, 2013, p. 110)

Não pretendo aqui fazer uma análise aprofundada de toda a trajetória explorada por Circe Bittencourt no seu artigo (2013). Assim, em resumo, é importante que se diga que, além dessa relação dos manuais didáticos do Império com a produção de Varnhagen, a autora investiga como, a partir de 1900, em face de uma reformulação do ensino de História e de uma historiografia que passou a se dedicar a pensar a “formação do povo brasileiro em seus aspectos de miscigenação, inserindo os estudos de diferentes correntes europeias sobre o problema das raças” (p. 116), os indígenas, pouco a pouco, deixaram de ser apresentados tão somente como selvagens.

¹⁰ Essa expressão foi retirada de Bessa Freire (2000) no seu famoso artigo “Cinco ideias equivocadas sobre o índio”.

Analisando a obra “História do Brasil para o ensino secundário”, de João Ribeiro, um importante autor de livro didático do período¹¹, Circe Bittencourt (2013) aponta a presença de perspectivas contraditórias acerca dos indígenas. Por exemplo, mesmo que ainda tenham sido definidos como “selvagens violentos”, no entanto, João Ribeiro se preocupou “em demonstrar algumas das qualidades herdadas dessas culturas na constituição do ‘povo brasileiro’ em seu processo de miscigenação.” (p. 115) Apesar disso, ainda assim os indígenas continuaram sub-representados pela História, pois, conforme “os indígenas passaram a integrar o ‘povo mestiço’ (...) havia pouco interesse em conhecer seu passado e mesmo o presente de suas culturas”. (p. 116)

Ainda acompanhando a trajetória esboçada por Circe Bittencourt (2013), nas décadas 1930 e 1940, a produção historiográfica se diversificou em vertentes que iam desde abordagens marxistas, como a de Caio Prado Júnior, às eugenistas, como a de Oliveira Viana. Assim, a produção didática de História “se renovou juntamente com a historiográfica no que se refere às relações entre a política e a sociedade (...) No que se refere aos indígenas, as mudanças foram pouco significativas.” (p. 120). Ainda permaneciam os debates em torno da mestiçagem, forjando, aos poucos, o famoso “mito da democracia racial.”

Nesta perspectiva, os autores incorporavam as teses de intelectuais que mantinham a visão de que, por intermédio principalmente da catequese e do trabalho missionário, os indígenas foram incorporados à civilização (...). Buscava-se naturalizar a relação do povo brasileiro ao território, omitindo a situação da população indígena no século XX em enfrentamentos constantes nas frentes de colonização dos séculos XIX e XX, incluindo a ‘marcha para o oeste’ da fase getulista. (Bittencourt, 2013, p. 123)

Esse silenciamento com relação às lutas dos povos indígenas pela sua sobrevivência e manutenção de suas terras só foi rompido nos anos 1970 e 1980, quando parte significativa da produção didática incorporou nas suas obras a produção historiográfica com base teórica assentada em um marxismo com referências do estruturalismo. “As populações indígenas, nessa vertente, passaram a ser apresentadas como uma das primeiras grandes vítimas de uma estrutura

¹¹ Embora João Ribeiro tenha desenvolvido suas atividades profissionais no início do século XX, a referida obra de sua autoria, que teve uma primeira publicação em 1900, segundo Melo (2008), foi adotada até a década de 1960, circulou em todo o país e influenciou várias gerações.

econômica constitutiva do capitalismo.” (Bittencourt, 2013, p. 127) Segundo Circe Bittencourt, e também, segundo a minha memória de estudante da educação básica nos idos anos 1990, essa perspectiva teve uma significativa acolhida entre os professores de História.

No entanto, como afirma John Monteiro (2001), embora os indígenas tenham passado a ser vistos de forma favorável desde então, mesmo essa perspectiva da “história dos vencidos”, quando caracterizaram essas populações em tão somente vítimas do sistema capitalista, continuou negando aos indígenas algo fundamental: a condição de sujeitos históricos ativos. Além disso, John Monteiro alertava para os perigos de se escrever uma história nos moldes daquilo que ele chamou de “crônica da extinção”. Ou seja, em se restringir a análise histórica às evidências em torno do processo de dizimação e violência pelo qual passaram os índios na história do Brasil. Segundo Vânia Moreira (2010),

o problema desse tipo de abordagem não é fazer a crônica dos índios que tombaram e morreram, mas deixar de demarcar a necessidade de fazer-se, também, a história dos que viveram na esfera da sociedade colonial. Pois, sem isso, explica o autor [John Monteiro], corre-se o risco de a historiografia ajudar a reproduzir e cristalizar a imagem de que os índios são personagens exclusivos das matas e dos sertões, em temporalidades ou lugares remotos, deixando de percebê-los como setores, subalternos ou não, da sociedade colonial ou nacional. (p.58)

Foi no bojo dessa crítica e na esteira dos pressupostos teóricos da Nova História Cultural que apareceram os primeiros trabalhos da chamada Nova História Indígena. A Nova História Indígena, assim, é uma corrente historiográfica que tenta superar uma interpretação pautada na dominação e que reconhece, nos seus trabalhos, o protagonismo e o papel ativo do indígena na História. Através de um diálogo mais intenso com a antropologia desde os fins da década de 1970 e devido a militância de grupos indígenas organizados que insistem em contrariar o discurso do desaparecimento, a historiografia teve de repensar seus pressupostos, ultrapassando visões que consideravam os indígenas como vítimas passivas ou

meros expectadores das tramas da História. Desde então, importantes obras¹² foram produzidas nesse sentido.

Com relação ao objeto desta dissertação, segundo Maria Regina Celestino de Almeida (2013), “as aldeias indígenas ganham outra dimensão no mundo colonial, e os índios aldeados tornam-se sujeitos dos processos históricos nos quais se inserem.” (p. 45) A própria distinção entre o que seria aldeia e o que seria aldeamento tende a perder sentido. Durante muito tempo, a diferenciação entre aldeia e aldeamento se dava de forma clara e nos seguintes termos: aldeia era um agrupamento organizado pelos próprios indígenas, onde viviam com relativa autonomia fora do sistema colonial; e aldeamento era uma comunidade organizada geralmente por missionários que exerciam um controle cultural e espacial sobre indígenas. Nas aldeias, os indígenas mantinham seu modo de vida tradicional. Nos aldeamentos, povos inteiros eram submetidos a outro tipo de vida, tendo suas identidades culturais corrompidas através da catequese e de outras ações impostas pelos colonizadores. Esse entendimento, analisado em linhas gerais aqui, pôde ser questionado a partir dos pressupostos da Nova História Indígena.

Afinal de contas, no caso do aldeamento, objeto desta dissertação, por exemplo, poderíamos questionar o seguinte: tendo em vista que os aldeamentos seriam espaços onde os indígenas viviam um processo de aculturação, que lhes retiravam a condição de agentes sociais em função do atendimento exclusivo de interesses coloniais, qual seria a razão de toda a luta dos indígenas da aldeia de Itaguaí pela sua manutenção? Maria Regina Celestino de Almeida (2013) esclarece essa questão, dizendo que os aldeamentos, na verdade:

foram para os índios um espaço de liberdade possível, diante do caos e da violência desencadeados pela conquista e a colonização. Afinal, se os índios de Itaguaí tanto se esforçaram para preservar sua aldeia (...) cabe reconhecer o importante significado que eles lhe atribuíam. Itaguaí, como várias outras aldeias estabelecidas na colônia portuguesa, deve ser vista como espaço de rearticulação cultural e identitária para os diferentes grupos étnicos que se misturaram no seu interior. (p. 45)

¹² Ver: Cunha, 1992; Farage, 1991; Monteiro, 1994; Vainfas, 1995; Almeida, 2003; Pompa, 2003; Domingues, 2000; Sposito, 2012; Mattos, 2004; Wittmann, 2007.

Assim, em face de todas as transformações com relação ao entendimento da questão indígena introduzidas pela Nova História Indígena, uma dissertação do ProfHistória, escrita por Thais Elisa Silva da Silveira (2016), aponta que, no tocante à História escolar:

na atualidade é possível perceber mudanças nos livros didáticos, que estão se aproximando dos estudos antropológicos e de historiadores que trazem um novo olhar sobre a temática indígena. Além disto, conta a presença de uma iconografia renovada que contrastam com alguns estereótipos. (p. 40)

Diante disso, ou seja, dessa nova perspectiva teórica acerca da questão indígena e dessa tradição da história escolar indígena, a qual, como demonstrada na trajetória explorada por Circe Bittencourt (2013), sempre incorporou na sua produção as reflexões produzidas pela historiografia, caberia questionar qual seria, então, a necessidade da aprovação da referida lei 11645/2008 que determina a obrigatoriedade do estudo da história e cultura indígena?

Para Thais da Silveira (2016), tal medida se justificaria em razão do fato de, apesar das alterações provocadas desde as críticas efetuadas pela Nova História Indígena, ainda ser “possível perceber a existência de uma permanência no que se refere ao apagamento dos indígenas da história, especialmente após o início da colonização e a manutenção de alguns estigmas e preconceitos no ensino de história.” (p. 40) Circe Bittencourt (2013) aponta que a lei 11645/2008 “tem uma perspectiva de renovação que abrange mudanças epistemológicas, mas também de debates sobre o tema dos preconceitos étnico-raciais.” (p. 132) Ou seja, destaca a necessidade de, além de trabalhar os conteúdos de história e cultura indígena, apresentar uma abordagem antirracista a partir deles.

É na esteira desse processo, portanto, que se encontra esta dissertação. As mudanças epistemológicas da Nova História Indígena serão absorvidas de forma entrelaçada aos pressupostos políticos de uma educação antirracista. Assim, nos capítulos seguintes, apresentaremos análises que possibilitem ao professor de História, através da lenda de Quiva e Laiá, refletir sobre questões relacionadas ao entendimento dos indígenas como sujeitos ativos da História, à atualização dos conflitos indígenas por meio de disputas de memória e à mobilização da consciência

histórica¹³ dos estudantes no sentido de enfrentar o preconceito que se tem com relação aos povos indígenas.

1.3

Apresentação dos próximos capítulos

O capítulo 2 “Entre o ‘verdadeiro, o falso e o fictício’” analisa as interseções entre a lenda de Quiva e Laiá e a historiografia relativa à história da aldeia de Itaguaí. No bojo disso, destaca questões indígenas que julgamos como relevantes para o ensino de História. O referencial teórico-metodológico foi retirado, principalmente, das reflexões de Carlo Ginzburg (2007) que, como veremos, defende a diferenciação do discurso histórico do ficcional nos debates envolvendo a questão da narrativa na História e afirma que cabe ao historiador destrinchar nesses discursos o entrelaçamento entre verdadeiro, falso e fictício para, assim, ser capaz de falar de uma realidade. Segundo o historiador italiano, isso acontece quando, por exemplo, isolamos “na ficção fragmentos de verdade.” (Ginzburg, 2007, p. 11) Nesse sentido, identificaremos na lenda de Quiva e Laiá, através de uma leitura amparada pela historiografia, “fragmentos de verdade” que possibilitem destacar o papel ativo dos indígenas na história da aldeia de Itaguaí.

Destaco, dentre as várias referências historiográficas utilizadas, sobretudo, as obras “Metamorfozes indígenas”, de Maria Regina Celestino de Almeida (2013); e “Memória histórica e documentada das aldeias de índios da Província do Rio de Janeiro”, de Joaquim Norberto de Souza e Silva (1854). Essas duas obras merecem aqui ser evidenciadas em razão de terem fornecido para esta dissertação, respectivamente, um repertório conceitual relacionado a história dos aldeamentos coloniais ancorado nos pressupostos da Nova História Indígena e a maioria dos dados factuais concernentes à aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí.

Como fonte fundamental utilizamos a versão da lenda de Quiva e Laiá sintetizada nesta introdução, presente no livro “As Mirongas de Umbanda”, de Byron Torres de Freitas e Tancredo da Silva Pinto (1969). Uma obra editada pela primeira vez em 1957 e que, segundo seus autores, “foi aprovada e adotada

¹³ O conceito de consciência histórica será discutido no capítulo 4 desta dissertação.

oficialmente pela Confederação Espírita Umbandista.” Não conseguimos identificar durante toda a pesquisa de mestrado que resultou nesta dissertação a natureza da relação da lenda de Quiva e Laiá com as práticas de umbanda. Sabemos apenas que Byron Torres de Freitas e Tancredo da Silva Pinto, em 1949, integraram a comissão que preparou as comemorações do 131º aniversário de fundação do município de Itaguaí a convite do prefeito da época José Maria de Brito. Teria sido nesse período que os autores coletaram a lenda que, poucos anos depois, inseriram no livro. Afinal, segundo eles, “a lenda acima estampada devemos ao dr. José Maria de Brito.” (Freitas e Pinto, 1969, p. 218)

Aliás, é importante destacar a presença de Tancredo da Silva Pinto em muitos festejos dessa natureza. Afinal, para ele, as festas públicas eram eventos bastante propícios para a divulgação da umbanda e para a criação de redes de proteção social das religiões de matriz africana no Brasil. Foi ele um grande idealizador, por exemplo, da festa de Iemanjá no Ano Novo e realizador da festa “Você sabe o que é Umbanda?”, no Maracanã. Trata-se de uma figura que merece ser mais conhecida e estudada.

Tancredo da Silva Pinto, após romper com as lideranças da "umbanda branca", decide fundar a Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB), demonstrando que as tensões internas ao campo umbandista não se restringiam ao debate ideológico, mas demarcavam também um espaço de influência, oferecendo outra entidade de caráter civil como alternativa de interlocução com o Estado. Ao longo dos seus 75 anos de vida, Silva Pinto manteve intensa produção literária, dentre as quais se destacam “A Origem da Umbanda”, “Eró da Umbanda”, “Cabala Umbandista”, “Fundamentos de Umbanda”, “Camba de Umbanda”, “As Mirongas da Umbanda”, “Guia e ritual para organização de terreiros”, “Horóscopo na Umbanda”. O Tata Tancredo foi reverenciado pelos segmentos mais populares, e, principalmente, pelos morros cariocas, por representar um foco de resistência das tradições africanas na sociedade brasileira. (Oliveira, 2013, p. 13)

O capítulo 3 “Quiva e Laiá nos dias de hoje: patrimônio cultural não consagrado e memória indígena” apresenta uma análise que demonstra a atualidade dos conflitos envolvendo questões relativas ao passado indígena de Itaguaí. Através de um debate sobre patrimônio e memória indígena percebemos a contemporaneidade dos conflitos indígenas refletidos em uma discussão sobre qual passado Itaguaí deseja revelar. Assim, veremos que, durante décadas, através da

lembração da lenda de Quiva e Laiá, o passado indígena da cidade foi valorizado e reivindicado; no entanto, nos últimos anos, ao contrário, algumas iniciativas promoveram o esquecimento dessa narrativa, contribuindo para a substituição desse passado por outro sem personagens indígenas como protagonistas.

O debate sobre patrimônio partiu do conceito de referência cultural. Ideia que, por dar importância ao ponto de vista da recepção, “entende que a constituição de patrimônios deve fazer sentido e ter valor para a sua comunidade de interpretação.” (Mello e Barra, 2017, p. 136) Dessa maneira, a fim de saber se a lenda de Quiva e Laiá poderia ser compreendida nesses termos, buscamos entrevistar pessoas que, de alguma maneira, pudessem indicar o modo como essa narrativa é recebida pela comunidade de moradores de Itaguaí. Nossos entrevistados, portanto, foram escolhidos a partir de um critério que tinha como único pressuposto o fato de produzirem falas minimamente representativas.

Assim, percebemos que atualmente dois discursos se rivalizam em torno da lenda de Quiva e Laiá. 1) Aquele que zela pela lembrança da lenda, defendendo que essa narrativa aproxima os moradores da história indígena da cidade. 2) Aquele que sugere seu esquecimento, alegando que a lenda atrapalha o entendimento acerca da verdadeira história da cidade. Por trás disso, estaria uma disputa de memória que, veremos, se manifesta por meio da criação e extinção de determinados recursos memorialísticos.

Nesse sentido, referências teóricas para a compreensão do que seria memória nos levaram ao entendimento de que ela não é produzida a partir de um acúmulo de eventos, fatos ou vivências do passado, mas seria o resultado de um criterioso processo de seleção que envolve lembranças e esquecimentos. Assim, veremos que a lenda de Quiva e Laiá, sendo uma narrativa que apresenta uma memória sobre o passado indígena da cidade de Itaguaí, está sujeita a usos e manipulações. Além de, por causa disso, manifestar latências e revitalizações, ora sendo reivindicada e lembrada, ora sendo propositalmente esquecida.

Finalmente, encerrando esta dissertação, temos o capítulo 4 “A lenda de Quiva e Laiá na sala de aula”. Nele se investiga a aprendizagem construída após uma prática de ensino de História realizada por mim junto aos meus alunos do Colégio Estadual Professor Ney Cidade Palmeiro e da Escola Estadual

Municipalizada Chaperó. Durante um mês, em setembro de 2019, minha sala de aula foi transformada em um laboratório de estudos, passando, então, a ser o *locus* de investigação das questões que inspiraram toda esta dissertação. A principal delas, matriz de todas as outras, foi a interrogação acerca de como o ensino de história, utilizando a lenda de Quiva e Laiá como principal recurso, poderia contribuir para a superação de uma visão preconceituosa acerca da população indígena e inspirar nos alunos a adoção de uma postura antirracista.

Contribuir para dar uma resposta satisfatória a essa questão foi o que justificou as experimentações que apresentaremos por meio do percurso pedagógico que foi planejado e executado com meus alunos. É importante destacar que para a construção das aulas, as principais referências foram extraídas dos dois capítulos apresentados aqui anteriormente. Os capítulos 2 e 3 desta dissertação, além de terem produzido as informações que serviram de conteúdo, apresentaram as perspectivas teóricas que balizaram as estratégias de ensino no sentido de destacar o papel ativo dos indígenas na História e trazer para os dias de hoje os debates acerca da história indígena. Entretanto, no que diz respeito a alguns outros pontos mobilizados para a execução do referido percurso pedagógico, principalmente aquele relacionado a avaliação da aprendizagem, o referencial teórico foi retirado das reflexões de Jörn Rüsen, tendo por base a ideia de consciência histórica.

O conceito de consciência histórica, veremos, ao propor um processo de orientação no fluxo temporal mediante uma dinâmica de apropriação do passado no presente, serviu de ponte para que as populações indígenas passassem a ser enxergadas como agentes históricos do mundo contemporâneo. Assim, reivindicar o uso do conceito de consciência histórica nesses termos expressou, pois, uma compreensão da necessidade de fazer com que as diferentes temporalidades dialogassem para que, através desse diálogo, os estudantes pudessem construir um entendimento melhor de si e do mundo. É nesse sentido que reconhecemos a pertinência da teoria de Rüsen nesta e nas demais pesquisas envolvendo história indígena. Afinal, ainda é urgente contribuir para a superação de uma visão preconceituosa que insiste em localizar os índios apenas no passado.

2

Entre o “verdadeiro, o falso e o fictício”

‘Ora, eis o que quero: Fatos. Ensinem a estes meninos e meninas os Fatos, nada além dos Fatos. Na vida, precisamos somente dos Fatos. Não plantem mais nada, erradiquem todo o resto. A mente dos animais racionais só pode ser formada com base nos Fatos: nada mais lhes poderá ser de qualquer utilidade. Esse é o princípio a partir do qual educo meus próprios filhos, e esse é o princípio a partir do qual educo estas crianças. Atenha-se aos Fatos, senhor!’
(Dickens, 2014, p. 14)

A citação que abre este capítulo são as primeiras letras de “Tempos difíceis”, clássico romance de Charles Dickens. Trata-se da fala do dono de uma escola, dirigida a um recém-contratado professor diante de um grupo de - “pequenos recipientes (...) que seriam enchidos com fatos” - alunos. Na mesma cena, um oficial do governo, desta vez falando diretamente aos alunos e alunas, diz: ““Vocês deverão ser, em todos os aspectos, regulados e governados (...) pelos fatos. Vocês devem descartar a palavra Imaginação.””

O romance de Dickens mostra o impacto da Revolução Industrial na vida dos trabalhadores ingleses no final do século XIX. “Tempos difíceis”, entre outros aspectos, destaca o papel que a escola cumpre a fim de assegurar a dominação social diante do avanço do capitalismo. Em uma sociedade na qual o contraste entre a pobreza extrema dos trabalhadores e a luxuosa vida dos mais ricos se tornava cada vez mais evidente, a educação das crianças devia servir a moldar indivíduos refratários à contestação. O fetiche dos fatos escondia uma racionalidade que movia a lógica do lucro e da exploração, reprimindo a imaginação, a fantasia, o sonho e todos os outros mecanismos que poderiam libertar corpos e espíritos da massificação imposta.

Assim, Charles Dickens retrata um modelo educacional que vigorou em muitos lugares desde aquele período. Sobre isso, são famosas as teses de Pierre Bourdieu acerca do papel da escola na reprodução e legitimação das desigualdades sociais. A análise que esse famoso sociólogo francês faz da cultura escolar, apresentando-a como parte da cultura dominante, influencia toda uma geração de

pesquisadores da educação, abrindo “caminho para uma análise mais crítica do currículo, dos métodos pedagógicos e da avaliação escolar” (Nogueira e Nogueira, 2002, p. 33)

Com relação à História, no contexto de “Tempos difíceis”, não apenas sua face voltada ao escolar, mas todos os pressupostos epistemológicos da disciplina naquele momento descartavam, não só a imaginação, mas toda categoria que estivesse para “além dos fatos”. Os historiadores da chamada “escola metódica”, por exemplo, fascinados pelo real, tinham nos documentos oficiais o que supunham garantir a factualidade de seus objetos. O acesso ao passado, acreditava-se, era possível e se dava única e exclusivamente por meio da crítica e da análise criteriosa dessa documentação. Nesse sentido, “fato” tinha um caráter extremamente restritivo, entendido exclusivamente como um dado real concreto.

Durante o século XX, a primeira geração dos Annales teceu fortes críticas aos ditos historiadores positivistas e seu método de acesso à verdade sobre o passado. Nesse sentido, outras fontes, para além dos documentos escritos oficiais, passaram a ser consideradas pelos historiadores. Mas não só isso, talvez a contribuição mais importante de historiadores como Marc Bloch e Georges Lefèbvre tenha sido o desenvolvimento de uma nova percepção sobre a natureza da História e o “ofício de historiador”. Conscientes de que os “fatos históricos” não eram fatos “positivos”, mas construções intelectuais, os historiadores da primeira geração dos Annales passaram, então, a perceber nas suas fontes, não mais documentos objetivos que desvendariam o que fora real, mas documentos dotados de múltiplas possibilidades no sentido de transformar fatos históricos em problema.

Em resumo, Lilia Schwarcz na apresentação à edição brasileira de “Apologia da História” diz que “contra uma historiografia positiva (...) que se apoiava em fatos, grandes nomes e heróis e assim constituía pautas e agendas históricas naturalizadas, Bloch inaugurou a noção de “história como problema” (Bloch, 2001, p.7). A partir daí, dizem os historiadores dos Annales, se deu a “grande revanche da inteligência sobre o dado” (Bloch, 2001, p. 78). Para essa corrente historiográfica, a relação com as fontes se daria de outra forma, pois entende-se que os documentos “não falam senão quando sabemos interrogá-los” (Bloch, 2001, p. 79).

Com isso, ampliou-se bastante as possibilidades de fontes históricas. Segundo Carlo Ginzburg (2007) “naturalmente, depois de Marc Bloch (Os reis taumaturgos) e Georges Lefèbvre (O Grande medo de 1789), ninguém pensará que é inútil estudar falsas lendas, falsos acontecimentos, falsos documentos”. (p. 13) E assim, considerando que os documentos precisam de uma mediação, uma postura ativa dos historiadores passou a ser julgada como imprescindível para o acesso ao conhecimento histórico.

Essa nova postura dos historiadores, anos mais tarde, quando pesquisas das áreas da filosofia da linguagem e da teoria literária apontaram que a linguagem não era neutra, deu ensejo a uma série de novas discussões em torno da relação entre narrativa, realidade, verdade e história. A partir dos desafios lançados pela chamada “virada linguística”, nos anos de 1960 e 1970, os historiadores passaram a perceber mais claramente o caráter construtivo da sua escrita, entendendo a narrativa também como um componente básico de seu ofício profissional.

Sobre este momento da historiografia, Carlo Ginzburg (2007) diz que, “na segunda metade dos anos 1960 o clima começou a mudar.” E, em tom de ironia, acrescenta: “algum tempo depois, anunciou-se com grande clamor que os historiadores escreviam.” (p. 8) Foi declarado que, “os historiadores estavam tão seduzidos pelo passado, (...) que esqueceram que estavam escrevendo textos, lendo textos, criando textos, processos que têm lógicas próprias, que requerem atenção a suas lógicas internas” (Poster, 2009 *apud* Lopes, 2015, p. 102)

Como marco desse questionamento está a obra “Meta-história: A imaginação histórica do século XIX”, de Hayden White, publicada pela primeira vez em 1973. Embora seja sabido que, nesse contexto, outros autores, mesmo antes de White, tenham publicado importantes trabalhos sobre o problema da narrativa histórica, essa obra desse historiador estadunidense vai ser identificada como a mais representativa dessa questão, pois a colocou em um outro lugar. Para Carlo Ginzburg (2007),

a partir de *Metahistory* ele [Hayden White] se interessou cada vez menos pela construção de uma “ciência geral da sociedade” e cada vez mais pelo “lado artístico da atividade historiográfica”. (p. 218)

White declarara ter querido limitar sua pesquisa aos elementos “artísticos” presentes na historiografia “realista” do século XIX. (p. 327)

Desde então, segundo Ginzburg, a distinção entre romance e história tem sido relativizada e as narrativas históricas vêm sofrendo questionamentos acerca da sua cientificidade através de ataques de “céticos” que, por insistirem no caráter subjetivo da escrita da história, põem em xeque a sua capacidade de falar da realidade. Para esses “céticos”, um texto histórico não falaria da realidade, mas de quem o escreveu.

Contraditoriamente, acompanhando a trajetória da historiografia, se para os positivistas, a realidade era dada a ser conhecida diretamente através de métodos de análise de documentos, sem a necessária mediação dos historiadores. Para os céticos, ditos pós-modernos, a realidade seria inalcançável e a mediação dos historiadores nos afastaria ainda mais dela. Carlo Ginzburg (2007), analisando outra relação entre as concepções dessas duas visões historiográficas, defende que:

contra o ceticismo positivista que punha em dúvida o caráter fidedigno deste ou daquele documento, Bloch fazia valer, de um lado, os testemunhos involuntários; de outro, a possibilidade de isolar nos testemunhos voluntários um núcleo involuntário, portanto mais profundo.

Contra o ceticismo radicalmente antipositivista que ataca o caráter referencial dos textos como tais, pode-se usar uma argumentação em certos aspectos semelhante àquela lembrada por Bloch. Escavando os meandros dos textos, contra as intenções de quem os produziu, podemos fazer emergir vozes incontroladas. (p. 10–11)

Percebe-se na citação acima, além da explícita contribuição de Marc Bloch, a voz oculta de Walter Benjamin quando defendeu a necessidade de ser feita uma leitura a contrapelo da história. Sabemos o quanto essa postura foi fundamental para Ginzburg (2006) ver nos processos inquisitoriais as ideias de um moleiro e outros fatos da cultura popular da Europa pré-industrial que estavam para além da visão estereotipada dos juízes que produziram esses documentos.

Essa mesma disposição de ir atrás do “núcleo involuntário” do texto para fazer emergir “vozes incontroladas” serve também para os historiadores lidarem com os textos literários. Através de uma leitura a contrapelo, por exemplo, “nos romances medievais podemos detectar testemunhos históricos involuntários sobre usos e costumes, isolando na ficção fragmentos de verdade.” (Ginzburg, 2007, p. 11)

Dessa relação entre ficção e verdade surge um terceiro componente: o falso. Definido como “o fictício que se faz passar por verdadeiro.” (Ginzburg, 2007, p. 13) Seria ele, segundo Ginzburg, por se antagonizar com o real, que confirmaria a existência de uma realidade exterior ao texto. No entanto, essas três categorias, como vimos, em função das transformações intelectuais catalisadas pela chamada virada linguística, desde a segunda metade do século XX, ganharam contornos mais híbridos em razão dos questionamentos das fronteiras até então aceita entre elas. Assim, caberia ao historiador, justamente, “destrinchar o entrelaçamento de verdadeiro, falso e fictício que é a trama do nosso estar no mundo.” (p. 14)

Não pretendemos esgotar todo o complexo debate acerca das fronteiras entre história e ficção, que envolveu muito mais historiadores e argumentos dos que os citados aqui. Tampouco, sabemos, demos conta de analisar todo o pensamento de Carlo Ginzburg acerca dessa discussão. No entanto, a partir do que foi apresentado até aqui, é possível fazer uma relação da perspectiva teórica desse importante historiador com a maneira como abordaremos a lenda de Quiva e Laiá neste capítulo.

Carlo Ginzburg, mesmo levando em consideração os debates da questão da narrativa na história, diferencia o discurso histórico do ficcional e não vê nas aproximações dessas linguagens uma impossibilidade do historiador apresentar ou falar de uma realidade. Também vimos, na introdução desta dissertação, que, Jörn Rüsen, em diálogo com Hayden White, assim como Ginzburg, vê especificidades nas narrativas históricas. Segundo Rüsen, essa especificidade, não está assentada na distinção entre os elementos factuais e ficcionais presentes no discurso, mas na “função de orientação para a vida prática” mobilizada através da relação que a narrativa pode tecer entre passado, presente e futuro.

Nesse sentido, apostando que a lenda de Quiva e Laiá pode dar ensejo às discussões sobre o protagonismo indígena, tanto nas origens da cidade de Itaguaí como nos dias de hoje, projetando um futuro antirracista, entendemos essa narrativa como histórica. E por se tratar de uma lenda, vimos que é uma narrativa histórica que contém elementos ficcionais e reais. Mais correto, portanto, sob a influência de Ginzburg e de Rüsen, seria definirmos a lenda de Quiva e Laiá como uma narrativa histórica que está entre o verdadeiro, o falso e o fictício. Destrinchar o

entrelaçamento entre essas dimensões, como vimos acima, é parte do nosso ofício e, justamente, é o que tentaremos fazer aqui.

Assim, pondo em relação as perspectivas teóricas de Carlo Ginzburg com as de Jörn Rüsen, passaremos a identificar na lenda de Quiva e Laiá, através de uma “leitura a contrapelo” amparada pela historiografia, “fragmentos de verdade” que possibilitem a “vozes incontrolladas” destacarem o papel ativo dos indígenas na história da aldeia de Itaguaí.

2.1

Os aldeamentos coloniais

Na sua já clássica obra “Metamorfoses indígenas”, Maria Regina Celestino de Almeida divide a história dos aldeamentos do Rio de Janeiro¹⁴ em dois momentos. O primeiro vai das origens do aldeamento até a expulsão dos jesuítas do Brasil em 1759. Nesse período, segundo a autora, os jesuítas agiam, em geral, como intermediários da relação dos indígenas com os demais colonos. E as disputas em torno da utilização do trabalho indígena na colônia eram tão significativas como aquelas acerca dos conflitos por terra. O segundo momento, que vai da segunda metade do século XVIII ao início do século XIX, acompanha a saída dos inacianos dos aldeamentos e os desdobramentos das políticas pombalinas sobre a vida dos índios aldeados. Nessa nova conjuntura, ocorreram

mudanças significativas na política de aldeamentos e disputas ferrenhas quanto à administração de seu patrimônio, intensificando os conflitos de terra. Nesse período, os colonos interessavam-se mais pelas terras dos índios do que por seu trabalho, e estes últimos, por sua vez, reivindicavam **por conta própria** direitos às terras, aos cargos e aos ordenados que a condição de índios aldeados lhes garantia. (Almeida, 2013, p. 36, **grifo meu**)

Para Maria Regina Celestino de Almeida, portanto, a expulsão dos jesuítas é um ponto de inflexão na história dos aldeamentos em função das mudanças que

¹⁴ A autora concentrou seus estudos nas aldeias de São Lourenço (Niterói), São Barnabé (Itaboraí), São Francisco Xavier (Itaguaí), São Pedro (Cabo Frio), Santo Antônio de Guarulhos (Campos) e Nossa Senhora da Guia (Mangaratiba). As chamadas “aldeias tardias”, criadas entre o final do século XVIII e início do século XIX nas regiões mais afastadas da capitania, próximas às fronteiras com Minas Gerais e São Paulo, não foram analisadas. Pois, segundo a autora, o momento era outro e estudá-las implicaria enveredar nos caminhos da política indigenista do Império.

este evento trouxe para a dinâmica de vida dos índios aldeados e para as relações que eles estabeleceram com os demais colonos e autoridades coloniais. Acompanhando essa periodização, buscaremos traçar um paralelo dos eventos presentes na lenda de Quiva e Laiá com os dois diferentes contextos que marcam a história da Aldeia de Itaguaí.

2.1.1

A primeira fase da aldeia de Itaguaí

Sobre a origem da “Aldeia dos Itingas”, a versão da lenda de Quiva e Laiá apresentada anteriormente diz que “Itaguaí começou a existir, para a sua história, desde 3 de dezembro de 1670, quando ali chegaram cerca de 400 índios, trazidos do território do Espírito Santo pelos padres jesuítas Nóbrega, Cruz e um outro cujo nome se perdeu.”(Freitas e Pinto, 1969, p. 214) Apesar da precisão indicada, reforçada pela informação quanto ao número de indígenas que formaram a “tribo”, bem como pela data de sua constituição, a historiografia aponta dúvidas sobre a gênese da aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí, inicialmente chamada Itinga.

Joaquim Norberto de Souza e Silva (1854) apresenta a controvérsia que dá ensejo a essas dúvidas. Para esse autor, há duas principais linhas de explicação acerca das origens da “tribo dos Itingas”. A primeira é respaldada pelo que escreveu Monsenhor Pizarro e Araújo nas suas “Memórias Históricas do Rio de Janeiro” (1820). Nessa obra, é apresentada a tese de que a aldeia de Itinga teria sido fundada pelo governador do Rio de Janeiro Martim de Sá¹⁵ com índios da ilha de Jaguaiamenão (depois chamada de Jaguanão)¹⁶.

Monsenhor Pizarro não afirma quando exatamente esse agrupamento em Itaguaí teria acontecido, embora sugira que tenha sido no primeiro período do governo de Martim de Sá, entre 1602 a 1608. Visto que, segundo ele, em 1615 a aldeia dos Itingas já existia, pois nesse ano, índios de Sepetiba¹⁷ acompanharam o então governador Constantino de Menelau ao aldeamento de Cabo Frio.

¹⁵ Martim Correia de Sá foi governador do Rio de Janeiro em dois períodos: o primeiro foi de 1602 a 1608 e o segundo foi de 1623 a 1632.

¹⁶ Atualmente chamada de ilha de Jaguanum, pertencente ao município de Mangaratiba/RJ.

¹⁷ Região próxima à Itaguaí. Atualmente, bairro do município do Rio de Janeiro.

Souza e Silva (1854), no entanto, quando afirma que “não sei porém que não pudessem existir índios assoldados em Sepetiba sem a aldeia de Itinga.” (p. 285) levanta a hipótese de que Monsenhor Pizarro, talvez, possa ter tirado conclusões precipitadas. O fato de existir indígenas em Sepetiba não garante necessariamente a existência da aldeia de Itaguaí.

A segunda linha de explicação para a origem do aldeamento de Itaguaí (hoje em dia a mais aceita) se sustenta nas declarações feitas pelo Marquês de Lavradio¹⁸. Segundo ele, a aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí teria se originado a partir da catequese de índios carijós trazidos pelos jesuítas da Lagoa dos Patos, no atual estado do Rio Grande do Sul, e estabelecidos na Ilha da Marambaia¹⁹, “que julgaram devoluta, mas aparecendo proprietário com reclamações os transportaram para o sítio de Itaguaí, próximo a sua considerável fazenda de Santa Cruz.” (p. 179) Sobre essa segunda hipótese, a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2013) acrescenta outras informações:

o jesuíta Francisco Carneiro, reitor do colégio, ao visitar os padres em missão com os índios carijós na região de Laguna, constatou a impossibilidade de fixar ali residência por causa dos ataques frequentes dos paulistas e, diante da necessidade de ter índios no Rio de Janeiro, optou por descer os que estivessem de acordo. Em 1627, por decisão sua e ordem do rei e de Martim de Sá, realizou um descimento de quatrocentas almas. Estabeleceu os índios em terras do colégio em Guaratiba²⁰ (...) (p. 47)

A citação acima está baseada em uma carta escrita pelo padre jesuíta Francisco Carneiro, analisada por Serafim Leite na sua obra clássica “História da Companhia de Jesus no Brasil.” (1938-1950). Nessa carta, assim como na versão da lenda de Quiva e Laía escrita por Freitas e Pinto (1969), é apresentada a informação de que a aldeia de Itaguaí se formou a partir de quatrocentos indígenas agrupados pelos jesuítas.

Na versão da lenda, no entanto, vimos que os índios teriam sido reunidos no Espírito Santo pelo padre Manoel da Nóbrega e outros jesuítas, chegando em

¹⁸ Luís de Almeida Portugal Soares de Alarcão d'Eça e Melo Silva Mascarenhas. Foi vice-rei do Brasil, conforme veremos ainda neste capítulo.

¹⁹ Para Souza e Silva, o Marquês confundiu a Ilha da Marambaia com a Ilha de Itacuruçá. (1854, p. 180)

²⁰ Região próxima à Itaguaí. Atualmente, bairro do município do Rio de Janeiro.

Itaguaí no dia 3 de dezembro de 1670. Enquanto que a carta de Francisco Carneiro diz que os quatrocentos indígenas teriam saído da região de Laguna, no sul do país, em 1627.

As divergências com relação a de onde teriam partido os quatrocentos indígenas que inauguraram a aldeia de Itaguaí podem talvez ser explicadas a partir de uma informação presente na reflexão de Bessa Freire e Márcia Fernanda Malheiros (2009) acerca dos frequentes esvaziamentos nos aldeamentos do Rio de Janeiro. Segundo esses pesquisadores da história indígena, a condição de vida nos aldeamentos era muito ruim. Por isso, era muito comum a fuga de indígenas das aldeias do Rio de Janeiro. Assim,

o esvaziamento das aldeias obrigava a promoção de novos e constantes descimentos²¹ para repovoá-las, trazendo-se índios inclusive de outras capitâneas, como é o caso dos tupinikins, deslocados do Espírito Santo para a Ilha do Governador, no século XVI, ou dos 405 índios carijós, descidos da região de Laguna, no litoral de Santa Catarina, em 1628, pelos jesuítas, e instalados na aldeia de Guaratiba, segundo documentação estudada pelo padre Serafim Leite. (Freire e Malheiros, 2009, p. 61)

Diante disso, podemos supor que a referência, presente na versão da lenda de Quiva e Laiá escrita por Freitas e Pinto (1969), de que os quatrocentos índios que formaram a aldeia de Itaguaí teriam sido trazidos do Espírito Santo, pode ter relação com informações desconhecidas acerca desse descimento de índios tupiniquins. Descimento esse que, ainda segundo essa versão da lenda, teria sido conduzido pelo padre Manuel da Nóbrega.

Podemos afirmar, no entanto, que Manuel da Nóbrega não foi o responsável pelo estabelecimento da aldeia de Itaguaí. Pelo que se viu na historiografia e nos documentos discutidos acima, apesar das divergências entre as teses, é consenso que a criação da aldeia de Itaguaí data do início do século XVII. Manuel da Nóbrega, é sabido, morreu em 1570, no Rio de Janeiro, portanto, décadas antes da criação da aldeia de Itaguaí.

²¹ “Os descimentos eram expedições, em princípio não-militares, realizadas por missionários, com o objetivo de convencer os índios que ‘descessem’ de suas aldeias de origem para viver em novos aldeamentos especialmente criados para esse fim, pelos portugueses, nas proximidades dos núcleos coloniais.” (Freire e Malheiros, 2009, p. 58)

A alusão ao nome desse jesuíta na lenda de Quiva e Laiá, então, é um dos elementos falsos - fictício com pretensão de passar por verdadeiro - presentes nessa narrativa. Provavelmente, devido a reconhecida fama de Manuel da Nóbrega, essa presença tenha relação com uma tentativa de conferir uma autoridade histórica à lenda.

Outro jesuíta famoso ligado à história da aldeia de Itaguaí é José de Anchieta. No entanto, seu nome não está presente nesta versão da lenda de Quiva e Laiá analisada até aqui, mas em um documento do Arquivo Histórico Ultramarino analisado por Maria Regina Celestino de Almeida (2013). Um requerimento apresentado pelo capitão-mor²² da aldeia de Itaguaí, o índio José Pires Tavares,²³ à rainha D. Maria I²⁴, no contexto da luta dos indígenas pela permanência de suas terras após o período pombalino.

Requerimento do índio e capitão-mor da aldeia de São Francisco Xavier de Tagoáí, estabelecida na Fazenda de Santa Cruz, no Rio de Janeiro, José Pires Tavares, à rainha, solicitando que os índios, trazidos dos sertões da Lagoa dos Patos pelo padre José de Anchieta, possam permanecer nas suas terras da qual (...) os tentam expulsar. (Ms. Arquivo Histórico Ultramarino, AHU_ACL_CU_017, ex. 126, D. 10.118. *apud* Almeida, 2013, p. 43)

Nesse ofício, percebe-se a ratificação da tese de que a aldeia de Itaguaí teria tido sua gênese a partir do descimento de indígenas carijós da região de Laguna. Aliado a isso, o requerimento de José Pires Tavares apresenta uma nova informação: a de que esse descimento teria sido liderado pelo famoso jesuíta José de Anchieta. Acontece que José de Anchieta faleceu no ano de 1597 e, portanto, assim como Manoel da Nóbrega, não estava vivo quando a aldeia de Itaguaí foi criada no século XVII.

Como não encontrei nenhuma outra menção ao nome de José de Anchieta em relação à história da aldeia de Itaguaí, é de supor que José Pires Tavares, como estratégia persuasiva, possa ter invocado, mesmo que falsamente, o nome do ilustre missionário jesuíta de modo a dar uma importância histórica a aldeia, e assim,

²² O cargo de capitão-mor dos índios tinha como atribuição mediar os interesses dos índios aldeados com as autoridades coloniais.

²³ A figura de José Pires Tavares, já citada acima na apresentação da lenda de Quiva e Laiá feita através da versão de Freitas e Pinto (1969), será retomada abaixo.

²⁴ Essa história do encontro do índio José Pires Tavares com a rainha de Portugal também está presente na lenda de Quiva e Laiá.

convencer a rainha de manter os indígenas nas suas terras em Itaguaí. Lançar mão de um argumento histórico podia ser um expediente bastante eficaz para as negociações políticas em torno das disputas por terras, pois poderia fornecer informações tanto sobre as origens do processo de dominação quanto sobre os direitos legais aos quais os indígenas possuíam. Assim, é curioso notar como essas populações podiam se apropriar da história colonial a seu favor, por vezes, inclusive, “colocando-se ao lado dos vencedores e proclamando igualmente suas glórias e feitos históricos.” (Almeida, 2010, p. 104)

Atentemos, portanto, para esse exemplo, de um documento que, mesmo sendo oficial, dispõe de um elemento falso - ficcional com pretensão de se passar por verdadeiro. Como vimos no início deste capítulo, isso não nos impede de ter acesso à realidade histórica. Nesse sentido, consideramos que, mais importante que saber quem fora o jesuíta que levou os indígenas até Itaguaí é discutir o caráter desse movimento conhecido como descimento.

Os descimentos não configuraram uma ação protagonizada somente pelos religiosos que, liderando as expedições, guiavam os índios dos sertões²⁵ até as novas aldeias criadas, normalmente, próximas aos núcleos portugueses. Por lei²⁶, eles deviam ser feitos de forma voluntária pelos índios. Assim, havia toda uma negociação entre religiosos e indígenas a fim de convencer esses últimos a se transferirem para os aldeamentos. Frequentemente essas negociações estavam pautadas em dois fatores: 1) na oferta de presentes e promessas de vantagens temporais aos líderes indígenas; 2) na análise que os indígenas faziam acerca das

²⁵ Nesta dissertação, sertão é entendido no sentido colonial. A saber, como aquele território ainda não explorado pelas autoridades portuguesas. Ou seja, sertão não é entendido apenas em termos geográficos, mas também sob um prisma cultural que, do ponto de vista europeu, enxergava nesses espaços, lugares de barbárie, habitados por índios selvagens. Conforme os territórios da América Portuguesa eram, no decorrer do tempo, ocupados pela ordem colonizadora, os sertões iam se deslocando. Por isso, esse conceito, na colônia, também carrega consigo um sentido móvel.

²⁶ Ao longo de todo o período colonial, a legislação sobre a política de aldeamento sofreu muitas transformações. Segundo Maria Regina Celestino de Almeida (2013), oscilações na lei não eram exclusividade da legislação indígena, pois “na sociedade do Antigo Regime, as leis definiam-se no cotidiano das relações entre os agentes sociais e conforme as situações práticas que iam surgindo.” (p.116) Assim, em 1587, como forma de evitar abusos, foi estabelecida a obrigatoriedade da presença de missionários nas expedições de descimento. Anos mais tarde, por pressão dos colonos, em 1611, os religiosos perderam a exclusividade na condução dessas atividades, quando se permitiu que administradores leigos pudessem comandar as expedições. No entanto, *grosso modo*, desde o Regimento de Tomé de Souza, em 1548, até o Diretório de Pombal, de 1757, o caráter facultativo dos descimentos impôs aos portugueses uma negociação com os indígenas acerca da política de aldeamento. Sobre isso, ver: Perrone-Moisés, 1992.

possibilidades de sobrevivência nos sertões devido ao avanço bandeirante, à diminuição das terras livres, às dificuldades de exploração dos recursos naturais e a todas as outras ameaças cada vez mais concretas de extermínio e escravização. Segundo Maria Regina Celestino de Almeida (2013),

a vontade dos índios emerge dos documentos como fator relevante para seu ingresso nos aldeamentos e dependia do balanço entre as dificuldades enfrentadas no sertão e as condições que lhes eram oferecidas. Tais condições eram, segundo as fontes, avaliadas pelos **principais**, mas não necessariamente aceitas por todos os seus seguidores, pois, de acordo com sua tradição, os grupos tupis dividiam-se facilmente em facções quando discordavam de seus chefes e as relações com os brancos acentuavam essa característica. (**grifo meu**, p. 110)

Os chamados principais eram como os portugueses denominavam as lideranças indígenas. Ao serem ofertadas vantagens a eles por parte de missionários, autoridades e demais agentes coloniais interessados na política de aldeamento, esperava-se que essas lideranças pudessem convencer seus seguidores à aliança com os portugueses e a se transferirem para as novas aldeias. Porém, como aponta a citação acima, nem sempre essa estratégia funcionava, pois não era incomum, entre os indígenas, os liderados questionarem seus líderes.

Essa relação instável dos indígenas com os seus principais é analisada por Eduardo Viveiros de Castro no seu famoso artigo “O Mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. Nele, o autor se debruça sobre a documentação jesuítica para analisar as dificuldades que esses religiosos tiveram para entender as práticas culturais dos índios Tupinambás que desejavam catequisar. Segundo Viveiros de Castro, foi perturbador para os jesuítas lidarem com uma população que, se por um lado, demonstrava uma grande sede para aprender os ensinamentos que os padres tinham para lhes ofertar, por outro, no entanto, rapidamente voltavam a seus antigos costumes.

O que os padres jesuítas, de forma preconceituosa, entenderam como “a inconstância da alma selvagem”, Viveiros de Castro demonstrou ser traços culturais fundamentais na estrutura da sociedade Tupinambá e de sua continuidade. Possuindo como traço característico uma grande receptividade e “abertura ao outro”, os indígenas facilmente diziam que queriam ser cristãos. No entanto, por

terem no canibalismo e nas guerras de vingança fatores que definiam a própria existência da identidade Tupinambá, e por essas práticas terem sido demonizadas pelos religiosos católicos, esses mesmos índios, que antes queriam ser cristãos, também facilmente, mudavam de ideia e voltavam atrás nessa decisão. Assim, conclui Viveiros de Castro (2017):

Os Tupinambá faziam tudo quanto lhes diziam profetas e padres – exceto o que não queriam. (p. 189)

Assim se vê que as três ausências constitutivas do gentio brasileiro estavam causalmente encadeadas: não tinham fé porque não tinham lei, não tinham lei porque não tinham rei. Sua língua não tinha nem o som (efes, eles e erres), nem o sentido. A verdadeira crença supõe a submissão regular à regra, e esta supõe o exercício de coerção por um soberano. Porque não tinham rei, acreditavam nos padres; pela mesma (des)razão, porque não o tinham, desacreditavam. (p. 189)

Assim, pelo menos entre os indígenas tupis, sabemos que a adesão de um principal não garantia necessariamente a arregimentação de todo o grupo. Pois, como vimos na citação acima, os chefes indígenas não tinham poder de coerção como um rei. No entanto, “a documentação é farta em exemplos dos esforços da Coroa para agradar as lideranças de forma que os descimentos e acordos de paz se concluíssem com sucesso.” (Almeida 2013, p. 111) O que nos leva a entender que a negociação a ser feita envolvendo o descimento dos índios de suas aldeias de origem para os novos aldeamentos se apresenta de uma forma muito mais complexa do que a visão dos indígenas enquanto agentes históricos passivos nos permite enxergar.

Na lenda de Quiva e Laiá, a liderança desses dois personagens se constituiu somente após a conclusão do descimento e já com o aldeamento estabelecido pelos jesuítas. Nessa narrativa, toda a negociação entre indígenas e religiosos, que vimos acima ser algo usual e imprescindível para o êxito desse empreendimento colonial, não está presente. Segundo a lenda, somente após a definição do local que seria a sede da “Aldeia do Itinga” é que foi feita a cerimônia de escolha do chefe indígena e de sua companheira. “Venceu o índio mais forte e audaz, Quiva, e a índia mais bela e jovem, Laiá.”

Era comum, entre os indígenas, a valorização das lideranças mais preparadas para a guerra. Pelo menos entre os tupis, diz José de Anchieta, “só tem alguma estima aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte.” (1554, p. 114 *apud* Viveiros de Castro, 2017, p. 187) Hans Staden, viajante alemão que passou nove meses como escravo dos Tupinambás, reafirma esse traço cultural, afirmando que, entre esse povo, “considera um homem sua maior honra capturar e matar muitos inimigos (...). Traz tantos nomes quanto inimigos matou, e os mais nobres entre eles são aqueles que têm muitos nomes.” (1557, p. 172 *apud* Viveiros de Castro, 2017, p. 197) Sendo assim, não surpreende a escolha de Quiva para liderar a aldeia em função das suas qualidades de ser o “índio mais forte e audaz”.

Vemos, portanto, que Quiva e Laiá, mesmo sendo personagens fictícios, à luz da análise histórica, provocam a aparição de “fragmentos de verdade” que, segundo Ginzburg, nos aproximam da realidade. A escolha de Quiva como líder em função de seus atributos como guerreiro pode dar a ensejo a uma discussão que vise demonstrar, por exemplo, como, mesmo submetidos a uma outra dinâmica de vida, os indígenas conseguiram manter nos aldeamentos alguns de seus hábitos tradicionais. Da mesma forma, a escolha de Laiá apenas por seus atributos físicos também pode despertar análises de como as mulheres índias, *grosso modo*, não tinham o mesmo protagonismo que os homens índios.²⁷

Seguindo, então, as trilhas de acesso ao real que a lenda de Quiva e Laiá apresenta através das conexões entre o verdadeiro, o falso e o fictício, vemos que, após a escolha de Quiva e Laiá como líderes, a lenda diz que os padres batizaram as terras em uma cerimônia que contou também com a participação dos indígenas. A adesão dos indígenas às práticas e rituais católicos foi uma das práticas mais bem-sucedidas desenvolvidas pelos jesuítas e, durante várias ocasiões, serviu como prova para convencer às autoridades religiosas e coloniais sobre o sucesso dos aldeamentos. “Procissões e festas religiosas eram apreciadas pelos índios.” (Almeida, 2013 p. 162)

A “abertura ao outro”, destacada por Viveiros de Castro, certamente contribuiu para isso. No entanto, como vimos, essa disposição não impedia os indígenas de continuar a ser eles mesmos. Assim, os rituais católicos, muitas vezes,

²⁷ Sobre isso, Florestan Fernandes (1989) faz uma análise acerca dos Tupinambás.

eram entendidos pelos índios de um jeito muito diferente do que eram entendidos pelos padres. Segundo Maria Regina Celestino de Almeida (2010),

relatório do presidente da província do Pará, em 1875, alertava para a necessidade de se proibir os índios de se batizarem mais de uma vez (...). É um claro indício de que o ritual era por eles vivenciado de forma bem peculiar. Esquemas mentais diversos para se entender o mundo e as coisas levavam a diferentes compreensões de uma mesma realidade ou evento. Assim, o que os padres podiam entender como conversão ou submissão, para os índios podia ser algo bem diverso. (p. 96)

A transformação dos índios em súditos cristãos não se sustentaria apenas na imposição violenta. Negociações e colaborações, como vimos, foi fundamental, e, usando dessa estratégia, contar com o apoio de líderes prestigiados era imprescindível. Assim, “as autoridades portuguesas, tanto religiosas quanto civis, (...) incentivaram a criação de uma **nobreza indígena** através da concessão de favores, títulos, patentes militares e nomes portugueses de prestígio.” (**grifo meu**, Almeida, 2013, p. 173)

O caso mais emblemático desse processo envolveu o nome de Arariboia. Esse famoso líder indígena que, como se sabe, exerceu um papel fundamental na expulsão dos franceses do Rio de Janeiro, recebeu o Hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo, tença²⁸ de 12 mil réis e o posto de capitão-mor da aldeia de São Lourenço. Além disso, Arariboia passou a ser proprietário de casas na rua Direita (atual 1º de março), notório logradouro da cidade do Rio de Janeiro na época, e foi batizado como Martim Afonso de Souza, adotando o nome desse ilustre português, primeiro donatário da capitania de São Vicente. Sobre as terras que lhe foram doadas após a conquista do Rio de Janeiro, Maria Regina Celestino de Almeida (2013) diz que

vencida a guerra e criada a capitania, era preciso recompensar ou castigar os protagonistas e ao mesmo tempo garantir a soberania portuguesa na região. (...) Arariboia queria regressar a sua aldeia, mas Mem de Sá lhe pediu que ficasse na terra com seus índios para “ajudar a povoá-la por ser do rei, a quem nisso fazia serviço, e que pedisse para si e para os seus as terras que necessitasse e onde as houvesse devolutas.” As terras escolhidas lhe foram passadas por escritura pública e Carta de Sesmaria de 1568, e nelas se estabeleceu a aldeia

²⁸ Uma renda regular, como se fosse, nos termos de hoje, uma pensão vitalícia.

de São Lourenço, que viria a constituir importante baluarte de defesa da cidade.
(p. 80)

Portanto, a aldeia de São Lourenço (Niterói), apesar de administrada pelos jesuítas, se constituiu em terras oficialmente doadas aos índios do grupo de Arariboia em função da estratégia das autoridades coloniais de fortalecer a chamada nobreza indígena. A aldeia de Itaguaí, por outro lado, diferentemente disso, se estabeleceu nas terras já pertencentes aos padres jesuítas, dentro dos limites da extensa fazenda de Santa Cruz.

No entanto, isso não aparece na lenda de Quiva e Laiá. Ao contrário, segundo essa narrativa, o processo de demarcação das terras da aldeia de São Francisco Xavier se assemelharia ao que vimos ter ocorrido na aldeia de São Lourenço. É narrado que, após a cerimônia de batismo das terras, analisada acima, Quiva e Laiá percorreram “as terras que lhe haviam sido **doadas** (...), demarcando para o atual município de Itaguaí a área de 725 km².” (Freitas e Pinto, 1969, p. 215, **grifo meu**)

Essa doação de terras aos índios de Itaguaí nunca aconteceu e, por isso, é mais um falso elemento da lenda de Quiva e Laiá. No entanto, essa informação é irrelevante para os fins desta pesquisa. Mais importante, por exemplo, é saber que, assim como a aldeia de São Lourenço, a aldeia de São Francisco Xavier serviu como importante ponto de defesa da cidade do Rio de Janeiro. Junto com a aldeia de São Barnabé, esses três aldeamentos, localizados nos atuais municípios de Niterói, Itaguaí e Itaboraí, ocupavam “pontos estratégicos da Baía de Guanabara, formando o triângulo defensivo da cidade do Rio de Janeiro”. (Bessa Freire e Malheiros, 2009, p. 67)

Em um momento do período colonial no qual o número de portugueses presentes na América era bastante reduzido e o número de índios era ainda abundante, as autoridades coloniais contavam com os nativos como força militar imprescindível para a proteção dos núcleos coloniais já consolidados, e também para a conquista de novos territórios que, porventura, ainda fossem hostis à Coroa portuguesa. Como nos revela Maria Regina Celestino de Almeida (2013), essa força militar tinha os índios aldeados do Rio de Janeiro como principais protagonistas, pois

é importante lembrar que o Rio de Janeiro foi também responsável pela defesa e ocupação de áreas mais distantes para as quais enviava grandes contingentes militares constituídos basicamente de índios, como foi o caso da guerra contra os holandeses e da ocupação da região sul, principalmente da Colônia do Sacramento. Em 1697, o padre Pero Rodrigues, da Companhia de Jesus, considerava que os três principais inimigos dos portugueses eram os negros dos quilombos, os aimorés e os franceses, e que a principal arma contra eles eram os índios aldeados. (p. 120)

Portanto, sob a perspectiva das autoridades portuguesas, os aldeamentos serviam, em tempos de guerra, como principal fornecedor de soldados que defenderiam os territórios dos inimigos de Portugal. Por outro lado, em tempos de paz, aos olhos dos mesmos atores coloniais, os aldeamentos teriam como função fornecer a força de trabalho capaz de edificar e manter os núcleos coloniais através da construção de edificações, obras públicas e fortificações. Segundo Serafim Leite (1938–1950), a aldeia de Itaguaí, por exemplo, depois de dois anos do seu estabelecimento, já “podia dar 43 carijós, homens válidos para as obras da defesa do Rio.” (p. 115)

Os padres jesuítas, por sua vez, apesar de possuírem escravos, também contavam com a mão de obra indígena para a execução das atividades necessárias de serem feitas nas suas grandiosas fazendas espalhadas em vários pontos da colônia. Essas fazendas eram fundamentais para garantir os recursos necessários à manutenção dos aldeamentos dirigidos por esses missionários. Assim, “os pedidos e recebimentos de terra eram justificados como a única forma possível de conseguir manter o projeto catequético na América.” (Amantino e Couto, 2013, p. 19)

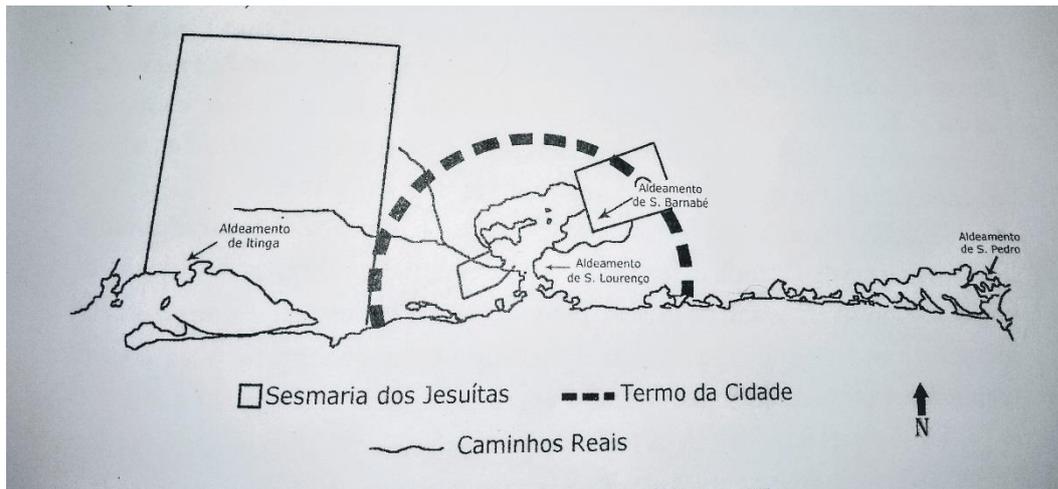
A produção dessas fazendas abastecia os aldeamentos e os núcleos coloniais. E, por isso, garantia vultosos lucros, que, por fim, financiavam as atividades missionárias. O controle da mão de obra e da terra por parte dos jesuítas, possibilitava às suas fazendas serem parte de uma estrutura econômica agrária geradora de produtos que serviam tanto para o consumo dos índios aldeados, padres e seus escravos, como para serem comercializados, garantindo, assim, renda para a manutenção da estrutura construída pela Companhia de Jesus nas várias localidades onde esta Ordem marcou presença no período colonial.

Assim, desde quando chegaram no Rio de Janeiro, na segunda metade do século XVI, para auxiliar na luta contra os franceses, os jesuítas buscaram obter grandes extensões de terra na capitania. Através de doações, tanto reais como de particulares, compras e trocas, os inacianos se tornaram grandes senhores de terra, fundando as fazendas de Santa Cruz, de Papucaia, de Santana de Macaé, de Campos Novos e de Campos dos Goitacazes.

Segundo Marcia Amantino e Ronaldo Couto (2013), dois pesquisadores da história da Fazenda de Santa Cruz, “além dos recebimentos das sesmarias, a Companhia de Jesus pôde contar com a doação feita por particulares, ocorrida principalmente na hora da morte e com a compra direta de terras. A Fazenda de Santa Cruz permite perceber isso na prática.” (p. 20) A gigantesca fazenda começou a ser montada em 1589 a partir da doação feita pela Marquesa de Ferreira de metade das suas terras. A outra metade, que pertencia a sua filha, em 1590, após a morte da mãe, a filha trocou por outras terras que pertenciam ao Colégio da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro. Em 1616, os jesuítas compraram dos herdeiros de Manoel Veloso de Espinha, parte das suas terras que possuíam no Baixo Guandu, até os limites de Guaratiba. Em 1654, compraram de Tomé Correia de Alvarenga parte de suas terras localizadas nas cabeceiras do rio Guandu. Em 1656, finalmente, a Fazenda ganhou seus contornos definitivos com a compra de uma sesmaria que pertencia a Francisco Frazão de Souza, indo das terras da Marquesa de Ferreira até Marapicu, e subindo “além dos altos da Serra do Mar”. (Abreu, 2010, v. 1, p. 279)

Assim, a Fazenda de Santa Cruz passou a corresponder o que seria atualmente o bairro de Santa Cruz, no Rio de Janeiro, e parte dos municípios de Barra do Piraí, Itaguaí, Mendes, Nova Iguaçu, Paracambi, Engenheiro Paulo de Frontin, Piraí, Rio Claro, Vassouras e Volta Redonda. Na imagem abaixo, podemos ver, em comparação com as terras dos jesuítas no entorno da aldeia de São Barnabé, a grandiosidade das terras da Fazenda de Santa Cruz. Além disso, nela também é possível ver a localização da aldeia dos Itingas nesta que foi a principal fazenda dos jesuítas na capitania do Rio de Janeiro.

Figura 2 – Capitania do Rio de Janeiro: sesmarias e aldeamentos jesuítas



Fonte: Abreu (2010, v. 1, p. 191)

A fazenda de Santa Cruz foi, não só a maior, mas a mais importante das fazendas inicianas em termos econômicos. Em todo o complexo da fazenda se montou uma estrutura que pudesse dar conta da produção agropecuária, pesqueira e de extração de madeira. Produção essa que, como vimos, deveria atender as demandas do consumo interno do grande contingente de índios e escravos que a fazenda possuía, e do abastecimento do Rio de Janeiro. Segundo Marcia Amantino e Ronaldo Couto, os índios do aldeamento de São Francisco Xavier de Itinga foram os responsáveis pelas primeiras plantações nessas terras.

A criação de gado, no entanto, foi um dos maiores destaques da Fazenda de Santa Cruz. Por isso, durante muitos anos, essa fazenda foi apelidada de Curral dos Padres. Segundo André Luis Mansur (2008), pesquisador da história da zona oeste do Rio de Janeiro, “quando os jesuítas foram expulsos do país por ordem do Marquês de Pombal, em 1759, a fazenda tinha 22 currais, oito mil cabeças de gado, 200 carneiros e 1200 cavalos e burros.” (p. 61)

Para isso, os padres tiveram de desenvolver uma impressionante engenharia de canalização de rios e de dreno de lagoas e pântanos, que possibilitou o estabelecimento de gigantescos pastos. Além disso, “desenvolveram mecanismos variados e engenhosos capazes de alterar o curso dos rios, controlar as águas e mandá-las para regiões mais secas.” (Amantino e Couto, 2013, p. 22) Construíram diques, taipas, valas, pontes com comportas e toda uma série de obras hidráulicas que “formavam um complexo mecanismo que permitia a produção constante e a

criação de animais, constituindo símbolos da eficácia jesuítica.” (Amantino e Couto, 2013, p. 23)

Diante do que foi exposto, podemos imaginar a grande quantidade de trabalhadores que a fazenda exigia para manter funcionando toda a sua engrenagem produtiva. Certamente, a mão de obra indígena recrutada da aldeia de Itaguaí era imprescindível para os padres jesuítas. Por isso, apesar do trabalho compulsório dos índios aldeados ser assegurado pela legislação, os padres preocupavam-se em manter um número mínimo de índios na aldeia para a manutenção da fazenda. Situação que inúmeras vezes gerou tensão entre os religiosos, as autoridades coloniais e os colonos.

A principal acusação contra os inacianos, feita tanto por moradores quanto por autoridades locais, era a de que eles não distribuíam adequadamente os índios das aldeias para o trabalho compulsório, visando mantê-los para uso próprio e exclusivo em suas propriedades. As autoridades da colônia não tinham o direito de repartir os índios, devendo recorrer, como os moradores, às aldeias em caso de necessidade; daí somarem suas reclamações às dos colonos contra os limites – segundo eles, impostos pelos jesuítas. (Almeida, 2013, pp. 54-55)

Vimos acima que as autoridades coloniais necessitavam do trabalho indígena, principalmente para a realização de obras públicas que garantissem a manutenção e a defesa dos núcleos coloniais. Para os colonos, requisições feitas para a obtenção de trabalhadores índios demonstram que, a obrigatoriedade do trabalho dos aldeados garantiria mão de obra necessária, sobretudo, para as suas lavouras, pastagens e para serviços relacionados às expedições ao sertão. No entanto, “com frequência, os moradores reclamavam que a escassez de trabalhadores indígenas os impedia de dar cumprimento a seus projetos.” (Almeida, 2013, p. 53)

Os padres se defendiam, alegando que eram os próprios índios que resistiam a abandonar suas aldeias para trabalhar em outros locais. Os jesuítas, inúmeras vezes, expondo os limites da ingerência que tinham sobre a vida dos índios, quando eram pressionados, defendiam-se, dizendo que eram os próprios índios que não queriam ir trabalhar para os colonos ou para o rei. Em outros casos, narrativas de jesuítas revelam que, os índios, às vezes, decidiam se saíam das aldeias para trabalhar somente após analisarem qual trabalho seria realizado e quanto

receberiam por isso. Sobre essa situação, é significativo um depoimento do padre Francisco Morais, revelando o que para ele é compreendido como um “notável desaforo em que estão com não quererem ir servir senão o que eles querem e pelo preço que eles querem, e se os obrigamos, ausentam-se da aldeia.” (Leite, 1938-1950, p. 98)

Acerca disso, temos um exemplo envolvendo os índios da aldeia de Itaguaí. O já citado capitão-mor José Pires Tavares, veremos, se destacou na luta em defesa do território da aldeia. Isso, certamente, lhe garantiu grande prestígio junto aos demais indígenas que estavam sob sua liderança. No entanto, apesar disso, em uma carta de 1805 dirigida ao vice-rei, José Pires Tavares narra a dificuldade de convencer os índios liderados por ele para irem executar o serviço de pesca de baleias, conforme solicitado por aquela autoridade. Segundo esse documento, assim que os índios sabem da convocação para exercer este serviço em favor da Coroa portuguesa “logo principiam a subir para cima a refugiarem-se das ordens de sua alteza real e de v. ex.” (Silva, 1854, p. 373)

José Pires Tavares chega ao ponto de pedir auxílio militar para o vice-rei para conseguir, através da força, arregimentar índios para o trabalho. Para esse principal da aldeia, membro da dita nobreza indígena, e que foi considerado um dos mais importantes defensores da aldeia de Itaguaí, havia

de necessidade uma ordem ou portaria ao coronel Ignácio de Andrade para que ordene ao comandante, ou procurador do dito registro chamado Taguay que me dê todo o auxílio necessário de soldados (...) para quando me for preciso fazer alguma presa, nestes índios que se refugiaram do serviço de sua alteza real, os fazer prender e os remeter a v. ex. (Silva, 1854, p. 374)

Os principais das aldeias eram os responsáveis por organizar os índios para o desempenho das atividades laboriosas. Em um período, no qual, missionários, Coroa portuguesa e colonos disputavam a imprescindível força militar e de trabalho das populações indígenas, é de se imaginar, como vimos, o quanto essa função de chefia indígena nos aldeamentos era valorizada e podia servir como fator de negociação de vantagens para si e para o seu grupo.

No entanto, a citação acima não permite ignorar o fato de que, não apenas os principais, mas todos os outros índios aldeados agiam ativamente em defesa dos seus interesses. Vários foram os casos nos quais a repartição dos aldeados para o

trabalho feita pelas lideranças foi questionada por seus próprios liderados. Assim, segundo precisa conclusão de Maria Regina Celestino de Almeida (2013a),

certamente, havia nas aldeias um complexo confronto de forças entre os chefes indígenas, os índios comuns, os padres superiores, os moradores e as autoridades locais. Sem descartar as possíveis dissimulações presentes nos discursos de todos esses agentes – que procuravam justificar o não cumprimento das ordens -, é imperioso constatar a participação dos indígenas (líderes e comuns) nesses embates. (p. 55)

Além disso, podemos ver que os embates envolvendo o trabalho dos índios aldeados não ficaram restritos ao período que destacamos como a primeira fase da história dos aldeamentos. Mesmo após a expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759, a questão do uso da mão de obra indígena como força militar e como força de trabalho permaneceu presente. No entanto, em razão da diminuição da população indígena, do aumento do tráfico de escravizados vindos da África, de uma nova política indigenista e do crescimento dos núcleos urbanos coloniais, os embates envolvendo os índios aldeados se deslocaram mais para a problemática da posse das suas terras.

2.1.2

A segunda fase da aldeia de Itaguai

A expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759, alterou profundamente a vida nos aldeamentos e a relação que os índios aldeados estabeleciam com os demais atores coloniais. Esse evento representou o desfecho de uma crise que já vinha se desenhando, e crescendo, paulatinamente, desde as primeiras décadas do século XVIII. Neste século, a Companhia de Jesus atingiu o ápice do poder econômico e político que veio adquirindo ao longo dos mais de 200 anos em que esteve presente na colônia.

Uma boa parte dessa pujança se devia aos vultosos faturamentos obtidos por suas grandiosas fazendas e ao controle, que vimos ser limitado, desses religiosos sobre a mão de obra dos indígenas aldeados. A estreita visão que os colonos, *grosso modo*, tinham sobre a relação envolvendo jesuítas e índios os levou a pensar, equivocadamente, que esses religiosos detinham um poder absoluto sobre os

aldeados. Assim, no que diz respeito a falta de índios para o trabalho, por exemplo, concluíam que a responsabilidade era única e exclusivamente dos padres. Por essa razão, uma série de queixas feitas contra os inacianos foi endereçada às autoridades portuguesas.

Uns acusavam os religiosos de serem negociadores e mercadores; outros alegavam que eles haviam esquecido suas obrigações morais e de fé; e outros, ainda, diziam que eram corruptos, assassinos, ladrões. Seja como for, o fato é que, para os interesses da Coroa, o poder inaciano também já estava sendo um obstáculo. Com a ascensão política de Sebastião José de Carvalho e Melo, Conde de Oeiras e futuro Marquês de Pombal, a situação para eles ficou ainda mais difícil. (Amantino e Couto, 2013, pp. 30-31)

A historiografia apresenta interessantes debates sobre o que explicaria as desavenças envolvendo o Marquês de Pombal e a Companhia de Jesus. Em razão da profunda e duradoura penetração dos jesuítas na estrutura colonial, atualmente, alguns autores²⁹ têm demonstrado uma indissociável interrelação de causas políticas, ideológicas e econômicas. Unindo esses fatores estaria o engajamento de Pombal em frear o enorme poderio adquirido pelos inacianos. Para o primeiro-ministro português, preocupado em garantir o controle sobre as possessões portuguesas espalhadas pelo mundo, era fundamental garantir a supremacia do Rei sobre a Igreja. E o fato dos jesuítas, na visão dele, terem constituído na colônia um Estado dentro do Estado representava uma séria ameaça aos interesses reais. Os conflitos no Sul, nas chamadas guerras guaranílicas, certamente, contribuíram para agravar ainda mais a situação, levando a Coroa portuguesa a tomar medidas concretas.

Assim, em 1757, por exemplo, a Lei do Diretório dos Índios³⁰ foi assinada, prevendo, dentre outras medidas, a retirada do poder temporal dos jesuítas nos aldeamentos, determinando que as aldeias tivessem governo civil, sem a ingerência dos religiosos. O objetivo era que os padres fossem deslocados para tarefas exclusivamente espirituais para que a administração dos aldeamentos passasse a ficar a cargo de diretores nomeados exclusivamente pelo Vice-Rei. Esperava-se que, com isso, os religiosos ficassem, nas palavras do rei de Portugal, “livres da contagiosa corrupção”, com a qual “os tinha contaminado a hidrópica sede dos

²⁹ Ver: Amantino, 2009; Chambouleyron e Neves Neto, 2009; Souza Junior, 2009.

³⁰ Falaremos um pouco mais dessa lei mais abaixo.

governos profanos, das aquisições de terras e estados e dos interesses mercantis.”
(*apud* Amantino e Couto, 2013, p. 32)

Entretanto, na visão de Pombal, mesmo após o Diretório, os religiosos continuaram desafiando o Estado absolutista português. Em 1758, por exemplo, “Pombal alertava para a necessidade de a Espanha expulsar os jesuítas como única possibilidade de vencer a guerra contra os índios no sul da colônia, claramente apoiados por eles.” (Almeida, 2013, p. 196) Por isso, no dia 3 de setembro de 1759, finalmente, foi assinada, pelo rei D. José I, a lei que expulsou os religiosos da Companhia de Jesus de todo o reino, colônias e domínios portugueses.

No Rio de Janeiro, a carta com a ordem real de expulsão chegou apenas no dia 2 de novembro. Como era dia de finados, o governador da capitania, Gomes Freire de Andrade, o Conde de Bobadela, preferiu esperar o dia seguinte para executar o que ordenara o rei. Então, no dia 3 de novembro, sob a responsabilidade do desembargador da Relação do Rio de Janeiro, Agostinho Felix dos Santos Capelo, vários soldados cercaram o colégio da Companhia de Jesus, prenderam os religiosos e confiscaram seus bens.

Ao mesmo tempo que o desembargador tomava o colégio, outros seguiram para as diferentes fazendas e aldeamentos controlados pelos jesuítas. Todos tinham a mesma incumbência: prender os religiosos, enviá-los ao colégio – para que dali seguissem rumo à Europa – e realizar um minucioso inventário do que encontrassem nas propriedades. (Amantino e Couto, 2013, p. 33)

Na aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí (...), o desembargador Domingos Nunes Viana encontrou o padre superior Gualter Pereira e o irmão Domingos da Graça. O padre entregou ao desembargador 7\$236 réis e recebeu ordem de abandonar a aldeia e seguir com seu companheiro para a cidade do Rio de Janeiro, a fim de se juntar aos demais religiosos de sua ordem no colégio. Entretanto, Pereira explicou que não poderia fazer isso imediatamente porque o irmão João estava muito doente, e ele estava prestando os cuidados ao enfermo; assim que o irmão pudesse caminhar, ambos iriam para o Rio. O desembargador aceitou, mas ordenou aos soldados que vigiassem dia e noite a porta da casa e impedissem qualquer contato dos religiosos com alguém de fora; não deveriam sair da casa, a não ser que ele (o desembargador) pessoalmente permitisse. (Amantino e Couto, 2013, p. 39)

Esse famoso e importante episódio não é sequer mencionado na lenda de Quiva e Laiá. Entretanto, veremos que as consequências da expulsão dos jesuítas de todo o território português, além de marcarem a história da aldeia de Itaguaí, apresentam fatos que se relacionam ao que é narrado na lenda no contexto que envolve a morte dos dois personagens principais dessa narrativa.

A morte de Quiva e de Laiá aconteceu após uma tentativa frustrada de invasão das terras da aldeia por parte de “homens brancos, maus”. Depois de dois dias lutando contra os guerreiros de Quiva, percebendo que seriam derrotados, esses homens partiram em retirada até a Fazenda de Santa Cruz. Quiva organizou um cerco à Fazenda de Santa Cruz, mas, nesse momento, recebeu a notícia que Laiá tinha sido envenenada, e foi, então, forçado a regressar para a aldeia. Chegando lá, em um ritual de sacrifício dirigido pelo “pajé”, Quiva ofereceu sua vida em troca da salvação de Laiá, que se reestabeleceu. Entretanto, ao ver seu grande amor morto, Laiá se embrenhou na mata e apareceu morta no dia seguinte. O pajé, por isso, fez uma profecia, dizendo o seguinte: “não mais existirá a tribo dos Itingas. Brancos maus a invadirão, destroçarão tudo, matarão todos os índios.” (Freitas e Pinto, 1969, p. 216) E assim, com medo da profecia do “pajé” se concretizar, os índios de Itaguaí se dispersaram pela mata.

Essa parte da lenda apresenta, basicamente, elementos de ficção. No entanto, segundo um atestado escrito em 1786 por Manoel Francisco da Silva Veiga e Magro de Moura - desembargador nomeado pelo vice-rei marquês de Lavradio para investigar as causas da deserção dos índios da aldeia de Itaguaí -, após a expulsão dos jesuítas, a aldeia de Itaguaí passou por um período no qual os índios passaram a sofrer “inauditas violências” cometidas por soldados enviados da fazenda de Santa Cruz. Segundo ele,

sahindo d’aquella real fazenda os jesuítas, seus antigos diretores, ficaram os taes índios e aldêa, sem administração, e que entrando no governo da fazenda um official e um soldado destacados do Rio de Janeiro, no tempo do conde de Bobadella, principiaram por privar os índios de algumas comodidades, a que juntaram suas violências: bastou isto para que uma nação naturalmente fácil e difidente, acabasse de se pôr de má fé, e entrasse a desertar da própria aldêa em que assistiam. (Souza e Silva, 1854, p. 362)

Assim, mais uma vez podemos constatar que, ao contrário do que uma visão positivista da história poderia imaginar, é perfeitamente possível “construir a verdade a partir das ficções [fables], a história verdadeira a partir da falsa” (Ginzburg, 2007, p. 93). Segundo a citação acima, de fato, em um período imediatamente após a saída dos inacianos, em função de atos violentos provocados por pessoas ligadas à Fazenda de Santa Cruz, aconteceu uma dispersão dos índios de Itaguaí. A morte de Quiva e Laiá e a dispersão dos índios pela mata corresponderia ao período no qual o Conde de Bobadela ainda era o governador do Rio de Janeiro (1733–1763). Mais especificamente entre os anos de 1759, quando os jesuítas foram expulsos, e 1763, ano do falecimento de Gomes Freire, o Conde de Bobadela.

Vimos um pouco acima que, por ser governador da Capitania do Rio de Janeiro, coube ao Conde de Bobadela a execução da ordem régia que determinou a prisão e o envio para a Europa dos inacianos. Além disso, por ser a maior autoridade portuguesa da época no Rio de Janeiro, ele também ficou responsável por indicar o novo administrador da Fazenda de Santa Cruz.³¹ O escolhido foi o tenente José Correia Vasques. Além dele, “acompanhou Vasques, como seu ajudante, o cabo de esquadra Domingos Furtado de Mendonça, todos nomeados por Gomes Freire por ato de 28 de janeiro de 1760.” (Freitas, 1986, p. 11)

Vasques administrou a fazenda de Santa Cruz até seu falecimento, em 1765. Então, já sob o vice-reinado do Conde de Cunha, nesse mesmo ano, em abril, foi designado para sucedê-lo, seu antigo ajudante, e, vale destacar, sobrinho do Marquês de Pombal, Furtado de Mendonça. Para Benedicto de Freitas, pesquisador e autor de uma importante obra sobre a história da Fazenda de Santa Cruz, a administração de Furtado de Mendonça significou uma “desastrada passagem até o ano de 1768, atingindo a total ruína o que existia sob sua responsabilidade.” (1986, p. 12)

Foram nesses anos da fracassada administração de Furtado de Mendonça que se iniciou o progressivo processo de decadência da Fazenda de Santa Cruz. De rica e pujante propriedade jesuítica, o que se viu, a partir desse momento, foi uma

³¹ A partir de 1763, quando o Brasil foi elevado a condição de Vice-Reino, com a mudança da capital para o Rio de Janeiro, a nomeação dos administradores da Fazenda de Santa Cruz passou a ser de exclusiva competência dos Vice-Reis.

fazenda cada vez mais decadente. “Já em 1773, o rei de Portugal chamava a atenção para esse fato em carta endereçada ao Marquês do Lavradio, na qual afirmava que os bens dos jesuítas ‘se vão deteriorando cada dia mais pela negligência dos administradores’” (Engemann, Rodrigues e Amantino, 2013, p. 294)

Com relação ao tratamento dispensado aos indígenas, a administração de Furtado de Mendonça deu sequência à postura violenta do seu antecessor. Segundo Benedicto Freitas (1986), “os índios da Aldeia de Itaguaí foram impiedosamente perseguidos e expulsos de suas terras, sob o pretexto de perturbarem a ordem.” (p.12) É de se imaginar que, por isso, nesse momento, “é muito provável que a aldeia de Itaguaí tenha se esvaziado” (Almeida, 2013, p. 62), tal como indicam tanto a documentação da época como a lenda de Quiva e Laiá.

Assim, a passagem que narra a morte de Quiva e Laiá, além desse aspecto mais factual, também pode contribuir para o entendimento de como os índios da aldeia de Itaguaí agiram no novo contexto da história dos aldeamentos. A fictícia dispersão dos índios narrada pela lenda, entrelaçada com o verdadeiro esvaziamento do aldeamento apontado pela documentação, indica que a maneira como se efetivou a nova política indigenista não pode ser entendida ignorando a política indígena construída para o período. Pois, por exemplo, se a orientação do Diretório era assimilar os índios, integrando-os ainda mais à sociedade colonial, em algumas situações, como vimos em Itaguaí, os índios preferiam se embrenhar nas matas para resistir a uma assimilação violenta, que eles, muitas vezes, consideravam prejudicial aos seus interesses.

A proposta assimilacionista foi a grande inovação de Pombal. O Diretório dos Índios, de 1757, previa uma série de iniciativas nesse sentido: proibia o uso nas aldeias de qualquer outra língua que não fosse o português; incentivava o processo de mestiçagem através do casamento de índios com não-índios, para o qual vantagens eram oferecidas; combatia a discriminação formal contra os índios, habilitando-os a cargos coloniais que estavam para além da esfera dos aldeamentos; visava transformar as aldeias em vilas e povoações portuguesas; procurava dar fim a rituais e costumes indígenas tradicionais; e incentivava a presença de brancos nas aldeias. Além desses, outros pontos dessa legislação³² foram colocados à disposição

³² Para um aprofundamento maior do Diretório dos Índios, ver: Almeida, 1997.

das autoridades a fim de contribuir para a finalidade principal da política indigenista pombalina: transformar os índios em vassallos do rei, desfazendo a distinção entre índios e brancos ao misturá-los em uma mesma massa populacional. Segundo Maria Regina Celestino de Almeida (2010),

a política assimilacionista para os índios, iniciada com as reformas pombalinas em meados do século XVIII, teve continuidade no Império brasileiro e também na República. Ainda que diferentes legislações garantissem as terras coletivas e alguns outros cuidados especiais para os índios enquanto eles não fossem considerados civilizados, a proposta de promover a integração e extingui-los como grupos diferenciados iria se manter até a Constituição de 1988. (p. 18)

Devemos constatar, assim, a longa duração da política indigenista de caráter assimilacionista na história do Brasil. Criadas em meados do século XVIII no contexto de demarcação de fronteiras da América portuguesa perante a América espanhola, as diretrizes de Pombal visavam garantir, naquele momento, a soberania portuguesa dos territórios ocupados por súditos do rei de Portugal na América. O princípio *uti possidetis, ita possideatis*, do Tratado de Madri (1750), garantia a posse da terra para quem de fato estivesse ocupando-a. Nesse sentido, transformar os índios em vassallos da Coroa portuguesa significava assegurar para Portugal um território que ia bem mais além dos limites previstos pelo Tratado de Tordesilhas (1494).

Em outros momentos, ao longo desses mais de 200 anos até a Constituição de 1988, outros fatores ligados a cada contexto específico, que não cabe aqui analisar, pois extrapolaria os limites dessa dissertação, explicam a opção por uma política indigenista assimilacionista. No entanto, interessante notar é que, apesar dos esforços, empenhados por tanto tempo, essa política não vingou e, ao contrário do que os assimilacionistas esperavam, os índios continuaram existindo e defendendo suas identidades. Assim, finalmente, em 1988, por conta de forte mobilização de movimentos sociais e indígenas sobre os constituintes, uma nova orientação acerca da política indigenista passou a garantir aos índios o direito à diferença.

A derrota da política assimilacionista se deu em função da resistência e de estratégias realizadas pelos próprios indígenas ao longo da história. Por isso, dissemos acima, analisando o caso específico da história de Itaguaí, que a política

indigenista de Pombal deve ser compreendida de forma articulada às políticas indígenas do período, as quais se constituíram de diferentes formas. Em alguns momentos os indígenas usaram a política assimilacionista a seu favor e, em outros, a combateram com as armas que tinham a sua disposição. Maria Regina Celestino de Almeida (2010), por exemplo, diz que, “se muitos resistiram através de fugas e rebeliões, outros colaboraram e souberam valer-se da lei para assegurar possíveis ganhos.” (p. 108)

Através do §84 do Diretório, que estabelecia que os índios deviam ter prioridade na ocupação dos cargos das novas vilas, índios se tornaram vereadores, oficiais de câmara e obtiveram patentes militares. Assim, embora, como já vimos nesta dissertação, antes de Pombal, muitos índios já tivessem ocupado cargos de relevância na colônia, inclusive alguns com patente, esses cargos eram restritos ao universo dos aldeamentos. A partir da legislação pombalina, os índios viram, além do sepultamento dessas restrições, a ampliação de oportunidades de terem acesso a cargos, títulos e honrarias próprios da colônia, uma vez que, “deixavam de ser incluídos entre as chamadas raças infectas sujeitas às limitações impostas pelos estatutos de limpeza de sangue.” (Almeida, 2010, p. 120)

Os indígenas valeram-se também do Diretório para defender direitos que estavam sendo ameaçados. Para isso, reivindicaram sua condição de aldeados como estratégia. Pois, embora essa nova legislação tenha apresentado contrastes significativos em relação às anteriores no tocante ao incentivo à miscigenação, à presença de não índios no interior das aldeias e a outras medidas mais diretamente relacionadas à promoção da assimilação, em grande parte o Diretório manteve as diretrizes básicas do Regimento das Missões de 1686. “Entre as continuidades, destacam-se (...) a obrigação do trabalho compulsório para os aldeados, (...) e a garantia das terras das aldeias para os índios.” (Almeida, 2010, p. 109)

Essa garantia das terras, por exemplo, veremos, foi fundamental para a sobrevivência dos aldeamentos nesta segunda etapa da história dos aldeamentos. Pois, apesar desse novo contexto ainda apresentar conflitos relacionados ao uso da mão de obra indígena, o principal foco de tensão passou a ser as disputas em torno da posse das terras das aldeias. Maria Regina Celestino de Almeida (2013a)

sintetiza as razões desse novo conflito envolvendo indígenas aldeados, colonos e autoridades portuguesas, dizendo que

no século XVIII, os problemas de terra nas aldeias fluminenses agravavam-se à medida que as terras devolutas iam escasseando e as demandas por ela se ampliavam. A expulsão dos jesuítas complicou a situação, pois, além de as terras confiscadas aos padres terem voltado ao domínio da Coroa, passando a ser disputadas e pedidas em sesmarias, os índios perdiam poderosos aliados em seus enfrentamentos com os moradores. Os conflitos de terra entre índios e moradores, que já ocorriam desde o século XVII, aumentaram com o avanço dos moradores, motivados por uma legislação que incentivava sua presença nas aldeias. (p. 61)

As terras das aldeias, devido a isso, passaram a ser alvo de disputas intensas. Algumas delas chegaram inclusive a ser arrendadas nesse momento devido a falsa promessa de que esse negócio aumentaria o patrimônio das aldeias. Apesar disso, vimos que o Diretório manteve para os aldeados o direito à terra, ao garantir o patrimônio coletivo das aldeias para esses índios. Assim, fazendo uso dessa prerrogativa, muitos índios passaram a reivindicar junto às autoridades seus direitos sobre a posse das terras das suas aldeias. “Inúmeros documentos revelam que (...) os índios continuaram reivindicando, por conta própria, direito às terras (...) que sua condição de índios aldeados lhes garantia. A aldeia de Itaguaí é emblemática a esse respeito.” (Almeida, 2013a, p. 61)

Segundo a lenda de Quiva e Laiá, vimos que, com a morte desses dois líderes e, devido a uma trágica profecia feita pelo pajé, a aldeia de Itaguaí foi abandonada pelos índios, que se dispersaram pela mata. Após esse momento, a narrativa diz que, nessa dispersão, foi deixado para trás um índio de dez anos de idade que ficara ferido no combate de Quiva contra os invasores da Fazenda de Santa Cruz. Esse índio foi “recolhido, tratado e educado” (Freitas e Pinto, 1969, p. 217) pela família Souto Mayor Rendon, e recebeu o nome de José Pires Tavares. Aos trinta anos de idade, diz a lenda, que, com saudades de sua terra, José Pires Tavares foi autorizado a “reestabelecer sua tribo dispersa.” (Freitas e Pinto, 1969, p. 217)

A historiografia aponta que a reorganização da aldeia de Itaguaí se deu logo após o Marquês de Lavradio assumir o vice-reinado, em 1769. Encontrando “a aldeia quase deserta por conta da violência dos administradores da fazenda de Santa

Cruz que usurpavam as terras dos índios” (Almeida, 2013, p. 280), decidiu o novo Vice-Rei restituí-la a quem pertencia de direito.

Para Souza e Silva (1854), essa iniciativa do Marquês se explica, pois, ele “compreendendo perfeitamente as vistas do marquez de Pombal, compenetrando-se das necessidades dos povos sob sua jurisdição.” (p. 183) Assim, embora não seja exatamente o que Souza e Silva quis dizer, poderíamos, com base na análise que já fizemos acima, afirmar que a ação do Marquês de Lavradio se deu em razão da sua exata compreensão da política indigenista pombalina. Ou seja, o Vice-Rei entendia que, para a efetivação da política assimilacionista, era muito mais conveniente que os índios dispersos pela mata voltassem a ser reagrupados na aldeia de Itaguaí.

Benedicto de Freitas (1986) afirma que o Marquês de Lavradio foi um grande entusiasta da Fazenda de Santa Cruz, que dedicou especial atenção a essa localidade. “Já no início de seu governo, tendo recebido ordens da Metrópole para vender todas as propriedades confiscadas aos Jesuítas, excluiu, unicamente, a Fazenda de Santa Cruz, pela (...) excepcional situação topográfica e estratégica.” (p. 10) Assim, ao empenhar seus esforços no sentido de reestabelecer a aldeia de Itaguaí, podemos concluir que, além de seguir a cartilha assimilacionista de Pombal, o Marquês de Lavradio estava, tendo em vista que a mão de obra indígena era parte fundamental da prosperidade econômica da Fazenda de Santa Cruz, se utilizando de uma estratégia para tentar reconstruir essa propriedade como um todo.

Portanto, ao contrário do que diz a lenda, tudo indica que a aldeia de Itaguaí foi reestabelecida devido a uma iniciativa do Marquês de Lavradio, e não a um sentimento nostálgico do índio José Pires Tavares. No entanto, a historiografia comprova o que diz a lenda no que se refere a participação da “família Souto Mayor Rendon” nesse processo e, além disso, confirma a veracidade da história envolvendo essa família e esse índio que fora adotado, segundo a lenda, após a morte de Quiva e Laiá. Souza e Silva (1854) diz que

o capitão Ignacio de Andrade Souto Maior Rendon passou sempre por uma das pessoas mais distintas não só d’aquelle districto como de toda a capitania. (...) Amigo dos índios, tinha presenciado a decadência da aldêa – tinha testemunhado todas as violências que contra ella haviam sido dirigidas, e summamente compadecido do desamparo em que ficara um moço índio o

conduziu para a sua casa aonde lhe prodigalisára todos os desvelos e carinhos de pai.

Reunidos, aldeados de novo, tratou o marquez vice-rei de provêl-os de um chefe, como possuíam as mais aldêas, tirado d'entre eles: ordenou ao capitão Ignacio de Andrade Souto Maior Rendon que escolhesse um que fosse capaz para ele nomear capitão-mor, e ninguém mais apto lhe pareceu, pelo intimo conhecimento que d'elle havia, como José Pires Tavares, aquelle mesmo de cuja educação se encarregara, como pai, que lhe fora. (pp. 184-185)

Essa citação demonstra mais uma vez o empenho das autoridades portuguesas em fortalecer a figura do principal da aldeia. A preocupação do Marquês do Lavradio de prover a aldeia de Itaguaí de um chefe “tirado d'entre eles”, como já vimos, atendia aos interesses coloniais na medida em que essa liderança servia de elo mediador dos conflitos e interesses que havia entre a Coroa portuguesa e seus súditos indígenas. Conscientes da posição estratégica que ocupavam, esses líderes negociavam vantagens e benesses para si e para seu grupo, constituindo o que foi chamado de nobreza indígena. O cargo de capitão-mor representa, na estrutura burocrática colonial, portanto, o reconhecimento da importância do ofício desses indígenas que, em várias situações, demonstraram grande capacidade de negociação. Em Itaguaí, com a reorganização da aldeia empreendida durante o vice-reinado do Marquês de Lavradio, esse cargo foi ocupado por José Pires Tavares.

Tanto a lenda de Quiva e Laiá como a documentação oficial da época confirmam as expectativas do capitão Ignacio de Andrade Souto Maior Rendon, demonstrando o sucesso da liderança de José Pires Tavares à frente da aldeia de Itaguaí. A lenda diz que, nesse momento, “a Aldeia prosperava a olhos vistos”. (Freitas e Pinto, 1969, p. 217) Já os atestados do Marquês de Lavradio e do desembargador Manoel Francisco da Silva e Veiga Magro de Moura, os quais veremos abaixo uma parte deles, ressaltam a utilidade desse capitão-mor aos “serviços de sua majestade”.

Para o Marquês de Lavradio, José Pires Tavares

deu tão boa conta que no tempo da guerra do sul³³ vinham sessenta homens por mez a fazer o serviço das fortalezas e da marinha, e além d'este serviço estavam em alguns portos onde embarçavam a fugida dos desertores, e muitos que tinham fugido dos regimentos iam buscar aquelles logares que lhe davam mais fácil comunicação para as capitânicas de Minas Geraes e São Paulo, eles os embarçavam a seguir a sua marcha e os reconduziam aos seus regimentos; além d'estes serviços faziam já outros muitos que se lhe incumbiam. (Souza e Silva, 1854, pp. 360-361)

Magro de Moura também destaca as qualidades de José Pires Tavares, dizendo que ele, como capitão-mor da aldeia de Itaguaí,

servia de ajudar os administradores d'aquella real fazenda, tanto a prender por si, e seus índios, os escravos fugidos, como a tudo o mais de que o encarregaram a beneficio da mesma; mandando além d'isto os seus índios trabalhar nas obras publicas de fortalezas, e outras que se faziam a beneficio da fazenda real. (Souza e Silva, 1854, p. 363)

O atestado dessas duas autoridades demonstra a utilização da mão de obra dos indígenas de Itaguaí em vários tipos de trabalho, servindo tanto a Coroa portuguesa como a administração da fazenda de Santa Cruz. Ambos documentos foram redigidos em 1786, em Portugal, a pedido do capitão-mor José Pires Tavares, que fora até Lisboa tentar reverter, junto à rainha D. Maria I, a ordem de despejo emitida contra a aldeia de Itaguaí após apelo feito pelo administrador da Fazenda de Santa Cruz da época, Manoel Joaquim da Silva Castro, nomeado pelo Vice-Rei Luiz de Vasconcelos e Souza, sucessor do Marquês de Lavradio.

Essa ordem de despejo reforça mais uma vez o argumento de que a história dos aldeamentos estava neste momento passando por uma nova fase. Pois, apesar dos índios aldeados ainda cumprirem um importante papel na estrutura colonial através da disponibilização da sua força militar e de trabalho, o que mais interessava aos colonos era a posse das suas terras. As atividades realizadas pelos indígenas de Itaguaí nesse período, tais como a captura de escravos fugidos da fazenda de Santa Cruz, a construção de obras públicas e a participação na guerra do sul foram

³³ Provavelmente o Marquês de Lavradio está se referindo aos conflitos envolvendo Portugal e Espanha pela posse da província do Rio Grande. Em 1763, sob a liderança do governador espanhol de Buenos Aires, Don Pedro de Cevallos, a província do Rio Grande foi atacada e tomada pelos espanhóis, sendo reconquistada pelos portugueses apenas em 1776.

insuficientes para sensibilizar e convencer Manoel Joaquim da Silva Castro dos inconvenientes da sua expulsão.

Segundo Benedicto Freitas (1986), “a atitude de Castro foi duramente criticada e voz corrente na época, pretexto para se apoderar das terras dos índios. O fato é que ele possuía várias áreas em Santa Cruz.” (p. 22) Assim, provavelmente, por trás dos argumentos apresentados por esse administrador da Fazenda de Santa Cruz de que os índios de Itaguaí cometiam uma série de roubos e furtos, estava escondido o interesse real de Silva Castro de se apossar das terras indígenas. O fidalgo Fernando Dias Paes Leme que, segundo Souza e Silva (1854), por ser mestre de campo e vizinho da aldeia de Itaguaí, fora testemunha ocular deste episódio, argumenta nesse sentido, dizendo que

alegava o dito administrador (...) serem os ditos índios nocivos à fazenda de Sancta Cruz pelas ratonices e furtos, que n’ella commettiam, ao mesmo tempo que foi sempre voz constante n’aquella capitania serem os mesmos índios muito fieis e isentos do alheio, (...) faz ver, que maliciosamente se lhe imputavam os ditos furtos para fins provavelmente mais próprios do interesse particular do mesmo administrador, que intenta comprar a dita fazenda de Sancta Cruz. (Souza e Silva, 1854, p. 365)

A reação de José Pires Tavares à ordem de despejo demonstra a disposição dos indígenas de lutar pelo seu território. Segundo a lenda de Quiva e Laiá, ele vendeu tudo o que tinha para viajar até Portugal, onde “conseguiu da rainha D. Maria I uma carta de proteção aos índios da Aldeia de Itinga, em Itaguaí. (Freitas e Pinto, 1969, p. 217) A historiografia confirma esse fato. Segundo Maria Regina Celestino de Almeida (2013a), “em 1790, em atendimento à solicitação do índio capitão-mor que fora ao reino, a rainha ordenou a restituição da aldeia aos índios.” (p. 64) Além disso, no mesmo despacho, foi decretado que a aldeia devia separar-se da Fazenda de Santa Cruz.

A ida de indígenas e suas lideranças ao reino reivindicar direitos não era algo incomum no período colonial. Como a instituição justiça era bastante valorizada pelos reis, “todos os súditos do Império tinham direito de fazer chegar ao Monarca suas petições e este, assessorado por seu conselho, procurava atendê-los.” (Almeida, 2010, p. 87) Assim, agindo em conformidade com a cultura política do Antigo Regime, muitos índios souberam valer-se dessa possibilidade para

recorrer à justiça real em defesa dos seus interesses. O Rei apresentava-se como a encarnação da justiça e, por estar distante, se colocava, tanto para os índios como para os demais súditos, acima das injustiças cometidas, frequentemente, pelos detentores do poder local.

A despeito dessa idealização da figura real, o fato de ir até a Corte, certamente, agilizava o andamento das petições dirigidas ao Monarca e, por isso, foi um caminho percorrido pelos vários atores coloniais, inclusive indígenas. Assim, pois, percebemos mais uma vez a ampla compreensão que os índios tinham do mundo colonial. Nesse sentido, convém destacar a apropriação, por parte dos indígenas, dos códigos da sociedade portuguesa, sobretudo a valorização que passaram a dar aos textos escritos, apesar da comunicação básica indígena permanecer oral. O requerimento feito por José Pires Tavares à rainha D. Maria I (Souza e Silva, 1854, p. 353) é um bom exemplo disso. Analisando-o, mesmo que brevemente, podemos perceber o domínio que o autor tinha da forma e do estilo que um texto endereçado ao monarca deveria exigir.

Abrindo o documento, José Pires Tavares diz, que “prostrado aos reaes pés, representa a vossa majestade por si, e por todos os pobres, e miseráveis índios da dita aldêa as mais reverentes graças pela innata e incomparável piedade, com que vossa majestade foi servida atender á sua supplica.” (p. 354) Assim, logo de início, o capitão-mor de Itaguaí faz uso da estratégia de apelar à piedade de Sua Majestade. No entanto, para receber os benefícios reais almejados era preciso mais. As mercês, por exemplo, eram concedidas àqueles que haviam prestado ou poderiam prestar algum serviço ao rei. Por isso, José Pires Tavares afirma que “tem sempre governado a dita aldêa (...) aprontando sempre os índios necessários para o serviço das fortalezas, e da marinha do Rio de Janeiro, guardas, carregos, e concertos de estradas para as outras capitánias.” (pp. 357–358)

Esses dois aspectos (o apelo humilde à piedade real e a demonstração de como os índios contribuem para projeto colonial) são bastante enfatizados, dando o tom de todo o requerimento. Com isso, José Pires Tavares, provavelmente, seguia um estilo usual de petições dessa natureza. “Afinal, todas as petições encaminhadas à Coroa seguiam o mesmo estilo: dos súditos mais simples às mais poderosas autoridades.” (Almeida, 2013, p. 300)

Poder-se-ia questionar, no entanto, a extensão do feito de José Pires Tavares aos demais indígenas, argumentando que o capitão-mor da aldeia de Itaguaí tivera uma educação formada no seio de uma família branca que o adotara ainda criança. Porém, Maria Regina Celestino de Almeida (2010) afirma, embasada por vários documentos, que, além de José Pires Tavares, “não foram poucos os líderes indígenas que se deslocaram à Corte para pessoalmente pedir ao Rei a defesa de suas terras.” (p. 142)

Na verdade, as petições de indígenas ao Monarca versavam sobre vários temas e ocorreram nas duas fases da história dos aldeamentos. Em 1650, por exemplo, Manuel Afonso de Souza, líder da aldeia de São Lourenço, filho de Arariboia, “encontrava-se em Lisboa e no curto espaço de alguns meses encaminhou dois requerimentos ao Rei, solicitando benefícios, exatamente pela sua condição de súdito indígena, filho de personagem notório e pelo cargo que recebera como mercê.” (p. 103)

Importante destacar que, tanto José Pires Tavares como Manuel Afonso de Souza apresentavam-se com seus nomes de batismo portugueses, identificando, em seguida, suas respectivas aldeias. Essa era a forma usual com que índios de posições semelhantes às suas se identificavam perante as autoridades coloniais. Pertencer a uma determinada aldeia era a forma de identificação que índios das várias etnias reunidas nos aldeamentos passaram a ter. Na rígida hierarquia do Antigo Regime, era a identidade de aldeado que definia o lugar social desses índios, pois,

se, no interior das aldeias, as referências aos nomes dados pelos portugueses aos grupos étnicos antes dos aldeamentos (tamoios, tupiniquins, temiminós etc.) realmente se perderam ou foram colocados em segundo plano, cabe reconhecer (...) que outra referência de identificação com certeza mais interessante para os índios em situação colonial estava se formando: a de índio aldeado, identidade genérica e inicialmente dada pelos colonizadores, mas apropriada pelos índios. (Almeida, 2013, p. 301)

Com o Diretório dos Índios, vimos que essa condição de aldeado impunha uma série de obrigações, mas também garantia direitos, principalmente aqueles ligados a posse de suas terras, que as populações indígenas faziam questão de usufruir. Não à toa que, segundo Maria Regina Celestino de Almeida (2013) “foi sempre na condição de índios aldeados que apresentavam suas petições ao rei” (p.

303). Era essa identidade que garantia a eles a vida comunitária e a terra coletiva. Foi também por isso que José Pires Tavares tivera sucesso no seu intento na Corte.

No entanto, segundo a lenda de Quiva e Laiá, durante a estada de José Pires Tavares em Portugal, aproveitando-se da sua ausência, homens da Fazenda de Santa Cruz atacaram, de surpresa, os índios da aldeia de Itaguaí, empreendendo uma chacina hedionda. “Os índios e as índias foram amarrados, embarcados em canoas e jogados na praia de Mangaratiba.” (Freitas e Pinto, 1969, p. 217) Dessa forma, segundo a narrativa, cumpriu-se a profecia que o pajé fizera após a morte de Quiva e Laiá. Quando José Pires Tavares retornou não encontrou mais ninguém. “Nem amigos, nem a esposa, nem a filha. Profundamente abalado, (...) deixou-se morrer de inanição (...). E assim foi extinta a tribo dos Itingas.” (p. 217)

Sobre esse episódio, Souza e Silva (1854) conta que a ordem de despejo obtida por Manoel Joaquim da Silva Castro previa um prazo de quinze dias para a evacuação da aldeia. Assim, já após a fuga de José Pires Tavares para Portugal, os índios de Itaguaí, “desanimados e cheios de terror pelo aparato da justiça, tomaram uma resolução unanime, e o brado da dispersão retumbou de chupana em choupana por mais de quatrocentas vozes.” (p. 187) No entanto, após um pequeno período de tempo, passado o terror e “desejosos de verem as suas roças que haviam plantado, e colherem o fructo de seus trabalhos” (p. 187), os índios foram voltando para a aldeia. “Manoel Joaquim da Silva Castro não pôde ver sinão com rancor que eles voltassem ás suas choupanas; e para logo concebeu o mais brutal projecto de violência que jamais se viu.” (p. 187) Em uma noite, de surpresa, a aldeia foi atacada. “Era a justiça com todo o seu aparato, que cercava as cabanas, que prendia, que arrancava de seus leitos a inermes e desgraçados habitantes.” (p. 188) Não respeitando, nem sexo, nem idade, os índios foram postos em canoas “rio abaixo, e por aquelles mares sulcando tantas léguas, (...) enchendo os ares com gemidos, que, sufocados lhes rebentavam do peito; até que lá os arremessaram ás praias de Mangaratiba.”³⁴ (p. 188)

Apesar de, assim como a lenda de Quiva e Laiá, Souza e Silva (1854) citar esse suposto extermínio, ele não vê nesse episódio a extinção da Aldeia de Itaguaí.

³⁴ Segundo o atestado de Francisco Dias Paes Leme, que, de acordo com o próprio Souza e Silva, fora “testemunha ocular” desse massacre, na verdade, apesar de toda a violência, os índios de Itaguaí foram conduzidos para o aldeamento de Mangaratiba. (Souza e Silva, 1854, p. 364)

Segundo esse autor, após o retorno de José Pires Tavares, em 1790, a aldeia fora restituída, tal como determinou a rainha D. Maria I. Apesar disso, as pressões sobre o território dos índios permaneceram e a outra conquista obtida pelo capitão-mor de Itaguaí quando da sua viagem à Portugal, a saber, a separação da aldeia da Fazenda de Santa Cruz, não se concluiu. Assim, “cansado de tanta lida, vendo seus direitos postergados, (...) desgostou-se do mundo, e ralado de pezares, faleceu o capitão-mor José Pires Tavares em julho ou agosto de 1805.” (p. 191) No entanto, a extinção da aldeia, segundo Souza e Silva, se daria apenas trinta anos depois.

Após a morte desse influente capitão-mor, as disputas em torno das terras da aldeia de Itaguaí se intensificaram, estendendo-se até as primeiras décadas do Império. Nessa fase, uma nova política indigenista, que visava acentuar o processo de assimilação, passou a considerar os índios cidadãos, desfazendo, progressivamente, as tutelas que ainda protegiam essas populações. Essa orientação significou o fim da legislação especial garantidora da terra e da aldeia, colocando novos desafios às populações indígenas. Assim, em 1835, o juiz de órfãos³⁵ de Itaguaí, João José Figueira, decretava extinta a aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí, argumentando que se acham “os índios que a ella pertenciam, com praça na guarda nacional (...) e só os menores e velhos é que d’ella estão excusos; e por tal motivo já não são considerados sinão como guardas nacionais, e não como índios aldeados. (Souza e Silva, 1854, p. 194)

Sinal dos novos tempos, nos quais a reformulação identitária indígena, de aldeado para cidadão, apesar de acompanhar as novas orientações indigenistas, parecia contraditória com toda a luta em defesa dos aldeamentos. No entanto, podemos compreender essa nova política indígena do século XIX se considerarmos que, muitos índios, aspirando livrar-se do regime de tutela, buscavam desfrutar de mais liberdade, sem saber exatamente o que essa posição de igualdade como cidadãos representaria. Mas essa é uma outra história, que está para além dos limites desta dissertação.

Fato é que a aldeia de Itaguaí acabou extinta, como muitas outras nesse momento. Segundo Souza e Silva (1854), “tão constante perseguição concorreu para que desaparecesse e para sempre a infeliz aldêa de Itinga ou de S. Francisco

³⁵ Cargo responsável pela administração dos bens das aldeias.

Xavier de Itaguay.” (p. 194) Esse fatalismo presente no texto de Souza e Silva se assemelha à tônica encontrada tanto em documentos oficiais como em obras de historiadores do século XIX, que insistiam em afirmar o extermínio, a decadência e a “inevitável” diminuição dos índios e suas aldeias. Para Maria Regina Celestino de Almeida (2013), “apesar da simpatia com que o autor [Souza e Silva] trata dos índios, demonstrando preocupação com sua sorte e sobrevivência, a tônica de seu texto é a decadência e miserabilidade das aldeias, que deviam caminhar para a extinção.” (p. 298)

Essa crônica da extinção, na definição de John Monteiro, certamente influenciou a lenda de Quiva e Laiá, que, como vimos, se encerra com o massacre e extinção da aldeia. Tal perspectiva, no entanto, é bastante problemática, pois reforça a ideia da velha historiografia indígena que insistia em localizar os indígenas apenas no passado, percebendo-os como vítimas passivas do projeto colonizador. Vimos que o processo que resultou no fim da aldeia de Itaguaí foi mais longo do que as autoridades coloniais e imperiais queriam crer, com os índios tendo participação fundamental, no sentido de retardá-lo. Além disso, após o fim do aldeamento, indígenas, mesmo que não mais identificados como aldeados, permaneceram na região de Itaguaí durante todo o século XIX³⁶.

Assim, trabalhar a lenda de Quiva e Laiá à luz da Nova História Indígena significa reconhecer o protagonismo indígena, tal como fizemos neste capítulo, mas também destacar a sobrevivência dessa população e/ou a contemporaneidade das questões que envolvem as suas histórias, tal como tentaremos fazer no próximo capítulo através de um debate sobre patrimônio e memória indígena na cidade de Itaguaí/RJ.

³⁶ Sobre isso, ver: Ferreira, 2016.

3

Quiva e Laiá nos dias de hoje: patrimônio cultural não consagrado e memória indígena

Zaqueu: - Os homens disseram que só não inundam quando a cidade tem alguma coisa importante, história grande, quando é coisa de tombamento e aí vira patrimônio.

Firmino: - Ih, pois, então, danou-se! Esse lugar velho não vale o que o gato enterra!

(...)

Zaqueu: - Foi aí mesmo, Seu Firmino, ao contrário do que você está pensando, que me acendeu, assim, uma esperançazinha. Pois se Javé tem algum valor, são as histórias das origens, os guerreiros lá do começo que vocês vivem contando e recontando. E isso, minha gente, isso é patrimônio!

O diálogo acima foi retirado das primeiras cenas do filme “Narradores de Javé”. Uma obra de ficção, dirigida por Eliane Caffé, que narra a saga dos moradores de Javé, tentando impedir que esse pequeno vilarejo fosse inundado e, assim, desaparecesse sob as águas de uma represa que seria construída na região. Segundo as autoridades, o único jeito de salvar Javé seria comprovando a existência de um patrimônio na cidade. É nesse contexto que se dá a discussão acima entre Zaqueu e Firmino. Do diálogo entre os dois, veremos, é possível depreender duas visões de patrimônio que marcaram a trajetória da política federal de preservação no Brasil.

A primeira, que se relaciona à fala de “Seu Firmino”, vê o patrimônio de uma forma restritiva, normalmente identificando-o a bens de valor estético de acordo com determinados cânones artísticos e/ou arquitetônicos. Essa visão também identifica como patrimônio, bens de valor histórico, desde que ligados aos grandes fatos e personagens da história nacional. A segunda, relacionada à fala de Zaqueu, é fruto de uma ampliação da noção de patrimônio, que passou a incorporar no seu escopo os chamados “bens culturais”, reconhecendo as criações populares de natureza tanto material como imaterial. Essas duas visões refletem uma clássica

periodização expressa do seguinte modo pela pesquisadora Marília Cecília Londres Fonseca:

em termos de periodização, recorri a um critério já consagrado (MEC/Sphan/FNpM, 1980), pois reflete o modo como a própria instituição conta sua história: o que distingue a fase *heroica*, que vai desde a criação, ainda em caráter provisório, do Sphan, em 1936, a 1967, quando termina a longa gestão de Rodrigo Melo Franco de Andrade, da fase *moderna*, iniciada com a ascensão de Aloísio Magalhães na política cultural, quando se elaboram novas propostas de atuação. (Fonseca, 2017, p. 25, *grifo do autor*)

A postura de “Seu Firmino” corresponderia, portanto, à visão hegemônica da chamada “fase heroica”, a partir da qual, desde a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), várias ações foram realizadas pelo Estado brasileiro no sentido de proteger o que, do ponto de vista dos intelectuais modernistas, seria o “tesouro” nacional. Foge aos meus objetivos fazer aqui uma análise detalhada desse período que procurou, a partir da patrimonialização de determinados bens, criar um retrato em “pedra e cal” do Brasil. O que me interessa é destacar algumas mudanças ocorridas a partir da chamada “fase moderna” de modo a inserir a lenda de Quiva e Laiá nesse novo entendimento da questão patrimonial e defender, assim como fez o personagem Zaqueu, a validade das histórias que são contadas e recontadas pelo povo como um bem cultural que merece ser preservado como qualquer outro Patrimônio Cultural.

No entanto, é necessário sublinhar que, mesmo antes da “fase heroica”, algumas tentativas foram feitas no sentido de incluir as manifestações populares de cunho imaterial no conjunto das políticas de preservação do Estado. Mário de Andrade, por exemplo, quando ainda ocupava a direção do Departamento de Cultura de São Paulo, foi convidado pelo ministro Gustavo Capanema para elaborar o anteprojeto da criação do Sphan. No texto que encaminhou ao ministro, propôs que os patrimônios deveriam estar divididos em oito categorias. Uma dessas seria a categoria popular, que previa, dentre outros, o tombamento de elementos do folclore, como música, contos, lendas e superstições. (Andrade, 1981)

Por razões de natureza jurídica e por não estar inteiramente afinado com o projeto de unidade nacional do governo Vargas (Londres, 2001), o anteprojeto de Mário de Andrade foi preterido pela versão que consta no decreto-lei nº25, de 30

de novembro de 1937. Essa versão, por ter perdido boa parte das propostas de Mário de Andrade, foi mais restritiva na concepção de patrimônio. Assim, segundo a pesquisadora Lia Calabre, “as relações entre o Estado e as manifestações tradicionais populares, entre as décadas de 1930 e 1970, ficaram restritas ao campo do folclore.” (Calabre, 2016, p. 255)

Essa situação começou a mudar quando, a partir da década de 1970, uma série de transformações, tanto no Brasil como no mundo, contribuiu para a ampliação do sentido de patrimônio. Destaco duas significativamente importantes para o objeto desta dissertação: 1) o processo de descolonização das antigas colônias europeias na Ásia e na África, que intensificou as críticas ao padrão cultural europeu e, assim, fez emergir demandas por maior representação e proteção das manifestações culturais de populações antes consideradas culturalmente atrasadas; 2) as mudanças epistemológicas na História que colocaram aos historiadores o desafio de enfrentar “novos problemas, novas abordagens e novos objetos”, fazendo com que a disciplina passasse, progressivamente, a destacar o protagonismo de sujeitos históricos ligados às camadas populares.³⁷ Essas e outras transformações fizeram com que, desde então, em vários países, fossem propostas políticas de reconhecimento e preservação dos patrimônios das minorias excluídas até então da representação da nação.

No Brasil, o marco desse processo se deu com a criação do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), em 1975, idealizado por Aloísio Magalhães. Com o CNRC, as temáticas da cultura popular deixaram de ser do interesse apenas de folcloristas e voltaram a fazer parte das discussões em torno do que hoje chamaríamos de Patrimônio Cultural. Nesse momento, como vimos acima, se deu a passagem da “fase heroica” para a “fase moderna” da trajetória da política de preservação no Brasil.

Todas essas mudanças foram reconhecidas no artigo 216 da Constituição de 1988 que, no tocante ao patrimônio, apresentou como grande novidade a ampliação desse conceito. A própria denominação, por exemplo, Patrimônio Histórico e Artístico foi substituída por Patrimônio Cultural. Assim, o Estado brasileiro garantia expressamente na sua lei maior a preservação dos bens culturais de

³⁷ Sobre isso, ver: Mattos (2006).

natureza material e imaterial, e consagrava nas políticas da área a noção de referência cultural. Ideia que, por dar importância ao ponto de vista da recepção, “entende que a constituição de patrimônios deve fazer sentido e ter valor para a sua comunidade de interpretação.” (Mello e Barra, 2017, p. 136)

Dessa maneira, a fim de entender se a lenda de Quiva e Laiá pode ser compreendida como um bem cultural, buscamos entrevistar pessoas que, de alguma maneira, pudessem indicar o modo como essa narrativa é recebida pela comunidade de moradores de Itaguaí. Nossos entrevistados, portanto, foram escolhidos a partir de um critério que tinha como único pressuposto o fato de produzirem falas minimamente representativas.

Mariana de Castro Silva Santos, 37 anos, nasceu em Itaguaí e é integrante do coletivo “Filhas de Laiá”, grupo de mulheres que se reúne periodicamente para debater questões de gênero e desenvolver ações políticas e culturais voltadas para as mulheres da cidade. O grupo, que ainda está em fase embrionária, foi criado em 2019 e, atualmente, agrega cerca de 20 mulheres na faixa etária entre 20 e 40 anos. Mariana, ao explicar as razões da escolha do nome “Filhas de Laiá” para o coletivo, diz que:

o pajé falava assim: deixa a Laiá seguir o destino dela... E que depois de muitos sóis e muitas luas essa história vai voltar. E aí eu acho muito importante a gente fazer esse resgate dessa história. (...) E aí resgatar no sentido da nossa identidade. A Laiá teve a história dela, seguiu o destino dela. Só que hoje, o que a gente quer fazer com o nosso destino? O que a gente hoje quer fazer com o nosso território, fazer com a nossa história, né? Somos ainda dessa tribo. Totalmente modificada, com muitas influências... Mas como é que a gente tá cuidando da nossa terra? E aí, tem essa questão do feminino, do cuidado... (...) Voltando a história de Laiá, eles tavam defendendo o território deles. No conto, o domínio era dos índios, e aí, os homens brancos querem dominar, chegam, e tem o conflito. Só que hoje em dia, já tá dominado. E como é que a gente pode resgatar essa identidade, essa cultura? (...) É um outro momento histórico. A gente agora não vai guerrear pra retomar o nosso território. O território está assim. E agora? E aí, dentro disso, como é que a gente pode resistir, enquanto mulheres, dentro desse território?

Percebemos, pois, como a lenda de Quiva e Laiá é reivindicada para fortalecer uma identidade feminina, além de, no plano simbólico, servir de referência para a elaboração e resolução de questões atuais envolvendo mulheres.

Laiá, vista como uma guerreira, defensora do território de Itaguaí, é inspiração para as mulheres de Itaguaí lutarem por questões que lhes atravessam nos dias de hoje.

Assim, cumprindo-se a profecia do pajé, a história de Quiva e Laiá retornaria através das “Filhas de Laiá”. Mulheres que, apesar de inseridas em um outro momento histórico, permanecem tendo de lutar para fazer de Itaguaí um território que lhes garanta um melhor destino. Segundo a fala de Mariana de Castro, portanto, percebemos que a lenda estabelece uma relação entre os tempos históricos: Laiá (passado), filhas de Laiá (presente) e melhor destino (futuro).

Aloísio Magalhães entende que uma das características de um bem cultural é não se deixar medir pelo tempo cronológico. Segundo ele, “é preciso entender o bem cultural num tempo multidimensional. A relação entre a anterioridade do passado, a vivência do momento e a projeção que se deve introduzir é uma coisa só.” (Magalhães, 1985, p. 66) A articulação entre passado, presente e futuro é, portanto, nessa perspectiva, algo intrínseco ao bem cultural, devendo ter sempre em vista a elaboração de uma ação projetiva. Desse modo, entendemos que a lenda de Quiva e Laiá se encaixa nessa definição, pois, como vimos, além de transitar nas três faixas de tempo, oferece um sentido político, podendo, assim, ser entendida como um bem cultural.

Com relação à questão da patrimonialização, se um bem cultural apresenta um tempo multidimensional, a ideia de continuidade faz mais sentido que a de imutabilidade. Assim, diferentemente do princípio “guardar para preservar”, adotado durante muito tempo pelos responsáveis pela política de preservação no Brasil, Aloísio Magalhães e seu grupo da “fase moderna” passou a defender a seguinte ideia: “guardar, reter, para em seguida mobilizar e devolver” (Magalhães, 1985, p. 67) Com isso, o debate acerca da questão patrimonial passou a girar em torno do questionamento da ideia de uma atividade de proteção que se esgotava nela mesma, para, expandindo-se, refletir sobre a necessidade de colocá-la a serviço da sociedade.

Desde então, as políticas de preservação propuseram uma atuação mais efetiva “no nível simbólico, tendo como objetivo reforçar uma identidade coletiva, a educação e a formação de cidadãos.” (Fonseca, 2017, p. 17) Esse objetivo envolveu não só as ações estatais, mas também passou a estar presente nas

discussões envolvendo o conceito de patrimônio como um todo. Foi assim que as comunidades detentoras dos bens culturais passaram a protagonizar tanto a escolha como a preservação do que seriam seus patrimônios, e, relacionado a isso, se cunhou a ideia “patrimônio cultural não consagrado”. Conceito que explicita aqueles patrimônios que, apesar de admitidos dessa forma pela população ou parte dela, não são reconhecidos pelos órgãos estatais de preservação como patrimônio oficial.

Foi com base nisso que perguntei à Mariana de Castro se ela considerava a lenda de Quiva e Laiá um patrimônio de Itaguaí. Segundo ela,

sim. Porque é a nossa história. A nossa origem. O que a gente tem. Uma forma de se contar uma verdade. Porque houve aqui um extermínio, de fato. Mitos e lendas são uma forma de se contar uma verdade. E aí, o nosso mito, e a nossa lenda diz justamente de um momento que aconteceu um extermínio na cidade. E aí, eu acho que precisa se manter vivo esse mito, esse conto, essa lenda pra gente estar sempre refletindo.

Assim, percebemos, nessa sua fala, um entendimento da lenda de Quiva e Laiá como um patrimônio que, além de fortalecer uma identidade, cumpriria uma função pedagógica. Função essa explicitada na expressão “pra gente estar sempre refletindo”. A preservação da narrativa contribuiria para um entendimento da história do município, levando a uma reflexão sobre o extermínio da população indígena de Itaguaí. No mesmo sentido, com argumentos parecidos a esse, outros moradores com quem eu conversei, responderam “sim” quando perguntei se a lenda de Quiva e Laiá seria um patrimônio da cidade.

Um deles é Washington Luís Kirk, historiador, morador há 25 anos de Itaguaí, onde atuou na Casa de Cultura junto à coordenação de patrimônio e memória até ser transferido para a secretaria de educação, ocupando o cargo de coordenador da área de história até o ano de 2018. Diz ele o seguinte:

então, eu acho que Itaguaí, com a lenda de Quiva e Laiá, ela passa pelo nosso imaginário... como deve ter sido? (...) Eu tô dizendo que a lenda traz esse deslumbramento pela história indígena. Nos faz lembrar também que aqui tinha índio. (...) Então, com essa lenda você consegue trazer pro imaginário da população... (...) Se botar a lupa você consegue visualizar as nuances verdadeiras em torno da lenda, se você tirar a parte romântica, você vai ver que realmente houve guerra, houve disputa, houve combate, houve morte... houve

todo um massacre indígena. Dentro da lenda, ela diz isso. Só que não claro, tá nas entrelinhas. (...) Isso realmente aconteceu. Então, eu acho que a lenda é importante nessa parte.

Mais uma vez entende-se que a lenda de Quiva e Laiá pode dar ensejo a descobertas sobre a história da cidade, principalmente acerca da história dos índios e dos processos conflituosos envolvendo essa população e as disputas em torno de suas terras. Segundo Washington Kirk, tirando a “parte romântica”, a lenda revelaria fatos que realmente aconteceram. Por isso que, segundo ele, preservá-la é importante.

Em direção semelhante está o que foi dito por Maria de Fátima de Castro Silva Santos³⁸, 66 anos, nascida em Itaguaí, servidora municipal, atuou na Casa de Cultura como responsável pelo “patrimônio histórico” até sua aposentadoria, efetivada no início de 2019. Segundo ela, a lenda de Quiva e Laiá deve ser considerada patrimônio, porque

faz parte da nossa memória. (...) Eu acho que a preservação da memória é importante. Sempre contribui. Porque é a memória do município. Ela sempre foi contada. Então, tem gente que fala: esquece a lenda. Eu não acho que deve esquecer. (...) Ela não atrapalha. Ela agrega. Ela agrega memória. Deve ser lembrada. Porque existe um fundo de verdade. (...) A lenda tem um fundo de verdade. (...) As batalhas aqui aconteciam mesmo. Porque eles queriam retirar os índios daqui pra ocupar as terras. (...) Nessa época já, quando esse Pires foi lá pra Portugal, pedir ajuda pra aldeia... quando ele chegou, tava devastada a aldeia. Eles colocavam os índios nas canoas e mandavam pra Mangaratiba. (...)

O depoimento de Maria de Fátima de Castro, ao revelar que pessoas demandam o esquecimento da lenda, indica uma disputa de memória envolvendo essa narrativa. Trataremos disso mais abaixo. Por ora, vale destacar a semelhança de seus argumentos com aqueles proferidos tanto por Mariana de Castro como por Washington Kirk. De certa forma, todos os três entrevistados sinalizam possibilidades de conhecer a história de Itaguaí a partir da lenda. Para Maria de Fátima de Castro, a lenda tem um “fundo de verdade” que, segundo Washington Kirk, “tá nas entrelinhas”. Assim, segundo Mariana de Castro, “lendas são uma forma de se contar uma verdade.”

³⁸ Maria de Fátima de Castro é mãe de Mariana de Castro, entrevistada citada acima.

Essa diferenciação entre o que na lenda seria “verdadeiro, falso e fictício” (Ginzburg, 2007) não é enxergada de forma tão clara por todas as pessoas que entrevistei. Vejamos o que diz Carlos Alexandre Duarte Iapeter, 56 anos, “nascido e criado” em Itaguaí, conhecido na cidade como Alexandre Bal.³⁹ Segundo ele,

essa história de Quiva e Laiá muitos dizem que é uma lenda, mas que a cidade absorveu e fica essa coisa. Até que se prove por estudos... (...) Pelo povo, até absorveu bem na época. Quiva e Laiá eram considerados os fundadores da cidade. Mas não existe estudo que comprove. Dizem que é uma lenda, mas uma lenda que eu, que sou criado e nascido aqui, aceito na boa. (...) Eu acho que, tudo que envolve a história, eu acho que a gente não pode perder tempo (...) muitas histórias da nossa cidade estão se perdendo com as pessoas que estão morrendo. (...) E essas pessoas morrem com essas histórias na mente. (...) Mesmo que se comprove que é só uma lenda, mas que fique comprovado e registrado isso, porque é muito importante, não pode deixar morrer, não. Faz parte de história de Itaguaí. Eu acho que a lenda de Quiva e Laiá, se é só uma lenda... quem sabe não foram eles mesmos...?

Através dessa fala, percebemos que Quiva e Laiá são vistos, pelo menos para alguns moradores, como os fundadores da cidade. Não é evidente para o entrevistado, por exemplo, que se trata de personagens fictícios. Notem que ele diz, que “até que se prove por estudos”, “quem sabe não foram eles mesmos” [os fundadores de Itaguaí]?

Diante desse entrelaçamento entre verdadeiro, falso e fictício que a lenda de Quiva e Laiá carrega, algumas pessoas alegam que essa narrativa atrapalharia o conhecimento sobre a história de Itaguaí e, por isso, defendem o seu esquecimento. O depoimento de Maria de Fátima de Castro, transcrito acima, já nos indicava esse fato, quando ela dizia, por exemplo, o seguinte sobre a lenda: “ela não atrapalha. Ela agrega. Ela agrega memória.” De modo semelhante, outra moradora de Itaguaí que entrevistamos sugere a existência desse conflito em torno do debate sobre se a lenda de Quiva e Laiá deve ser lembrada ou esquecida. Lisane Machado Irala, 30 anos, também integrante do coletivo “Filhas de Laiá”, diz o seguinte:

eu escutei: não faz isso, porque isso não é verdade; você está espalhando mentiras. (...) Foi nesse intuito: isso não é necessário. (...) E eu acho que a lenda tem um papel fundamental nisso: o quanto a nossa subjetividade foi roubada,

³⁹ Alexandre Bal é articulador de blocos carnavalescos em Itaguaí e foi indicado por outros entrevistados como um grande conhecedor da história do carnaval da cidade.

desfigurada. (...) E aí, qual a proposta de acabar com uma lenda? O que essas pessoas, que não querem contar a lenda... qual o problema de contar uma lenda? No que uma lenda te ameaça? Porque ela só traz benefícios, ao meu ver, na construção de subjetividades.

Percebemos, assim, que a lenda de Quiva e Laiá não é unanimidade na cidade. Nem todos a consideram um patrimônio de Itaguaí. Uma dessas pessoas é Eduardo de Almeida Vieira, nascido em 1967, morador de Itaguaí, segundo ele, “desde os seis meses de idade”. Atualmente, Eduardo de Almeida, ocupa o cargo de assessor de projetos especiais na secretaria municipal de Educação e Cultura de Itaguaí, atuando no setor de “Patrimônio Histórico e Memória”. Segundo ele,

nós do centro de memória, nós temos que ter uma tendência a não mistificar, nem desmistificar nada. Tudo que faz parte da história, da memória e do patrimônio, tem que estar inserida. Mesmo eu concordando, ou não. Então, mesmo eu não achando que essa lenda deva ter o mérito que algumas pessoas querem dar... Ela também tem sua parte na história do município. Até porque ela fala dos índios, fala de diversas situações, inclusive que, não são verdadeiras, mas tem a ver, na época, com a questão indígena de Itaguaí. (...) Mas a lenda não deve ser tomada ao pé da letra como a história de Itaguaí. Porque não é. (...) Então, se você for estudar a história de Itaguaí, você vai perceber que tem fatos incríveis que são muito mais legais, na minha opinião do que a lenda em si. A lenda é o lúdico. (...) Você tem histórias bastante interessantes. Comprovadas, através de livros. A historiografia comprova. A lenda é legal, mas eu acredito que a história seja mais interessante. (...) Quando uma coisa não é trabalhada na educação, ela acaba partindo pro lado da ficção. E a ficção tende a se esvaír, tende a sumir com o tempo. Você já vive em um país que não preserva a identidade, e ainda não tenta pesquisar os fatos que realmente acontecem... Essa ficção vai se diluindo, e você passa a não ter identidade mais.

Para Eduardo de Almeida, portanto, a lenda não deve “ter o mérito que algumas pessoas querem dar”, pois, a fim de preservar a identidade do município seria mais importante “pesquisar os fatos que realmente acontecem.” Segundo esse entrevistado, a lenda teria valor pelo seu caráter lúdico, não sendo entendida como uma narrativa histórica. Talvez por isso que, diferentemente dos entrevistados citados acima, ele não considere a lenda de Quiva e Laiá um patrimônio de Itaguaí. Sua fala deixa clara uma disputa pela memória envolvendo essa narrativa. Disputa que, como veremos em seguida, acompanha a história da cidade há décadas.

3.1

A disputa de memória em torno da lenda de Quiva e Laiá

Há muitos anos que as ciências humanas vêm discutindo questões relacionadas à memória. Segundo Fernando Sánchez Costa (2009), desde o final do século XIX que “o funcionamento da memória despertou o interesse de psicólogos, filósofos e literatos.” (p. 270) Na área da História, um *boom* da memória, fenômeno que atravessou as últimas décadas do século XX e o início do século XXI, tem sido analisado através de um prisma que tem demonstrado que o interesse social pela memória tem a ver com uma nova percepção/experimentação do tempo. Resumidamente, podemos dizer que uma aceleração do tempo vivenciada pelas sociedades contemporâneas, a partir dos avanços tecnológicos da segunda metade do século XX, tem provocado tanto uma fragilidade do presente como uma incerteza com relação ao futuro. Nesse sentido, o passado tem sido visto como o único tempo seguro e estável. No entanto, devido ao próprio processo de aceleração, esse passado tende a se dissipar rapidamente, provocando, de imediato, uma vontade de retê-lo. “Assim, o passado, que desaparece progressivamente como latência, reaparece como memória.” (Sánchez Costa, 2009, p. 268)

De lá pra cá, o número de publicações, livros, congressos e outros trabalhos de natureza acadêmica acerca da temática envolvendo memória atingiu um volume difícil de quantificar dada a grande quantidade de produções envolvendo autores de diferentes campos e perspectivas. A despeito dessa heterogeneidade, é lugar comum o entendimento de que a memória não se produz a partir de um acúmulo de eventos, fatos ou vivências do passado, mas seria o resultado de um criterioso processo de seleção que envolve lembranças e esquecimentos. Segundo Juçara da Siva Barbosa de Mello e Sérgio Hamilton da Silva Barra (2017), memória “implica um trabalho de seleção que desempenha um papel fundamental de significação: fica o que significa ou o que tem significado para quem recorda.” (p. 137)

É devido a esse trabalho de seleção que Pierre Nora (1993) define a memória como “aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações.” (p. 9) Veremos que a lenda de

Quiva e Laiá, sendo uma narrativa que apresenta uma memória sobre o passado indígena da cidade de Itaguaí, expõe essa vulnerabilidade a “usos e manipulações”. Além de, talvez por causa disso, manifestar “latências” e “revitalizações”, ora sendo reivindicada e lembrada, ora sendo propositalmente esquecida.

Essa volatilidade da memória tem a ver com o próprio dinamismo do processo de significação. Afinal, “o que significa ou tem significado para quem recorda”, além de variar conforme o tempo, depende das condições que estão postas no momento pelo coletivo no qual o indivíduo que está recordando está inserido. Por isso, a memória é sempre um diálogo do passado com o presente. Pierre Nora (1993) diz que ela é “um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente.” (p. 9) Assim, vai dizer Juçara de Mello e Sérgio Barra (2017) que, “talvez a mais importante das facetas da memória seja a busca de nexos entre o passado e o presente, o fortalecimento da noção de continuidade que permite a sensação de pertencimento.” (p. 138).

Destacar, portanto, uma memória, significa transitar por uma ponte que liga as histórias do passado com as leituras que no presente se faz sobre esse passado. Além disso, significa compreender que essa leitura sobre o passado é mediada por interesses coletivos que envolvem, por exemplo, construção de identidade e “sensação de pertencimento.” Assim, entendemos, tal como Maurice Halbwachs (1990), que memória é um fenômeno coletivo, não existindo uma memória individual *stricto sensu*. Fernando Sánchez Costa (2009) esclarece essa perspectiva dizendo que,

para Halbwachs, as memórias individuais estão decisivamente condicionadas pelo contexto social e linguístico no qual emergem. A memória humana não retém o passado, pelo contrário, o reconstrói no presente graças aos seus vestígios e à comunicação social. A memória do sujeito depende, portanto, do que outros lhe contam sobre o passado, dos **discursos e recursos memorialísticos** que em um determinado momento prevalecem na sociedade. (p. 270, **grifo nosso**)

A memória acerca da lenda de Quiva e Laiá é um exemplo de como os discursos que prevalecem em um determinado período podem contribuir tanto para a lembrança como para o esquecimento. Pelas entrevistas que realizei, é possível perceber que a lenda de Quiva e Laiá, atualmente, não circula entre os moradores

da cidade de Itaguaí com a mesma desenvoltura que, ao que parece, circulava há algumas décadas. Muitos moradores, principalmente os mais jovens, não conhecem e nem sequer ouviram falar dessa narrativa. Isso explica, por exemplo, a fala de Alexandre Bal, citada acima, se referindo à lenda de Quiva e Laiá, constatando que, “muitas histórias da nossa cidade estão se perdendo com as pessoas que estão morrendo.”

Vimos na seção anterior que atualmente dois discursos se rivalizam em torno da memória da lenda de Quiva e Laiá. 1) Aquele que zela pela lembrança da lenda, defendendo que essa narrativa aproxima os moradores da história indígena da cidade. 2) Aquele que sugere seu esquecimento, alegando que a lenda atrapalha o entendimento acerca da verdadeira história da cidade. Assim, a fase de esquecimento pela qual a lenda de Quiva e Laiá está passando teria a ver com uma preponderância atual desse segundo discurso sobre o primeiro. No entanto, em outros momentos, o primeiro discurso teria prevalecido, explicando, assim, o porquê da lenda ser mais lembrada por moradores antigos. Para confirmar isso, veremos como alguns “recursos memorialísticos” sobre a lenda de Quiva e Laiá foram mobilizados e desmobilizados ao longo dos anos na cidade de Itaguaí.

Maria de Fátima conta que já na gestão do prefeito José Maria de Brito (1948–1955), foi realizada por iniciativa, provavelmente, do próprio prefeito uma peça teatral que encenava a lenda de Quiva e Laiá.

Eu me lembro que na década de 50... Eu me lembro porque me contaram, tá? Embora eu tenha nascido na década de 50, eu não participei... Fizeram uma peça, os moradores que gostavam da questão da cultura, de teatro, inclusive. Eles montaram a peça de Quiva e Laiá. Foi o Isoldackson Cruz de Brito que era o Quiva. Ele representou... e a, depois esposa dele, que mais tarde virou esposa dele, era a índia. Isoldackson era filho do José Maria de Brito, que era o prefeito na época (...) Mais tarde (...) Isoldackson também veio a ser prefeito. Então, assim, nos anos 50 já fizeram uma peça, representação de Quiva e Laiá.

Segundo essa entrevistada, seus pais participaram dessa peça e foram eles que lhe contaram sobre ela. Esse espetáculo, ainda segundo Maria de Fátima, fazia parte das comemorações em torno do chamado aniversário da cidade. A lembrança viva desse acontecimento na memória da nossa entrevistada sugere que ele possa ter tido um grande impacto na época, marcando também a memória de muitos

outros antigos moradores de Itaguaí. É de se destacar também a presença do filho do prefeito e de sua futura esposa na peça, como os protagonistas Quiva e Laiá. Fato que indicaria a disposição do prefeito José Maria de Brito e de sua família em contribuir para a manutenção de uma lembrança da lenda de Quiva e Laiá entre os moradores da cidade.

Esse engajamento de José Maria de Brito é destacado por Byron Torres de Freitas e Tancredo da Silva Pinto na já citada “As Mirongas de Umbanda” (1969). Segundo esses autores, “em 1949, sendo prefeito de Itaguaí, o dr. José Maria de Brito, este determinou solenes festejos do 131º aniversário de fundação do município, com a reconstituição histórica de Itaguaí (...)” (p. 218) Para isso, foi criada uma comissão que, dentre outros integrantes, era constituída pelos autores de “As Mirongas de Umbanda.” Assim, Byron Freitas e Tancredo Pinto (1969), relatando como conheceram a lenda de Quiva e Laiá, afirmam o seguinte: “a lenda acima estampada devemos ao dr. José Maria de Brito.” (p. 218)

Podemos perceber, portanto, que pelo menos desde a gestão do prefeito José Maria de Brito, havia um esforço da prefeitura de Itaguaí em fortalecer uma memória indígena no município. O uso da lenda de Quiva e Laiá nos eventos comemorativos ligados à fundação da cidade, além de destacar o seu passado indígena, reforçava a ligação entre essa narrativa e as origens do município. Desse modo, podemos compreender melhor a fala de Alexandre Bal, citada na seção anterior, quando esse entrevistado dizia que “Quiva e Laiá eram considerados os fundadores da cidade”. Trata-se, pois, de um entendimento elaborado a partir de uma memória indígena construída por meio da lenda. Nas gestões seguintes, é provável que a prefeitura tenha permanecido mobilizada nesse sentido.

No final dos anos 1960, por exemplo, foram colocadas em frente ao prédio da prefeitura duas estátuas⁴⁰. Uma representando Quiva e outra representando Laiá. Não encontramos nenhum documento que indique a data do evento oficial que teria celebrado esse fato. Não sabemos sequer se isso aconteceu. A informação que temos acerca do período no qual as estátuas foram postas em frente à prefeitura provém da entrevistada Maria de Fátima. Segundo ela, “na década de 60, teve um prefeito

⁴⁰ No capítulo 4, veremos a imagem dessas estátuas em fotografias.

que, quando reformou a prefeitura, demoliu o prédio antigo... ele colocou, mandou fazer duas estátuas, do casal. (...) Foi o prefeito Wilson Pedro Francisco.”

Wilson Pedro Francisco foi prefeito de Itaguaí entre os anos de 1967 e 1970. Seu antecessor foi o prefeito Isoldackson Cruz de Brito (1964–1967), que como vimos, era filho de José Maria de Brito e, nos anos 1950, interpretou Quiva em uma peça teatral. Assim, embora não haja registros sobre a relação dessas gestões com a lenda de Quiva e Laiá, é de supor que essas administrações tenham contribuído para o esforço de lembrança dessa narrativa em um movimento que culminou com a colocação das estátuas em frente à prefeitura. Poderíamos, assim, afirmar que nesse momento, através da construção de um elemento material para dar suporte à memória coletiva, se consolidou um “lugar de memória” em torno da lenda de Quiva e Laiá.

O famoso conceito de “lugares de memória”, estudado por Pierre Nora (1993), é fruto das reflexões desse autor acerca da natureza da relação entre memória e história. Em resumo, Nora aponta que nas sociedades contemporâneas, pós-industriais, globalizadas e mediatizadas, a aceleração do tempo, além de, como vimos, produzir uma necessidade de passado manifestada através de uma busca pela memória, revelou uma ruptura e, em seguida, um distanciamento entre história e memória. Segundo ele, essa distância “só se aprofundou à medida em que os homens foram reconhecendo como seu um poder e mesmo um dever de mudança, sobretudo a partir dos tempos modernos.” (Nora, 1993, p. 8)

Essa separação entre memória e história, segundo Pierre Nora, passou a produzir significados bem precisos para cada um desses conceitos. Nesse novo contexto, memória e história, longe de serem sinônimos, passaram a se opôr uma à outra. A memória seria a “manifestação de grupos vivos”, a história a “reconstrução do que não existe mais”. A memória viveria em um “eterno presente”, a história seria uma “representação do passado”. A memória seria “afetiva”, se alimentando de “lembranças vagas”; a história uma “operação intelectual”. Assim, Nora chega ao ponto de afirmar que “no coração da história trabalha um criticismo destrutor de memória espontânea. A memória é sempre suspeita para a história, cuja verdadeira missão é destituí-la”. (Nora, 1993, p. 9)

Importante destacar que Pierre Nora está fazendo essa análise em 1984, em um contexto no qual um descontentamento com o mundo pós-industrializado refletia a chamada crise da modernidade. Um momento, portanto, no qual, não só a prática historiográfica mas a própria sociedade moderna historicizada estava sendo reelaborada. A história-memória, predominante até o século XIX, para Nora, havia chegado ao fim. O período no qual vivíamos “na intimidade de uma memória” havia desaparecido. E seria, justamente por isso, que a busca por lugares de memória viria à tona, pois, para Nora, “há locais de memória porque não há mais meios de memória”. (Nora, 1993, p. 7) Para esse autor,

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea (...) Sem vigilância comemorativa, a história depressa os varreria. São bastiões sobre os quais se escora [a memória]. Mas se o que eles defendem não estivesse ameaçado, não se teria, tampouco, a necessidade de construí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles envolvem, eles seriam inúteis. (Nora, 1993, p. 13)

A colocação das estátuas de Quiva e Laiá em frente à prefeitura de Itaguaí estaria inserida nesse novo contexto destacado por Pierre Nora. As décadas de 1960 e 1970, em Itaguaí, apresentaram mudanças que certamente contribuíram para uma maior inserção da cidade no cenário analisado por esse historiador. A abertura da rodovia Rio-Santos (1971)⁴¹ e a instalação de indústrias de grande porte, como a Ingá Mercantil (1962) e a Nuclep (1975), transformaram a pequena cidade, de economia basicamente agrícola, em um município dotado de um pólo industrial capaz de atrair milhares de trabalhadores. Segundo os autores de “As Mirongas de Umbanda”, “hoje, Itaguaí prospera a passos largos. Rapidamente está se tornando um parque industrial, com fábricas de tecidos, de cerâmica, de aço laminado (...)” (Freitas e Pinto, 1969, p. 218) Assim, no ritmo do progresso, experimentando um crescimento econômico e demográfico, Itaguaí se abria ao mundo e aos efeitos da aceleração da História.

Nesse sentido, compreender-se-ia o esforço do prefeito Wilson Pedro em manter a lembrança da lenda de Quiva e Laiá através da criação de um lugar de memória para essa narrativa. Segundo Pierre Nora (1993), para se constituir um

⁴¹ Importante via que corta o município de Itaguaí/RJ, facilitando sua ligação com o Rio de Janeiro, Angra dos Reis e as cidades do litoral de São Paulo.

lugar de memória “é preciso ter vontade de memória” (p. 22) a fim de “bloquear o trabalho do esquecimento.” (p. 22) Essa “vontade de memória”, manifestada na ação do prefeito em erguer as estátuas de Quiva e Laiá em frente à prefeitura, foi bem sucedida, pois, segundo Alexandre Bal, entrevistado já apresentado acima,

quando se fala de Quiva e Laiá, a primeira imagem que remete, pelo menos pra minha geração, eram as duas imagens das estátuas que ficavam em frente à prefeitura. Que na época foi muito comentada, até porque naquela época, no final dos anos 60, início dos anos 70... colocaram-se dois índios nus em frente à prefeitura. (...) Então, criou-se uma curiosidade em cima disso. (...)

Percebe-se, então, que a geração nascida nos anos 1960, provavelmente, já mantinha uma outra relação com a lenda de Quiva e Laiá. O fato das estátuas criarem uma curiosidade em quem passava em frente à prefeitura revela que essa narrativa já não circulava da mesma forma que nas décadas anteriores. Para Alexandre Bal, por exemplo, foi a partir das estátuas que ele tomou conhecimento da lenda. A oralidade, manifestada tanto no ato de contar como na encenação teatral sobre Quiva e Laiá, já não era tão presente ou não tinha mais forças para produzir uma memória espontânea acerca da lenda. Assim, a fim de manter viva a lembrança sobre a lenda de Quiva e Laiá, desenvolveu-se um “dever de memória” manifestado tanto nas estátuas como em outros “recursos memorialísticos” mobilizados a partir desse momento.

Em 1971, Quiva e Laiá foram tema de enredo da escola de samba Unidos da Tijuca. Não sabemos de quem partiu a iniciativa da homenagem e nem se ela foi parte de um esforço de memória. Nenhum dos entrevistados para esta pesquisa soube responder alguma coisa sobre esse desfile, pois sequer sabiam da existência dele. Podemos afirmar, então, com base nessa ausência de conhecimento por parte dos nossos entrevistados, que caso a lenda de Quiva e Laiá feita enredo da Unidos da Tijuca em 1971 tenha sido um recurso memorialístico, fora bastante ineficiente nesse sentido. Talvez, o fato da Unidos da Tijuca ser uma escola de samba pequena na época, fora do grupo das escolas de elite do Rio de Janeiro, tenha contribuído para isso.

No entanto, conseguimos encontrar o samba-enredo,⁴² escrito por Jorge Machado “Gambazinho”. Sua letra, além de indicar as transformações pelas quais Itaguaí passava em razão da chegada das indústrias de grande porte, demonstra como a lenda era retratada de forma conectada à história da cidade. Vejamos abaixo:

Unidos da Tijuca – 1971

Quiva e Laiá

(Jorge Machado)

Itaguaí, se torna uma cidade tradicional

Surgiu no sul do país

Hoje grande parque industrial

Caminha a passos largos para o campo cultural

Contemplando o clima tropical

Itaguaí, escolhido por Pedro I imperador

Para seu romance de amor

Com a senhora Marquesa de Santos

Dom João VI

Magnânimo monarca

À elevou categoria de cidade

Linda é sua colônia de pesca

Os pescadores desafiam a própria morte

Oeá Oeá Oê Aô

Na tribo só se ouve

O rufar dos tambores

⁴² Ver em: https://www.youtube.com/watch?v=xS4P_9u0rNE Acesso em: 27 de março de 2020.

Um dia a índia mais bela descobre Laiá
 Quiva deu o seu grito de guerra
 E também cercou fronteiras
 Pois, três jesuítas fundaram a cruz
 Homens brancos que fugiam pra fazenda Santa Cruz

Os negros trazidos da África para cá
 Escondiam seus sofrimentos
 Imploravam aos orixás
 Possui também a macumba e o candomblé
 Para levantar poeira
 Na famosa capoeira

Mais eficiente que o enredo acima, no sentido de mobilizar esforços para a lembrança da lenda, parece ter sido o papel cumprido pelas escolas. Pelo menos é o que apontam nossos entrevistados. Maria de Fátima, por exemplo, quando perguntei onde ela tinha escutado a lenda pela primeira vez, respondeu o seguinte: “na escola. Na escola já se falava. Eu não me lembro o ano, mas eu lembro que, pequena na escola, já se falava. (...) Não assim, uma coisa profunda. Não se aprofundava muito. Falava que tinha um casal de índio e tal...”. Eduardo de Almeida, ao ser questionado por mim, se, quando era estudante, as escolas trabalhavam a lenda de Quiva e Laiá, deu uma resposta semelhante a de Maria de Fátima, dizendo

sim. Trabalhavam, talvez, de um modo não tão aprofundado, historicamente falando. (...) Desde o primeiro ano até a oitava série (...), essa lenda e essas histórias eram contadas, mas muito superficialmente. Só era contada no mês de julho, antes das férias, que era pra culminar no 5 de julho, data de emancipação. Não era um estudo de história voltado pra alunos.

Assim, enquanto Maria de Fátima destaca ter sido no espaço escolar o lugar onde ela teve o primeiro contato com essa narrativa, Eduardo de Almeida salienta a regularidade do trabalho com a lenda nas escolas ao dizer que isso se dava da

primeira a oitava série. Mesmo que, depois, ato contínuo, ele tenha minimizado esse fato, dizendo que as escolas só trabalhavam a lenda no mês de julho a fim de relacioná-la às comemorações em torno do aniversário da cidade.

Interessante notar que ambos os entrevistados destacam o caráter superficial do tratamento dado pelas escolas à lenda de Quiva e Laiá. Esse entendimento de uma abordagem não aprofundada, vinculada às comemorações do aniversário da cidade, sugere que a lenda era utilizada nas escolas apenas como parte de um esforço em manter viva, tanto a lembrança dessa narrativa, como a memória indígena que ela trazia consigo. Por isso, para Eduardo de Almeida, ela não servia a um “estudo de história.”

No entanto, poderíamos dizer que essa abordagem superficial da lenda de Quiva e Laiá na sala de aula poderia se prestar sim a um “estudo de história”. Pelo menos a um determinado “estudo de história”, que refletia a maneira como se compreendia o ensino de história até há algumas décadas. Em geral, relacionado à transmissão de conteúdos restritos a um universo temático ligado aos grandes acontecimentos da história política e aos feitos heroicos. E que, imbuído da missão de contribuir para a coesão social, desencorajava todo e qualquer posicionamento crítico por parte dos alunos e professores, exibindo uma versão da história homogênea e sem contradições. Assim, o ensino de História, muitas vezes, ajudou a cristalizar memórias relacionadas a uma história oficial. Nas palavras de Ana Maria Monteiro (2007), “no passado, (...) o ensino de história foi utilizado como instrumento de legitimação e perpetuação de memórias relativas a poderes e tradições instituídas ou a instituir.” (p. 74) Essa situação somente se alterou, quando,

a partir da década de 1980, com a abertura política, as novas propostas curriculares implantadas no país anunciavam a formação do cidadão crítico, sujeito da história, como o principal objetivo do ensino desta disciplina. A contribuição do ensino para a formação da memória social foi, deliberadamente ou não, esquecida. (Monteiro, 2007, p. 77)

Desde então, as propostas para o ensino de história, passando a se preocupar em desenvolver o pensamento e a reflexão crítica dos alunos,⁴³ transformaram as

⁴³ A expressão “reflexão crítica” é aqui utilizada em um sentido político, pois sabemos que, do ponto de vista epistemológico, toda reflexão é crítica.

memórias coletivas em objetos de estudo. O que implicou uma série de novas possibilidades. Dentre elas, a de investigar com os alunos como a memória pode ser um instrumento de poder e como existem disputas de memória na sociedade, que estabelecem o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido.

Essa investigação no ensino de história, quando se utiliza dos lugares de memória, torna-se ainda mais interessante de ser realizada. Pois, se, como vimos, a construção de um lugar de memória representa a concretização de um esforço de lembrança que visa bloquear o trabalho do esquecimento, ao levar essa reflexão para a sala de aula,

o professor de história fará com que seus alunos descubram um complexo processo que envolve a produção e a difusão de valores e ideias que estiveram presentes no processo de criação desses lugares. Com isso, esses sujeitos passam a reconhecer sua cultura também como resultado de interesses, de ideologias e do poder de determinados grupos, que muitas vezes impõem sua cultura. (Gevehr, 2016, p. 949)

Para Daniel Luciano Gevehr (2016), portanto, no ensino de história, os lugares de memória são percebidos como “potencializadores de uma história crítica.” (p.960) Através deles, sugere esse autor, os alunos podem reconhecer as disputas de poder que, frequentemente, são manifestadas por meio de disputas pela memória.

Em Itaguaí, essas disputas ficam bastante evidentes no contexto da retirada das estátuas de Quiva e de Laiá em frente ao prédio da prefeitura. Afinal, esse ato foi o primeiro, ou, pelo menos, o mais representativo gesto de um prefeito da cidade no sentido de facilitar o esquecimento da lenda, após décadas de gestões municipais que, como vimos, incentivaram várias iniciativas no sentido de contribuir para a lembrança dessa narrativa.

De acordo com os entrevistados desta pesquisa, a remoção das estátuas de Quiva e de Laiá aconteceu durante a gestão do prefeito Benedito Amorim (1993-1996).⁴⁴ Carlos Aurélio da Costa Lopes, servidor aposentado da Câmara Municipal de Itaguaí e “morador da cidade há quarenta anos”, diz que,

⁴⁴ Devido ao fato de não ter ocorrido a formalização de um ato oficial para a retirada das estátuas, nenhum entrevistado foi capaz de precisar quando isso teria ocorrido.

as estátuas foram para o depósito, eu sei, porque, aqui na Câmara, além de trabalhar no arquivo, eu trabalhava com patrimônio. (...) Benedito foi o que tirou. Foi o que renovou a fachada da prefeitura. Então, ele tirou essas estátuas com a ideia de reformá-las e voltar ao seu devido lugar. Só que isso nunca houve.

Assim, o fato das estátuas não terem sido recolocadas após a reforma, indicaria que a memória indígena construída a partir da lenda de Quiva e Laiá já não era mais tão reivindicada como fora em outros momentos. O esforço em manter viva a lembrança da lenda de Quiva e Laiá já não tinha a mesma intensidade das décadas anteriores. É de supor, inclusive, a ausência daquilo que Pierre Nora entendeu como premissa para a constituição de um lugar de memória: a vontade de memória.

A passividade da população diante da retirada das estátuas, nesse sentido, se justificaria. As estátuas já não representariam mais um lugar de memória. Além de não mais servirem à iniciativa de cristalizar uma memória a respeito do passado indígena do município, elas já não executavam aquilo que Nora entendeu como a razão de ser de um lugar de memória: bloquear o trabalho do esquecimento.

Diante disso, compreende-se o porquê de alguns moradores da cidade, sobretudo os mais novos, não conhecerem a lenda de Quiva e Laiá. Ao longo dos anos, o trabalho em favor do esquecimento dessa narrativa permaneceu. A última medida nesse sentido foi alteração do nome de um logradouro público: a rua Quiva virou rua José da Costa Ferreira. Mudança aprovada pela Câmara Municipal de Itaguaí e sancionada pelo prefeito Wesley Gonçalves Pereira em 24 de maio de 2016, através da lei municipal 3430/2016. O autor do projeto de lei foi o vereador José Domingos do Rozário. Procuramos o vereador para explicar as razões de ter proposto essa alteração, mas ele não nos respondeu.

Carlos Aurélio, que, quando ocorreu a votação desse ato, ainda trabalhava na Câmara Municipal, nos ajuda a entender o que motivou o vereador e o contexto de aprovação da proposta. Segundo ele,

os próprios governantes nossos, infelizmente, parece que querem exterminar essa história. Pra eles, isso aí não é nada. A própria rua Quiva... Quer dizer, em vez do vereador resgatar a história do município, o vereador tá tentando exterminar com isso. (...) Eu falei isso no plenário: “o senhor está ajudando a

exterminar o passado de Itaguaí.” (...) Eu falei: “vereador, não pode. É uma rua histórica...” Ele falou: “Mas nós vamos mudar. É eleitor meu, eu vou mudar.” (...) Fui conversar com um outro [vereador] aqui, que gosta da história de Itaguaí e ele falou assim: “eu não vou contra o colega, porque eu preciso dele”. E é assim que é a política brasileira, infelizmente.

Assim, segundo esse nosso entrevistado, a alteração do nome da rua teria ocorrido apenas em razão de uma homenagem que o vereador José Domingos queria prestar a um de seus eleitores. No entanto, uma questão se impõe para esta pesquisa: por que o vereador teria escolhido justamente a rua Quiva para isso? Para Carlos Aurélio, essa escolha se relacionaria a um movimento que, segundo ele, os “governantes” da cidade protagonizam no sentido de “exterminar” a história de Quiva e Laiá. Movimento que, como vimos, desde a retirada das estátuas em frente à prefeitura, realiza ações para enfraquecer a memória indígena construída a partir da lenda.

Além disso, Carlos Aurélio lamenta a atitude do vereador, dizendo que ele estaria, com essa medida, “ajudando a exterminar com o passado de Itaguaí”. Essa sentença nos leva a conclusão de que, para o nosso entrevistado, a lenda de Quiva e Laiá contribui para a compreensão da história da cidade. Anteriormente, vimos que em oposição a esse primeiro entendimento, há um segundo, alegando que, na verdade, a lenda atrapalharia a compreensão acerca da verdadeira história da cidade.

Nesse sentido, em razão desse segundo entendimento, para Eduardo de Almeida, o vereador José Domingos teria proposto a mudança do nome da rua Quiva pelo seguinte motivo: “ele sabe que é uma lenda, que aquilo nunca existiu... [então], ele quis dar outro nome.” Eduardo de Almeida, que, como vimos na seção anterior, afirmou que a lenda não deveria ter tanto prestígio, pois seria mais importante “pesquisar os fatos que realmente acontecem”, é coerente com a sua visão acerca da lenda, justificando a atitude do vereador em razão da lenda falar de um passado que, segundo ele, “nunca existiu”.

As diferentes visões que as falas de Carlos Aurélio e Eduardo de Almeida apresentam acerca da atitude do vereador em alterar o nome da rua Quiva, seriam, na verdade, expressões da disputa que existe na cidade de Itaguaí acerca da memória indígena criada a partir da lenda de Quiva e Laiá. Vimos nesta seção, como isso se manifestou através das várias ações que, ao longo do tempo, concretizaram

iniciativas que contribuíram tanto para a lembrança como para o esquecimento da lenda. Na seção anterior, vimos que essa disputa também aparece na discussão se a lenda de Quiva e Laiá seria ou não um patrimônio do município.

Segundo a fala dos nossos entrevistados, a razão dessa disputa pela memória estaria na discussão se a lenda afasta ou não as pessoas do conhecimento da história do município. No entanto, por trás desse discurso, de forma oculta, é possível que esteja uma questão mais fundamental: a discussão sobre qual passado se quer para Itaguaí. Pois, se, durante anos, através da lembrança da lenda de Quiva e Laiá, o passado indígena foi valorizado e reivindicado; nos últimos anos, ao contrário, as iniciativas que promoveram o esquecimento dessa narrativa têm contribuído para a substituição desse passado por outro que não tenha personagens indígenas como protagonistas.

Afinal, caso a razão que justificasse as disputas de memória travadas em Itaguaí tivesse relação apenas com o fato da lenda de Quiva e Laiá não ser “verdadeira”, a memória indígena da cidade poderia se manter através da criação de lugares de memória e recursos memorialísticos que reivindicasse, por exemplo, a figura de José Pires Tavares. Personagem que, como vimos, é indiscutivelmente “verdadeiro” e que se destacou na defesa da aldeia de Itaguaí. No entanto, não há uma única iniciativa nesse sentido. Jose Pires Tavares é uma figura absolutamente desconhecida na cidade.

As disputas de memória em torno da lenda de Quiva e Laiá, portanto, na verdade, refletem uma disputa sobre qual passado a cidade de Itaguaí deseja revelar.

4

A lenda de Quiva e Laiá na sala de aula

Através da lenda de Quiva e Laiá percebi que os índios lutam pelas mesmas coisas hoje. Como ser reconhecidos como pessoas e ter suas terras de volta. (Karina, 8º ano, E. E. M. Chaperó)

Ela [a lenda de Quiva e Laiá] me fez pensar que os índios tiveram uma vida muito difícil. Bem mais difícil que a nossa. Ela ajuda entender que a gente tem que lutar pelo que é nosso. (Ágatha, 8º ano, C. E. Prof. Ney Cidade Palmeiro)

As reflexões expostas acima foram extraídas de um conjunto de narrativas produzidas por estudantes⁴⁵ de duas turmas do oitavo ano do ensino fundamental de duas escolas públicas de Itaguaí após o desenvolvimento de uma série de atividades pedagógicas envolvendo a lenda de Quiva e Laiá. Percebe-se, por meio desses pequenos trechos, como as alunas, através da lenda, foram capazes de relacionar as temporalidades, pondo passado e presente em perspectiva. Karina⁴⁶, por exemplo, destaca que as disputas enfrentadas por Quiva e Laiá (passado) têm causas semelhantes às lutas que os indígenas ainda têm de travar para terem suas identidades reconhecidas e reconquistarem suas terras (presente). Ágatha relaciona as dificuldades vivenciadas (passado) pelos índios de Itaguaí com a sua própria vida e se inspira em Quiva e Laiá para “lutar pelo que é nosso” (presente).

Assim como essas, outras reflexões discentes serão analisadas neste capítulo a fim de se investigar a aprendizagem adquirida após uma prática de ensino de história realizada por mim junto aos meus alunos do Colégio Estadual Professor Ney Cidade Palmeiro e da Escola Estadual Municipalizada Chaperó. Durante um mês, em setembro de 2019, minha sala de aula foi transformada em um laboratório

⁴⁵ Em que pese os erros ortográficos e gramaticais, em face de apresentar o retrato mais fiel possível das narrativas feitas pelos estudantes, optei por manter a escrita original tanto nessas como em todas as demais citações de alunos que apresentaremos. Além disso, segundo Guilherme Moerbeck (2017), “a manutenção da escrita dos alunos ajuda a revelar o desafio no âmbito da linguagem escrita formal que os educadores, especialmente, professores de línguas têm pela frente. (p. 208)

⁴⁶ A fim de preservar a identidade dos alunos, a referência a eles, em toda esta dissertação, foi feita através de pseudônimos.

de estudos, passando, então, a ser o *locus* de investigação das questões que inspiraram toda esta dissertação. A principal delas, matriz de todas as outras, foi a interrogação acerca de como o ensino de História, utilizando a lenda de Quiva e Laiá como principal recurso, poderia contribuir para a superação de uma visão preconceituosa acerca da população indígena e inspirar nos alunos a adoção de uma postura antirracista.

Contribuir para dar uma resposta satisfatória a essa questão foi o que justificou as experimentações que apresentaremos aqui por meio do percurso pedagógico que foi planejado e executado com meus alunos. É importante destacar que para a construção das aulas, as principais referências foram extraídas dos dois capítulos apresentados aqui anteriormente. Os capítulos 2 e 3 desta dissertação, além de terem produzido as informações que serviram de conteúdo, apresentaram as perspectivas teóricas que balizaram as estratégias de ensino no sentido de destacar o papel ativo dos indígenas na História e trazer para os dias de hoje os debates acerca da história indígena. Entretanto, no que diz respeito a alguns outros pontos mobilizados para a execução do referido percurso pedagógico, principalmente aquele relacionado a avaliação da aprendizagem, o referencial teórico foi retirado das reflexões de Jörn Rüsen, tendo por base a ideia de consciência histórica.

Rüsen, assim com outros autores ligados à *New Geschichtsdidaktik*⁴⁷, sustenta que a consciência histórica é uma condição inerente ao ser humano, que, portanto, não está restrita a indivíduos supostamente preparados para a reflexão histórica. Segundo ele,

consciência histórica não é algo que os homens podem ter ou não – ela é algo universalmente humano, dada necessariamente junto com a intencionalidade da vida prática dos homens. A consciência histórica enraíza-se, pois, na historicidade intrínseca à própria vida humana prática. (Rüsen, 2001, p. 78)

A consciência histórica, assim, é definida como a “suma das operações mentais com as quais os homens interpretam sua experiência da evolução temporal de seu mundo e de si mesmos, de forma tal que possam orientar, intencionalmente,

⁴⁷ A *New Geschichtsdidaktik* é um campo desenvolvido por historiadores alemães da década de 1970 que procura ampliar o sentido de didática da história a partir de uma aproximação com a teoria da história. Ver: Cardoso, Oldimar (2008).

sua vida prática no tempo.” (Rüsen, 2001, p. 57) Ou seja, para Rüsen, o conceito de consciência histórica está relacionado a uma capacidade eminentemente humana. A de atribuir sentido à sua existência no mundo através de uma orientação no tempo. Percebemos como isso ocorre, por exemplo, quando alguém recorre a experiências do passado para satisfazer questionamentos do presente e projetar ações futuras.

A consciência histórica “dá estrutura ao conhecimento histórico como meio de entender o tempo presente e antecipar o futuro. Ela é uma combinação complexa que contém a apreensão do passado regulada pela necessidade de entender o presente e de presumir o futuro.” (Rüsen, 2001, p. 37) Assim, ter consciência histórica não significa apenas conhecer e dominar o passado, mas participar de uma experiência no tempo na qual passado, presente e futuro se articulam.

Reivindicar o uso do conceito de consciência histórica nesses termos expressa, pois, uma compreensão da necessidade de fazer com que as diferentes temporalidades dialoguem para que, através desse diálogo, se possa construir um entendimento melhor de si e do mundo. É nesse sentido que reconhecemos a pertinência da teoria de Rüsen nesta e nas demais pesquisas envolvendo história indígena. Afinal, se como vimos anteriormente, ainda é urgente para esse campo contribuir para a superação de uma visão que insiste em localizar os índios apenas no passado, o conceito de consciência histórica, ao propor um processo de orientação no fluxo temporal mediante uma dinâmica de apropriação do passado no presente, pode servir de ponte para as populações indígenas passarem a ser enxergadas como agentes históricos do mundo contemporâneo.

Além disso, para completar o diálogo temporal construído pela consciência histórica, Rüsen destaca a condição de projetar o futuro. Para ele, isso seria uma consequência imediata do sentido de orientação para a vida prática que o conceito traz consigo. Essa condição de projetar-se para além da condição atual é explicada pelo autor da seguinte forma:

[...] o homem necessita estabelecer um quadro interpretativo do que experimenta como mudança de si mesmo e de seu mundo, ao longo do tempo, a fim de poder agir nesse decurso temporal, ou seja, assenhorear-se dele de forma tal que possa realizar as intenções de seu agir (Rüsen, 2001, p. 58).

A consciência histórica implicaria, assim, uma percepção temporal das mudanças por parte do indivíduos através de uma experimentação consciente das transformações que ocorrem em si e no mundo. Essa percepção, ao possibilitar um assenhoramento do “decorso temporal” por parte desses mesmos indivíduos, permitiria a eles formular intenções que orientariam o seu poder de agir.

Segundo Rüsen (2001), esse agir “típico da vida humana” lançaria os indivíduos “para além do que ele e seu mundo são a cada momento” (p. 57). Diante disso, e em razão do objeto desta dissertação, poderíamos pensar, então, em como essa vontade de ação poderia ser transformada em práticas antirracistas e, mais especificamente, em como seria possível canalizar o sentido de orientação para a vida prática em ações que combatessem a discriminação racial contra os povos indígenas. O ensino de história poderia colaborar nesse processo? É possível direcionar as consciências históricas dos alunos nesse sentido?

Para começar a responder a essas questões, é preciso destacar que como vimos anteriormente, para Rüsen (2001), consciência histórica é “um fenômeno do mundo vital”, ligado a vida prática dos indivíduos, desenvolvendo-se, portanto, a qualquer tempo em todos os meios e espaços por onde o indivíduo circula. Como afirma Guilherme Moerbeck (2017), “note-se que, para o autor em questão, não é necessário aprender a História científica para se orientar no tempo.” (p. 197) Aliás, segundo Rüsen (2001), “o produto historiográfico da pesquisa histórica não [é] dos mais apropriados à formação da consciência histórica” (p. 49), pois, em geral, são narrativas com pouca “percepção da função prática.” Em tom de provocação ele afirma que,

em cada narrativa histórica podemos encontrar elementos de racionalização e argumentação que tornam a história crível. Os estudos históricos nada mais são do que uma elaboração e institucionalização desta racionalização e argumentação, que a maioria dos historiadores identificam na sua disciplina como a racionalidade metódica da pesquisa empírica.

Mas essa autocompreensão dos historiadores como acadêmicos esvazia a percepção da função prática fundamental da narrativa histórica. (...) Se os historiadores profissionais reconhecessem essa função como uma função de seu próprio trabalho, talvez ele fornecesse um pouco mais de racionalidade para a vida prática. (Rüsen, 2010, p. 107-108)

Com relação ao ensino de História, Rüsen não minimiza seu papel na elaboração da consciência histórica, tal como faz com a produção dos “historiadores profissionais”, mas também não deixa de ressaltar a ausência de uma exclusividade sua nesse processo. Segundo ele, “os processos de aprendizado histórico⁴⁸ não ocorrem apenas no ensino de História, mas nos mais diversos e complexos contextos da vida concreta dos aprendizes.” (Rüsen, 2007, p. 91) Compreendemos, então, que as pessoas formam sua consciência histórica em todos os espaços, o que inclui, evidentemente, os espaços escolares. No entanto, quando as crianças chegam na escola, como diz Luís Fernando Cerri (2011), elas “já chegam com suas consciências formadas em seus traços fundamentais.” (p. 116) Diante disso, insisto, o que caberia ao ensino de História?

Itami Rodrigues da Silva na sua dissertação de mestrado defendida junto ao ProfHistória (Mestrado Profissional em Ensino de História), na qual procurou investigar como se manifestava a consciência histórica dos alunos de um colégio estadual do Tocantins, apresenta uma reflexão bastante interessante a respeito da questão acima. Segundo ele,

o ensino de história não é capaz de criar consciência histórica nos sujeitos, mas pode exercer influência sobre a maneira como interpretam as mudanças e permanências no tempo, provocando alterações na forma como elaboram o diálogo do presente com o passado alterando, assim, suas perspectivas futuras. (Silva, 2018, p. 104)

Ou seja, o ensino de história, apesar de não criar, pode contribuir para aprimorar a consciência histórica dos alunos. Segundo Rüsen (2011), o “ensino de história afeta o aprendizado de história e este configura a habilidade de se orientar na vida e de formar uma identidade histórica coerente e estável.” (p. 40) Assim, através de estratégias de ensino que levem em consideração a vida dos alunos, seus interesses e perspectivas, o ensino de história pode, por meio do conhecimento histórico, incidir sobre a consciência histórica desses estudantes. Nesse sentido, um dos objetivos do professor de história seria possibilitar a complexificação das formas de “atribuir sentido ao tempo” que os alunos já carregam consigo quando acessam as suas salas de aula.

⁴⁸ Destaco que, para o autor, “a aprendizagem histórica pode ser explicada como um processo de mudança estrutural da consciência histórica.” (Rüsen, 2005, p. 37 *apud* Lima, 2014, p. 61)

Dessa maneira, a aprendizagem histórica, tendo por base a ideia de consciência histórica, é entendida como uma “ampliação da experiência do passado humano, aumento da competência para a interpretação histórica dessa experiência e reforço da capacidade de inserir e utilizar interpretações históricas no quadro de orientação da vida prática” (Rüsen, 2007, p. 110). Ou seja, nos termos de de Rüsen, aprender história, mais que adquirir conhecimentos do passado, significa passar por um processo que, articulando uma realidade (presente), uma experiência (passado) e uma intencionalidade (futuro), dilata a capacidade dos indivíduos de se orientar no tempo.

Não pretendemos aqui, de maneira alguma, dar conta de exaurir as discussões em torno do conceito de consciência histórica. Em razão da complexidade do pensamento rüseniano e dos objetivos deste capítulo, que aponta muito mais para aspectos práticos do ensino de História, optamos por destacar acima apenas o aporte teórico mais diretamente relacionado e necessário à sustentação do percurso pedagógico que desenvolvi com meus alunos a partir da lenda de Quiva e Laiá e à avaliação da aprendizagem decorrente dessa prática de ensino.

Em seguida, apresentaremos as atividades que deram forma ao referido percurso pedagógico. Faço aqui um alerta ao leitor, sobretudo se for um colega professor da educação básica, que melhor que ninguém, sabe que a dinâmica da relação com os alunos não pode ser desprezada quando vamos preparar nossas aulas, que este trabalho não se pretende paradigmático. Ou seja, as atividades do percurso pedagógico que serão apresentadas aqui, mesmo que possam ser tomadas como referência, necessitam ser complementadas/alteradas em razão das especificidades de cada contexto escolar.

Dito isso, a partir de agora, visando investigar como o uso da lenda de Quiva e Laiá nas aulas de História pode contribuir para a mobilização da consciência histórica dos alunos no caminho de uma educação antirracista, passo a compartilhar as práticas de ensino desenvolvidas por mim nesse sentido. Através de um relato de experiências, apresento um trabalho que, na verdade, vem a ser uma janela aberta, revelando o interior da minha própria sala de aula.

4.1

A sala de aula como laboratório: percurso de uma pesquisa

Esta parte da pesquisa foi desenvolvida com duas turmas do 8º ano do Ensino Fundamental da Escola Estadual Municipalizada Chaperó e do Colégio Estadual Professor Ney Cidade Palmeiro. A escolha por essas turmas se deu em razão do recorte temporal sugerido pelas unidades temáticas definidas pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC) para cada ano do Ensino Fundamental. Para o 8º ano, esse documento prevê temas relacionados a conteúdos de história do Brasil que vão do fim do período colonial até o fim do período imperial⁴⁹. Esse recorte, embora não contemple todo o espaço de tempo dos eventos narrados na lenda de Quiva e Laiá, se relaciona ao momento de maior tensão envolvendo as disputas por terras entre os índios aldeados e os colonos. Disputas que como vimos, contribuíram tanto para o trágico fim de Quiva e Laiá como para que a aldeia de Itaguaí fosse declarada extinta em 1835.

Assim, durante o mês de setembro de 2019, quando, de acordo com o meu planejamento curricular, já havia passado pelas discussões em torno do processo de emancipação política do Brasil, porém, antes de iniciar os conteúdos ligados ao Primeiro Reinado, realizei o percurso pedagógico que é objeto desta dissertação. As atividades propostas envolveram os 32 alunos da turma 801 do Colégio Estadual Professor Ney Cidade Palmeiro e os 16 alunos da turma 8A da Escola Estadual Municipalizada Chaperó, totalizando, portanto, um número de 48 alunos. Destaco que a fim de uma melhor organização, o referido percurso pedagógico foi dividido em 5 etapas, totalizando 10 aulas.

A) Primeira etapa: 1 aula

⁴⁹A versão da BNCC aprovada para o Ensino de História manteve uma organização assentada nos chamados conteúdos tradicionais que gravitam em torno da clássica divisão quadripartite europeia. Assim, concordo com a visão daqueles que enxergam que essa versão final da BNCC suspendeu as frutíferas inovações que a versão preliminar desse documento apresentava. Sobre isso, ver: Miranda, 2019. A referência à BNCC nesta dissertação, portanto, não significa uma chancela acrílica ao documento aprovado, muito menos uma miopia ao que representa essa divisão temporal eurocêntrica no sentido de prejudicar o entendimento da história indígena. No entanto, é preciso reconhecer que uma vez aprovado, esse documento norteará o trabalho de muitos professores de História. Foi pensando nisso que adequamos o trabalho com a lenda de Quiva e Laiá ao recorte temporal sugerido pela BNCC.

À guisa de realizar um diagnóstico inicial, comecei o percurso pedagógico perguntando, aos alunos das duas turmas, quem conhecia a lenda de Quiva e Laiá. Apenas um aluno, Gabriel, da E. E. M. Chaperó, disse que conhecia. Os demais, nunca sequer tinham ouvido falar alguma coisa a respeito dessa narrativa. Gabriel, apesar de conhecê-la, não foi capaz de narrá-la, alegando que a tinha escutado da boca de sua madrinha há muitos anos. Assim, ainda dentro da proposta de traçar um diagnóstico inicial que fosse capaz de balizar as outras atividades pedagógicas a serem executadas, pedi que os alunos procurassem pessoas do seu círculo social que soubessem contar a história da lenda de Quiva e Laiá. Os alunos deveriam gravar com seus aparelhos celulares essas pessoas contando a lenda e, em seguida, perguntar como elas a conheceram.

A ideia desta tarefa era envolver os alunos na investigação que se iniciava, no sentido de mapear como e com que intensidade a lenda de Quiva e Laiá ainda circula no município de Itaguaí/RJ. Além de, obviamente, pôr os alunos em contato pela primeira vez com essa narrativa que, com exceção de apenas um, eles nunca tinham sequer ouvido falar. Foi dado um prazo de uma semana para a realização dessa atividade.

Na turma 8A, 12 alunos fizeram o vídeo. Na turma 801, apenas 5. Assim, em uma mostra de 48 alunos, somente 17 realizaram a atividade proposta. Para a análise desses números, é preciso levar em consideração fatores como a falta de interesse de alguns alunos, a recusa por parte de entrevistados de terem suas imagens gravadas em vídeo e também o fato de alguns estudantes não possuírem celular ou qualquer outro dispositivo de gravação de vídeo. No entanto, percebi que uma boa parte dos 31 alunos que não realizaram essa atividade, na verdade, não fez porque não achou quem entrevistar. Ou seja, as pessoas do seu círculo social não conheciam a lenda de Quiva e Laiá. Muitos alunos, inclusive, na aula da semana seguinte, chegaram a se exaltar, me acusando de ter pedido uma tarefa impossível de ser executada.

Mesmo entre aqueles que fizeram o vídeo, percebemos essa dificuldade de encontrar um entrevistado que já conhecesse a lenda, pois, dos 17 vídeos apresentados, 9 foram elaborados a partir de gravação de pessoas lendo uma versão da lenda de Quiva e Laiá encontrada na internet. Ou seja, apesar de não ter sido

exatamente essa a proposta da atividade, a fim de realizá-la, alguns alunos retiraram a lenda de Quiva e Laiá de uma página da internet e pediram que um de seus familiares fizesse uma leitura dessa narrativa. Quase todos leram a versão que se encontra em uma página do Facebook chamada “Memórias de Itaguaí.”⁵⁰ A exceção ficou por conta da aluna Sabrina, da turma 801, que curiosamente, admitiu que pediu para sua mãe fazer a leitura de uma versão da lenda de Quiva e Laiá que encontra-se em um artigo escrito por mim, disponível na internet⁵¹, para o 30º simpósio nacional de história da Anpuh- Brasil.

Destaco, portanto, que de um total de 48 alunos, apenas 8 conseguiram, verdadeiramente, entrevistar pessoas que já tinham tido uma experiência com a lenda de Quiva e Laiá. Fato que tem a ver com o que vimos no capítulo anterior, com relação ao processo de esquecimento pelo qual essa narrativa está passando desde há alguns anos. Além disso, saltou aos nossos olhos nesta etapa do trabalho um dado interessante com relação a essa disputa de memória envolvendo a lenda de Quiva e Laiá: 5 alunos entrevistaram pessoas que relataram ter conhecido a lenda através de seus professores, corroborando também com o que vimos anteriormente, mas dessa vez no sentido das escolas terem sido agentes fundamentais no esforço de manter viva a lembrança da lenda. Os outros 3 alunos entrevistaram pessoas que relataram ter conhecido a lenda através de parentes mais velhos: duas indicaram a avó e uma indicou a mãe como as responsáveis por terem contado essa história para elas em algum momento de suas vidas.

Esses dados foram expostos no quadro para embasar a discussão sobre as disputas de memória envolvendo a lenda de Quiva e Laiá em uma aula específica sobre isso que será relatada mais adiante. Por enquanto, nesta fase do percurso pedagógico, ainda era preciso apresentar a lenda de Quiva e Laiá para os alunos que como eu já previa que fosse acontecer, não tinham conseguido entrevistar ninguém. Assim, dividi as turmas em grupos e pedi aos alunos que gravaram os vídeos, que fossem até cada um desses grupos e apresentassem, através da tela dos seus celulares, as entrevistas que tinham conseguido realizar. Apesar de um

⁵⁰ Ver: <https://www.facebook.com/memoriasdeitaguai/posts/195971107211119/> Acesso em: 05 de maio de 2020

⁵¹ Ver: Anjos (2019). Disponível em: https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1553124443_ARQUIVO_artigopernamuco.pdf Acesso em: 05 de maio de 2020

estranhamento inicial (os alunos me relataram que nunca tinham feito um trabalho como esse), houve uma ampla adesão à proposta e o resultado me pareceu excelente. No entanto, destaco que na turma 8A, essa atividade foi desenvolvida com muito mais tranquilidade. O fato dessa turma ter conseguido realizar mais entrevistas e, principalmente, contar com um número reduzido de alunos facilitou o processo, possibilitando a todos os alunos assistir aos 12 vídeos produzidos por seus colegas. Por outro lado, na turma 801, enfrentei algumas dificuldades de organização em razão de contar com apenas 5 entrevistas gravadas e, principalmente, pelo fato de ser uma turma com maior número de alunos. Apesar disso, depois de certo esforço, essas adversidades foram superadas e, no final da aula, todos os grupos tinham conseguido assistir aos 5 vídeos. O grande número de alunos por turma é um dos gargalos da educação básica que, como vimos, prejudica a qualidade das aulas e, muitas vezes, leva o professor a vivenciar uma situação de esgotamento físico e mental.

B) Segunda etapa: 3 aulas

Na aula seguinte, após a atividade com os vídeos, distribuí uma cópia da versão da lenda de Quiva e Laiá que consta no livro “As Mirongas de Umbanda” (Freitas e Pinto, 1969)⁵² para cada um dos alunos e pedi a todos que lessem e destacassem a parte que mais tinha lhes chamado a atenção. Nas duas turmas, o evento da ida de José Pires Pires Tavares à Lisboa interceder junto à rainha pela proteção da aldeia de Itaguaí foi o mais citado, seguido de perto daquele que narra o envenenamento de Laiá e a morte de Quiva. Além destes, outros dois trechos foram indicados pelos alunos: a retirada dos colonos invasores, mandados de volta pelos índios para a Fazenda de Santa Cruz; e a chacina contra os índios, com destaque para o fato de seus corpos terem sido jogados nas praias de Mangaratiba.

Conforme os alunos diziam em voz alta seus trechos preferidos, eu escrevia no quadro cada um deles a fim de transformá-los nos principais tópicos das aulas expositivas que viriam em sequência. A ideia era que essas aulas partissem do interesse dos próprios alunos para que, apesar de expositivas, fossem as mais dinâmicas possíveis, incentivando a participação dos estudantes a qualquer

⁵² Ver anexo 1. A escolha por essa versão se deu em razão do fato dessa também ter sido a versão analisada no capítulo 2 desta dissertação.

momento durante a minha explicação. Guiado pelo capítulo 2 desta dissertação, o objetivo desta etapa era apresentar aos alunos as conexões que a lenda de Quiva e Laiá estabelece entre o que nela seria “verdadeiro, falso e fictício.” (Ginzburg, 2007) Assim, amparado na historiografia e na postura teórica postulada pela Nova História Indígena, toda a minha explanação foi no sentido de destacar, para os alunos, os indígenas como agentes ativos da História.

C) Terceira Etapa: 2 aulas

Com o interesse de aprofundar o debate com relação ao ponto da lenda de Quiva e Laiá que mais chamou a atenção dos alunos, na aula seguinte, distribuí para cada um deles uma cópia de um trecho do “Requerimento do capitão-mór da aldêa de Itaguahy, José Pires Tavares á rainha dona Maria I”⁵³ a fim de que eles pudessem, à luz das discussões das aulas anteriores, analisá-lo. Essa foi a maneira que eu achei também de, após uma aula expositiva, desenvolver uma atividade pedagógica que pudesse instigar uma postura mais ativa dos estudantes. Afinal de contas, o trabalho com fontes históricas nas salas de aula, segundo alguns autores⁵⁴, deve partir de um pressuposto que entenda que nesses documentos há saberes que não estão dados, mas que precisam ser contruídos pelos estudantes através de olhares e indagações mediadas pelo professor. Ou seja, no ensino de História, as fontes históricas não devem servir apenas para ilustrar ou comprovar um determinado conteúdo apresentado pelo professor, mas como aliadas na construção do conhecimento. Pelo menos, foi com esse propósito que eu as reivindiquei nesta etapa do percurso pedagógico que estamos descrevendo aqui.

Em razão do requerimento apresentar um português arcaico, afinal, trata-se de um documento transcrito por Souza e Silva nas primeiras décadas do século XIX, fiz a sua leitura de modo compartilhado, em voz alta com as turmas, esclarecendo os sentidos das palavras que os alunos não conheciam, conforme eles mesmos iam me indicando. Mesmo assim, percebi que a maioria dos alunos, nas duas turmas, estava tendo muitas dificuldades de interpretar o texto⁵⁵. Por isso, resolvi que, conforme eu fosse avançando na leitura, em cada parágrafo eu a interromperia para

⁵³ Ver anexo 2.

⁵⁴ Ver: Caimi (2008).

⁵⁵ Assim como a habilidade da escrita, que já falamos aqui, a leitura e interpretação de texto é uma outra habilidade na qual muitos alunos das escolas públicas manifestam graves deficiências.

fazer um comentário. Aproveitei, assim, para destacar no documento aspectos ligados ao prestígio que as lideranças indígenas desfrutavam junto às autoridades coloniais e à forma como esses chamados principais se apropriavam de códigos do colonizador - como um determinado estilo de escrita para reivindicar mercês, por exemplo – para obter ganhos coletivos para seu povo.

Após a leitura do documento, já no final da aula devido ao atraso provocado pela necessidade de comentar cada parágrafo, pedi que para a semana seguinte, os alunos buscassem notícias de jornal⁵⁶ que apresentassem lideranças indígenas atuais desempenhando ações semelhantes a de José Pires Tavares no contexto do fim da aldeia de Itaguaí. Como se pode notar, a ideia aqui foi fazer com que os alunos fossem desafiados a fazer um exercício de perspectiva histórica, incentivando-os a pensar em como o presente pode carregar traços do passado.

Assim, na aula subsequente, solicitei a cada aluno que apresentasse para a turma a reportagem escolhida, justificando em voz alta o porquê da sua escolha. A maioria dos alunos apresentou notícias relacionadas a conflitos de terras em várias partes do Brasil. Ficou evidente pra mim que os alunos associaram de um modo bastante satisfatório os feitos de José Pires Tavares às lutas das lideranças indígenas atuais contra a ameaça representada pelas invasões de suas terras por garimpeiros, madeireiros e produtores rurais. Essa atividade contou com uma ampla adesão dos alunos, apesar de alguns terem se recusado a fazer a exposição oral das reportagens selecionadas. O ato de apresentar seus argumentos em voz alta para a turma, percebo, desestabiliza bastante o que os estudantes entendem sobre o que seria seu papel dentro de uma sala de aula. Acostumados a apenas ouvir o que o professor tem a dizer, muitos alunos, em atividades como essa que eu acabei de apresentar, se sentem bastante inseguros e vulneráveis quando são provocados a “falar em público.”

Apesar disso, uma ampla gama de reportagens e associações com o que é narrado na lenda de Quiva e Laiá foi apresentada. Destaco que nas duas turmas, 4 alunos (3 da turma 801 e 1 da turma 8A) apresentaram artigos de jornal relatando a ida do cacique Raoni até a Europa para obter apoio de líderes internacionais contra as queimadas que atingiram a Amazônia em 2019. Três deles, ao justificarem a

⁵⁶ Atendendo a solicitação dos próprios alunos, permiti que fossem artigos de jornais online.

escolha das suas reportagens, argumentaram de forma bastante parecida, dizendo que, assim como José Pires Tavares, Raoni era respeitado no mundo inteiro e, por isso, os presidentes de vários países, e até mesmo o papa Francisco, reconhecendo sua liderança, se comprometiam a ajudar os índios do Brasil, tal como Maria I tentou ajudar os índios de Itaguaí.

No sentido de evitar a reprodução de uma visão ingênua com relação a atuação tanto de Maria I, no passado, como dos líderes mundiais, no presente, considere necessário lembrar aos alunos uma questão debatida em uma das aulas expositivas da terceira etapa deste percurso pedagógico e na leitura do Requerimento citado acima. O fato de Maria I e todas as demais autoridades coloniais negociarem com as lideranças indígenas em razão do prestígio que essas lideranças tinham junto aos seus liderados. Portanto, ao aceitar as exigências de José Pires Tavares, por exemplo, a rainha não estava apenas “ajudando os índios”, mas reforçando uma aliança fundamental para estabilizar a sua relação com a população indígena.

Mais interessante foi o argumento apresentado pela aluna Sabrina, da turma 801, ao justificar a relação entre José Pires Tavares e Raoni. Segundo ela, “os dois mandaram muito bem. Porque mostraram que eram bons de fazer política não só com os índios, mas também com os brancos.” Sabrina, portanto, destaca que o ponto em comum entre esses dois personagens seria o fato deles circularem com desenvoltura em espaços de poder não-indígenas para obter apoio político às suas causas. Assim, foi a aluna que melhor atingiu os objetivos desta etapa, pois, além de pôr passado e presente em diálogo, se utilizou dessa relação entre temporalidades para, a partir daí, produzir reflexões mais abrangentes acerca do protagonismo indígena.

D) Quarta etapa: 3 aulas

Nesta fase, continuamos propondo a realização de atividades pedagógicas com o objetivo de provocar diálogos temporais que pudessem ser, de algum modo, expandidos pelos alunos. Práticas de ensino relacionadas à questão patrimonial e às disputas de memória, devidamente amparadas pelas reflexões apresentadas no capítulo 3 desta dissertação, foram aqui desenvolvidas, portanto, com o intuito de, não só, pôr o passado em contato com o presente, mas também de estimular os

estudantes a se assenhorem desse fluxo temporal para, assim, participarem ativamente da construção de novos conhecimentos com relação à história indígena.

Nesse sentido, primeiramente, levei os alunos para a sala de vídeo para que assistissem ao filme “Narradores de Javé”, de Eliane Caffé. Como já mencionado nesta dissertação, trata-se de uma obra de ficção que apresenta inúmeros elementos para se debater a questão patrimonial. Javé, um vilarejo do interior da Bahia, está na iminência de ser inundada pelas águas de uma represa, e, para salvá-la, os moradores decidem provar para as autoridades que aquele pequeno povoado deveria ser preservado em razão do fato de possuir um valioso patrimônio: as histórias das origens de Javé, contadas pela boca do seu povo. Esse é o enredo do filme, que como é possível perceber, apresenta no seu argumento não apenas o conceito de patrimônio, mas também o de bem cultural imaterial. Assim, “Narradores de Javé” foi usado nesta etapa do percurso pedagógico como um instrumento mediador de ensino, capaz, não só de apresentar conceitos ligados à questão patrimonial, mas, sobretudo, de inserir os alunos na discussão apresentada no capítulo 3 com relação ao fato da lenda de Quiva e Laiá poder ser considerada (ou não) um patrimônio de Itaguaí.

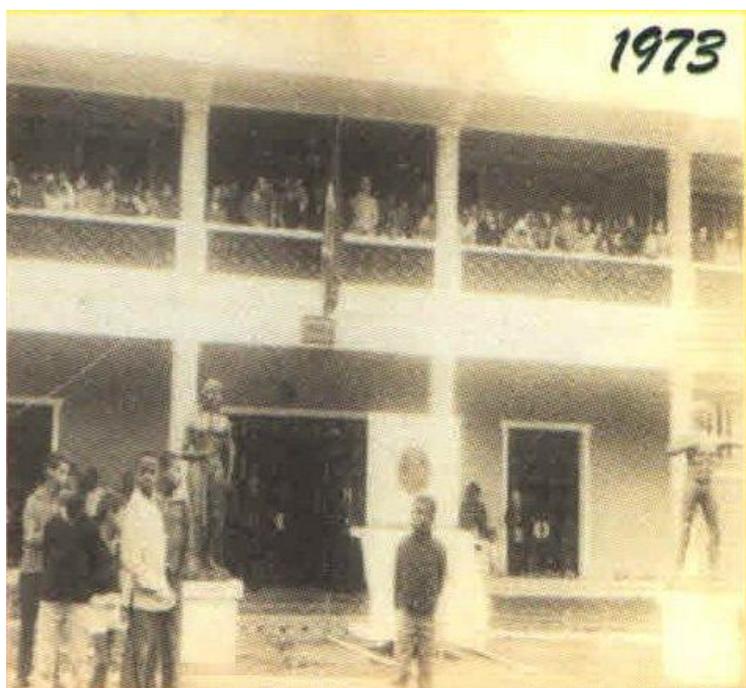
Como vimos, esse debate tem relação direta com as disputas de memória que acontecem há bastante tempo na cidade. Por isso, na aula seguinte à exibição de “Narradores de Javé”, além de promover uma roda de conversa, feita com o intuito de analisar junto com a turma a maneira como o conceito de patrimônio imaterial se apresenta no filme, exibi no quadro da sala de aula o resultado do diagnóstico inicial que traçamos na primeira etapa deste percurso pedagógico. A ideia era fazer com que os alunos pudessem visualizar o resultado da pesquisa que eles mesmos tinham produzido para, em seguida, relacionar os dados obtidos aos movimentos de lembrança e esquecimento da lenda de Quiva e Laiá provocados pelas disputas em torno da memória indígena no município. Para auxiliá-los nessa atividade, projetei na sala de aula as imagens abaixo:

Figura 3 – Fotografia do prédio da Prefeitura de Itaguaí / RJ no final da década de 1960



Fonte: autor desconhecido. Disponível em: <https://itaguaí.rj.gov.br/200anos/imagens.html> Acesso em: 05 de julho de 2019.

Figura 4 - Fotografia das estátuas de Quiva e Laiá em frente ao prédio da Prefeitura Municipal de Itaguaí em 1973



Fonte: autor desconhecido. Disponível em: <https://www.facebook.com/memoriasdeitaguaí/photos/a.154392698035627/413178298823731/?type=3&theater> Acesso em: 05 de julho de 2019.

Figura 5 – Fotografia do prédio da Prefeitura de Itaguaí / RJ no início da década de 1990



Fonte: arquivo pessoal de Alexandre Bal.

Figura 6 – Fotografia recente da fachada do prédio da Prefeitura Municipal de Itaguaí



Fonte: Jornal Atual. Disponível em: <https://jornalatual.com.br/2019/06/25/prefeitura-confirma-evento-de-201-anos-de-itaguaei/> Acesso em: 05 de julho de 2019.

Durante a projeção, procurei fazer breves comentários a respeito de cada uma das imagens. A figura 3 é uma fotografia do final da década de 1960, quando Câmara Municipal e Prefeitura ainda dividiam o mesmo prédio. Percebemos que trata-se de uma fotografia tirada durante as obras de reforma desse prédio, realizadas na gestão do prefeito Wilson Pedro Francisco (1967-1970). Ampliando a imagem, é possível ler a placa colocada no chão em frente a entrada principal. Nela está escrito o seguinte: Prefeitura Municipal de Itaguaí; Divisão de Obras; Prefeito Wilson Pedro Francisco. Além disso, também destacamos nessa imagem as estruturas sobre as quais seriam colocadas as estátuas de Quiva e Laiá. Na figura 4, por se tratar de uma fotografia de 1973, já é possível ver essas estátuas. Chamamos atenção para o fato das crianças estarem posando ao lado delas para a foto. Como vimos no capítulo 3, as estátuas atraíam a curiosidade de muitos moradores de Itaguaí. A figura 5 é um registro do início da década de 1990, em um período, portanto, um pouco antes da retirada das estátuas de Quiva e Laiá da frente da prédio da Prefeitura. Ação consumada durante uma nova obra na fachada. Dessa vez, na gestão do prefeito Benedito Amorim (1993–1996). É possível perceber que, aparentemente, as estátuas apresentavam um bom estado de conservação, contrariando, a princípio, o que foi dito com relação a necessidade delas passarem por uma reforma. Argumento que, como vimos nesta dissertação, foi usado para justificar a retirada das estátuas do local no qual permaneceram durante décadas e para onde nunca mais retornaram. Para finalizar, exibimos a figura 6, uma imagem recente do prédio da Prefeitura de Itaguaí, na qual é possível perceber essa ausência das estátuas de Quiva e Laiá.

Após a projeção dessas imagens, com base nas informações contidas no capítulo 3 desta dissertação, fiz uma explanação oral, sintetizando os contextos que explicam a colocação e a retirada dessas estátuas. Vale destacar que nessa minha fala, como não podia deixar de ser, estavam presentes, mesmo que implicitamente, os referenciais teóricos e os conceitos que nos ajudaram a ver que por trás desse movimento das estátuas, na verdade, se encontra uma discussão sobre qual passado Itaguaí deseja revelar e esconder. Assim, mesmo que o conceito de “lugar de memória”, por exemplo, não tenha sido diretamente apresentado aos alunos, o sentido que ele carrega foi fundamental para demonstrar que a trajetória das estátuas

se confunde, de certa forma, com as políticas de lembrança e esquecimento da lenda de Quiva e Laiá que foram adotadas ao longo dos anos.

Nossa intenção com essa atividade era levar os alunos a refletirem sobre o fato de que as reformas da fachada do prédio da prefeitura, tal como vimos, repercutiam as disputas de memória travadas por décadas com relação ao passado indígena da cidade. E que essas disputas, na verdade, seriam uma forma de atualização dos conflitos que no passado os índios de Itaguaí tiveram de enfrentar. Afinal, se no contexto do fim da aldeia de Itaguaí, a ameaça de desaparecimento incidia sobre seus corpos, hoje em dia, essa ameaça recai sobre a memória a respeito dessas populações.

E) Quinta etapa: 1 aula

Concluimos o percurso pedagógico pedindo às duas turmas a escrita de uma redação cujo tema era: “A lenda de Quiva e Laiá e as possibilidades de se repensar a história dos indígenas.” Conforme foi dito aos alunos, qualquer uma das discussões das etapas anteriores poderia ser usada por eles para embasar seus argumentos. A escolha por uma proposta temática mais aberta como essa se deu por imaginarmos que dessa forma, os estudantes teriam mais condições de expressar como o percurso pedagógico aqui descrito teria impactado a consciência histórica deles. Afinal, estariam mais livres para fazer as conexões temporais que lhes fossem mais convenientes para dar conta de responder ao tema. Veremos, em seguida, que para Rüsen, as consciências históricas se manifestam por meio de narrativas. Assim, através das redações elaboradas nesta etapa, poderíamos identificar como cada aluno teria mobilizado sua consciência histórica a partir das aulas que tivemos.

A ideia desta fase, portanto, era incentivar a produção de narrativas que pudessem permitir uma avaliação da aprendizagem adquirida pelos estudantes que participaram das experiências de ensino que compuseram as etapas anteriores deste percurso pedagógico. Pois, como vimos, tendo por base a ideia de consciência histórica, entendemos que aprender história, mais que obter conhecimentos sobre o passado, significa conectar esses conhecimentos a uma realidade prática e, assim, ser capaz de produzir novos sentidos de orientação. No nosso caso, então, analisaremos as redações dos alunos, avaliando como eles foram (ou não) capazes de articular um entendimento dos indígenas enquanto agentes ativos da história da

aldeia de Itaguaí (passado) às lutas atuais envolvendo essas populações (presente) e, como, a partir daí, desenvolveram perspectivas antirracistas (futuro).

4.2

Avaliação dos resultados de aprendizagem

Estudar a consciência histórica mobilizada pelos alunos que participaram do percurso pedagógico descrito acima, envolvendo algumas possibilidades do uso da lenda de Quiva e Laiá no ensino de História é nosso objetivo aqui. Partimos, pois, do pressuposto, visto neste capítulo, que consciência histórica é um fenômeno humano e, como tal, pode ser estudado. Contudo, segundo nos alerta Luís Fernando Cerri (2011), essa é uma tarefa complexa, na medida em que “estamos falando de fatores mentais, difíceis de investigar porque não são reconhecidos como (...) fato.” (p. 48) Porém, a própria teoria da história de Rüsen oferece um caminho para superarmos essa dificuldade ao apontar a narrativa como a forma primordial da consciência histórica. Nas discussões em torno do chamado “paradigma narrativista”, o autor alemão defende que,

o pensamento histórico, em todas as suas formas e versões, está condicionado por um procedimento mental de o homem interpretar a si mesmo e a seu mundo: a narrativa de uma história. Narrar é uma prática cultural de interpretação do tempo, antropológicamente universal (...). A “história” como passado tornado presente assume, por princípio, a forma de uma narrativa. O pensamento histórico obedece, pois, igualmente por princípio, à lógica da narrativa (Rüsen, 2001, p. 149).

Assim, sendo “uma prática cultural de interpretação do tempo”, a narrativa histórica pode ser compreendida como a materialização da consciência histórica. Pois, trata-se de uma construção verbal que organiza e evidencia a trama da experiência temporal tecida pelos indivíduos ao produzirem um pensamento histórico. A narrativa, em outras palavras, “tácita ou explicitamente”, espelha “certo tipo de consciência histórica, isto é, as relações que o seu autor encontra entre o passado, o presente e, eventualmente, o futuro, no plano social e individual.” (Schmidt, Barca, Garcia, 2010, p. 12) E é por isso que, ela “oferece uma saída, em termos de recorte empírico, para a pesquisa da consciência histórica, porque é um dos produtos que resultam da sua produção de sentido” (Cerri, 2011, p. 49).

As narrativas históricas, portanto, dão concretude às consciências históricas, tornando-se, assim, instrumentos empíricos imprescindíveis à verificação das operações mentais ligadas ao modo como os indivíduos interagem com a temporalidade e dão sentido ao seu agir no tempo. Por isso, então, que na investigação da aprendizagem resultante do uso da lenda de Quiva e Laiá nas aulas de História, demarcamos nosso território empírico nas narrativas produzidas pelos alunos a partir da proposta de redação sugerida na última etapa do percurso pedagógico que descrevemos anteriormente.

Para o tratatamento dessas narrativas, ao invés de utilizarmos a tipologia proposta por Rüsen (2001) com relação ao quadro de geração de sentido produzido pela consciência histórica - tradicional, exemplar, crítico e genético -, preferimos esboçar um parâmetro próprio que servisse de critério para a avaliação dos alunos.⁵⁷ Pelo que já foi exposto, o aprendizado histórico, segundo Rüsen (2011), se efetiva plenamente quando “o passado é experienciado e interpretado de modo a compreender o presente e antecipar o futuro” (p. 39), ou seja, quando desenvolve a consciência histórica. Nesse sentido, classificamos as redações apresentadas pelos alunos em três níveis de manifestação da consciência histórica: insatisfatório, regular e satisfatório.

As redações que apresentam um nível insatisfatório de manifestação da consciência histórica são aquelas que demonstram um aprendizado restrito a um conhecimento sobre o passado. Ou seja, no qual o passado não é experienciado, não sendo, assim, relacionado às outras dimensões da temporalidade. Dessa forma, no caso desta dissertação, enquadrariam-se as narrativas nas quais os alunos destacariam apenas as ações indígenas relacionadas à história do aldeamento de Itaguaí. As redações inseridas nesta classificação, em geral, deixam transparecer um distanciamento entre aquilo que foi aprendido com a vida do aprendiz e, por isso, tendem a apresentar um alto grau de reprodução das informações transmitidas pelo professor, principalmente, nas aulas expositivas. Afinal, ao manter um distanciamento temporal com o objeto de estudo, o aluno teria pouca margem para se apropriar desse objeto e, com isso, produzir conhecimentos próprios.

⁵⁷ Para isso, tivemos como inspiração uma metodologia, apresentada por Guilherme Moerbeck (2017), desenvolvida pela pesquisadora Catherine Duquette (2015) para um estudo aplicado a alunos de escolas do Quebec.

As redações com um nível regular de manifestação da consciência histórica indicam um aprendizado garantido a partir da relação entre o presente e eventos do passado. Assim, trata-se de narrativas que ainda não apresentam um diálogo temporal completo devido a ausência da condição de projetar o futuro. No entanto, já é possível identificar nelas, iniciativas no sentido de um exercício de perspectiva histórica. Além de um princípio de orientação para a vida prática, na medida em que essas redações podem, por exemplo, responder a problemas históricos, relacionando-os à vida dos seus autores. Com tudo isso, esperamos que as redações elaboradas a partir das aulas do percurso pedagógico descrito acima, quando definidas neste nível, apresentem um elo capaz de ligar as lutas indígenas no contexto da aldeia de Itaguaí com as lutas indígenas da atualidade.

O último nível manifesta um modo satisfatório da consciência histórica. Ele é relativo às redações nas quais o aprendizado histórico, nos termos de Rüsen, apresenta-se de maneira integral devido a presença de uma articulação entre passado, presente e futuro, construída de modo a inspirar uma orientação no tempo com reflexos na vida prática dos sujeitos aprendizes. Assim, no que concerne às avaliações dos alunos que faremos em seguida, seriam classificadas neste nível as redações produzidas que demonstrariam uma capacidade de, por exemplo, colocar em perspectiva o protagonismo indígena no passado e nos dias de hoje para, a partir daí, repensar o papel social dessas populações e inspirar posturas antirracistas.

Ao todo, analisamos 21 redações. Esse número, bastante reduzido diante do total de alunos que participaram do percurso pedagógico que deu ensejo a essa atividade de produção textual, se explica pelas seguintes razões: o fato de alguns estudantes não terem realizado a atividade; e a rejeição às redações entregues, mas identificadas como cópias de outros lugares, a famosa “cola”. Entendemos que essas duas razões têm uma raiz em comum: a falta de habilidade por parte dos estudantes na utilização da linguagem escrita. As redações desconsideradas apresentaram, quase que na íntegra, um combinado de transcrição dos materiais entregues aos alunos durante o percurso pedagógico, confirmando uma “estratégia”, que segundo Guilherme Moerbeck (2017), trata-se de “um verdadeiro mau hábito escolar em nossos dias.” (p. 207) Segundo esse autor, analisando uma prática de ensino realizada com seus alunos de uma escola da rede municipal de Duque de Caxias,

a atitude da cópia acrítica é contumaz, especialmente em exercícios de interpretação de textos extraídos de livros didáticos, um verdadeiro mau hábito escolar em nossos dias. Assim, ao invés de se aventurarem nas incertezas de um texto dissertativo, baseado em vários tipos de fontes, muitos optaram pelo mecanicismo da cópia e a eventual segurança que isso possa trazer. O problema fulcral aqui é quando os alunos deixam de querer interpretar para simplesmente reproduzir. (Moerbeck, 2017, p. 207)

Sabemos que os alunos não chegam na escola com esse “mau hábito”, desenvolvendo-o ao longo da sua trajetória escolar. Nesse sentido, poderíamos questionar se isso não seria um reflexo das próprias práticas tradicionais docentes que, baseadas em cópia e repetição, apresentam pouca ou nenhuma reflexão, e que nos impõem a reavaliar a maneira como construímos as nossas aulas. Além disso, acrescento que a cultura do erro como algo negativo e a ampla difusão de certas formas de “exercícios” utilizados em sala de aula que orientam os alunos a apenas transcrever aquilo que deve estar certo podem também explicar a postura de estudantes que, diante disso e da já citada dificuldade com a linguagem escrita, acabam transformando-se em meros copistas.

Assim, compreendemos o porquê de vermos frustradas nossas expectativas com relação a possibilidade de se avaliar um alto número de redações. No entanto, ainda consideramos a mostra obtida como razoável e perfeitamente capaz de encaminhar uma conclusão para a pesquisa que foi empreendida.

Numa avaliação geral, o percurso pedagógico, outrora descrito, que procurou construir uma prática de ensino de História indígena através da lenda de Quiva e Laiá, possibilitou aos alunos manifestarem, sobretudo, um nível regular de consciência histórica. Afinal, do ponto de vista das redações analisadas neste trabalho, avaliamos, segundo os critérios apontados anteriormente, que onze (11) delas manifestam esse nível, duas (02) o nível satisfatório e oito (08) o nível insatisfatório de consciência histórica. Para entender um pouco melhor como foi feita essa classificação, passo agora a fazer uma avaliação mais detalhada de alguns casos.

Tomemos, primeiro, redações que identificamos como manifestantes de um nível insatisfatório de consciência histórica. Narrativas que como vimos, foram entendidas dessa maneira em função de possuírem uma linha argumentativa

centrada em aspectos ligados ao passado. Essas redações, como eu já previa, apresentaram, sobretudo, uma reprodução de muitas questões debatidas nas aulas expositivas. Fase do percurso pedagógico na qual tive a oportunidade de, por exemplo, demonstrar as possibilidades de se extrair “fragmentos de verdade” de narrativas fictícias. Sobre isso, é interessante a análise feita pelo aluno Artur, da turma 8A. Segundo ele,

mesmo a lenda de Quiva e Laiá sendo uma história fantasiosa, ela apresenta vários fatos sobre a história de Itaguaí. Dessa forma, eu creio que ela ajude, por exemplo, para nós como alunos, nos ajuda a aprender de uma forma diferente algo importante. Para uma criança ela ajuda mostrando a essa criança, em forma de uma história, como era o seu lar antigamente. Bom, a lenda de Quiva e Laiá, pra mim, ajuda a entender a história de Itaguaí pois, é uma história e, sendo assim, mesmo quando uma mãe fala essa história para seu filho, ela está agregando conhecimento e ensinando sobre o lugar onde ele vive.

Reparem como Artur observa as potencialidades do uso de narrativas como a lenda de Quiva e Laiá nas aulas de História. Segundo ele, por serem fictícias, elas contribuem para um “aprender de forma diferente”, e, por serem populares, elas podem ser passadas de mãe para filho. Assim, entendemos que Artur, ao destacar essas características, fictícias e populares, reconhece que elas podem, respectivamente, estimular o interesse dos alunos e permitir um envolvimento dos responsáveis nas aulas de História. Dois fatores que, sabemos, são muito importantes para o êxito de um processo de ensino e aprendizagem. Com relação ao despertar de um maior interesse nas aulas, um outro estudante, João, da turma 8A, afirmou o seguinte:

a lenda mistura ficção. Então, dá para saber um pouco da história e também desperta nosso interesse na história de Itaguaí. Algo que realmente está em falta. A lenda nos diz muito daqueles tempos e dos índios daquela época. Apesar da lenda não ser 100% verdadeira, ela nos ajuda a saber um pouco mais de Itaguaí. O quão oprimidos eram os índios e o quanto o povo daqui lutou, principalmente José Pires Tavares.

A redação de João, pelo que demonstra esse trecho, reafirma as possibilidades de aprendizagem através da ficção, destacando também o despertar de interesse provocado por esse tipo de narrativa. Além disso, sua redação indica um reconhecimento do protagonismo indígena na História, manifestado através da

referência à figura de José Pires Tavares. No entanto, percebemos que João, assim como Artur, não faz um diálogo temporal com o presente, mantendo um distanciamento do objeto de aprendizagem, se referindo a ele sempre no passado. Essa postura, que identificamos como uma manifestação de um nível insatisfatório da consciência histórica, fica ainda mais clara na redação da aluna Milena, da turma 801. Segundo ela,

a lenda de Quiva e Laiá é uma história que fala muito do passado de Itaguaí, que envolve muita cultura, de como foi fundada a cidade. Antes, há muito tempo atrás, essa lenda era bem falada e comentada aqui na cidade. Até na frente de prefeitura tinham estátuas de Quiva e Laiá, que lembravam as pessoas dessa história/lenda. Então, acho que essas pessoas tinham muito mais cultura do que a gente tem hoje.

Notem que Milena, mesmo estimulada a desenvolver uma reflexão de perspectiva histórica pela atividade do percurso pedagógico que tratou da trajetória das estátuas, manteve um olhar voltado exclusivamente para aspectos do passado. Assim, ela não identifica, por exemplo, apesar da sugestão que foi dada nas aulas, as disputas de memória estabelecida até hoje e que envolveram o processo de colocação e retirada das estátuas. Milena chega a reconhecer a função de estímulo à lembrança exercida pelas estátuas de Quiva e Laiá. Função que como vimos é uma das premissas de um “lugar de memória”. No entanto, ignorando as intenções de memória mobilizadas ao longo dos anos em Itaguaí, a aluna dá crédito a uma suposta distinção de nível cultural entre gerações para explicar a trajetória das estátuas. Nesse sentido, segundo ela, no passado as “pessoas tinham muito mais cultura,” e isso explicaria o porquê das estátuas terem sido colocadas em frente ao prédio da prefeitura de Itaguaí e, mais tarde, retiradas. Milena não elabora uma reflexão em torno de uma reatualização das disputas indígenas, que se refletem não só na querela das estátuas, mas em outras lutas envolvendo essas populações. Pelo menos, isso não aparece na sua redação, nem nas demais classificadas neste nível insatisfatório de manifestação da consciência histórica.

Por outro lado, passando para a avaliação das redações que classificamos como aquelas que apresentam um nível regular de consciência histórica, percebemos que não só a trajetória das estátuas, mas outras situações foram analisadas a partir de uma perspectiva de atualização das lutas indígenas. Afinal de

contas, segundo o critério que estabelecemos anteriormente, um nível regular de manifestação da consciência histórica teria como premissa, justamente, o desenvolvimento de um diálogo temporal entre passado e presente. Percebemos como isso se dá, quando, por exemplo, na redação da aluna Júlia, da turma 801, temos a seguinte reflexão:

a lenda de Quiva e Laiá pode nos ajudar a entender as atitudes das lideranças indígenas de hoje. Porque assim como no passado, os indígenas de hoje se apropriam de discursos e bandeiras para conseguir visibilidade para suas causas e também apoio, e assim alcançar seus objetivos. Como antigamente, os indígenas não pararam de lutar por sua cultura/território e direitos. Mesmo com tanta opressão e preconceito em cima deles. E como seus antepassados, que lutaram pela sua cultura, eles não desistiram dos seus direitos.

Júlia demonstra ter adquirido um aprendizado que faz ela reconhecer os indígenas enquanto sujeitos ativos da sua própria história não apenas no período colonial, mas também nos dias de hoje. Situação que, aliás, fez ela relacionar as lideranças indígenas do passado e do presente, e, com isso, compreender os desafios que essas populações ainda têm de enfrentar para fazer valer seus direitos. Nesse mesmo sentido, a aluna Ana, da turma 801, escreveu, que

a partir da lenda de Quiva e Laiá, podemos entender, como vimos com a atitude de José Pires Tavares de ir até Lisboa e tomar a frente para proteger seu povo, é o mesmo que acontece com líderes indígenas de hoje em dia. É muito importante porque o poder de nosso país não protege e ataca esses índios que vivem aqui no Brasil.

Além de Ana e de Júlia, outros cinco (05) alunos apresentaram redações fazendo essa comparação entre lideranças indígenas da lenda e da atualidade. Provavelmente, a atividade com notícias de jornal desenvolvida na terceira etapa do percurso pedagógico tenha contribuído para isso. Aliás, outras práticas de ensino desse percurso, como vimos, incentivava o aluno a relacionar passado e presente. Talvez isso explique, portanto, o fato da maioria das redações entregues ter manifestado um nível regular de consciência histórica, mobilizando, justamente, essas duas dimensões da temporalidade.

Contudo, vimos que ao longo de todo o percurso pedagógico, também foi incentivada uma tomada de posição por parte dos alunos de modo que eles pudessem ir além do que as atividades sugeriam inicialmente. Vale destacar que o

próprio tema da redação aponta nessa direção. Nossa intenção, com isso, era fazer com que os estudantes tomassem para si as discussões que estavam sendo apresentadas para que, desse modo, o objeto de aprendizagem ganhasse um sentido prático para cada um deles. Esperávamos, assim, que dessa forma, as atividades desenvolvidas lançassem os alunos para uma condição diferente da que eles apresentavam antes, projetando em si, por exemplo, um futuro de práticas antirracistas.

Esse resultado, no entanto, ficou aquém das expectativas. Pelo menos, no que diz respeito às redações apresentadas, apenas duas alunas desenvolveram uma reflexão mais abrangente, capaz de, não só, colocar passado e presente, mas também o futuro, em perspectiva. Com isso, essas alunas foram as únicas que, através das suas narrativas, estabeleceram um diálogo completo entre as instâncias da temporalidade, manifestando, assim, um nível satisfatório de consciência histórica. A aluna Camila, da turma 8A, por exemplo, escreveu o seguinte:

A lenda de Quiva e Laiá conta a história dos índios que viviam aqui. Antes muita gente conhecia essa lenda, hoje são poucas as pessoas que conhecem. Tiraram as estátuas deles na prefeitura pra gente não saber dessa história. Por isto, esta lenda deve ser considerada patrimônio imaterial, para todos saberem que foi os índios que construíram Itaguai e que a gente pode ser parente deles. Assim, as pessoas podem ter menos preconceito com os índios.

Dessa forma, Camila, nessas poucas linhas, sintetiza o diálogo temporal que procuramos encontrar em todas as outras redações que foram entregues por seus colegas. Segundo ela, a lenda de Quiva e Laiá possibilita conhecer a história dos índios que viveram em Itaguai (passado), identificar a disputa de memória que faz com que a lenda hoje em dia seja deliberadamente esquecida (presente), estabelecer uma relação de identidade com os índios do aldeamento (presente) e adotar uma postura antirracista com relação aos indígenas (futuro).

Reparem, que a aprendizagem construída por essa aluna através do percurso pedagógico que desenvolvemos, permitiu a ela não apenas conhecer, mas experimentar a história indígena. Quando ela afirma, por exemplo, que foram “os índios que construíram Itaguai”, “que a gente pode ser parente deles” e que “assim, as pessoas podem ter menos preconceito com os índios”, não seria inadequado supor que ela esteja falando de si mesma. Assim, a compreensão do papel ativo dos

indígenas na construção da cidade teria gerado nela uma identificação de parentesco baseada em uma possível ascendência, suficiente para criar uma empatia capaz de mobilizar nessa aluna uma nova postura diante das populações indígenas.

Destaquei esse trecho da redação da aluna Camila, portanto, pois acredito que ele é o que melhor expressa isso que chamamos de manifestação de um nível satisfatório da consciência histórica. Camila, ao relacionar passado, presente e futuro na sua narrativa, dá um significado prático para aquilo que aprendeu. Percebemos isso, tanto pela defesa que ela faz da necessidade da lenda ser considerada um patrimônio para, segundo ela, assim não ser esquecida, como, principalmente, pela transformação que essa aprendizagem em história provocou nela, alterando a sua visão com relação os povos indígenas.

O fato de apenas duas alunas terem produzido redações que identificamos como manifestantes de um nível satisfatório de consciência histórica, apesar de expressar um número abaixo do que esperávamos, não significa que o percurso pedagógico tenha sido ineficiente naquilo que se propôs. Acreditamos que, na verdade, trata-se de um resultado que reflete algo que ainda muitos professores têm dificuldades de saber lidar: os diferentes ritmos de aprendizagem. Assim, os alunos que apresentaram, por ora, narrativas manifestando um nível regular ou insatisfatório de consciência histórica, mais adiante, poderão apresentar um outro desempenho. Com isso, as atividades realizadas em cada uma das etapas descritas acima serão parte do processo que, no futuro, levará esses alunos a manifestarem o que chamamos de nível satisfatório de consciência histórica. Afinal, sabemos que a percepção temporal e o ensino-aprendizagem em História se dão de forma processual.

5

Considerações Finais

Em 2018, quando estávamos na iminência de ser assaltados por uma situação nova no Brasil, me perguntaram: “Como os índios vão fazer diante disso tudo?”. Eu falei: “Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa”. (Krenak, 2019, p. 31)

Ailton Krenak, uma das mais destacadas lideranças indígenas da atualidade, manifesta nesse trecho da sua obra “Ideias para adiar o fim do mundo” alguns dos argumentos defendidos ao longo deste trabalho. Por exemplo, a declaração de que há quinhentos anos “os índios estão resistindo” endossa a ideia de um protagonismo indígena nas lutas envolvendo essas populações desde a colonização até os dias de hoje. Nesse sentido, a vitória eleitoral da extrema-direita no Brasil nas eleições presidenciais de 2018 seria mais um dos muitos desafios enfrentados pelos índios do Brasil há cinco séculos. Entendendo isso, compreendemos a ironia de Krenak ao dizer que essa guinada política o deixa mais preocupado com os brancos, que não sabem “como vão fazer para escapar dessa.” Afinal, não estaria ele minimizando os efeitos de uma nova conjuntura que, certamente, impõe maiores obstáculos ao modo de vida indígena. Na verdade, sua provocação se presta, pois, a destacar o lastro de resistência que a população indígena desenvolveu historicamente, tal como analisamos nas páginas desta dissertação.

Os “fragmentos de verdade” (Ginzburg, 2007) extraídos da lenda de Quiva e Laiá a partir de um diálogo com uma historiografia relativa a temática dos aldeamentos coloniais permitiram destacar o papel ativo que os índios de Itaguaí tiveram na defesa dos seus interesses ao longo de toda a história do aldeamento de São Francisco Xavier. Como vimos, isso não significa ignorar a posição desfavorável ocupada pelos indígenas na hierarquia da sociedade colonial, nem esquecer as mazelas da colonização. Impossível desprezar a violência que foi dirigida contra os povos indígenas a partir do contato com o europeu, que, sabemos, gerou um dos maiores genocídios da história da humanidade. Tampouco despreza-se a perda de territórios indígenas em função da expansão da empresa colonial. Fato esse que, aliás, foi o principal conflito sob o qual desenvolveu-se a lenda de Quiva

e Laiá. No entanto, mesmo diante de todas essas situações desfavoráveis acarretadas pela colonização, vimos nesta dissertação que os indígenas foram capazes de fazer escolhas em busca de um mal menor, conseguindo, inclusive obter significativos ganhos em alguns momentos.

Em termos de desafios contemporâneos, a pesquisa enveredou pelos caminhos das disputas de memória em torno de um passado indígena revelado pela lenda de Quiva e Laiá. Nesse sentido, contribuindo para os debates com relação aos chamados “usos do passado”, cada vez mais discutidos na arena pública. Vimos, por exemplo, que, em Itaguaí, a movimentação em torno da colocação e retirada das estátuas de Quiva e Laiá em frente ao prédio da prefeitura da cidade foi uma das principais expressões do que consideramos como sendo uma atualização das lutas indígenas. Através da trajetória das estátuas foi possível enxergar os embates que ocorrem em torno da disputa sobre qual passado Itaguaí quer para si. Um passado com protagonistas indígenas ou não.

Aliás, coincidentemente, enquanto escrevo estas últimas palavras da dissertação, acompanho com bastante atenção os recentes debates decorrentes da derrubada, em vários países, de monumentos de personagens ligados à exploração colonial. A partir de uma ação ocorrida em uma manifestação antirracista em Bristol, na Inglaterra, que arrancou a estátua de um traficante de escravos de seu pedestal e, em seguida, a lançou em um rio⁵⁸, diversas outras iniciativas semelhantes ocorreram nesse sentido. Na Bélgica, uma estátua do rei Leopoldo II, acusado de ter exterminado milhões de congolezes no século XIX, foi danificada por manifestantes e, em seguida, encaminhada para um museu.⁵⁹ Nos Estados Unidos, duas estátuas de Cristóvão Colombo foram alvos de manifestantes. Uma delas foi decapitada e a outra jogada em um lago.⁶⁰ Em Portugal, o alvo foi uma estátua do padre Antônio Vieira,⁶¹ personagem que muito se aproxima do objeto desta dissertação. Na imagem abaixo, podemos ver como foi realizada essa ação.

⁵⁸ Ver em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/06/07/manifestantes-derrubam-estatua-do-trafficante-de-escravos-edward-colston-em-bristol-na-inglaterra.ghtml> Acesso em: 12 de junho de 2020.

⁵⁹ Ver em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2020/06/09/cidade-na-belgica-retira-estatua-de-leopoldo-ii-apos-protestos-antirracistas.htm> Acesso em: 12 de junho de 2020.

⁶⁰ Ver em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/06/10/estatuas-de-cristovao-colombo-sao-alvo-de-depredacao-nos-eua.ghtml> Acesso em: 12 de junho de 2020.

⁶¹ Ver em: <https://www.publico.pt/2020/06/11/politica/noticia/descolonizacao-estatua-padre-antonio-vieira-vandalizada-lisboa-1920272> Acesso em: 12 de junho de 2020.

Figura 7 – Fotografia da estátua do padre Antônio Vieira em Lisboa alvo de manifestação antirracista



Fonte: autor desconhecido. Disponível em: <https://observador.pt/2020/06/11/descolonizacao-estatuade-padre-antonio-vieira-em-lisboa-foi-vandalizada-com-dizeres/> Acesso em: 12 de junho de 2020.

Sabemos que a depredação de monumentos públicos por razões políticas não é uma novidade. A singularidade do que está acontecendo agora, talvez, esteja na vinculação desses atos a manifestações de caráter popular de teor antirracistas que acontecem quase que ao mesmo tempo no mundo todo. Foge, no entanto, aos nossos objetivos aqui, fazer uma análise mais criteriosa desse fenômeno. Queremos apenas destacar que, conforme demonstramos nesta dissertação, intervenções em monumentos indicam como o passado pode se fazer atual nas lutas do tempo presente.

Assim, o que aconteceu com as estátuas de Quiva e Laiá e o que está acontecendo com estátuas de colonizadores ratifica a ideia que defendemos com relação ao fato do espaço público ser um palco privilegiado das disputas de

memória estabelecidas na sociedade. Sobre isso, reproduzo uma história que John Monteiro conta no prefácio de “Metamorfozes indígenas”, de Maria Regina Celestino de Almeida (2013). Segundo ele, “em 1922, no centenário da independência, a cidade do Rio de Janeiro ganhou, finalmente, uma bela estátua de um herói indígena para rememorar as suas origens.” (p. 15) No entanto, o personagem escolhido foi Cuauhtémoc, último soberano asteca e símbolo nacional do México. País que, como sabemos, não tem uma relação tão próxima com o Rio de Janeiro. Por isso, “o Cuauhtémoc da estátua reina até hoje [no Aterro do Flamengo] sobre a indiferença dos cariocas no que diz respeito ao passado indígena.” (p. 15) Anos mais tarde, em 1965, em função das comemorações em torno dos seus 400 anos, novamente se concretizaria uma homenagem a um personagem que pudesse lembrar as origens indígenas do Rio de Janeiro. “Dessa vez, o escolhido foi um índio ‘brasileiro’ e, condizente com a época, prevaleceu o patriótico colaborador Arariboia sobre o subversivo rebelde Cunhambebe.” (p. 15) Mesmo assim, a estátua teve de acompanhar os festejos de longe, pois foi instalada do outro lado da baía de Guanabara. Para John Monteiro, refletindo sobre os significados dessa história,

instalada em Niterói, com uma cerimônia bem mais discreta do que aquela dedicada a Cuauhtémoc, a estátua de Arariboia se distanciava de sua contrapartida mexicana também no estilo. Duro, pesado e imóvel, o Arariboia da estátua corresponde, em larga medida, à imagem dos índios que prevalece na história do Rio de Janeiro e do Brasil. (Almeida, 2013, p. 15)

Nesse sentido, contra essa imagem estática e passiva dos índios que ainda prevalece na nossa sociedade, procuramos nesta dissertação pensar um processo de ensino e aprendizagem que fosse capaz de contribuir para a superação dessa perspectiva. Assim, convergimos os debates acerca do papel ativo dos indígenas na História e aqueles relativos às disputas de memória envolvendo essas populações em um percurso pedagógico que, sob a tensão entre teoria e prática docente, foi instado a pensar em uma saída metodológica que desse conta de fazer com que os alunos pudessem desenvolver um novo olhar sobre os povos indígenas. Destaco, como já foi dito, que não propusemos um manual a ser seguido, apenas apresentamos uma possibilidade de trabalhar a temática da história indígena em sala de aula de maneira a mobilizar a consciência histórica (Rüsen, 2001) de alunos do ensino fundamental na direção de um aprendizado antirracista.

Entendemos que qualquer tentativa de elaboração de fórmulas certas em pesquisas dessa natureza, com os objetivos que traçamos aqui, seria equivocada. Assim, reconhecemos a incompletude desta dissertação. Condição evidenciada, por exemplo, quando analisamos as redações dos alunos a fim de fazer uma avaliação da aprendizagem. Vimos que, diante dos critérios que estabelecemos, os resultados ficaram abaixo do que esperávamos. Porém, considerando que os alunos têm ritmos diferenciados de aprendizado e que o ensino-aprendizagem ocorre de forma processual e não inteiramente objetiva, é provável que, em função da curta duração do percurso pedagógico analisado, esta pesquisa não tenha tido tempo de perceber outros alunos manifestando o que denominamos de “nível satisfatório da consciência histórica”.

Apesar de lacunas como essa, acreditamos que esta dissertação tenha contribuído para apresentar possibilidades que o ensino de História tem de desmontar certos estereótipos sobre os índios, podendo, assim, impulsionar outros trabalhos nesse sentido. É dessa forma que nos colocamos na trincheira antirracista, destacando um protagonismo indígena que, desde a colonização aos dias de hoje, tem produzido um lastro de resistência, conforme ressaltou acima Ailton Krenak.

6

Referências bibliográficas

ABREU, Maurício de Almeida. **Geografia histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)**. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio Editorial Ltda./ Prefeitura do Município do Rio de Janeiro, 2010, v.1.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII**. Brasília: Editora UnB, 1997.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2013.

_____. A aldeia de Itaguaí: das origens à extinção (séculos XVII – XIX). In: AMANTINO, Marcia; ENGEMANN, Carlos (Orgs.). **Santa Cruz: de legado dos jesuítas a pérola da Coroa**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013a.

_____. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

AMANTINO, Marcia; COUTO, Ronaldo. De “curral dos padres” à gigantesca Fazenda de Santa Cruz. In: AMANTINO, Marcia; ENGEMANN, Carlos (Orgs.). **Santa Cruz: de legado dos jesuítas a pérola da Coroa**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

ANDRADE, Mário de. **Cartas de trabalho**. Brasília: MEC/Sphan/FNpM, 1981.

ANJOS, Glauber Lima dos. O “Projeto Quiva e Laiá”: história indígena e consciência histórica. In: **Anais do 30º Simpósio Nacional de História - História e o futuro da educação no Brasil / organizador Márcio Ananias Ferreira Vilela**. Recife: Associação Nacional de História – ANPUH-Brasil, 2019.

ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. **Memórias Históricas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1820 – 1822, vol. 5, 1820.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. História das populações indígenas na escola: memórias e esquecimentos. In: PEREIRA, Amílcar

Araujo; MONTEIRO, Ana Maria (Org.). **Ensino de história afro-brasileiras e indígenas**. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou O ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

CAIMI, Flávia Eloisa. Fontes históricas na sala de aula: uma possibilidade de produção de conhecimento histórico escolar? **Anos 90**, Porto Alegre, v. 15, n. 28, p. 129 – 150, dezembro, 2008.

CALABRE, Lia. O lugar da cultura popular nas políticas públicas: Ações no campo do patrimônio imaterial. In MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; SANTHIAGO, Ricardo (orgs.). **História pública no Brasil: Sentidos e itinerários**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

CARDOSO, Oldimar. Para uma definição de Didática da História. **Revista Brasileira de História**, v.28, n.55, p.153-170, 2008.

CERRI, Luís Fernando. **Ensino de História e Consciência Histórica: implicações didáticas de uma discussão contemporânea**. Rio de Janeiro. Editora FGV. 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DICKENS, Charles. **Tempos difíceis**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do séc. XVIII**. Lisboa: CNCDP, 2000.

DUQUETTE, Catherine. Relating historical consciousness to historical thinking through assessment. In: ERCKIKAN, K. & SEIXAS, P. **New directions in assessing historical thinking**. New York: Routledge, 2015,

FARAGE, Nádía. **As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos tupinambá**. [1949]. São Paulo: Hucitec, 1989.

FERREIRA, Ana Cláudia de Souza. **Caminhos, mudanças, alianças e resistências indígenas**: identidade e territorialidade dos índios na Aldeia de Itaguaí – século XIX. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica, 2016.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo**: trajetória da política de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2017.

FREIRE, Jose Ribamar Bessa. Cinco idéias equivocadas sobre o índio. In **Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH)**. Nº 01 – Setembro, 2000.

FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Márcia Fernanda. **Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

FREITAS, Byron Torres de; PINTO, Tancredo da Silva. **As Mirongas de Umbanda**. Rio de Janeiro: Editôra Espiritualista, 1969.

GEVEHR, Daniel Luciano. A crise dos lugares de memória e dos espaços identitários no contexto da modernidade: questões para o ensino de história. **Revista Brasileira de Educação**, v. 21, n. 67, 2016.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo, SP: Vértice, 1990.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia da Letras, 2019.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa / Rio de Janeiro: Portugália / Civilização Brasileira, 1938 – 1950.

LIMA, Maria. Consciência Histórica e Educação Histórica: Diferentes noções, muitos caminhos. In: MAGALHÃES, Marcelo; ROCHA, Helenice (et all) (orgs.). **Ensino de História – usos do passado, memória e mídia**. Rio de Janeiro: FGV, 2014.

LONDRES, Cecília. A invenção do patrimônio e a memória nacional. In BOMENY, Helena. (org.) **Constelação Capanema: intelectuais e política**. Rio de Janeiro/Bragança paulista, SP: Editora FGV/Universidade de São Francisco, 2001.

LOPES, André Pereira Leme. Considerações sobre historiografia e narrativa a partir da leitura de *Peixe Grande*. **Oficina do historiador**. V. 8, n. 1. Porto Alegre. jan./jun. 2015.

MAGALHÃES, Aloísio. **E Triunfo?** Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Brasília: FNpM, 1985.

MANSUR, André Luis. **O Velho Oeste carioca: história da ocupação da Zona Oeste do Rio de Janeiro (de Deodoro a Sepetiba), do século XVI ao XXI**. Rio de Janeiro: Ibis Libris, 2008.

MATTOS, Selma Rinaldi de. **O Brasil em lições: a história como disciplina escolar em Joaquim Manuel de Macedo**. Rio de Janeiro: Acess, 2000.

MATTOS, Ilmar R. Mas não somente assim; leitores, autores, aulas como texto e o ensino aprendizagem de História. **Revista Tempo**. Departamento de História da UFF. V. 11, n. 21. Rio de Janeiro. Julho, 2006.

MATTOS, Izabel Missagia de. **Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

MELLO, Juçara da Silva Barbosa; BARRA, Sérgio Hamilton da Silva. Ensino de História, Patrimônio Cultural e Memória Social: desafios e possibilidades de uma comunidade escolar em Madureira/RJ. **Revista Brasileira de História da Educação**. V. 17, n. 4. Maringá. Outubro/Dezembro, 2017.

MELO, Ciro Flávio de Castro Bandeira de. **Senhores da História e do esquecimento: a construção do Brasil em dois manuais didáticos de**

História na segunda metade do século XIX. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.

MIRANDA, Sonia Regina. A Pesquisa em Ensino de História no Brasil: potência e vicissitudes de uma comunidade disciplinar. In: MONTEIRO, Ana Maria; RALEJO, Adriana. (Orgs.). **Cartografias da pesquisa em ensino de história**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

MOERBECK, Guilherme Gomes. Clivagens sociais e relações étnico-raciais: um estudo sobre a consciência histórica nos 7º e 8º anos do ensino fundamental. **Educação Básica Revista**, vol. 3, n. 2, 2017.

MONTEIRO, Ana Maria. Ensino de História: Entre História e Memória. In: SILVA, G. V. da; SIMÕES, R. H. S.; FRANCO, S. P. (Orgs.). **História e Educação**: territórios em convergência. Vitória: GM: Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em História, 2007.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **Tupi, Tapuias e Historiadores**: Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência. São Paulo: IFCH, Unicamp, 2001.

MOREIRA, Vânia Maria Lousada. O ofício do historiador e os índios: sobre uma querela no Império. **Revista Brasileira de História**. V. 30, n. 59. São Paulo. Junho, 2010.

NOGUEIRA, Cláudio Marques Martins; NOGUEIRA, Maria Alice. A sociologia da educação de Pierre Bourdieu: limites e contribuições. **Educação & Sociedade**. V. 23 n. 78. Campinas. Abril, 2002.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a prolema dos lugares. **Projeto História**. São Paulo: PUC-SP. N. 10, 1993.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. O "Livro Sagrado" e a "Invenção da Tradição" na umbanda. In: **Anais do 27º Simpósio Nacional de História – Conhecimento histórico e diálogo social**. Natal: Associação Nacional de História – ANPUH – Brasil, 2013.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru: Edusc, 2003.

POSTER, Mark. Manifesto for a history of the media. In: JENKIS, Keith; MORGAN, Sue & MUNSLOW, Alan (eds.). **Manifestos for History**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2007.

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica**. Brasília: Editora da UnB, 2001

_____. **History: narration, interpretation, orientation**. Nova York: Berghahn Books, 2005.

_____. **História viva. Teoria da História III**: formas e funções do conhecimento histórico. Brasília: Ed. UnB, 2007.

_____. ¿Qué es la cultura histórica?: Reflexiones sobre una nueva manera de abordar la historia. 1994. Trad. de F. Sánchez e Ib Schumacher. Versão espanhola inédita do texto original em alemão publicado em FÜSSMANN, H. T. Grütter y RÜSEN, J. (eds.). **Historische Faszination. Geschichtskultur heute**. Keulen, Weimar y Wenen: Böhlau, 2009, p.3-26. Disponível em: http://www.culturahistorica.es/ruesen/cultura_historica.pdf. Acesso em: 20 de novembro de 2018.

_____. Narrativa Histórica: Fundamentos, Tipos e Razão. SCHMIDT, M.A.; BARCA, I.; MARTINS, E.R. (orgs.). **Jörn Rüsen e o ensino de História**. Curitiba: Ed. UFPR, 2010.

SÁNCHEZ COSTA, Fernando. La cultura histórica. Una aproximación diferente a la memoria colectiva. **Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea**, n. 8, Alicante, 2009.

SCHIMDT, Maria Auxiliadora Moreira dos Santos; BARCA, Isabel; GARCIA, Tânia Braga. Significados do pensamento de Jörn Rüsen para investigações na área da educação histórica. In: SCHIMDT, Maria

Auxiliadora Moreira dos Santos; BARCA, Isabel; MARTINS, Estevão Rezende (Orgs). **Jörn Rüsen e o Ensino de História**. Curitiba. Ed. UFPR. 2010.

SILVA, Giovani José da. Ensino de História Indígena. In WITTMANN, Luísa Tombini (Org.). **Ensino (d)e História Indígena**. São Paulo: Autêntica, 2015.

SILVA, Iltami Rodrigues da. **Ensino de História e Narrativa de alunos:** um estudo sobre consciência histórica no Colégio Estadual Adolfo Bezerra de Menezes em Araguaína – TO. Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional – PROFHISTÓRIA) – Universidade Federal do Tocantins, Câmpus Universitário de Araguaína, Araguaína, 2018.

SILVA, Maria da Penha da. A Lei nº 11.645/2008 tecendo diálogos entre histórias, culturas e artes indígenas na Educação Infantil. In: **Anais do 30º Simpósio Nacional de História - História e o futuro da educação no Brasil / organizador Márcio Ananias Ferreira Vilela**. Recife: Associação Nacional de História – ANPUH-Brasil, 2019.

SILVEIRA, Thais Elisa Silva da. **Identidades In(visíveis):** indígenas em contexto urbano e o ensino de história na região metropolitana do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional – PROFHISTÓRIA) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores. São Gonçalo, 2016.

SOUZA E SILVA, Joaquim Norberto de. Memória histórica e documentada das aldeias de índios da Província do Rio de Janeiro. **Revista do IHGB**, Tomo 17, 3 série, n. 14, 1854.

SPOSITO, Fernanda. **Nem cidadãos, nem brasileiros:** indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845). São Paulo: Alameda, 2012.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios:** catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Memória sobre a necessidade do estudo e ensino das línguas indígenas do Brasil. **Revista do Instituto**

Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro: Typ. Universal de Laemmert, t.3, p.53-62, 1854.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

WITTMANN, Luísa Tombini. **O vapor e o botoque**: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926). Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.

ANEXO 1

A lenda de Quiva e Laiá, versão de Byron Torres de Freitas e Tancredo da Silva Pinto (1969).⁶²

Itaguaí começou a existir, para a sua história, desde 3 de dezembro de 1670, quando ali chegaram cerca de 400 índios, trazidos do território do Espírito Santo pelos padres jesuítas Nóbrega, Cruz e um outro cujo nome se perdeu. Para sede da aldeia, escolheram o morro denominado “Cabeça Sêca”, situado entre os rios Itingaçu e entre o monte mais alto ao Norte e ao mar ao Sul.

Nesse local de panorama maravilhoso, oferecendo na linha do horizonte matizes de cores variadas, foi que estabeleceram a sede da Aldeia do Itinga. No mesmo dia 3 fincaram a cruz, onde ainda hoje resplandece a igreja de São Francisco Xavier.

Havia mister de outra cerimônia, muito cara aos corações indígenas: a escolha do chefe de tribo, e de sua companheira. Venceu o índio mais forte e audaz, Quiva, e a índia mais bela e jovem, Laiá. Em seguida, os padres batizaram a terra, cerimônia também procedida pelo casal reinante da tribo.

Após essa última solenidade, Quiva e Laiá ausentaram-se da tribo por onze sóis e onze luas, percorrendo as terras que lhes haviam sido doadas. Assim, subiram pela margem esquerda do rio Itingaçu, foram até o alto do Pouso Frio, a 1.036 metros de altitude, quebraram para a direita, chegaram até as nascentes do rio dos Macacos, desceram pela margem direita até o rio Guandu, daí até à margem direita do rio Guandu-Mirim. Daí, voltaram para a direita até a margem esquerda do rio Itaguaí, desceram em direção ao mar, passando para as ilhas de Itapuca, Itapuca Poronga, Socó Mirim e Sapiavera. Daí regressaram à foz do rio Itingaçu, demarcando para o atual Município de Itaguaí a área de 725 km².

Na aldeia, foram recebidos com grandes festejos. Achava-se Laiá narrando as peripécias da longa viagem – a luta de Quiva com uma onça no alto do Pouso Frio, o assalto de um enorme jacaré no ri Gandu, as pescarias nas Ilhas – quando chega correndo uma sentinela anunciando que homens brancos, maus, estavam invadindo as terras da Aldeia. Então, pela primeira vez, Quiva lança o seu grito de

⁶² A transcrição feita manteve a escrita original dos autores.

guerra – Itaguaí! Imediatamente reúne os seus guerreiros e parte ao encontro dos invasores, travando-se feroz combate às margens do rio Itaguaí, durante dois dias. Os invasores, sentindo que seriam derrotados batem em retirada, perseguidos logo pelos guerreiros de Quiva até à Fazenda de Santa Cruz, que foi submetida ao cêrco dos índios.

Nesse interim, chega um emissário da tribo, comunicando que Laiá estava à morte. Quiva levanta o cêrco e regressa à Aldeia de Itinga, onde, de fato, encontra Laiá desmaiada. Quiva ordena ao pagé (sacerdote e curandeiro) que salve a moça. Então o pagé falou:

- Laiá está envenenada. Para salvá-la, é preciso que um índio ou uma índia beba o sangue de Laiá de mistura com uma erva que conheço. Quando êle ou ela se sentir tonto, tem de rasgar uma veia para dar seu sangue, de mistura com outra erva, para Laiá beber. Laiá ficará boa, mas quem beber seu sangue morrerá.”

Incontinenti, Quiva se prepara para o sacrifício. O seu sangue generoso jorra no cuité. Tonto, pressentindo a morte, ajoelha-se e êle mesmo leva o cuité aos lábios de Laiá. Depois tenta falar, mas cambaleia, lança pela última vez seu grito de guerra e tomba morto ao solo. E assim morre o herói.

Daí a minutos, Laiá desperta, já reestabelecida. Sabendo de tudo o que acontecera, abraça o seu amado, levanta-se, entra na mata próxima e volta com uma braçada de papoulas brancas e com elas cobre o cadáver de Quiva. A seguir, entoando um cântico em que promete à Natureza guardar virgindade eterna. Despede-se da tribo e se embranha na mata. Todos querem detê-la, mas o pagé intervém dizendo: “Deixem que Laiá cumpra o seu destino. Quando estas flôres se tornarem da côr da flor do maracujá, Laiá morrerá”.

Prosseguem pela noite a dentro os rituais do funeral de Quiva. Pela manhã, quando o Sol surgia no horizonte, todos gritaram: Laiá está morta.

E o pagé falou pela última vez: “Morto Quiva, morta Laiá. Não mais existirá a tribo dos Itingas. Brancos maus a invadirão, destroçarão tudo, matarão todos os índios. Só daqui a muitos sóis e muitas luas será cantada a história da tribo dos Itingás”.

Sentiram os índios que o pagé estava profetizando, atemorizados, dispersaram-se pela mata. Mas, no combate de Quiva com os invasores, ficara ferido um índio de 10 anos de idade. Recolhido, tratado e educado pela família Souto Mayor Rendon, recebeu o nome de José Pires Tavares. Aos trinta anos, sentiu saudades da terra. Obteve permissão das autoridades para reestabelecer a sua tribo dispersa. Já a Aldeia prosperava a olhos vistos, quando começaram a circular rumores de que o pessoal da Fazenda Santa Cruz tramava trucidar os habitantes da aldeia. José Pires Tavares, apesar de já casado com uma índia e tendo uma filha, resolve aceitar a luta. Para isso, vendeu quanto possuía, atravessou São Paulo a pé, chegou à Bahia e de lá embarcou rumo a Portugal. Recebido no Paço Real, conseguiu da rainha D. Maria I uma carta de proteção aos índios da Aldeia de Itinga, em Itaguaí.

Na ausência de José Pires Tavares, cumprira-se a profecia do pagé. Achavam-se os índios, em uma noite soturna, reunidos em torno da capela da Aldeia, quando de surpresa, surgiram os homens da Fazenda Santa Cruz, acompanhados de força policial. Foi uma chacina hedionda. Nada respeitaram os bárbaros invasores, nem sexo nem idade. Os índios e as índias foram amarrados, embarcados em canoas e jogados na praia de Mangaratiba.

Quando José Pires Tavares regressou de Portugal, nada mais encontrou na antiga Aldeia dos Itingas. Nem amigos, nem a espôsa, nem a filha. Profundamente abalado pela tremenda injustiça, deixou-se morrer de inanição, de fome e de sede. E assim foi extinta a tribo dos Itingas.

ANEXO 2

Requerimento do capitão-mór da aldêa de Itaguahy, José Pires Tavares á rainha dona Maria I (Souza e Silva, 1854)

Requerimento do capitão-mór da aldêa de Itaguahy, José Pires Tavares á rainha dona Maria I.

Senhora! Diz José Pires Tavares, capitão-mór da aldêa de S. Francisco Xavier de Itaguahy, que humildemente prostrado aos

reaes pés, representa a vossa magestade por si, e por todos os pobres, e miseraveis indios da dita aldêa as mais reverentes graças pela innata e incomparavel piedade, com que vossa magestade foi servida attender á sua supplica, mandando expedir ordem ao vice-rei do Brazil, para que lhes faça restituir a sua referida aldêa, de que com tanta violencia foram expulsos; averigoando porém as causas da sua expulsão, e no caso de haverem sido justificadas, informar a vossa magestade para sobre ellas resolver o que mais fôr do seu real agrado. Receando porém o supplicante, que a dita ordem regia faça por algum modo a restituição dos supplicantes dependente de algum brevio exame, e informação das causas da sua expulsão, deixando esta porta aberta aos maquinadores d'ella para continuarem a persuadir ao relatado vice-rei o mesmo conceito, que o moveu para authorisar, e mandar proceder á mencionada expulsão, e temendo que d'ahi se siga ficar frustrada a dita regia ordem, não só pelo que toca á restituição da aldêa; mas tambem á ultima ruina do supplicante, contra o qual estão todos armados para o prenderem, e perseguirem, tendo por gravissimo crime o não supportar com respeitoso silencio as violencias, que se lhes lizeram, e tomar a resolução de vir implorar a vossa magestade o remedio de tantos males; persuadido o supplicante de que vossa magestade terá mandado proceder ao dito exame, e informação, por elle não ter verificado na sua real presença a justiça da sua supplica na impossibilidade em que está de fazê-lo com certidões, e documentos feitos no Rio de Janeiro, por lhe ter sido necessario fugir para a capitania de S. Paulo afim de lá passar á da Bahia, e d'ahi embarcar para esta côrte: tem procurado supprir, e achado o meio de verificar superabundantemente na real presença de vossa magestade toda a razão da sua supplica com as fidedignas attestações, que de novo apresenta a vossa magestade, todas de pessoas tão acreditaveis, e que attestam de factos proprios, como são do marquez do Lavradio vice-rei, que foi d'aquelle estado; do desembargador Manoel Francisco da Silva Veiga, que foi inspector da dita aldêa; e do mestre de campo Fernando Dias Paes Leme, que como vizinho da mesma aldêa presenciou até a triste

sorte dos seus aldeãos depois da ausencia, e fugida do supplicante para este reino. Confiado o supplicante na incomparavel justiça, e summa piedade de vossa magestade, lhe roga humildemente queira mandar lêr na sua real presença as ditas tres attestações, e por ellas ficará plenamente informada da verdade inteira, e triste sorte dos supplicantes, o que postos no seu costumado movimento as reaes entranhas de summa piedade, que sempre resplandece nas soberanas acções, queira vossa magestade attender a sua supplica, não só pelo que toca á restituição dos supplicantes á sua aldêa; mas ao modo e independencia d'ella, do vice-rei; como porém para surtir o seu devido effeito a dita restituição da referida aldêa não basta mandar vossa magestade, que se faça; mas é muito necessario animar, favorecer e auxiliar os supplicantes para se reunirem na mesma aldêa, e se fazem absolutamente indispensaveis algumas providencias, sem as quaes se pôde recear, que alguma parte dos indios não se resolvam concorrer a restabelecer-se na união civil da relatada aldêa, e o supplicante no seu pessoal, e de sua familia tambem necessita muito do regio, e soberano auxilio de vossa magestade, nestes termos o supplicante roga: