

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE ARTE E COMUNICAÇÃO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E TERRITORIALIDADES

LIA VIEIRA RAMALHO BASTOS

“NITERÓI, TERRA DE ÍNDIO”: APAGAMENTOS, SILENCIAMENTOS E
REAPROPRIAÇÕES EM TORNO DA FIGURA DE ARARIBÓIA

Niterói
2015



LIA VIEIRA RAMALHO BASTOS

“NITERÓI, TERRA DE ÍNDIO”: APAGAMENTOS, SILENCIAMENTOS E
REAPROPRIAÇÕES EM TORNO DA FIGURA DE ARARIBÓIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Linha de pesquisa: Mediações, saberes locais e práticas sociais.

Orientador Prof. Dr. Wallace de Deus Barbosa

Niterói
2015

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

B327 Bastos, Lia Vieira Ramalho.
“Niterói, terra de índio”: apagamentos, silenciamentos e
reapropriações em torno da figura de Araribóia / Lia Vieira Ramalho
Bastos. – 2015.
167 f. ; il.
Orientador: Wallace de Deus Barbosa.
Dissertação (Mestrado Acadêmico em Cultura e Territorialidades) –
Universidade Federal Fluminense, Instituto de Arte e Comunicação
Social, 2015.
Bibliografia: f. 150-155.
1. Araribóia. 2. Niterói, RJ. 3. Representação. 4. Memória.
5. Identidade. I. Barbosa, Wallace de Deus. II. Universidade Federal
Fluminense. Instituto de Arte e Comunicação Social. III. Título.

CDD 981.53

LIA VIEIRA RAMALHO BASTOS

“NITERÓI, TERRA DE ÍNDIO”: APAGAMENTOS, SILENCIAMENTOS E
REAPROPRIAÇÕES EM TORNO DA FIGURA DE ARARIBÓIA

Dissertação apresentada ao Programa ao Curso de Pós-Graduação em
Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense,
como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Linha de
pesquisa: Mediações, saberes locais e práticas sociais.

BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. Wallace de Deus Barbosa (Orientador)
Universidade Federal Fluminense

Professora Dr^a. Ana Lucia Enne
Universidade Federal Fluminense

Professor Dr. Maurício Barros de Castro
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Dedico este trabalho à minha sobrinha Diana por acreditar na potência das novas gerações em trazer novas refigurações de mundo, a fim de contribuir mais para as vivências pautadas em diversidade, respeito e tolerância, e menos na reprodução de preconceitos e estereótipos.

AGRADECIMENTOS

A Tiago, meu marido e companheiro de todas as horas, por seu apoio, incentivo, amor, carinho, amizade, compreensão e paciência. Por mergulhar comigo nas histórias de Araribóia e de Niterói, pesquisando junto e me indicando referências relevantes a serem pesquisadas. Por todas as leituras e discussões travadas sobre o tema que me fizeram repensar, aprimorar o pensamento crítico e crescer como pessoa e pesquisadora.

À minha mãe Jivan Aapit e minhas irmãs Laís e Loa, que, além de incessantemente me incentivarem a continuar estudando, são meus exemplos de garra, perseverança e determinação, pois sempre me ensinaram e me mostraram que as dificuldades são possíveis de serem superadas.

Aos meus sogros, Marinho e Lorise, por todo o carinho, incentivo e apoio, e por todas as conversas e conselhos que tanto me ajudaram nas fases mais difíceis deste processo.

Aos meus mais que queridos, Caro Sartor e Fagner Carniel, pela amizade, carinho e motivação. Por todas as noites/tardes/dias gastos com discussões sobre minha pesquisa, e por terem acompanhado passo a passo a elaboração deste trabalho.

Aos amigos que fiz no PPCULT, especialmente Ohana Boy e Paula Fabricante, por todo apoio, afeto e dedicação envolvidos para além da academia. E ainda, ao Kyoma Oliveira, Lucio Enrico, Juliana Mara, Monica da Silva, Mariana Gomes e Bruno Pacheco, com os quais também aprendi muito, e sigo aprendendo sobre a vida.

Ao meu orientador Prof. Wallace de Deus, por ter me incentivado a prosseguir na área acadêmica e por sua amizade. Por acreditar em meu trabalho e potencial, e ainda por me ensinar a base necessária para o desenvolvimento da pesquisa e da escrita. Agradeço também pela minha inserção no grupo de pesquisa do Laboratório de Estudos sobre Tradições – LETRA/UFMG, junto ao qual venho crescendo e aprimorando meu trabalho.

À Prof.^a Ana Enne, por sua amizade, apoio, disponibilidade e dedicação. Por me mostrar a importância em complexificar questões que até então me pareciam banais, ao mesmo tempo em que me proporcionou ter uma visão de vida mais leve, ampla e polifônica. Por me apresentar e me acolher junto ao Grupo de Estudos sobre Comunicação, Cultura e Sociedade – GRECOS/UFF, o qual foi fundamental para o desenvolvimento desta dissertação.

À Prof.^a Christina Vital, por acompanhar meu desenvolvimento durante todo o processo de mestrado. Por todas as suas observações, considerações e indicações na banca de qualificação, as quais foram de grande relevância para este formato final. E, principalmente, por sua compreensão, carinho e amizade.

Ao Prof. Maurício de Castro Barros, por aceitar o convite de compor a banca final para defesa de minha dissertação.

À Prof.^a Tetê Mattos, pelo carinho de sempre, e por ser a responsável por me apresentar ao personagem de Araribóia. Além disso, através da oportunidade de trabalhar no festival *Araribóia Cine*, obtive as primeiras experiências na área de produção e ainda tive a chance de indagar um número relevante de niteroienses sobre Araribóia, ação que auxiliaria consideravelmente na construção da minha pesquisa.

A Pedro de Luna, Noemi Machado e Guilherme Carvalho, pela disponibilidade e atenção ao me cederem uma entrevista sobre o *Arariboia Rock* em meio a produção de um evento.

A todos os colegas, docentes e funcionários do PPCULT, que buscam construir e fazer o melhor para este programa.

Aos funcionários do Centro de Memória Fluminense - CEMEF/UFF, sempre muito solícitos e atenciosos.

À Universidade Federal Fluminense.

À PROAES/UFF.

E a todos os meus familiares, amigos, colegas e conhecidos que de alguma forma seguiram acompanhando, contribuindo e torcendo para que eu chegasse com sucesso ao fim deste processo de mestrado.

Seguir uma história é avançar no meio de contingências e de peripécias sob a conduta de uma espera que encontra sua realização na conclusão. Essa conclusão não é logicamente implicada por algumas premissas anteriores. Ela dá à história um “ponto final”, o qual, por sua vez, fornece o ponto de vista do qual a história pode ser percebida como formando um todo. Compreender a história, é compreender como e por que os episódios sucessivos conduziram a essa conclusão, a qual, longe de ser previsível, deve ser finalmente aceitável, como congruente com os episódios anteriores.

Paul Ricoeur

RESUMO

Este trabalho visa investigar representações contemporâneas no contexto fluminense que associam a cidade de Niterói, e metonimicamente seus moradores e nativos, à “terra de índio”, em função da ligação histórica entre a fundação da cidade e o mítico personagem indígena *Araribóia*. Pretende-se analisar em que medida as representações envolvidas no “processo civilizatório”, impetrado desde a constituição do território niteroiense (então Banda D’Além) é tão representativo atualmente como o foi no momento de sua fundação. Procura-se ainda avaliar o quão vivo encontra-se a figura de *Araribóia* no imaginário popular, buscando seus inúmeros vínculos afetivos e históricos com a população niteroiense, a partir da análise de fluxos de memória, de processos identitários e de narrativas contemporâneas. Estas que, até mesmo de forma não intencional, acabam por exercer uma função revigorante à imagem de *Araribóia*, trazendo-o transmutado e refigurado em um contexto atual, resgatando e ao mesmo tempo renovando a sua representatividade perante a população.

Palavras-chave: Araribóia, Niterói, Representação, Memória, Identidade.

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate contemporary representations in the context of the state of Rio de Janeiro that link the city of Niterói and metonymically its citizens to a “indigenous land”, according to the historical link between the city’s foundation and the mythic indigenous character Araribóia. It’s intended to analyze to what level the representations involved in the “civilizing process”, issued since the constitution of Niterói’s territory (Banda D’Além then), is so representative today as it was on the foundation. It’s intended to evaluate how much alive the figure of Araribóia is to the popular imaginary, searching for numberless affective and historical bonds with the people of Niterói, from the analysis of flows of memory, identity processes and the contemporary narratives. Once that, even unintendedly, those narratives end up having a revigorant role to the image of Araribóia, bringing him transformed and reconfigured to the present context, rescuing and at the same time renewing its representativity to the population.

Keywords: Araribóia, Niterói, Representation, Memory, Identity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 - NITERÓI, TERRA DE ÍNDIO?	30
1.1 O Avanço do Processo Civilizatório em Niterói	31
1.2 Pré-Figuração para a Constituição do Mito Araribóia	37
1.3 De Aldeia de São Lourenço dos Índios à Imperial Cidade de Nictheroy.....	46
1.4 Tentativas de Promoção a um Retorno de Araribóia como Mito Fundador	52
1.5 Um Novo Símbolo Identitário em Niterói é Instituído	58
CAPÍTULO 2 - FLUXOS DE MEMÓRIA NA CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE NITEROIENSE	68
2.1 Configurações Históricas como Fonte para a Memória Niteroiense.....	69
2.2 Processos de Construção de uma Memória Histórica e Afetiva sobre Araribóia	74
2.2.1 A Configuração de Araribóia como Mito em Niterói.....	86
2.3 Identidade, Memória e suas Disputas Simbólicas	94
CAPÍTULO 3 - O TERRITÓRIO NITEROIENSE, AS REPRESENTAÇÕES E REFIGURAÇÕES ACERCA DE ARARIBÓIA	103
3.1 Território e Territorialidades no Contexto Niteroiense	106
3.1.1 O Bairro de São Lourenço	111
3.2 Representações de Araribóia para além dos Limites de São Lourenço	115
3.2.1 Disputas do Imaginário Popular entre o Herói e o Vilão	117
3.3 As Refigurações sobre Araribóia na Contemporaneidade Niteroiense	121
3.3.1 As Possibilidades de Retorno e Renovação das Memórias sobre Araribóia Através de Manifestações Culturais	123
3.3.1.1 Os Festivais Araribóia Cine e Arariboia Rock	125
3.3.2 O “índio de Niterói”, “Pokaropa”	136

CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	150
ANEXOS	156

INTRODUÇÃO

Sou natural de Curitiba-PR, vim de mudança para Niterói-RJ em 2009 quando iniciei a graduação em Produção Cultural pela Universidade Federal Fluminense. As primeiras referências indígenas que chamaram minha atenção logo que aqui cheguei foram os nomes das ruas do bairro de São Francisco com seus topônimos tupis, e a estátua de Araribóia na praça onde se localiza a estação das Barcas. Também me chamou a atenção a rede de farmácias Tamoio, sobre a qual sempre pensei “Por que não uma rede de farmácias Temiminó?”. Contudo, comecei a reparar que apesar destas evidências de um passado indígena da cidade, seus cidadãos pareciam manter certo distanciamento, desconhecimento e até mesmo negação sobre este passado. Além disso, pude perceber durante conversas informais a aversão de alguns a Araribóia, o que inicialmente me chocou um pouco, afinal, de acordo com os relatos históricos, ele seria oficialmente o fundador da cidade de Niterói, e estaria, de alguma forma, relacionado, direta ou indiretamente, às origens dos niteroienses.

Acredito que muitas destas percepções sobre Niterói, que possivelmente passam despercebidas no cotidiano de seus cidadãos, se evidenciaram a mim com maior clareza por eu não pertencer a este meio, e ao estar externa a este contexto tive a possibilidade de desfrutar da visão do “outro”, e, assim, conseguir manter “o olhar distanciado” sobre as questões do passado niteroiense que repercutem em seu presente (LÉVI-STRAUSS, 1983). Claro que atualmente, após estes seis anos vividos aqui, já mantenho uma relação de envolvimento e de familiaridade com a cidade, com seus cidadãos e suas questões, mas, por mais íntima que seja esta minha relação, continuo sendo “de fora”.

Quando penso sobre isto sempre me recordo de Stuart Hall em *Da Diáspora* (2013) e seu eterno sentimento de ser estrangeiro na Inglaterra e em sua terra natal, a Jamaica; e percebo que, de certa forma, este sentimento também é recorrente a mim. Quando volto à Curitiba sinto certa dificuldade em me identificar como partícipe da cidade e com seus cidadãos, não me sinto inserida naquela dinâmica, e vejo que as pessoas a minha volta também não me identificam como uma local, pois sempre me perguntam “Você não é daqui, né?”, e percebo um ar de estranhamento quando discordo e digo que sim, sou curitibana. Na verdade, lembro de ser questionada sobre isso desde a minha infância! Hoje, compreendo que a construção social e cultural permeada por estigmas e estereótipos por quais estas pessoas passaram e passam (pois

acredito estar em constante construção) dificulta a aceitação e a convivência com o que não corresponde ao padrão esperado, neste caso, o padrão “sulista” brasileiro.

Niterói, esta cidade que tão calorosamente me acolheu, de acordo com seus arquivos históricos, foi fundada pelo índio Araribóia, o cacique da nação Temiminó, em 1573. Assim como diversas cidades no Brasil, Niterói inicia seu processo civilizatório a partir de uma sesmaria¹ onde teria se instalado uma pequena aldeia, a Aldeia de São Lourenço dos Índios². Com o passar dos anos a região a sua volta foi crescendo até a aldeia ser extinta (1866) pelo governo da província, e suas terras divididas e incorporadas a Vila Real da Praia Grande, a qual se desenvolvia e avançava no campo econômico, político e social, tornando-se posteriormente município. Niterói chegou a ocupar o posto de capital do estado do Rio de Janeiro, o qual foi perdido com a fusão entre os estados da Guanabara e do Rio de Janeiro em 1975.

A história de Niterói, a princípio, se destaca de outras cidades brasileiras que passaram por processos civilizatórios semelhantes por um acontecimento um tanto quanto inusitado para o período inicial da colonização brasileira. As terras recebidas por Araribóia teriam sido passadas a ele, segundo a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2003, p. 71), através de uma escritura pública e uma carta de sesmaria, datada de 1568³. Este fato singular representa muito mais que um documento firmado entre os índios e os portugueses, ele demonstra, entre outras coisas, que Araribóia atingira uma representatividade política e social perante aquela sociedade colonial, pois não era comum neste período o recebimento de títulos e bens por aqueles que possuíam “defeito de sangue”⁴. O seu papel como precursor e fundador do que viria a ser a cidade Niterói fora legitimado pelos portugueses. Segundo pesquisas realizadas por

¹ A coroa portuguesa concedeu extensas doações de terra chamadas sesmarias, instituto jurídico cuja origem remonta a 1375. Trata-se de um exemplo de transposição de instituição. Durante todo período colonial, foi o principal meio legal de obtenção de terras rurais e seu título de propriedade. Pequenos produtores apropriaram-se de terras devolutas mediante simples ocupação, conhecida como posse. Às vésperas da independência a prática da doação de terras por sesmaria foi suspensa sem que outro instrumento legal fosse promulgado em substituição (NOZOE, 2006, p. 01).

² A sesmaria tinha “légua de terra ao longo do mar e duas léguas para o sertão”, estendendo-se, portanto, desde as Barreiras Vermelhas – a antiga Praia Vermelha, atualmente aterrada pela Via Litorânea, no Gragoatá – até a enseada do Maruí, seguindo a linha do litoral, e até a região de Pendotiba, para o interior (OLIVEIRA; VASQUEZ, 2006, p. 28).

³ Ainda, Regina Costa (2010, p. 32) alega que se encontra em cartório o seguinte registro: “Martim Affonso Indio da terra 3.000 braças ao longo do mar e 6.000 para o certão que forão de Antonio de Marins da banda d’alem desta Cidade desde as barreiras vermelhas em 16 de Março de 1568”. In: ARAÚJO, José de Sousa Azevedo Pizarro. *Relação das sesmarias da capitania do Rio de Janeiro, extraída dos livros de sesmarias e registros do cartório do tabelião Antônio Teixeira de Carvalho – de 1565 a 1796*. In: *Revista trimestral do Instituto histórico e geográfico brasileiro*, tomo LXIII, Rio de Janeiro, 1901, p. 99.

⁴ O dito “defeito de sangue” era determinado por descendência de povo mouro, judeu ou índio, ou se incorria algum “defeito mecânico”, ou, se era filho ou neto de indivíduo que exercera atividade ou ofício manual, ou se o próprio vivia de tal maneira (MELLO *Apud* VAINFAS, 2006, p. 15).

Maurício de Almeida Abreu (2003, p. 5), Araribóia seria o único indígena a integrar o grupo de 107 portugueses e mamelucos que seriam considerados como fundadores do Rio de Janeiro e pioneiros em receber doações de sesmarias. Araribóia fora agraciado pelas autoridades coloniais por seus préstimos em batalha, além, é claro, como narrado por Almeida (2006, p. 13), por ter sido um “importante agente intermediário entre o mundo indígena e o mundo colonial”. Atuou de certa forma como um mediador⁵ entre os dois povos, o que proporcionou uma relação muito conveniente de proximidade para ambos.

Estas relações estabelecidas entre índios e portugueses durante a colonização desencadearam uma formação culturalmente híbrida não somente em Niterói, mas em praticamente todo o nosso país. Gilberto Freyre (2006, p. 160) afirma que a sociedade brasileira seria híbrida desde o início, que sua composição seria “híbrida de índio” e mais tarde de negro. Justifica que a predisposição do português a este hibridismo colonial se deve principalmente a seu passado cultural como povo indefinido entre a Europa e a África, o qual lhe rendeu condições comportamentais e psicológicas favoráveis à colonização no Brasil, como a “mobilidade”, a “miscibilidade” e a “adaptabilidade”, resultados da influência entre estas duas culturas (*Ibid.*, p. 69-71).

Freyre (2006, p. 162) considerou a mulher gentia como sendo a grande responsável por enriquecer a cultura brasileira agregando seus hábitos e costumes indígenas aos dos portugueses, o qual gerou inúmeros desdobramentos na formação sociocultural brasileira, representada por expressões de linguagem e religiosas, pelas músicas, pelos hábitos alimentares, formas de habitações e de cultivo da terra, da arte da cerâmica e da palha trançada, vestuários, e inclusive pelas formas das relações sociais que estabelecemos. Estas expressões derivadas da *mélange* cultural entre índios e portugueses também podem ser observadas na narração de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* (1995):

[Os portugueses] Procurando recriar aqui o meio de sua origem, fizeram-no com uma facilidade que ainda não encontrou, talvez, segundo exemplo na história. Onde lhes faltasse o pão de trigo, aprendiam a comer o da terra, e com tal requinte, que [...] a gente de tratamento só consumia farinha de mandioca fresca, feita no dia. Habituar-se também a dormir em redes, à maneira dos índios. Alguns, [...] iam ao ponto de beber e mascar fumo, [...]. Aos índios tomaram ainda instrumentos de caça e pesca, embarcações de casca ou tronco escavado, [...], o modo de cultivar a terra atendo primeiramente fogo aos matos. A casa peninsular, severa e sombria, voltada para

⁵ Segundo Gilberto Velho (2001, p. 27), ser mediador, muitas vezes, é desempenhar o papel de agente de transformação, por este estabelecer comunicação entre grupos e categorias sociais distintos. A atuação do mediador tem o potencial de alterar e flexibilizar fronteiras, com o seu ir e vir transitando com informações e valores.

dentro, ficou menos circumspecta sob o novo clima, perdeu um pouco de sua aspereza, ganhando a varanda externa: um acesso para o mundo de fora (*Ibid.*, p. 46-47).

No entanto, nestes seis anos em que resido em Niterói, pude perceber que estes costumes e hábitos dos nativos brasileiros de outrora parecem ter se diluído pela mistura e apropriação dos portugueses e que com o passar dos séculos, pouco (ou discretamente) pode-se notar manifestando-se no cotidiano atual dos moradores da cidade, havendo até mesmo certa invisibilidade de referências simbólicas e culturais relacionadas a Araribóia e/ou a sua etnia. Inclusive, ouvi relatos sobre famílias com descendência indígena onde seus membros mais antigos mantiveram por toda uma vida a história de seu passado ocultada das novas gerações.

Estas reações expressadas pela população de manter-se afastada e até mesmo de se desvincularem de referenciais indígenas que fazem parte de seu passado, de certa forma, parece-me compreensível quando analiso o processo de colonização no Brasil e suas consequências. Pois diferentemente do que narra Freyre (2006) sobre uma colonização portuguesa harmoniosa quanto às relações de raça, pouca resistência por parte dos gentios e de uma quase reciprocidade cultural, autores como Frans Moonen (2008) e José Ramos Tinhorão (1972) dialogam sobre a violenta atuação do processo de colonização aqui estabelecida. Alegam não ter sido apenas pela violência física, mas principalmente cultural, onde as práticas culturais europeias consideradas “superiores” e “civilizadas” foram fortemente impostas e em parte sobrepostas às locais.

Assim também afirma Almeida (2003, p. 72), “na situação de contato com os europeus, as populações indígenas sofreram prejuízos imensos, que vão da desestruturação de suas organizações sociais até os altos níveis de mortalidade...”. Se seguirmos pelas hipóteses destes autores e analisarmos a partir dos estudos de Homi Bhabha (1998) alguns dos reflexos gerados pelos processos de colonização ainda vigentes em nossa sociedade, como a reprodução de estigmas e estereótipos que denigrem e discriminam aqueles que expressam de alguma forma – étnica, cultural etc. – características de povos oprimidos, conseguimos compreender em parte o posicionamento de ocultação de referenciais indígenas por parte da população.

Com o passar dos anos, fui também identificando embates narrativos entre alguns autores fluminenses, e presenciei algumas discussões e discordâncias nas histórias contadas pelos niteroienses a respeito de Araribóia e a fundação de Niterói. Ouvi diversas histórias que circulavam pelo imaginário popular da cidade e cada uma parecia disputar seu espaço por legitimidade. Pessoas me contavam sobre um “bravo guerreiro”, “cacique do povo Temiminó”, que havia fundado a cidade de Niterói e que, sua estátua na praça, que leva seu nome, ficava de

frente para a Baía de Guanabara para representar a proteção deste sobre a cidade, afugentando os inimigos. Enquanto outras me falavam de um “índio vilão”, “comparsa dos portugueses”, que havia agido contra os interesses de seu povo, seus costumes e tradições em busca de prestígios e regalias junto aos portugueses no Rio de Janeiro, justificando ser esta a causa da sua estátua estar posicionada de costas para a cidade de Niterói e de frente para o Rio. Havia, ainda, aquelas que nem ao menos sabiam de quem se tratava Araribóia.

Enquanto isso, no campo histórico, os diversos autores que relatam a saga fluminense também me proporcionaram diferentes versões sobre Araribóia. Desde o seu nascimento até a sua morte há controvérsias. Para tanto, Luiz Carlos Lessa produziu o livro *Pontos Controvertidos da Vida de Araribóia* (1996), com o qual vai contrapondo as diversas narrativas com os relatos históricos mais antigos pesquisados daqueles que aqui estiveram no século XVI e sobre os acontecimentos deste período, buscando por uma história mais condizente com o que possa ter “realmente” acontecido ou conforme o que os viajantes se propuseram a registrar.

Todas estas disputas narrativas, históricas e imaginárias, só foram aguçando minha curiosidade a respeito desta instigante figura, que se encontrava envolvida entre tantos questionamentos e dúvidas sobre sua vida, suas relações com a colônia e com sua aldeia, e até mesmo sobre seu caráter. Com isto, também cresceu minha vontade em saber mais sobre o processo civilizatório niteroiense, que apesar da forte marca indígena em suas origens, pouco pode se ver em referenciais indígenas manifestados através de ações culturais, costumes ou cultivo de tradições, destacando-se com maior visibilidade no cotidiano da cidade a presença dos topônimos tupis. A partir da percepção desta miscelânea de sentimentos que permeava as mais diversas narrativas em torno de Araribóia e de Niterói me propus pesquisar e analisar mais profundamente a representatividade deste personagem na contemporaneidade niteroiense.

Percebendo que havia múltiplas versões publicadas sobre a história de vida de Araribóia, e que as representações sobre este personagem, que circulavam pelo imaginário popular dos niteroienses, encontravam-se por diversas vezes em conflito, vi ser preciso ir além da pesquisa histórica oficial e seguir por caminhos que me aproximassem mais daquelas histórias contadas pelo boca-a-boca da população - as lendas e mitos sobre o cacique e sua vida em Niterói junto aos índios e aos portugueses, as superstições vinculadas a ele, e qualquer “memória” que se possa perceber ainda viva na cidade - para que eu pudesse averiguar e compreender quais influências e quais legados deixados pelo “fundador” de Niterói viriam atuando em seu processo civilizatório. Visualizei então, por meio de narrativas orais, essa possibilidade de me

aproximar e de acessar o “indescritível”, de penetrar no mundo do imaginário e do simbólico, como o historiador francês Philippe Joutard (2000, p. 33) nos coloca ao argumentar que o oral pode revelar realidades que não aparecem nos documentos escritos, seja por estas serem consideradas insignificantes ou até mesmo inconfessáveis, ou simplesmente impossíveis de serem transmitidas através da escrita.

O primeiro passo em direção a este caminho eu já havia dado, assim que passei a contatar e escutar o que os moradores locais diziam sobre Araribóia e suas histórias. E mais adiante, quando me propus a pesquisar o passado histórico de Niterói e de sua formação cultural a partir das relações estabelecidas por Araribóia, para a conclusão da graduação em Produção Cultural⁶. Neste trabalho inicial tive como o foco principal o hibridismo cultural entre índios e portugueses e a busca por reflexos deste na contemporaneidade niteroiense. Araribóia foi colocado como protagonista desta história por demonstrar fortes evidências do processo multicultural que se iniciava no Brasil colônia. Mostrava-se envolvido pelas culturas indígena e portuguesa, e aparentemente, parecia ser muito hábil e sagaz ao transitar entre os dois mundos, que de acordo com os relatos históricos pesquisados, apesar dos conflitos, disputas físicas e simbólicas que ocorriam na colônia, o cacique era bem querido pelos portugueses e peça importante na defesa da região.

No momento em que Araribóia recebe a sesmaria da Banda d’Além (1568), sabemos que ele já havia sido batizado cristão, e adotado o nome de Martim Afonso de Sousa ainda em terras do Espírito Santo (OLIVEIRA; VASQUEZ, 2006, p. 28). Mantinha boas relações de reciprocidade com os portugueses, já que estes os haviam ajudado quando foram hostilizados pelos tamoios e precisaram sair das terras da atual Ilha do Governador e partir para o Espírito Santo. Como retorno, os temiminós liderados por Araribóia vieram ao chamado dos portugueses para expulsar os franceses do Rio de Janeiro, que tinham os tamoios como aliados. Com a vitória em batalha, Araribóia virou figura de prestígio recebendo além das terras da Banda d’Além, “...um vestuário completo do próprio uso do rei Dom Sebastião, o hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo, o posto de Capitão-Mor de sua aldeia, além de uma tença de doze mil réis anuais” (WEHRS, 1984, p. 33).

Há relatos de Araribóia, antes do recebimento da sesmaria da Banda d’Além, ter estabelecido outra aldeia para acomodar seu povo vindo da capitania do Espírito Santo, onde

⁶ BASTOS, L., V., R. *Araribóia e a Noiva de Cocar*: Um estudo referente aos reflexos da hibridização cultural em Niterói no século XVI. 2012. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Bacharel em Produção Cultural) - Curso de Produção Cultural, Universidade Federal Fluminense, Niterói. 2012.

hoje se situa o bairro de São Cristóvão, local que na época seria conhecido como Aldeia de Martinho⁷, possivelmente devido ao seu nome cristão, Martim Afonso. Além disso, Araribóia possuía casas na Rua Direita (atual 1º de Março) como todas as figuras de prestígio daquele período, sendo seu lugar de parada quando em visita ao Rio de Janeiro (ALMEIDA, 2006, p. 14). Como também, o fato de que se casara com uma mameluca, união que configurava a ascensão social do índio no período colonial, a qual se demonstra pelo relato reproduzido pelo escritor e historiador fluminense José Inaldo Alonso:

Rio de Janeiro, Primeiros dias de maio de 1570 – O Rio parou ontem para ver o herói da conquista de URUÇUMIRIM e da famosa batalha de PARANAPUCUÍ que se casava pela segunda vez.

A frota nupcial chegou ao porto do Rio de Janeiro às nove horas da manhã. Toda a cidade, tendo à frente o seu Capitão-mor e Governador, o recebeu com palmas e vivas. Acompanhou-o a população até a Sé, onde ouviu missa e recebeu o Santíssimo Sacramento da mão do vigário, que realizou o casamento com toda solenidade.

Terminada a cerimônia religiosa, o Governador e toda a cidade acompanharam os nubentes ao porto e foram saudados com alguns disparos de peças de artilharia.

Araribóia ofereceu um banquete na Aldeia de São Lourenço a toda a tribo e aos portugueses que os acompanharam até Niterói com as respectivas esposas (*Id.*, 1976, s/p.).

Estes breves relatos históricos, que apreendemos até o momento sobre a vida de Araribóia e suas relações sociais e políticas estabelecidas na colônia, servem apenas como uma introdução ao estudo que passará a ser desenvolvido e aos possíveis fatos que possam ter contribuído e estimulado à criação de uma imagem dúbia do cacique no imaginário popular. A exemplo disto pode-se citar a reprodução de arquétipos como o do “bom selvagem” de Rousseau, onde o ser humano é bom e puro por natureza, e que seria o seu contato com a civilização que o levaria à degradação moral. Os contatos e parcerias estabelecidas com os portugueses, e sua habilidade de adaptação no mundo “civilizado” poderiam ter proporcionado à população a construção de uma imagem daquele que perdeu a sua ingenuidade e a sua boa índole, características que acreditavam estarem vinculadas à pureza do nativo.

Além do mais, ainda hoje recai sobre os indígenas o estigma de serem “primitivos” e “selvagens”, o qual foi muito propagado no passado pelos europeus, pois estes acreditavam que os indígenas não possuíam nenhuma forma de organização, fosse ela, social, política ou cultural, não os considerando, assim, “civilizados”⁸. Vemos mais referências deste posicionamento europeu por relatos como o de Tzvetan Todorov sobre as primeiras percepções

⁷ Conferir no mapa Fig. 1, p. 29, de nosso cap. 1, onde aparece à esquerda sinalizada a Aldeia de Martinho.

⁸ Seguindo a referência de civilização proposta por Norbert Elias em *O Processo Civilizador* (1994).

de Colombo na América: “Fisicamente nus, os índios também são, na opinião de Colombo, desprovidos de qualquer propriedade cultural” (1993, p. 34). Assim também por Pero de Magalhães Gandavo, que argumentou a impossibilidade de manifestação de qualquer “civilidade” por um povo que possui um alfabeto onde não constam as letras F, L, R, como é no alfabeto tupi.

A língua de que usam toda pela costa é uma, ainda que em certos vocábulos difere em algumas partes. [...] Esta de que trato que é geral pela costa, é mui branda, e a qualquer nação fácil de tomar. [...] Carece de três letras, convém a saber, não se acha nela f, nem l, nem r, coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei. E desta maneira vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medido. Não adoram a coisa alguma, nem têm para si que há depois da morte glória para os bons, e pena para os maus. [...] Esta gente não tem entre si nenhum rei nem outro gênero de justiça, senão um principal em cada aldeia, ao qual obedecem por vontade e não por força (*Id.*, 1984, p. 122-123).

Na verdade, muitos sequer os consideravam seres humanos, diziam serem desprovidos de alma e não raras vezes tratados como animais, fazendo com que, em 1537, o papa Paulo III, decretasse através de uma bula papal, que os gentios e demais povos colonizados possuíam alma, isto é, eram humanos como os católicos e estava vedado escravizá-los (SANTOS; VALLE *Apud* GANDAVO, 2008, p. 29). Além disso, vemos Bhabha (1998, p. 127) discorrer sobre o colonizado ser apresentado com frequência à sociedade como degenerado devido a sua origem racial, e com isso, viria a justificativa do discurso colonial sobre a necessidade de conquista e de domínio para estabelecer sistemas e normas de administração e instrução aos povos “primitivos”.

Vejo então, refletido na sociedade contemporânea, parte deste discurso colonial que foi promovido pelos europeus por toda a América, e reproduzido ao longo dos anos, gerando estereótipos que levaram a preconceitos e discriminações para com os povos nativos e seus descendentes. Entre os mais diversos resultados da promoção deste discurso, percebo, muito mais viva junto à memória da população, a perpetuação e a permanência do "herói branco", assim como a referência que Bhabha (1998, p. 118) faz aos personagens estereotipados das histórias infantis. No caso desta pesquisa, utilizo esta expressão fazendo referência aos personagens históricos de origem europeia que atuaram em algum momento decisivo para o rumo da história brasileira e assim foram glorificados. Diferentemente, personagens também heroicos historicamente, porém vinculados às origens indígenas ou africanas, geralmente aparecem em segundo plano nas narrativas. Frequentemente estão submetidos ao comando do homem branco, ou então, seus feitos são tratados com menor prestígio e menos enfatizados, ou

simplesmente ocultados. Verifica-se, também, que estão presentes em menor número se comparado à quantidade muito superior de personagens europeus destacados pela história brasileira.

A partir destas reflexões, proponho analisar o percebido “apagamento” dos referenciais culturais indígenas em Niterói, assim como, os estigmas e tabus que permanecem presentes, por vezes velados, no cotidiano da cidade. Embasada em autores que vem a discutir o processo de pós-colonialismo e suas consequências, como Homi Bhabha e Stuart Hall, busco verificar a hipótese de que o domínio colonial fez prevalecer a superposição cultural portuguesa sobre a indígena, sendo em parte responsável pelo uso de estratégias que provocaram o apagamento (ou invisibilidade) de práticas e costumes que poderiam ter ajudado a preservar as tradições indígenas e a representatividade destas etnias no processo civilizatório da cidade de Niterói. Assim também, venho a analisar a possibilidade do discurso colonial ter atuado como ferramenta determinante na construção identitária da população, a qual viria a ser formulada a partir da positividade da branquidão e traria como referência a imagem do “herói branco”.

Aponto para esta questão da invisibilidade indígena, devido a uma interessante entrevista que tive acesso pelo livro *São Lourenço* (2006), onde moradores do bairro São Lourenço, local originário da Aldeia de São Lourenço dos Índios, são questionados sobre Araribóia e descobre-se que havia entre eles possíveis descendentes do índio, dona Maria do Carmo Pinto Rodrigues e dona Gilda Pinto Rodrigues. A princípio, elas argumentavam nada saber sobre ele, contando que as histórias ficaram no passado com as gerações mais antigas, e pelas descrições, não aparentavam orgulho e pareciam sentir-se estigmatizadas na comunidade por este vínculo de parentesco.

No entanto, durante a entrevista deixaram escapar que se sentiam muito honradas quando eram realizadas as comemorações do aniversário da cidade no bairro de São Lourenço e a família recebia os cumprimentos do prefeito e dos vereadores. Nestas ocasiões, gostavam de serem reconhecidas como descendentes de Araribóia. Nota-se aqui, claramente, a disputa de sentimentos que ora visam o aparecimento, ora a invisibilidade, dependendo da conveniência da situação. As análises feitas por Michael Pollak (1989) sobre memória e esquecimento, demonstram que os mais diversos fatores – sociais, culturais, econômicos, políticos – contribuem e influenciam para que ocorra um “esquecimento” na memória daqueles que poderiam ter perpetuado as histórias e as práticas culturais entre os seus e não o fizeram, devido

também a pressões, opressões e imposições por quais passam, neste caso, desde a colonização, ocasionando um “silêncio sobre o passado”.

Frequentemente, sentimentos ambivalentes, como o que vimos manifestar por dona Gilda, são característicos de indivíduos que têm suas origens vinculadas a populações oprimidas, neste caso pelo processo colonial, o qual acaba por minar e extinguir muitas vezes a cultura local e ainda gerar diversos problemas ligados à dependência econômica, ao subdesenvolvimento e à marginalização. As estratégias das quais o discurso colonial se utiliza, como a formação e reprodução de estereótipos, geram ao indivíduo um confronto identitário e ambivalente, pois fazem com que ele se reconheça através de uma imagem alienante, porém legitimada e repetida pelos grupos sociais ao seu entorno. Os resultados deste processo, conforme analisa Bhabha no terceiro capítulo de *O Local da Cultura* (1998), acarretam em identidades contraditórias, repercutindo em preconceitos e discriminações na realidade daqueles que descendem de povos colonizados/dominados de alguma forma, seja étnica, cultural e/ou territorial.

Desta forma, conseguimos começar a compreender um pouco melhor as formas de atuação do discurso colonial no processo civilizatório da cidade de Niterói e verificar possíveis causas que justifiquem a perda das práticas indígenas na cidade, e também a dificuldade de pessoas como a dona Maria do Carmo e dona Gilda em se reconhecerem como partícipes desta história. Afinal, sabemos que, para que se acenda um sentimento de pertencimento a determinada cultura, não basta apenas a ligação consanguínea, é preciso se sentir como parte daquela história, trazer consigo tradições e costumes, ou seja, é necessário preservar a memória de suas origens e passá-las às gerações seguintes.

Neste momento da pesquisa, junto aos teóricos já mencionados, me valerei de alguns recursos que a história oral possa me oferecer para ampliar a compreensão em relação as percepções e sentimentos cultivados pela população local com suas origens indígenas. Como a forma de escuta mais livre e mais próxima de um contexto histórico não-oficial em busca de “rumores” (JOUTARD, 2000), e com a possibilidade de análise da construção de histórias sociais de determinados grupos a partir de suas memórias individuais e coletivas. A história oral nos traz, também, a clareza do fato de que cada indivíduo é autor da história e não mera fonte de informações, pois de alguma forma ele a teria vivenciado e, por sua vez, seria parte desta, afinal “...a memória é a representação presente de um passado que, mesmo não tendo sido vivido, participa da construção da identidade social de um grupo. A memória é parte da

cultura de um povo” (OLIVEIRA; VASQUEZ, 2006, p. 18). E, esta construção identitária, individual ou coletiva, não está livre de conflitos e contradições, pois a “memória é fragmentada” (VELHO, 1994) e é “seletiva”, como argumenta Pollak (1989, 1992), e se fundamenta de acordo com o momento e a prioridade em questão.

Percebo então, a partir destas considerações, que a pesquisa de campo já havia sido iniciada antes mesmo da minha entrada para o mestrado. Mal sabia eu que, durante todos estes anos passados em Niterói, encontrava-me imersa no território e em contato com pessoas que viriam a fazer parte da minha pesquisa, que me instigariam e me trariam questões relevantes ao ponto de transformá-las em uma dissertação. Assim, me propus seguir por este caminho, com o objetivo de registrar estes fragmentos de memórias, sentimentos, emoções e experiências que se encontravam envolvidos ao território niteroiense e ao seu passado indígena, e que viriam a estimular a repercussão de inúmeras histórias (reais e/ou inventadas) sobre Araribóia no imaginário popular.

Com isso, não me proponho a buscar uma verdade absoluta e nem uma precisão histórica dos fatos e acontecimentos, relacionados a Araribóia e ao passado indígena da cidade, contados pelos locais. Espero sim, poder me deparar com omissões (voluntárias ou não) e deformações de informações, refigurações, lendas, mitos e superstições contados por estes autores; pois conforme Joutard (2000, p. 34), seria através destas fontes inexatas que conseguimos acessar a essência das representações que cada um faz da realidade, e, conseqüentemente, demonstrar que estas são evidências de que agimos mais em função das representações do real que do próprio real. Uma vez que, segundo Serge Moscovici:

Observa-se que representar um objeto é, ao mesmo tempo, conferir-lhe o *status* de um *signo*, é conhecê-lo, tornando-o significante. De um modo particular, dominamo-lo e interiorizamo-lo, fazemo-lo nosso. É verdadeiramente um modo particular, porque culmina em que *todas as coisas são representações de alguma coisa* (Id., 1978, p. 63-64).

Procuro também investigar de que forma a representação da figura de Araribóia atuou e se ainda atua como referência no “processo civilizador” da cidade de Niterói, processo que será analisado a partir de parâmetros fundamentados por Elias (1994). Quanto à representatividade de Araribóia, pude perceber através das pesquisas históricas, que com a sua morte em fins do século XVI, ficou esquecido no passado da cidade, e apenas no início do século XX que este personagem ressurgiu à memória niteroiense através de alguns movimentos políticos e populares.

[...] em 26 de junho de 1900, na Câmara Municipal de Niterói, então capital provincial, é apresentada pelo vereador Olavo Guerra uma proposta de perpetuar a memória de Martim Afonso de Souza, o Araribóia, através da aquisição de um quadro e colocação de uma placa comemorativa do falecimento do personagem histórico. A mesma proposta parlamentar autorizava o erguimento de uma estátua no largo da antiga matriz de São Lourenço, remanescente do aldeamento indígena original (KNAUSS, 2003, p. 49).

Incentivada por este primeiro movimento, surge também a Comissão Glorificadora a Araribóia, sendo um de seus líderes José Luiz de Araribóia Cardoso, que se dizia descendente de Araribóia e por isso havia incorporado o nome do cacique ao seu. Esse movimento, em 1909, contava com o apoio da sociedade civil, da imprensa e de alguns vereadores. Durante os anos 1912 e 1914 esse movimento atingiu sua maior expressão, fazendo do bairro de São Lourenço palco de grandes festejos e comemorações pelos 339º e 341º aniversários da cidade, sendo realizadas missas na primeira capela da cidade, que foi construída na época da fundação, promovendo a participação popular, e contando também com o envolvimento militar.

A Comissão alcançou vários feitos em homenagem à memória de Araribóia, como a produção do quadro “Martim Afonso de Souza, o Araribóia - Fundação da Cidade de Niterói” de Parreiras, a colocação do busto em área pública e o lançamento da pedra fundamental da estátua. Além disso, conforme observou Valéria Salgueiro (2003), foi um período em que se tentou promover o sentimento de civismo e construção da nacionalidade brasileira, através do culto aos mitos. Assim também, se visou unir a identidade local à nacional, segundo o historiador Paulo Knauss a respeito da promoção da imagem de Araribóia como o “legítimo Pai da Pátria Brasileira” e à fundação da cidade.

Por fim, em 1915 a Comissão Glorificadora a Araribóia foi dissolvida, Araribóia, assim como o bairro de São Lourenço, foi de certa forma esquecido e a promoção de sua imagem e memória não foi assimilada como o esperado pelos organizadores da Comissão, nem na esfera local, nem na nacional. Então, novamente em 1965, agora por parte do governo estadual, retoma-se aquela ideia de tentar resgatar a memória de Araribóia na cidade de Niterói. Aliado a uma proposta de renovação urbana, foi realizada a reforma e a revitalização da praça Araribóia, e deslocada as comemorações pelo aniversário da cidade do bairro de São Lourenço para o centro. Também se reformou a estação das barcas e os jardins, foi instalado um relógio suíço e iluminação a vapor de mercúrio, e também a estátua de Araribóia. Esta obra, de Dante Croce, substituiu o busto que ficava na praça e havia sido confeccionado por Modestino Kanto,

que originalmente foi encomendado para homenagear o bairro de São Lourenço, local para onde foi então transportado e se encontra até os dias de hoje.

De acordo com Pollak (1989), essas memórias coletivas impostas e formuladas através de um trabalho especializado de enquadramento são importantes para a existência e continuidade de grupos e instituições sociais, mas podem não ser permanentes e que, devido a disputas e conflitos, podem em determinados períodos desaparecer e ressurgir em forma de mitos em um momento político mais propício. Uma constatação clara disso é o que ocorreu em 2012, quando ressurgiu a ideia de promover a imagem de Araribóia como representante de bravura, de patriotismo e da nacionalidade brasileira, através da proposta do projeto de lei nº 3.716 elaborado pelo deputado Rogério Carvalho onde solicitava que, além de Araribóia, Tibiriçá e Poti fossem inscritos no *Livro dos Heróis da Pátria*.⁹

Pode-se notar que todas as tentativas de resgate e promoção da memória relativa a Araribóia que cito anteriormente têm como similaridade, além da produção de um discurso político organizado em referência a um passado que visa à integração e a criação de um sentimento comum de pertencimento e reconhecimento entre as diversas estruturas sociais, a propagação desta memória através de objetos materiais, como monumentos, praças, museus, entre outros. Pollak (1989) pontua que com frequência nos utilizamos deste recurso quando se trata de um trabalho destinado ao enquadramento de memória, mas percebemos que algumas vezes não surte o resultado esperado. No caso de Niterói, pode-se analisar que a utilização da memória de seu fundador como elemento integrador e estruturante dos diversos eixos societários não surtiu o efeito esperado por nenhuma das iniciativas do passado, e ainda podemos perceber ser preciso muito mais que a promoção de obras materiais pela cidade para fazer com que surja em uma determinada população um sentimento de pertencimento a uma cultura, seja esta local ou não.

Além de buscar por fontes que remetam aos acontecimentos do passado, fui averiguar possíveis reverberações desta representação de Araribóia na atualidade ou mesmo, eventuais “retornos” de uma imagem transmutada, reconstruída em narrativas e processos simbólicos os mais diversos junto à população. Há em Niterói a popular estátua de Araribóia¹⁰, localizada na praça Araribóia, próxima a estação das barcas, na região central da cidade. Este monumento, creio que seja o de maior expressão e repercussão de sua imagem, o qual deve ter servido como

⁹ Este projeto de lei nº 3,716 de 2012 encontra-se na íntegra disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=541791>>

¹⁰ Conf. Fig. 02, no Capítulo 2, p. 78, deste trabalho.

fonte de inspiração para muitas outras representações de sua figura, que em sua maioria apresentam o índio de forma sempre ativa, imponente, com os braços cruzados e com uma postura de bravura.

Podemos perceber esta reprodução da imagem de força e valentia sendo assimilada pela população quando nos deparamos com simbologias que expressam e nos remetem a estas características, como os elementos que configuram o Brasão do 12º Batalhão da Polícia Militar de Niterói¹¹ dentre os quais encontra-se a representação de um índio com os braços cruzados; e também, com a sua presença em movimentos religiosos como a Umbanda, onde por sua valentia e bravura, o guerreiro é apresentado como o Caboclo Araribóia¹², mensageiro de Oxossi e chefe de uma poderosa falange no combate às forças inferiores, assim o escritor e pesquisador de religiões Sergio Silveira (2009) o descreve.

Pude verificar também a reverberação da memória a Araribóia através de uma popular figura de Niterói, o índio Pokaropa¹³, personagem caricato que anda pelas ruas e praias da cidade vestido com tanga ou bermuda, cocar na cabeça, e arco e flecha nas costas. O personagem Pokaropa fora assumido por Ismar Porto há muitos anos, que diz ser órfão de pai e mãe desde o nascimento e por isso não saberia dizer sua etnia indígena, mas que se vê como “um jovem Guarani, um Curumim forte e cheio de saúde e um Chefe de uma Tribo Indígena”, e sobre Ismar não fala, se dirige a este como “o falecido”. Não há registros onde Pokaropa se intitule como descendente de Araribóia ou como representante do índio, no entanto a sua imagem e suas histórias dentro do contexto niteroiense fazem repercutir no imaginário popular a sua representação como “o novo Araribóia” ou mesmo como a “reencarnação de Araribóia”, sendo considerado por alguns como a representação na atualidade do fundador e das “raízes” niteroienses.¹⁴

Voltando aos monumentos, outro de grande representatividade à memória de Araribóia e que atualmente repercute através de histórias supersticiosas é o busto de Araribóia¹⁵, que está localizado em frente à Igreja de São Lourenço dos Índios. O busto se encontra levemente solto do pedestal, possibilitando que as pessoas o virem de um lado para outro, principalmente os

¹¹ Conf. Anexo I.

¹² Conf. Anexo II.

¹³ Conf. Fig. 16, no Capítulo 3, p. 134, deste trabalho.

¹⁴ Informações adquiridas através do livro *Anônimos Famosos* (2002), do blog de Pokaropa <<http://pokaropaniteroi.blogspot.com.br/2012/07/vida-do-indio-pokaropa-passado-presente.html>>, por depoimentos nas redes sociais, e por meio de conversas informais com niteroienses e moradores de Niterói.

¹⁵ Conf. Fig. 04, no Capítulo 2, p. 79, deste trabalho.

supersticiosos, que julgam que dará azar para a casa que ele estiver olhando. Ao contrário, alguns moradores e frequentadores da região relatam que quando posicionado de frente para a igreja proporciona os dias de maior lotação nas missas (O FLUMINENSE, 2014).

Há na cidade dois festivais independentes de grande repercussão que levam consigo o nome do índio e que fazem referência a sua imagem em suas logomarcas, o *Araribóia Cine* que está fazendo uma pausa após sua 12ª edição em 2013, e o *Arariboia Rock* que vai para sua 11ª edição.¹⁶ Outras reverberações que tenho observado estão em letras de músicas, como a da banda niteroiense Tereza, que também leva o nome do cacique, *Araribóia*¹⁷; o samba enredo da G.R.E.S. Unidos da Viradouro, que trouxe para o carnaval de 2014 a temática da história do passado de Niterói, abordando a vitória de Araribóia e o orgulho pela cidade¹⁸; e há ainda a G.R.E.S Império de Araribóia que desfila pelo grupo de acesso do carnaval de Niterói¹⁹. Lembrando que na década de 1940 saía durante o carnaval de Niterói o Bloco Inocentes Canibais, o qual homenageava o índio Araribóia²⁰.

Além disso, pude acompanhar um movimento de retorno deste personagem por meio da arte popular da literatura de cordel, o qual foi financiado pela Prefeitura de Niterói e sua Secretaria de Cultura. O lançamento do cordel *Niterói, 440 anos de sorrisos*, trouxe 64 estrofes inéditas contando a história de Niterói e revivendo algumas das façanhas de Araribóia²¹. As poesias populares foram compostas pelos cordelistas João Batista Melo e Sepalo Campelo, membros da Academia Brasileira de Literatura de Cordel (ABLCL) e moradores de Niterói há mais de 30 anos, e com a curadoria do mestre em artes Fernando Assumpção. Na capa encontra-se estampada uma xilogravura do artista Erivaldo Ferreira, com diversos elementos símbolos da cidade, sendo que o de maior destaque é a figura de Araribóia²². Podemos perceber nas mais diversas referências iconográficas ser esta a sua forma de representação mais comum, imponente, de maior destaque quando junto a outros elementos e normalmente ocupando o primeiro plano da imagem. Estas representações me parecem ser um reflexo de um passado que é legitimado pela história oficial, mas que não parecem ter a mesma correspondência no presente da população.

¹⁶ Conf. Capítulo 3, no tópico *Os Festivais Araribóia Cine e Arariboia Rock*, a partir da p. 122, deste trabalho.

¹⁷ Conf. Anexo III.

¹⁸ Conf. Anexo IV.

¹⁹ Conf. Anexo V.

²⁰ Conf. Anexo VI.

²¹ Conf. Anexo VII.

²² Conf. Anexo VIII.

Todos esses elementos simbólicos tratados até aqui, sejam eles em forma de discurso, iconografia ou até mesmo imaginário, de alguma forma remetem à memória de Araribóia; e aliados à interpretação e apropriação dos observadores, possibilitam que a imagem do herói mítico civilizador seja revigorada, e até mesmo refigurada, de forma a trazê-lo transmutado em um contexto atual, ajudando a recuperar e a renovar sua representatividade perante a população niteroiense. Para melhor compreender os fluxos de memória e as constituições identitárias, assim como, as interpretações, transmutações e disputas simbólicas por quais passam as representações sociais e os mitos no decorrer desta história, prosseguirei pelos estudos, principalmente de Paul Ricoeur, Serge Moscovici, Mircea Eliade e Michael Pollak.

A estrutura para o desenvolvimento desta dissertação está composta por três capítulos elaborados a partir de uma inspiração na metodologia proposta por Paul Ricoeur com a Tríplice Mimese (1994), associando o passado ao momento de pré-figuração do presente, o presente como sendo a sua própria configuração e o futuro como a refiguração do momento presente. Assim, o primeiro capítulo apresenta um caráter mais histórico, no qual proponho uma retrospectiva através de estudos da história fluminense e da história geral do Brasil, que narram a trajetória de Araribóia e o desenvolvimento da cidade de Niterói, e que atuam para a constituição da memória e da identidade da população niteroiense. De acordo com Paul Ricoeur (1994) estes tipos de narrativas proporcionam uma “pré-figuração de mundo”, pois seguindo por seus estudos com a Tríplice Mimese, a mimese I teria o sentido de “imitar ou representar a ação, é primeiro, pré-compreender o que ocorre com o agir humano: com sua semântica, com sua simbólica, com sua temporalidade.”, e continua “É sobre essa pré-compreensão, comum ao poeta e a seu leitor, que se ergue a tessitura da intriga e, com ela, a mimética textual e literária.” (*Ibid.*, p. 101). Seria, segundo Farré (*Apud* CARVALHO, 2012, p. 175), através da mimese I que um modelo de mundo ético ou representação do real, como pressuposições de verdade, seria fornecido ao leitor e este as teria como certas.

Ainda neste capítulo, procuro analisar o “processo civilizatório” desencadeado após a chegada dos portugueses, e os possíveis reflexos e contradições gerados no território niteroiense e em seus cidadãos devido a sua fundação indígena, visto que, já se observou em diversos discursos uma clara oposição ao que se determina “ser índio” e “ser civilizado”. Para isto uso como embasamento à discussão os conceitos de Norbert Elias (1994), buscando fazer uma analogia entre o processo civilizatório que se desenvolvia na Europa e o que repercutiu no Brasil

deste processo durante a colonização, aliado aos autores que vieram a refletir sobre o discurso pós-colonial e suas consequências.

Com o segundo capítulo procuro analisar o processo de configuração da história brasileira e fluminense, seguindo pela hipótese de que foram formuladas a partir de visões eurocêntricas e coloniais. A partir desta análise, busco trabalhar sobre o processo da construção da memória niteroiense, que estaria de alguma forma vinculada ao mito do índio fundador. De forma a demonstrar, por meio de representações presentes ou esquecidas no território, e ainda, por percepções captadas junto aos moradores de Niterói, sobre como o referente passado indígena, narrado oficialmente ou pelo popular, os afeta na contemporaneidade, considerando que a população viria a configurar e refigurar suas memórias e suas identidades influenciados por referências, possivelmente, distorcidas sobre seu passado.

Busco, ainda, trazer neste capítulo um estudo sobre a configuração de Araribóia como um mito em Niterói, e também procuro demonstrar como o processo de esquecimento e/ou ocultamento das memórias indígenas na cidade refletiram na constituição identitária niteroiense. Para este desenvolvimento, me apoio em princípios propostos por pesquisadores do processo colonial brasileiro, como Darcy Ribeiro, e em teóricos, como Paul Ricoeur e Gilberto Velho, para a compreensão do processo de constituição das histórias e narrativas a partir da relação entre memória e projeto. Aliado, por sua vez, aos conceitos de memória e esquecimento de Michael Pollak (1989, 1992), assim como os de Maurice Halbwachs (1990) sobre memória coletiva, para analisar os fluxos de constituição da memória individual, coletiva e social que refletem atualmente na identidade niteroiense. Além destes teóricos, conto também com Bhabha (1998) e Stuart Hall (2003) para a análise destas formações identitárias pós-coloniais.

Para o terceiro capítulo proponho desenvolver uma análise sobre os conceitos de território, territorialidades e representação, buscando demonstrar como as representações acerca de Araribóia encontram-se associadas ao território niteroiense e, conseqüentemente, se refletem na identidade de sua população. Através do levantamento de referências vinculadas ao passado indígena de Niterói ou que aludem ao mítico fundador Araribóia, procurei demonstrar, não apenas a permanência de uma cultura residual que sobrevivera a um passado colonizador, mas, ainda, o retorno renovado de representações ao cotidiano da cidade, por meio de processos de reapropriação e refiguração de imagens, símbolos e narrativas, que constituem as histórias e memórias sobre Araribóia no imaginário popular contemporâneo do niteroiense. Para este

desenvolvimento me guio principalmente pelos estudos sobre representação social de Serge Moscovici (1978), e novamente com Paul Ricoeur (1994) para a compreensão do processo de refiguração e circularidade visto ocorrer com as representações acerca de Araribóia em Niterói.

Portanto, procuro a partir deste trabalho expor de forma mais clara e compreensiva o ambíguo processo civilizatório por qual passou e passa²³ a cidade de Niterói, que teria sua origem vinculada a *mélange* cultural entre o “primitivo” e o “civilizado”, devido ao mito fundador de Araribóia. Tento também demonstrar como as influências indígenas continuam a fazer parte deste processo, sendo que há na cidade uma “invisibilidade” de referenciais simbólicos indígenas, e que ao mesmo tempo, se percebe possíveis retornos do mito fundador nas mais diferentes narrativas repercutidas na contemporaneidade niteroiense e de seus cidadãos. Assim, prossigo com este estudo procurando menos por respostas com verdades absolutas sobre o passado da cidade e mais por aquelas que nos façam analisar, refletir e contribuir para a história no seu presente e de sua comunidade.

²³ De acordo com Elias (1994), as sociedades encontram-se em um constante processo civilizador.

1. NITERÓI, TERRA DE ÍNDIO?

Contamos histórias porque finalmente as vidas humanas têm necessidades e merecem ser contadas. Essa observação adquire toda a sua força quando evocamos a necessidade de salvar a história dos vencidos e dos perdedores. Toda história do sofrimento clama por vingança e exige narração.

Paul Ricoeur

A expressão popular “Niterói, terra de índio” ou “Niterói, terra de Araribóia”, que ouvimos e falamos com frequência quando nos referimos a cidade de Niterói, remete à memória de um passado vinculado as origens indígenas. Em 1568, Araribóia (Cobra Feroz, do tupi), cacique do povo temiminó, recebe de Mem de Sá, governador-geral do Brasil, uma sesmaria que se localizava na margem oriental da Baía de Guanabara, assim chamada Banda d’Além, a qual posteriormente viria a receber o nome de Niterói (Água Escondida ou Água Oculta)²⁴. Estas terras eram de Antonio Mariz Coutinho, que renunciou a esta propriedade para que pudesse ser doada a Araribóia por seus préstimos em batalha. Cinco anos mais tarde a doação seria oficializada marcando esta data como a de fundação da cidade de Niterói, 22 de novembro de 1573.²⁵

²⁴ Conforme Luís Antônio Pimentel, Água Oculta seria a tradução mais apropriada do tupi para o português, pois seria a água que está por se descobrir. Mas, segundo o historiador e jornalista, “de qualquer maneira, Água Oculta ou Água Escondida é a mesma coisa em tupi, porque esta língua não tem sinonímia rica. A sinonímia vem do português” (*Apud* entrevista publicada em: <nitsites.com.br/blog/luis-antonio-pimentel/>, 2010).

²⁵ A história sobre a cidade de Niterói e de seus personagens, como Araribóia, que passo a contar neste trabalho, veio com o levantamento e a seleção de versões e relatos de historiadores, cartas, artigos de jornais, entre outras narrativas, que pudessem enriquecer e corroborar com as análises necessárias para a construção do objeto de pesquisa. Se há veracidade em todos os fatos aqui contados, não posso afirmar, mas me dispus a narrar esta história de forma livre, onde conflitos, disputas e contradições possam transparecer ao longo do caminho, demonstrando que não há apenas uma única voz que fala por todos, nem uma única memória sobre um fato, e nem mesmo uma única versão sobre um acontecimento. As narrativas são construídas a partir de escolhas. Assim, dentre as escolhas que fiz, entendi como sendo as mais apropriadas para a construção e desenvolvimento deste estudo. Quanto à nomenclatura das etnias indígenas, seguirei pelo formato proposto pela norma culta para suas escritas, com a utilização de minúsculas e fazendo as devidas concordâncias gramaticais.

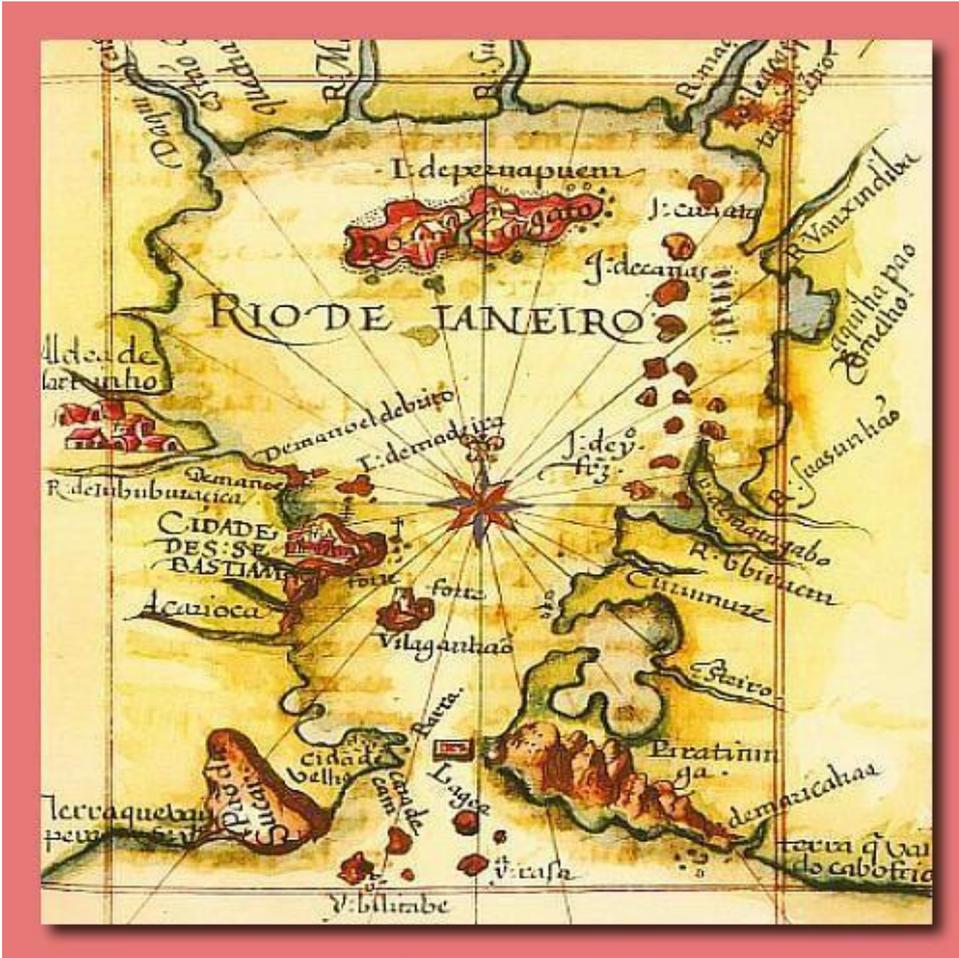


Figura 1 Mapa da Baía de Guanabara confeccionado por Luís Teixeira entre 1573 e 1578.
Fonte: *Cidade em Movimento*. Leila Lobo de Mendonça, 2001.

1.1. O AVANÇO DO PROCESSO CIVILIZATÓRIO EM NITERÓI

De acordo com o historiador fluminense Luiz Carlos Lessa (1996, p. 36), logo que os portugueses chegaram ao Brasil, o entorno da Baía da Guanabara era habitado pelas nações indígenas dos tamoios e dos maracajás, sendo que possivelmente a etnia temiminó seja dissidente desta última. Os maracajás (Índios do Gato) habitavam a atual Ilha do Governador e tinham como seu líder Maracajá-Guaçu (o Grande Gato-do-Mato). Os tamoios eram maioria e situavam-se no continente. Estes povos viviam em constante guerra, até que os maracajás diante da perspectiva de serem derrotados pelos tamoios buscaram ajuda dos portugueses para emigrarem para a capitania do Espírito Santo. Deste período, há relatos sobre os maracajás já serem aliados dos portugueses, assim como os tamoios dos franceses.

Viviam em guerra com os vizinhos tamoios. Sentindo-se ameaçados, solicitaram aos portugueses quatro embarcações, a fim de fugirem para a capitania do Espírito Santo, onde se estabeleceram em 1555. Em terras capixabas, surgem as primeiras menções aos temiminós liderados por Araribóia, grupo que talvez tenha se originado de uma

dissidência dos maracajás. O que se sabe é que, ao chegarem ao Espírito Santo, alguns desses índios provenientes do Rio se embrenharam pelo sertão e só seriam aldeados em 1562, com um novo chefe. Este já seria Araribóia (ALMEIDA, 2008, s/p.).

Então, em terras do Espírito Santo, os maracajás estabeleceram a Aldeia de Nossa Senhora da Conceição continuando com Maracajá-Guaçu como seu líder, e desmembrando uma parte destes índios para a formação de outra aldeia, a de São João, com a liderança de Araribóia, sendo denominados agora por temiminós. Há quem diga, como o historiador Carlos Wehrs (1984, p. 31), que Araribóia seria filho de Maracajá-Guaçu, no entanto não haveria documentação que comprovasse tal parentesco. De acordo com José Inaldo Alonso (1976), sabe-se apenas que as aldeias de ambos eram vizinhas no Espírito Santo. Esta conclusão do historiador viria baseada por um relato do padre Miguel Torres de 1562, o qual talvez tenha feito a primeira menção sobre Araribóia:

Na carta de 10 de junho de 1562, escrita pelo padre Miguel Torres, é mencionada a aldeia de N. Sra. Da Conceição que era de Maracaja-Guaçu. Fala também noutra que se pode interpretar com segurança como sendo a do Cobra Feroz. Seria a primeira referência documental a Araribóia. Aldeia com mil almas que vieram do Rio de Janeiro e foram sempre amigos dos portugueses. O principal da aldeia deseja fazer-se cristão e os padres querem casá-lo com uma moça dos seus (ALONSO, 1976, s/p.).

O padre jesuíta Serafim Leite afirmou não haver registros de catequese cristã no Rio de Janeiro antes de 1550 (*Apud* LESSA, 1996, p. 43). Então possivelmente, tenha sido no período em que Araribóia esteve no Espírito Santo, que tenha se convertido ao cristianismo adotando o nome de Martim Afonso de Sousa²⁶. Com Araribóia aliado aos portugueses, compartilhando de suas normas sociais e costumes, e convertido ao catolicismo, podemos considerar que tenha iniciado o seu “processo civilizatório”, no qual pode ter encontrado uma forma de sobrevivência para si e para seu povo²⁷, mas, também, pode ter-se tornado um produto deste processo.

²⁶ Martim Afonso de Sousa, fidalgo português e amigo de infância do rei D. João III, foi escolhido para comandar a primeira expedição colonizadora ao Brasil, sendo o responsável pela fundação da primeira vila do Brasil, São Vicente, no litoral de São Paulo em 1532. Era comum que nesta época, os índios convertidos ao catolicismo adotassem nomes de portugueses de prestígio. De acordo com Pierre Bourdieu (1986, 187), “o nome próprio é o atestado visível da identidade do seu portador através dos tempos e dos espaços sociais, o fundamento da unidade de suas sucessivas manifestações e da possibilidade socialmente reconhecida de totalizar essas manifestações em registros oficiais, [...], que constituem a vida na totalidade finita, pelo veredicto dado sobre um balanço provisório ou definitivo”. Assim, Araribóia que, segundo Vicente do Salvador (1982, p. 169), teria sido “padrinhado” por Martim Afonso quando esteve em sua capitania em 1530, passaria pelo rito batismal e ao índio seria instituído o nome do prestigiado lusitano, para que Araribóia se fizesse representar a partir de uma identidade social que correspondesse à normativa daquele novo “mundo social” que no Brasil Colônia se instituiu.

²⁷ Podemos verificar através da pesquisa da socióloga Izabel Missagia de Mattos (2011, p. 159-162), que atitudes como a de Araribóia pela sobrevivência viriam a se repetir durante o II Reinado, mediante o contexto de valorização de terras propiciada pelas reformas liberais, principalmente no setor agrícola, os índios perceberiam a necessidade de se estabelecer alianças, em busca de proteção, como estratégia de sobrevivência. Assim como,

De forma similar, podemos visualizar, através de um conto de Norbert Elias (1994, p. 40-42), a história de uma heroína alemã de classe média, Fräulein Von Sternheim, que sugere que para “sobreviver” à corte alemã precisaria agir e se fazer parecer ser com os cortesãos, por mais que esta atitude a enchesse de desprezo, pois precisaria deixar para trás suas “raízes” alemãs e adotar as maneiras francesas cultivadas pela corte. Ela ainda viria a criticar o príncipe alemão, por se oprimir e oprimir aqueles ao seu entorno com a obrigação da vigência de etiquetas e costumes franceses, que haviam sido estabelecidos na corte há muitos anos, e faziam, assim, do príncipe um produto da civilização francesa.

Araribóia, de certa forma, também pode ser visto, através de sua conhecida trajetória de vida, como um “produto da civilização”, só que neste caso, da portuguesa. A apropriação e a assimilação, de forma voluntária ou compulsória, da cultura portuguesa por Araribóia, fizeram dele parte e partícipe do projeto “civilizatório” promovido pelos portugueses no Brasil. Esta construção cultural por qual passa Araribóia parece de certa forma ter sido voluntária, como uma aculturação²⁸, se pensarmos que a aliança formada entre os temiminós e os portugueses tenha sido espontânea e que se tenha obtido resultados benéficos do intercâmbio cultural entre estes povos.

No entanto, se refletirmos sobre a conjuntura histórica a que tivemos acesso deste período, não devemos desconsiderar a possibilidade de uma construção cultural compulsória, onde claramente verificamos que houve também por meio de imposições tentativas de sobrepor os costumes, os hábitos e as crenças portuguesas às indígenas. Ao mesmo tempo em que esta imposição direcionada a um etnocídio²⁹, exterminava os valores e referências culturais dos

também podemos ver se repetir nas sociedades complexas moderno-contemporâneas, pois conforme Gilberto Velho (2001, p. 25) a heterogeneidade, a diferenciação e a desigualdade socioculturais destas sociedades fazem com que a esfera do poder tenha um papel proeminente, sendo fundamental a possibilidade de identificar e mobilizar recursos para a realização de projetos individuais e grupais como garantia pela sobrevivência, o atendimento a necessidades de todos os tipos, a ascensão social e também às aspirações ao bem estar e à qualidade de vida em geral.

²⁸ É um processo de mudança cultural que é acionado após o encontro ou contato entre dois sistemas culturais autônomos, e que produz um aumento das semelhanças entre ambos. Sempre implica em um processo complexo de interação com processos sociais concomitantes, [...]. Neste tipo de combinação de culturas, a cultura doadora pode não apresentar a totalidade dos seus elementos culturais e o próprio sistema de valores da cultura receptora às vezes atua selecionando ou modificando alguns desses elementos. [...] [Ainda a] Aculturação concebe outros processos, como a difusão, a adaptação reativa, diversos tipos de reorganização social e cultural após o contato, e a “deculturação” ou desintegração cultural. Entre a gama de ajustes decorrentes cabe incluir a conservação de uma considerável autonomia cultural ou, o que seria mais comumente, a assimilação pelo grupo mais fraco pelo mais forte, e (embora raramente) a fusão cultural, em que duas culturas intercambiam elementos suficientes para produzir uma cultura distinta (Definição do *Dicionário de Antropologia*. BARFIELD, T., 2000, traduzida de forma livre).

²⁹ Tentativa deliberada de erradicar a cultura ou modo de vida de um povo. Sua forma extrema é o genocídio ou a exterminação dos próprios indivíduos. O etnocídio depende do uso do poder político para forçar populações

nativos, garantia chances a estes de sobreviverem com a expansão da colonização. As opções de sobrevivência neste “novo mundo” a caminho da “civilização” mostravam-se limitadas, e as alianças pareciam cada vez mais necessárias.

Os europeus que chegavam, não só ao Brasil, mas à América Latina, vindos com a expansão da navegação em busca de novos territórios para serem explorados e colonizados, inicialmente ignoravam qualquer traço de humanidade nos povos nativos encontrados. Consideravam-nos “selvagens”, “não-civilizados” e até mesmo meros animais, isto porque não reconheciam seus padrões culturais, e tampouco, suas estruturas sociais e políticas como formas de organização, por estas não estarem no âmbito de seus conhecimentos ou estarem em contrassenso aos referenciais por eles conhecidos. Assim como Colombo, que acreditava que os índios não possuíam qualquer propriedade cultural principalmente por andarem nus. Segundo Tzvetan Todorov (1993, p. 34), para Colombo havia uma lógica em sua forma de pensar, já que acreditava que os seres humanos passaram a vestir-se após a expulsão do paraíso, e seria este o marco para a origem de sua identidade cultural.

A primeira reação, espontânea, em relação ao estrangeiro é imaginá-lo inferior, porque diferente de nós: não chega nem a ser um homem, e, se for homem, é um bárbaro inferior; se não fala a nossa língua, é porque não fala língua nenhuma, não sabe falar, como pensava ainda Colombo (TODOROV, 1993, p. 73).

Os europeus acreditavam possuir uma superioridade cultural sobre os povos colonizados e buscavam empregar seus conceitos sobre a forma de viver “civilizadamente” aos povos que habitavam as terras dominadas. Elias (1994, p. 23) examina que uma sociedade para ser considerada civilizada estaria determinada a diversos fatores, como desenvolvimento tecnológico e científico, pelos costumes e hábitos, pelas relações sociais, até mesmo pelas formas de habitação. No entanto, afirma que esta seria uma visão das sociedades ocidentais sobre si mesmas e que desta forma se denominaram superiores as sociedades mais antigas ou mesmo contemporâneas que classificavam como “primitivas”.

relativamente impotentes a renunciar a sua cultura e, por isso, mostra-se característico de situações coloniais e similares, que se amparam em medidas coercitivas. Os europeus quando invadiram as Américas a partir de 1492, praticaram um etnocídio sistemático contra os povos indígenas com a intenção de abolir suas religiões, comunidades, línguas, isto é, suas culturas. No século XIX, muitas nações independentes das Américas propuseram abolir completamente o “indigenismo”, insistindo em que os povos indígenas deviam abandonar esta condição e se incorporar como indivíduos à sociedade. Estas políticas teriam sido seguidas em outras partes do mundo, mas teriam sido fortemente contestadas a partir de 1970 com o impetuoso movimento em prol dos direitos indígenas (Definição do *Dicionário de Antropologia*. BARFIELD, T., 2000, traduzida de forma livre).

Bronislaw Malinowisk (1997) argumenta que, enquanto, no imaginário popular europeu perpassava a ideia de que o índio seguia o seu caminho de forma livre e espontânea junto à natureza e, a seus temores e crenças fantasmagóricas, já era visto, com a ciência moderna, que havia uma organização social tribal elaborada em torno de complexas relações comunitárias e de parentesco, onde se estabelecia a ordem, a lei e se mantinha uma autoridade que os governava. Entretanto, podemos verificar na fala de Piná Tembê, no documentário *Pisa Ligeiro* (2004), que expõe os depoimentos dos principais líderes indígenas contemporâneos do Brasil, que esta falta de reconhecimento por parte dos europeus sobre as formas de organização indígenas no início da colonização brasileira os acompanha até os dias de hoje:

Porque muita gente diz assim, pô, mas os índios agora estão se organizando. Não, nós sempre fomos organizados, nós sempre fomos organizados, agora, nós estamos num modelo diferente, né?! Num modelo que a sociedade enxerga, né?! Porque aquele nosso modelo antes, antepassado, a sociedade não, não, não enxerga, não acha que aquilo é uma organização (*Apud PISA...*, 2004. 4'19" - 4'40").

Devemos lembrar que a Europa vinha passando por um intenso processo de transformações sociais, econômicas e políticas desde o início da Baixa Idade Média, entre o século XI e XIV. Com as invasões “bárbaras” cada vez mais escassas neste período, inicia-se uma fase de estabilidade na Europa, com a promoção do fortalecimento das cidades e a decadência do modo de vida feudal, a centralização do poder nas mãos dos monarcas, e o renascimento comercial-urbano, que trouxe consigo o surgimento de uma nova classe, a burguesia.

A vontade por tornar-se “civilizado” estava latente e se propagava junto às sociedades europeias que durante muito tempo utilizaram como referência a França como guia aos “bons costumes” e ao modo de ser “civilizado”. A exemplo disto podemos citar a língua alemã, que era considerada pesada e incômoda. Era visto de bom tom, àquele que falasse o alemão, incluir, ao máximo, palavras em francês em seu vocabulário, a fim de “suavizá-lo”, como relata Elias (1994, p. 30): “O francês espalha-se das cortes para a camada superior da burguesia. Todas as *honnêtes gens* (gente de bem), todas as pessoas de “consequência” o falam. Falar francês é o símbolo de *status* de toda classe superior”.

Além da linguagem, os costumes, a etiqueta, isto é, os comportamentos sociais veiculados pela corte francesa, e mais tarde pela inglesa, eram seguidos pelos diversos países europeus como referências na busca pela “civilização”. Elias (1994) explica que o processo civilizatório estaria em constante construção e transformação, que se iludiriam aqueles que

acreditassem terem alcançado a civilização plena, de forma estagnada e finalizada em suas sociedades. Argumenta que, se aqueles que se diziam civilizados fossem transportados a uma época mais remota de suas sociedades, perceberiam esta construção claramente, pois “o homem ocidental nem sempre se comportou da maneira que estamos acostumados a considerar como típica ou como sinal característico do homem *civilizado*” (*Ibid.*, p. 13-14).

Enquanto na Europa os membros da corte procuravam “suavizar” cada vez mais as suas maneiras e comportamentos, buscando ampliar o refinamento de seus padrões sociais e alcançar a “civildade” para sentirem-se diferentes daqueles que julgavam mais simples e socialmente inferiores; no Brasil as expedições marítimas europeias, que chegavam em busca de novas terras e riquezas para serem exploradas, desembarcavam com a percepção de um processo civilizatório finalizado em suas sociedades.

Conforme Serafim Leite (1937, p. 22), para os europeus os indígenas levavam um modo de vida quase vegetativo, apenas pescavam e caçavam para o dia, e às vezes nem isso, suas casas e redes eram sujas e fedorentas, pois sequer atendiam “a demanda da natureza”. Viam que, para estes ascenderem aos “estádios superiores da civilização”, era preciso a inserção do hábito e da necessidade do trabalho, isto é, era preciso introduzi-los à cultura europeia. Os colonizadores acreditavam estarem atuando como transmissores de uma civilização já terminada em sua evolução e pensavam estar proporcionando aos povos “primitivos” o acesso ao processo civilizatório e a possibilidade de “evolução” para suas populações “atrasadas”.

[...] o comportamento civilizado se cristalizou. E a consciência de sua própria superioridade, dessa “civilização”, passa a servir pelo menos às nações que se tornaram conquistadoras de colônias e, por conseguinte, um tipo de classe superior para grandes segmentos do mundo não-europeu, como justificativa de seu domínio [...] (ELIAS, 1994, p. 64).

Apesar da percepção europeia sobre a “falta de civildade” dos habitantes das novas terras, foi vista também a necessidade de se aproximar destes povos e estabelecer vínculos para que fosse possível colocar em prática o processo de colonização. Segundo a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2006, p. 13), a formação de alianças mostrava-se essencial para a conquista e preservação dos territórios, já que os índios aliados participavam intensamente nas violentas batalhas travadas por disputas territoriais. A conquista da Guanabara pelos portugueses e temiminós, derrotando os franceses e seus aliados tamoios, se configura como um exemplo deste contexto.

Após a chegada oficial em terras brasileiras pelos portugueses com Pedro Álvares Cabral em 1500, passaram-se pelo menos 30 anos para que Portugal enviasse uma expedição colonizadora para o Brasil, anteriormente estas vinham apenas com objetivos exploratórios, principalmente pelo pau-brasil, que movimentava a indústria têxtil europeia, do qual se extraía o pigmento em tom carmesim para o tingimento dos mais variados tecidos. O envio deste tipo de expedição pela Coroa portuguesa teria sido impulsionado pela intensa atividade do tráfico de pau-brasil exercida pelos franceses, que já atuavam no Brasil desde 1504 e possuíam desde então alianças com vários povos indígenas. Segundo Carlos Wehrs (1984, p. 29), para retomar o controle sobre o território brasileiro foi, então, enviado em 1531, Martim Afonso de Sousa e com ele, a primeira expedição portuguesa com função, além de exploratória, colonizadora, fundando a primeira vila do Brasil em 1532, a Vila de São Vicente no litoral paulista, dando início a colonização portuguesa em terras brasileiras.

1.2. PRÉ-FIGURAÇÃO PARA A CONSTITUIÇÃO DO MITO ARARIBÓIA

Na região do entorno da Baía da Guanabara habitavam, em maioria, índios da etnia tamoió, que eram aliados dos franceses. Durante cinco anos (de 1555 a 1560), os franceses, inicialmente comandados por Nicolas Durand de Villegaignon³⁰ e depois por seu sobrinho Bois Le Comte, tentaram fundar nesta região do Rio de Janeiro a França Antártica, cuja capital seria Henriville, em homenagem a seu rei, Henrique II. No entanto, apesar dos esforços, durante todo este período ocuparam apenas a ilha Serigipe, atual Villegaignon, e lá ergueram o forte Coligny³¹.

Conforme Wehrs (1984, p. 30), o português Mem de Sá foi nomeado Governador-Geral do Brasil por D. Catarina em 1558, mas só chegaria ao Rio de Janeiro em 1560, com o propósito de combater os franceses, submeter os colonos portugueses aos rigores da lei e da ordem, e conquistar as terras habitadas pelos nativos, nem que com isso tivesse que exterminá-los, como fez com centenas de tribos. Segundo Bueno (2003, p. 26), Mem de Sá, em 1560, junto aos temiminós e tupiniquins, teria sitiado a ilha Serigipe por semanas aguardando a rendição dos franceses, que a fizeram após um marujo português conseguir chegar à ilha e explodir o paiol

³⁰ Nascido na França em 1510, vice-almirante da Bretanha, possuía o título de Cavaleiro da Ordem de Malta e era formado em Direito. Além disso, era “universitário de formação e militar por temperamento, soldado, navegador, diplomata, historiador, erudito e até filólogo – tido como ‘homem de toga e espada’ [...]” (BUENO, 2003, p. 75).

³¹ Villegaignon nomeia o forte de Coligny em homenagem ao almirante da marinha francesa Gaspar Comte de Coligny, que foi o principal patrocinador da expedição de fundação da França Antártica.

que abrigava grande parte do estoque de munição francesa. No entanto, há outra versão, propagada pelo deputado Rogério de Carvalho em seu Projeto de Lei nº 3716 (2012, p. 4) sobre este fato, que coloca Araribóia como o personagem decisivo. Segundo Carvalho, teria sido o índio quem liderara o assalto ao forte Coligny, atravessando a baía a nado e explodindo o paiol de munição francesa da ilha Serigipe.

No entanto, após esta tomada, os franceses não foram totalmente derrotados, os sobreviventes se juntaram aos tamoios e resistiram por mais sete anos, sendo os dois últimos anos marcados por grande resistência e diversas batalhas. Neste período o comando das tropas portuguesas no Rio de Janeiro havia sido assumido por Estácio de Sá, sobrinho de Mem de Sá, mas apenas em 1567, com o retorno de Mem de Sá ao Rio de Janeiro com novas tropas e o apoio dos temiminós liderados por Araribóia, que se deu a vitória sobre os franceses. Assim como descreveu Monsenhor Maurilio Cesar de Lima (2004), historiador, que articula a história política do Brasil com a história das instituições eclesiásticas da Igreja Católica no período de 1500 a 1942:

Obtidos do governador geral reforços necessários e contando com a colaboração dos índios Temiminós, chefiados pelo cacique Araribóia, os lusos sobrepujaram os adversários na batalha das canoas, no dia de São Sebastião, 20/01/1567. A cidade teve segunda fundação, no que foi conhecido como Morro do Castelo, com a assistência de Mem de Sá e do bispo Dom Pedro Leitão. Estácio morreria em consequência de flechada envenenada, no ataque do Uruçu-mirim (*Ibid.*, p. 36).

Os portugueses com as frotas reforçadas partem para o ataque contra os franceses acarretando em uma decisiva batalha, na qual os primeiros saíram vitoriosos expulsando os franceses e os tamoios da orla da Baía. Estácio de Sá foi ferido por uma flecha envenenada vindo a falecer³², enquanto Araribóia se destacaria como bravo guerreiro adquirindo grande prestígio junto aos portugueses.

A partir de então, a aliança entre Araribóia e os portugueses se fortaleceu ainda mais. Segundo Almeida (2006, p. 14), Mem de Sá, percebendo a fragilidade em que se encontrava o território recém conquistado, devido aos possíveis ataques inimigos que ainda poderiam vir a acontecer, fornece ao cacique, em contrapartida por seus préstimos em batalha, uma sesmaria na margem oriental da Baía de Guanabara, chamada “Banda D’Além”, para que pudesse

³² Podemos perceber alguma relação de similaridade entre a versão difundida da morte de Estácio de Sá e o primeiro martírio enfrentado por São Sebastião, santo padroeiro da cidade, o qual teria sido condenado pelo imperador romano Maximiano, a uma morte cruel à flechadas por não renunciar à sua fé em Jesus Cristo. O nome São Sebastião do Rio de Janeiro teria sido escolhido para a cidade em homenagem ao rei de Portugal D. Sebastião e ao santo celebrado no dia 20 de janeiro, dia que ficou oficializada a sua fundação.

estabelecer seu povo, de forma que, também, permaneceria sempre por perto, protegendo a região.

Saibam quantos este público instrumento de posse de sesmaria dada por mandado e autoridade da justiça virem, que no anno de nascimento de nosso Senhor Jesus Christo de 1573 annos, aos vinte e dois dias d'este prezente mez de novembro d'esta presente éra da banda de além d'esta cidade de São Sebastião d'esta capitania e governação e bahia d'este Rio de Janeiro, terras do Brazil, no termo d'ellas, nas terras que dizem ser escriptura e carta dada atraz, que o governador general Mem de Sá a Martim Affonso de Souza, cavalheiro da ordem de Christo, e logo aho, por este Martim Affonso, foi dito a mim público tabelião e ao porteiro mestre Vasco, e perante as testemunhas, que ao todo foram presentes, que o dito governador lhe deu de sesmaria para elle e para seis ascendentes e descendentes, ahi onde estava uma légua de terras e duas para o sertão, a qual logo começaria das barreiras vermelhas, que estão defronte d'esta dita cidade indo pelo rio e bahia correndo em comprimento da dita légua e dias para sertão a dentro conforme adoação e demarcação em elle conteúdo; (AUTO DA POSSE DA SESMARIA DE MARTIM AFFONSO DE SOUZA, *Apud* Coordenação de Documentação e Pesquisa da Fundação de Arte de Niterói)

Após Antonio Mariz Coutinho, provedor da fazenda real no Rio de Janeiro, renunciar em 1568 a esta sesmaria, a doação a Araribóia foi oficializada em 22 de novembro de 1573 com um ritual simbólico de posse, inspirado no período medieval como era costume na época. O ritual consistia em colocar nas mãos do novo dono da terra, pedras, areia e ramos verdes provenientes de seu novo feudo, além disso, também foi feita a lavratura da carta de sesmaria.³³ Este acontecimento determinaria a fundação da Aldeia de São Lourenço dos Índios e tornar-se-ia marco representativo, também, da fundação da cidade de Niterói.

Para se obter uma sesmaria naquela época era preciso estar de acordo com algumas exigências, dentre elas, ser cristão e possuir bens. Araribóia já havia sido batizado no catolicismo, e em relação aos bens, seria resolvido por Dom Sebastião. Assim, conforme relata Wehrs (1984, p. 33), o rei de Portugal viria a beneficiar Araribóia com o posto de capitão-mor da aldeia, um vestuário completo de seu próprio uso, o hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo e uma tença de doze mil réis anuais.

As autoridades portuguesas costumavam conceder títulos, posses, patentes militares e nomes portugueses de prestígio a líderes indígenas que contribuíam, principalmente através de serviços prestados em batalhas, e em favor da integração entre seu povo e o sistema colonial. De acordo com Almeida (2006, p. 16), o rei tinha autoridade para dispensar o “defeito de sangue” e fazer a devidas concessões aos chefes indígenas. O defeito de sangue indígena era

³³ Disponível a descrição detalhada deste ritual em “AUTO DA POSSE DA SESMARIA DE MARTIM AFFONSO DE SOUZA”, presente no Anexo IX deste trabalho.

mais facilmente dispensável do que o judaico, que, por exemplo, apenas o papa tinha autoridade suficiente para dispensá-lo. Diziam que o sangue do índio não era tão infecto quanto o dos cristãos novos, e nunca se mostrou como um obstáculo para o recebimento de ordens militares.

[...] determinar se o candidato tinha “defeito de sangue”, isto é, se descendia de mouro, judeu ou índio, ou se incorria em “defeito mecânico”, vale dizer, se era filho ou neto de indivíduo que exercera atividade ou ofício manual, ou se vivera ele próprio de tal mister. Na eventualidade de se confirmar qualquer dessas faltas, o candidato era, em princípio, rejeitado, mas El-rei, como grão-mestre das ordens, tinha poder para dispensar os defeitos, e o fazia com frequência, salvo o de sangue judaico, que para tanto somente o papa tinha autoridade suficiente (MELLO, 1989, *Apud* VAINFAS, 2006, p. 15).

O enobrecimento das lideranças indígenas na colônia era visto pelos portugueses como essencial para o sucesso da colonização. Conceder privilégios aos índios e enobrecê-los, assim como, promovê-los a postos de destaque na colônia, acostamá-los aos costumes e hábitos europeus, esclarece Almeida (2006, p. 16-17), era tudo parte da política de colonização a ser empregada. Com isso, conseguiam através da atuação de líderes indígenas como mediadores, fazer com que o povo prestasse devida obediência e disciplina nas aldeias, além de manterem a defesa da região, facilitando o avanço do processo colonial.

Araribóia tornava-se uma figura proeminente na colônia. O fato de receber o hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo³⁴ demonstrava esta ascensão. Esta condecoração era das mais almeçadas pelos ilustres súditos do império, no entanto, não estava ao alcance de todos. Os serviços prestados em guerras e defesa das terras eram os mais importantes para o enobrecimento e para o recebimento de cargos, títulos e dispensas de sangue. Como Araribóia, há relatos de outros índios que também foram agraciados com esta honraria por serviços de guerra e defesa, como Felipe Camarão e Piragiba. De acordo com Almeida (2006, p. 16), estes três líderes indígenas foram muito valorizados durante o período colonial. A historiadora argumenta ainda sobre a improbabilidade de algum deles ter solicitado este título, sendo mais factível as autoridades portuguesas terem tomado a iniciativa de promovê-los socialmente a fim de cumprir com os objetivos de conquista do projeto de colonização.

A trajetória de vida de Araribóia demonstra, entre outras coisas, a efetuação do processo de colonização e também de “civilização” que estava sendo implantado. Araribóia incorporava,

³⁴ Desde o século XVI, quando D. João III reuniu o grão-mestrado das três ordens militares – Cristo, Avis e Santiago -, a poderosa instituição religiosa e militar distribuía suas comendas e seus hábitos como meros instrumentos de clientelismo para a coroa e de promoção social para os premiados (ALMEIDA, 2006, p. 15).

a cada dia, um pouco mais dos costumes e hábitos dos colonizadores, tornou-se cristão, adotou nome de “branco”, se adaptava às normas sociais estabelecidas na colônia e usufruía dos títulos e *status* a ele concedidos. Passou a adquirir bens privados (prática não usual aos costumes indígenas) como casas na rua Direita, atual rua Primeiro de Março no centro do Rio de Janeiro, local onde residiam naquela época as pessoas mais importantes da capitania, e consumou matrimônio com uma mameluca em uma grande solenidade no Rio de Janeiro, onde ouviu missa e recebeu o Santíssimo Sacramento das mãos do Vigário, conforme a tradição cristã, como narrou o padre Gonçalo de Oliveira:

Poucos dias há que o casaram com uma mameluca, filha de branco, com muito contentamento de toda a gente assi portuguesa como temiminó. Ao dia em que o haviam de casar veio ele, com toda a sua potência, da sua aldeia, mui galante, por mar, em seis canoas grandes e bem equipadas de gente luzida, com grande festa. E da cidade saiu o capitão com toda a gente a guardá-lo ao porto; e daí o trouxe à sé, onde ouviu missa e recebeu o Santíssimo Sacramento da mão do Vigário, que os recebeu com toda a solenidade. E depois disso o foi embarcar o capitão, com toda a cidade, mandando disparar algumas peças de artilharia. Foram alguns portugueses acompanhá-los com suas mulheres até a aldeia, onde tinha grande banquete aparelhado e se deu fim às festas (*Apud* LEITE, 1937, p. 143-144).

Naquela época, início do século XVI, as normas que regiam as uniões na colônia ainda não eram bem definidas, permeavam entre práticas matrimoniais católicas e indígenas. Enquanto os índios podiam apenas levar suas mulheres para casa e até mesmo possuir mais de uma esposa, os brancos com as índias possuíam dois tipos de relacionamento, quando a índia era escrava, tornava-se sua amante, e quando livre, o casamento era oficializado (COSTA, 2010, p. 26). Estas normas foram se modificando ao longo do século XVI e ficando mais rígidas com o aumento da presença dos padres jesuítas no Brasil, que não aceitavam a prática da poligamia dentro das aldeias indígenas coloniais.

A ascensão social vivenciada pelos líderes indígenas nas colônias era também expressada através de seus casamentos com as filhas dos “brancos”, como foi o caso de Araribóia, que demonstrava ter alcançado um expressivo *status* social junto aos portugueses, representado não apenas por sua posição de destaque como líder e guerreiro reconhecido pelo próprio rei de Portugal, mas também por esta união, entre o cacique e uma mameluca, como descrita anteriormente pelo padre Gonçalo.

Com os portugueses ocorria algo semelhante. Na sociedade tupi, era concedido aos portugueses o prestígio de se casarem com as filhas dos chefes indígenas, quando eram reconhecidos como bravos guerreiros por seus serviços de guerra prestados junto aos índios, a

exemplo, Caramuru e João Ramalho.³⁵ Estas uniões eram de grande relevância para os portugueses, que não raras vezes eram apenas náufragos ou degredados, não possuíam bens ou títulos de onde vinham, e estes casamentos lhe conferiam certa importância para a colônia; pois também, segundo Almeida (2006, p. 13), se tornavam intermediários entre estas nações, visando à formação e a articulação de alianças e parcerias que impulsionavam o progresso da colonização.

Mesmo com a ampliação e fortalecimento das relações entre índios e portugueses durante o período colonial, a discriminação e o preconceito se faziam presentes na colônia. Os índios continuavam sendo considerados como bárbaros e selvagens. Segundo Serafim Leite (1937, p. 16), o padre Manuel da Nóbrega e os jesuítas pensavam que a conversão dos indígenas no Brasil não era uma questão doutrinária, era sim, uma questão de costumes, “requeria a boa prudência que se permitissem os indiferentes ou secundários, para atrair os índios com mais suavidade e os levar a abandonar, com mais prontidão, costumes fundamentalmente maus como a antropofagia e a poligamia”.

Almeida (2006, p. 17) reforça este posicionamento alegando que o que realmente os configurava como bárbaros e selvagens eram os fatores culturais e não étnicos: “É o índio cultural e não o índio biológico que constitui o estrato inferior do sistema de estratificação”. Então, aculturá-los ao modo europeu, enobrecendo e fornecendo privilégios aos seus líderes, ajudava a inseri-los naquela estrutura social e contribuía para que o processo de colonização se concretizasse com sucesso, já que neste período era escassa a população branca, principalmente do gênero feminino, essenciais para o povoamento da “nova terra”.

Deixar de ser índio, para passar a viver entre os colonizadores e negar qualquer vínculo com sua condição pretérita, ou fugir para as brenhas do sertão, buscando manter o seu modo de vida em regiões de refúgio, não foram de fato as duas únicas alternativas possíveis. Fora dessa polaridade, os índios coloniais, cristianizados e mantendo vínculos econômicos com os portugueses e brasileiros, circulam na capital e entre as fazendas, obtêm cargos e distinções, apresentam demandas e petições. Em parte acomodam-se aos colonizadores, em parte resistem e demarcam espaços próprios de sociabilidade (PACHECO DE OLIVEIRA, *Apud* ALMEIDA, 2003, p. 18).

³⁵ Conforme comenta Almeida (2006, p. 18), se realmente foram bravos guerreiros nunca saberemos, mas devem ter tido seus méritos, pois se não o tivessem, haveriam perdido o prestígio e a posição de liderança alcançada. E ainda, se o tiro de arcabuz que pareceu tanto ter impressionado os tupinambás, se foi realmente dado por Caramuru, jamais saberemos. Porém não resta dúvida de que suas qualidades bélicas foram postas a serviço deles, caso contrário, fossem quantos fossem seus tiros, muito provavelmente ele acabaria moqueado, isto é, grelhado, assado como seus tantos outros colegas.

De acordo com a reflexão sobre o índio colonial feita por João Pacheco de Oliveira, professor do Museu Nacional, somado aos relatos históricos e as análises realizadas até aqui, percebemos por Araribóia a possibilidade de o índio ter assimilado e se adaptado a uma nova conjuntura cultural, que permitia a sua promoção e seu destaque junto a sociedade colonial, sem deixar de manter uma resistência a esta. Segundo Gilberto Velho (2001, p. 25), a aproximação e o encontro entre culturas distintas proporcionariam a valorização de temas e conjuntos de interesses que seriam capazes de gerar fontes de prestígio e honra social, e ainda se tornariam possíveis canais de mobilidade social, como percebemos ter acontecido no Brasil colônia.

Contudo, vários são os autores³⁶ que relatam sobre aquela perceptível resistência por parte de Araribóia à cultura europeia que vinha sendo imposta. Almeida (2003, p. 33-34) aponta para o que ela vem a chamar de “resistência adaptativa”, que seria uma das formas encontrada pelos índios para conseguir sobreviver e garantir melhores condições de vida nesta nova situação em que se encontravam. Araribóia demonstrava se apropriar desta “resistência” por não abdicar por completo de suas referências culturais, pois ele teria continuado a frequentar a sociedade colonial do Rio de Janeiro, onde mantinha suas casas em local nobre e era conhecido como Martim Afonso, o capitão-mor da Aldeia de São Lourenço, mas, ao mesmo tempo, mantinha sua presença atuante junto a seu povo em sua Aldeia, onde de fato residia³⁷, mantendo viva sua conexão às práticas indígenas e a sua liderança como o cacique Araribóia.

A possibilidade de lidar com vários códigos e viver diferentes papéis sociais, num processo de metamorfose, dá a indivíduos específicos a condição de *mediadores* quando implementam de modo sistemático essas práticas. O maior e o menor sucesso de seus desempenhos lhes dará os limites e o âmbito de sua atuação como *mediadores*. Cabe enfatizar que, assim como há sucessos, há também histórias de fracasso quando não é possível estabelecer pontes e canais de comunicação ou quando estes são frágeis e efêmeros (VELHO, 2001, p. 25).

Apesar de Almeida (2006), geralmente se referir ao índio pelo termo “intermediário”, podemos perceber seguindo pelas próprias reflexões da historiadora, reforçadas por aquela proposta anteriormente por Velho (2001), que Araribóia foi além do posicionamento de intermediário entre estes dois mundos que possuíam costumes, normas e valores tão distintos, demonstrando ter se estabelecido na colônia como um mediador. Ele transitava habilmente

³⁶ ALONSO (1976), WEHRS (1984), LESSA (1996), ALMEIDA (2006), OLIVEIRA; VASQUEZ (2006), COSTA (2010).

³⁷ Sendo esta afirmação embasada em autores citados anteriormente, pois conforme o jornalista e pesquisador em História, Emmanuel de Macedo Soares (1992, p. 36), Araribóia sequer teria ocupado as terras da Banda D’Além, pois a sesmaria, quando recebida, já se encontrava grilada pelos brancos.

entre estas duas culturas, apreciando as adulações e os benefícios proporcionados para si e para seu povo por esta assimilação cultural aparentemente bem sucedida, ao mesmo tempo em que concedia aos portugueses, além da segurança de seus territórios, defendendo-os de possíveis invasores, a garantia de uma relação pacífica por parte de seu povo, o que facilitava o progresso da colonização.

Contudo, podemos ainda detectar a possibilidade de Araribóia ter tido a plena consciência de sua importância, como líder guerreiro e mediador, para os colonizadores, quando analisamos algumas narrativas daquela época sobre seu posicionamento perante as autoridades coloniais. Como no relato que o Frei Vicente do Salvador fizera sobre um suposto encontro, em 1575, entre Araribóia e o governador das Capitanias do Sul, Antonio Salema, no qual o índio teria confrontado o governador por ter se sentido desrespeitado. Nesta época o governo geral do Brasil estava dividido em dois, com uma capital sede na Bahia representando o norte do país e outra no Rio de Janeiro representando o sul. O desembargador Antonio Salema, que se encontrava em Pernambuco, fora nomeado por D. Sebastião para ocupar o cargo de governador da região sul.³⁸

Este encontro, narrado pelo Frei, teria se passado durante uma visita de Antonio Salema ao Rio de Janeiro, onde teria sido recebido pelas figuras mais ilustres da colônia, dentre elas, estaria Araribóia. A situação de desconforto entre os dois líderes ocorreria devido às suas diferenças culturais, Araribóia ao sentar-se teria “cavalgado” uma perna sobre a outra como era o costume cultivado por seu povo e assim desagradado o governador. Para os portugueses, portar-se desta forma diante de uma autoridade era vista como desrespeitosa, lembrando que nesta época afluía na Europa a busca pelo parecer ser “civilizado”, e os costumes e hábitos indígenas iam à contramão do que os europeus acreditavam ser a “rota para a civilização”. Araribóia teria, então, sido repreendido e, de acordo com o Frei Vicente do Salvador, teria respondido:

Se tu souberas quão cansadas eu tenho as pernas das guerras em que servi a El-rei, não estranharias dar-lhes agora este pequeno descanso; mas já que me achas pouco cortesão, eu me vou para minha aldeia, onde nós não curamos desses pontos e não tornarei mais à tua corte (*Id.*, 1982, p. 187).

Alguns autores, como Wehrs (1984, p. 34), alegam não haver registro do seu retorno à Corte após este evento, no entanto, segundo o Frei (1982, p. 187), esta ameaça não se

³⁸ *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Almanac Histórico da Cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro. Tomo XXI, 1º Trimestre de 1858. p. 34.

concretizou. Araribóia continuaria frequentando o outro lado da Baía, compartilhando do convívio com os portugueses e lutando ao lado destes. Podemos interpretar que esta postura adotada pelo cacique perante o governador teria sido para demonstrar que, apesar da relação de cooperação e troca entre seus povos, Araribóia mantinha a sua soberania como líder de sua nação e não estaria disposto a ocupar uma posição de total subordinação para os portugueses. O cacique demonstrava com isto estar ciente de sua importância para a colônia, assim como também sabia que a recíproca era verdadeira, pois naquela conjuntura em que se encontravam também precisavam dos portugueses como aliados, por isso mesmo não haveria de ter deixado de frequentar a Corte. Por tudo isso, a possibilidade dele ter cumprido com sua ameaça mostrava-se muito remota, pois verificando os registros históricos pesquisados até o momento, nada foi encontrado que confirme o rompimento da aliança entre temiminós e portugueses, pelo contrário, tudo aponta para a continuidade desta relação.

Analisando pela perspectiva dos indígenas, Araribóia e seu povo não obteriam vantagem alguma com essa cisão, afinal a região litorânea encontrava-se sob o controle dos portugueses e o interior sob o dos tamoios, não havendo muitas possibilidades para se restabelecerem em novas terras com segurança ou firmarem outras fortes alianças. Enquanto que, com o fortalecimento destes laços, além das terras em quais já se encontravam estabelecidos na Banda d'Além da Baía, ainda contavam com os “privilégios” concedidos a Araribóia e o *status* social por este alcançado que os beneficiava. Além disso, “como súditos leais de Sua Majestade, os índios tinham direito à terra, à liberdade e à salvação de suas almas, garantida pela aceitação do cristianismo” (OLIVEIRA; VASQUEZ, 2006, p. 36).

Então, verificamos de acordo com as devidas suposições e pelos relatos históricos que a aliança entre estas duas nações deva ter se mantido e Araribóia possivelmente continuado a frequentar a corte, gozando de seu prestígio junto a sociedade colonial portuguesa. E mesmo após sua morte, percebemos que esta relação se manteve em vigor entre os dois povos, conseqüentemente, os indígenas foram se acostumando e se apropriando daquela cultura estrangeira que se expandia e se apresentava a cada momento ainda mais dominante. No entanto, segundo Almeida (2003, p. 33), este processo de adaptação pela qual os indígenas passaram fez com que pudessem reelaborar suas práticas culturais e com isso reconfigurar suas identidades sociais, para que, de alguma forma, pudessem atuar em defesa de seus interesses.

Uma nova cultura, nem indígena nem portuguesa, foi sendo elaborada no interior das aldeias. A construção de uma história visava à possibilidade de, usando o passado de

lutas ao lado do aliado português, obter da Coroa atenção aos pleitos a ela dirigidos (OLIVEIRA; VASQUEZ, 2006, p. 36).

Após a morte de Araribóia, seus descendentes passaram a assumir o cargo de capitão-mor da Aldeia de São Lourenço, amparados pela hereditariedade³⁹ e providos pelo governador até meados do século XIX. Durante o período de quase três séculos entre a morte de Araribóia em 1589⁴⁰ e a extinção da aldeia em 1866, os conflitos entre os colonos e os indígenas se ampliaram. Muitas foram as tentativas dos colonos em se apropriarem de territórios que faziam parte da aldeia, e também foram diversas as concessões de terras feitas pelos jesuítas, que administravam estes territórios indígenas até serem expulsos de Portugal e de suas colônias em 1759, provocando o avanço das propriedades dos colonos sobre a dos indígenas e contribuindo para o avanço da deterioração da aldeia.

1.3. DE ALDEIA DE SÃO LOURENÇO DOS ÍNDIOS À IMPERIAL CIDADE DE NICTHEROY

Ainda durante o século XVIII, mais precisamente em 1706, conforme relatou Serafim Leite (1937), a Aldeia de São Lourenço dos Índios era a mais antiga do Rio de Janeiro, onde residiam quarenta famílias, dentre as quais se somavam trezentas e trinta pessoas. Já neste período, segundo Almeida (2006), podia-se encontrar a presença de outras etnias indígenas, além dos temiminós, dividindo o mesmo espaço da aldeia. Situação que com o tempo foi se ampliando a outros grupos étnicos, como os de origens africanas, que também passariam a viver na aldeia como agregados ou escravos, como veio nos contar Carlos Wehrs a partir das pesquisas de Thalita Casadei:

Aliás dos portugueses eles aprenderam rapidamente e dada a sua natural indolência, a ter os seus escravos. Thalita Casadei fala-nos de numerosas famílias indígenas que possuíam escravos negros (isso por volta de 1835), de várias origens: caçanjes, bantos, reboas, benguelas, cabindas, angolanos, etc. Tinham às vezes, mais de um, e os exploravam (negros de ganho). Alguns elementos da raça negra não eram escravos, conviviam na aldeia como agregados e, em consequência, resultou daí miscigenação

³⁹ Almeida (2006) esclarece que anteriormente na tradição tupi a transferência do posto de chefia era feita de acordo com as qualidades e os méritos possuídos pelo pretendente, e também pela confiança e admiração conquistada junto ao grupo, e não necessariamente passado de pai para filho como começou a ocorrer nos aldeamentos da colônia.

⁴⁰ Supondo pela versão proposta por Lessa (1996, p. 87) e Wehrs (1984, p. 34-35), embasados em relatos feitos pelo padre Serafim Leite sobre uma epidemia de varíola no ano de 1589, que havia se espalhado por diversas aldeias e levado à morte grande número de índios, inclusive “Martim Afonso, ilustre guerreiro, muito insigne pela memória das façanhas memoráveis [acontecidas] neste litoral”. Há também outras versões para sua morte, como a defendida por José Inácio de Abreu Lima, que alega ter sido por afogamento ou também a por morte natural, defendida por José Mattoso Maia Forte.

racial. O elemento indígena tanto se misturava ao português como ao africano, e acabou sendo absorvido por ambos (WEHRS, 1984, p. 38).

No início do século XIX já era visto o avanço da decadência populacional e da própria Aldeia de São Lourenço. Como relatado no livro *São Lourenço* (2006, p. 51), em 1820 permaneciam na aldeia apenas cerca de 200 habitantes, atuando em sua maioria com o ofício de ceramistas. Thalita Casadei (1988, p. 75) também nos conta que havia ainda aqueles que desenvolviam o ofício da carpintaria, do cultivo de lavouras e até mesmo da pesca de baleias para ganharem a sua subsistência. As terras da sesmaria vinham se esvaindo através de vendas ou de cessões mediante pagamento de foros, que por diversas vezes não eram pagos, causando prejuízo para a receita da aldeia. Até este período, o posto de capitão-mor ainda era ocupado por um descendente de Araribóia, José Cardoso de Sousa, que com a extinção das capitânias-mor das aldeias indígenas em 1831, ficaria a exercer apenas a função de juiz de paz.

José Cardoso de Sousa, índio, viúvo, de 51 anos, Capitão mor dos índios e Juiz de Paz dos mesmos. Vive de seu negócio de louça e recebe dos rendimentos dos mesmos índios, 12\$800 pelo ensino que dá aos índios pequenos da sua Aldeia e foi dito que esses índios, todos juntos, são senhores do rendimento que dão do seu patrimônio que não se pode fazer um cálculo certo, porque os fireiros dos índios, os que querem pagam, outros estão devendo a 30 e mais anos que não há justiça que os faça pagar e ordenar a padecerem (CASADEI, 1988, p. 71).

José Cardoso de Sousa se dizia descendente direto de Araribóia. Nascido em 1782, viria a suceder seu pai, também de nome José Cardoso de Sousa, ao posto de capitão-mor da aldeia em 1817. Conforme Oliveira; Vasquez (2006, p. 54), as referências feitas a José Cardoso o revelam como alguém que prezava pelo bem da aldeia e de seu povo. Além do cargo como capitão-mor e juiz de paz, ele também exercia a profissão de ceramista, e em suas horas vagas dedicava-se à alfabetização das crianças da aldeia e ao entretenimento de amigos próximos e familiares em saraus onde tocava seu violino. Veio a falecer em 1837, e ficou conhecido como defensor da aldeia por sua expressiva dedicação junto à comunidade. O prestígio alcançado por José Cardoso chegou ao conhecimento de Pedro II, que concedeu a viúva Ana Maria de Jesus uma pensão de 240 mil réis anuais e fez-lhe uma visita em 1854. O último capitão-mor da Aldeia de São Lourenço foi então sepultado sob o primeiro degrau do altar-mor da primeira capela⁴¹ da antiga sesmaria, assim como o seu antepassado, Araribóia, que segundo Wehrs

⁴¹ Os primeiros relatos sobre a Capela de São Lourenço surgem de uma carta do padre Gonçalo de Oliveira, escrita em 1570. Através desta, disse o padre existir na sesmaria de Araribóia uma pequena capela construída de taipa, que em 1586 foi substituída por outra, também modesta em sua construção, mas que havia sido inaugurada com grande festa e com a representação do “Auto de São Lourenço”, primeira encenação teatral de que temos registros em terras fluminenses. No século seguinte, em 1627, uma nova capela de pedra e cal seria construída naquele

(1984, p. 35), os ossos do cacique foram também inumados abaixo da Capela de São Lourenço dos Índios.

Enquanto a Aldeia de São Lourenço dos Índios se direcionava ao declínio no início do século XIX, os núcleos de povoadamentos de São Lourenço, Praia Grande, São Domingos, São João de Icaraí, São Sebastião de Itaipu e ainda São Gonçalo demonstravam seguir rumo ao desenvolvimento urbano e econômico. Em parte, esse processo, segundo Wehrs (1984, p. 36), seria resultado da distância e da dificuldade de acesso em que se encontrava a região da aldeia, que em épocas mais remotas, quando em guerra, esta localização havia sido vantajosa. No entanto, não contribuía para o avanço do “progresso”, pois conforme o arquiteto e urbanista Jorge Crichyno (1996, p. 02), este progresso que vinha do outro lado da baía e assentava-se na parte mais plana e de mais fácil acesso pelo mar, como os povoadamentos da Praia Grande, São Domingos etc., enquanto que, para se chegar à aldeia era necessário transpor por terrenos pantanosos existentes juntos à enseada que ficava ao pé do morro de São Lourenço.

Com a vinda da família real portuguesa e a instalação de sua Corte no Rio de Janeiro em 1808, houve um forte impulso ao avanço do processo civilizatório nestas regiões próximas a baía de Guanabara, principalmente nesta região que seria a cidade de Niterói, pois com a proximidade à sede do Império Colonial Português, encontrava-se também mais próxima, ao desenvolvimento econômico, político, social e cultural que estava por vir. Um fato importante para o deslanchar deste desenvolvimento viria com a visita de D. João VI em 1816 às terras da Banda D’Além, o qual procurava por isolar-se em busca de tranquilidade devido ao seu aniversário e ao falecimento da rainha naquele ano. D. João VI fora recebido por João Homem do Amaral em sua casa no Largo de São Domingos, que ficou conhecida por palacete e lá teria então passado seu aniversário.

Esta visita de D. João VI estimulou ainda a outras figuras de importância para o Império que viessem a conhecer a região, além de artistas europeus e ricos negociantes, o que levou a população a promover o embelezamento do povoamento e de suas casas para recebê-los. Então, foi sugerido pelo ouvidor da comarca, Manuel Gomes, a criação de uma vila, a qual foi criada em 10 de maio de 1819, sendo então denominada Vila Real da Praia Grande, constituída pelos

mesmo local. Em 1769, uma reforma foi realizada e seu aspecto arquitetônico foi mantido até dias de hoje, sendo que, em 1999 iniciou-se a realização de um projeto de restauro, o qual foi finalizado em 2001. Lendas e mistérios também envolvem a antiga capela, como a história de que haveria um túnel com acesso pelo altar, que levaria os índios lá de cima do morro até próximo a margem da baía, com a finalidade de surpreender o ataque inimigo. Um túnel realmente foi encontrado naquele local, mas seu trajeto nunca foi decifrado (OLIVEIRA; VASQUEZ, 2006, p. 39-43).

povoamentos de Praia Grande, São Domingos, São João de Icaraí, São Sebastião de Itaipu, São Lourenço e São Gonçalo.

A partir deste marco podemos verificar a ascensão urbana na Vila dando seus primeiros passos com a elaboração do primeiro plano urbanístico em 1820, o *Plano de Edificação da Vila Real da Praia Grande*, idealizado pelo major engenheiro Antonio Rodrigues Gabriel de Castro. Este projeto seguia o formato de tabuleiro de xadrez⁴², uma tradição renascentista, e foi quase todo colocado em prática, com suas ruas retas e paralelas, praças e largos ao centro. Também estipulava normas para a construção de novas casas. Com o *Plano* veio a instalação da Câmara Municipal e da Justiça local, promovendo também a tentativa de ordenamento e controle urbano.

Em 1835, a Vila foi elevada à categoria de cidade, chamando-se agora Nictheroy, tornando-se sede do governo fluminense. De acordo com Luís Antônio Pimentel (2010), os governantes da época almejavam para a cidade um nome mais imponente, de forma que, por meio do projeto de Lei Nº 63 (Março de 1835), proposto por Joaquim Francisco Viana, ficaria então instituído o nome de Nictheroy, apesar da sua tradução para o português - água oculta ou água escondida - parecer um tanto quanto imprópria para um nome municipal, segundo o historiador niteroiense. Além disso, vale lembrar que, que esta escolha por um vocábulo tupi possa ter surgido por influência do movimento romântico nacionalista-indianista que se manifestava neste período em sua maior expressão, usando desta temática para definir uma identidade nacional. Por esta perspectiva, vemos aqui a ocorrência de uma ambiguidade, onde uma cidade seria reorganizada urbanisticamente a partir do racionalismo renascentista ao mesmo tempo em que se evocava o seu passado indígena.

Junto a este novo panorama, a Sociedade de Navegação de Nictheroy assume os serviços das barcas regularizando a travessia entre as cidades de Niterói e Rio de Janeiro, diminuindo o tempo de percurso, aumentando e facilitando a circulação e as trocas nas esferas físicas e simbólicas. A iluminação pública é implantada em 1837, a base de azeite e outros combustíveis que eram facilmente apagados por ventos e chuvas, mas que contribuíam de certa forma para a

⁴² Durante o Renascimento desenvolveu-se uma percepção do espaço urbano que tinha como condição primordial de beleza e racionalidade o traçado planejado mais conhecido como tabuleiro de xadrez. Este traçado tinha por princípios básicos a procura por um eixo de simetria a partir do qual se desdobrariam ruas retilíneas que convergiriam, por sua vez, para um edifício ou praça, sempre respeitando os quesitos de uniformidade e regularidade. Evidentemente estas concepções possuíam uma dificuldade de aplicação nas cidades europeias, ainda organizadas pelo seu passado histórico e, mais recentemente, pela estrutura medieval. Desta forma a América, recém descoberta, se apresentou como uma oportunidade ímpar de colocar em prática estas teorias urbanas renascentistas (COSTA, 2010, p. 36).

sociabilidade e circulação da população no horário noturno, por proporcionar uma sensação de segurança devido à claridade emanada pelos lampiões.

Com o visível crescimento de Niterói, foi vista também a necessidade de expansão do *Plano de Edificação*, sendo então elaborado em 1840 o *Plano Geral de Urbanização* para a cidade. Logo no ano seguinte, Niterói viria a receber o título de Imperial Cidade de Niterói por D. Pedro II, alavancando o desenvolvimento urbano e social, com maiores investimentos em infraestrutura e em educação. No âmbito industrial, podemos destacar a instalação da indústria naval em 1845 por Visconde de Mauá, impulsionada pela criação da tarifa alfandegária Alves Branco no ano anterior, onde as taxas aduaneiras do Império foram elevadas e passaram a variar de 30% a 60%, dependendo da mercadoria, incentivando o aparecimento de mais indústrias no país.

No campo político, Niterói além de receber o título de Cidade Imperial, ainda viria a assumir a capital da província do estado do Rio de Janeiro até 1894, quando a capital fora transferida para a cidade de Petrópolis devido à insegurança causada pela Revolta da Armada. Passados alguns anos e com o fim da Revolta, Niterói voltaria a sediar a capital em 1903, com Nilo Peçanha como governador. Recordando que em Niterói, ainda enquanto Vila, já contava com uma estrutura organizacional política e de segurança com o cargo de Juiz de Fora, do Civil, Crime e Órfãos, assumido por José Clemente Pereira, e também pela instalação do Pelourinho e da Casa da Câmara e Cadeia na região da Praia Grande, que de acordo com o historiador Antonio Figueira de Almeida (1935, p. 42), o local para fixar estas instituições teria sido escolhido pelo próprio D. João VI.

Na área cultural, segundo nos conta Costa (2010, p. 56-58), podemos dar ênfase, também, ao seu período anterior à municipalidade, com o desenvolvimento da imprensa, que surgiria em 1829 com o primeiro jornal a circular na Vila, o *Eco da Villa Real da Praia Grande*; e com uma maior difusão das linguagens artísticas teatrais e musicais que tiveram, a partir de 1827, um local próprio para suas exibições com a construção do primeiro teatro de Niterói, a Sociedade do Theatrinho⁴³. Simultaneamente a elevação da vila à cidade, surgia em Niterói a primeira Escola Normal do Brasil. Acompanhando o movimento cultural que ocorria na Corte, com a proliferação de casas de baile, salões culturais, sociedades musicais e teatrais, em Niterói o Salão Lavignasse atingia seu auge de popularidade na metade deste século, servindo como

⁴³ Atual Teatro Municipal João Caetano, reinaugurado em 1897.

palco para as discussões literárias e políticas, além de saraus, bailes e concertos, frequentados pela alta sociedade niteroiense e carioca, além da realeza, e artistas nacionais e internacionais.

Com este panorama de progresso que vinha se expandindo entre as mais diversas áreas na cidade, era visível o andamento do processo civilizatório, o qual contribuiu para a extinção definitiva da Aldeia de São Lourenço dos Índios pelo Governo Provincial em 1866. Segundo Casadei (1988, p. 79), em 1844 o Juiz de Órfãos já apontava para a decadência da Aldeia, alegando como possível causa “a falta de uma direção especial e direta dada aos índios, pessoas que pela rudeza de sua condição e estreiteza de inteligência tem a Legislação constantemente equiparado a órfãos”. Assim, Izabel Missagia de Mattos (2011, p. 158) observou que, durante o Brasil Império iniciou-se a promoção de que os “brasileiros selvagens” poderiam e deveriam ser civilizados pelos colonos, para atuarem como mão de obra, aliados aos trabalhadores pobres, em prol da “civilização” deste país, já que se fortaleciam os rumores sobre a proximidade da abolição da escravidão. Então, conferimos através do Projeto de Lei nº 3.716 (2012, p. 5), que os argumentos para justificar a decisão pela a extinção definitiva da Aldeia de São Lourenço seriam de que os índios já haviam sido civilizados e desta forma deveriam ser assimilados como cidadãos do Império. Além do mais, a Aldeia se encontrava com um número reduzido de índios nativos e a usurpação de suas terras aumentava a cada dia.

Segundo Wehrs (1984, p. 38), com a extinção da aldeia, cada habitante ou família remanescente recebeu como indenização um lote de terra, que seria configurado como sua propriedade desde que nele morasse e o cultivasse. As terras devolutas passaram a integrar o município em 1875, e a cobrança dos impostos sobre elas, o foro, deixou de ser responsabilidade da Fazenda Nacional, a qual também passou o direito a estes impostos à municipalidade em 1887. Este imposto, desde a extinção da aldeia, já não beneficiava aos índios, pois legalmente não eram mais os donos daquelas terras, apenas do território delimitado a cada um pelo loteamento municipal.

Visto que, a partir deste momento, podemos considerar que o indígena deixaria para trás parte de sua história e de suas tradições, pois, como citado em *São Lourenço* (2006, p. 32), os índios eram tradicionalmente nômades e possuíam uma relação mítica com o território, além de seus usos para subsistência. Era de grande importância na mitologia tupi a relação estabelecida entre o pajé e as migrações indígenas. Acreditava-se que os movimentos migratórios conduzidos pelos pajés os levariam a alcançar o paraíso mítico, a Terra sem Mal, onde estariam os seus valorosos ancestrais, e se poderia obter vida longa gozando da eterna juventude sem

trabalho árduo e com vitórias sem guerras. Com a chegada dos portugueses e dos padres jesuítas, os índios são instruídos, e até mesmo obrigados, a abandonarem esta crença a fim de possibilitar o sucesso da catequização e da própria colonização, que segundo os jesuítas só seria alcançado com o êxito em se fixar as aldeias e com elas os índios.

1.4. TENTATIVAS DE PROMOÇÃO A UM RETORNO DE ARARIBÓIA COMO MITO FUNDADOR

Com a instauração da República (1889), a modernização e a urbanização continuaram se intensificando, assim como as manifestações culturais, que já eram percebidas em efervescência na cidade desde a primeira metade do século. O Teatro Phoenix Nictheroyense foi inaugurado em 1880 e veio fazer concorrência com o Theatro Dramático de Santa Tereza (antigo Sociedade do Theatrinho). A frequência de moradores do Rio de Janeiro nestes locais era grande, já que havia uma barca especial que aguardava o término do último espetáculo para retornar, estimulando o comparecimento do público que vinha do outro lado da baía (WEHRS, 1984, p. 282).

Outra contribuição para esta proliferação cultural foi a chegada da iluminação elétrica, do bonde elétrico e da nova estação das barcas na Praça Araribóia (1908), os quais estimularam uma maior circulação de pessoas entre os mais diversos horários e locais, promovendo maiores trocas socioculturais. Inauguram-se também por volta deste período o cinematógrafo (1907) e a modalidade do cine teatro (1910). De acordo com Lyad de Almeida (1996, p. 33), Niterói se desenvolvia aos parâmetros urbanos e, conseqüentemente, crescia a atividade social e intelectual na cidade, destacando também os cafés e bares que se multiplicavam no centro estimulando a boemia niteroiense, como o famoso Café Paris e sua “roda” de boêmios, composta por ilustres personagens do meio artístico, literário, jornalístico.

Neste início de século XX, influenciado pelo movimento romântico nacionalista indianista e junto a uma nova conjuntura social, que se fortalecia com a institucionalização da República e que vinha transformando Niterói em um centro urbano desenvolvido e de referência cultural aos olhos dos povos “civilizados”, surge um movimento de resgate à memória indígena através do mito de Araribóia. Mito este, que o instituía como “imortal fundador”, como aquele que teria sido o legítimo fundador da cidade de Niterói, participante da fundação da cidade do Rio de Janeiro e representante da identidade brasileira. Visou-se exaltar a importância da capital regional através do protagonismo fundador de um personagem em comum à capital federal,

tentando torná-lo representante de uma identidade não apenas local, mas também regional e nacional.

Fica claro, dessa maneira, que a figura homenageada de Araribóia correspondia a um tempo primordial da cidade, cuja importância relacionava-se com a esfera estadual e a unidade nacional – novamente identificando o processo de conversão dos indígenas com o evento da Independência política, que afirma a soberania nacional, ou seja, associando processo civilizatório e processo de construção do Estado e defesa do território. Assim a proposta indicava uma solução simbólica que ligava a comunidade urbana de Niterói com a comunidade do estado do Rio de Janeiro e a comunidade nacional. Vale ressaltar que a partir do tratamento de fundador dado a Araribóia, a história de Niterói passa a se confundir com a história da capital da República. Inseria-se a cidade no conjunto da ordem federal, afirmando localmente a unidade nacional, a partir do apelo ao passado distante. No plano simbólico, a inserção de Niterói e do estado do Rio de Janeiro na sociedade nacional era garantida pelos fatos da história (KNAUSS, 2003, p. 49).

O vereador Olavo Guerra foi o responsável pela elaboração desta proposta parlamentar em prol da perpetuação da memória de Araribóia, que teria por objetivo promover simbolicamente esta relação de identidade entre as comunidades municipal, estadual e nacional. O vereador apresentava então à Câmara Municipal de Niterói, em 26 de junho de 1900, a proposta que, segundo o historiador Paulo Knauss (2003), solicitava a aquisição de um quadro e a colocação de uma placa comemorativa pelo falecimento de Araribóia para compor a sala de sessões parlamentares. Autorizava o erguimento de uma estátua no largo onde estava situada a primeira capela de São Lourenço, e informava que a pedra fundamental deveria ser lançada no dia do aniversário da Independência do Brasil daquele ano.

Este movimento fora fortalecido pela formação da Comissão Glorificadora a Araribóia, órgão não-governamental, que já em 1909, contava com o apoio de vereadores, da sociedade civil e da imprensa, a qual inicialmente fez duras críticas a este movimento, já que via como desnecessário despendar mais verbas em comemorações a memória de Araribóia ao invés de manter e cultivar aquilo que já havia sido feito em seu nome na cidade. O jornal *O Fluminense* se referia ao chafariz nomeado Martim Afonso, construído na praça Araribóia para perpetuar sua memória e que se encontrava abandonado. No entanto, Knauss (2003, p. 50) atenta para o fato de que, o que era relevante neste momento, era a forma de se perpetuar a memória do índio. Enquanto o chafariz levava o seu nome cristão, a proposta parlamentar e a Comissão prezavam e enfatizavam seu nome indígena, buscando também promover uma representação mais humanizada de sua figura.

A Comissão Glorificadora a Araribóia era composta por representantes parlamentares e outros integrantes da sociedade, sendo um de seus líderes, José Luiz de Araribóia Cardoso, que

se dizia descendente de Araribóia e, por esse motivo, havia incorporado o nome do cacique ao seu⁴⁴. Cardoso era arquivista e zelador da Igreja de São Lourenço dos Índios, e teria sido um dos grandes responsáveis em incentivar a Comissão em memória de Araribóia. A Comissão, no ano de 1909, mesmo sem contar com o apoio do prefeito João Pereira Ferraz, conforme relatou Knauss (2003, p. 51), “Além de se notar um maior envolvimento da sociedade, é ressaltado o desinteresse do prefeito Pereira Ferraz que “pouco se incomoda com o município e muito menos que houvesse existido Araribóia”, segundo a notícia da imprensa regional.”, seguiu atuante mobilizando a população, com o apoio do *O Fluminense* e com os projetos elaborados pelos vereadores que apoiavam este movimento de resgate à memória de Araribóia.

A Comissão, com o passar dos anos, alcançou vários feitos, destacando-se a iniciativa que fixou a data em que Araribóia recebeu oficialmente a sesmaria da Banda D’Além como o dia de fundação da cidade de Niterói, 22 de novembro de 1573, que passou a ser celebrado com um hino dedicado ao índio. Soube-se posteriormente, em 1931, conforme relatado por Soares (1945, p. 37), que esta data estava incorreta, devido a um equívoco na transcrição final do documento. A data correta seria 22 de outubro de 1573, mas preferiu-se manter a tradição, já que esta já havia sido declarada feriado municipal desde 1909.

Anteriormente, ainda em 1907, a Comissão conseguiu que fosse encomendada a Antonio Parreiras⁴⁵ a produção do quadro “Martim Afonso de Souza, o Araribóia - Fundação da Cidade de Niterói”, que foi rejeitado pela Câmara Municipal, e então, enviado ao salão nobre da Prefeitura, pois queriam que Araribóia tivesse sido retratado com as vestes presenteadas por D. Sebastião. Sendo assim, encomendaram novo quadro, agora a Júlio César Seabra, ex-aluno de Parreiras, o qual foi feito como solicitado, Araribóia retratado em suas vestes reais e a comenda da Ordem de Cristo, no entanto também não agradou e não se soube do destino dado a obra.

Ao cair do dia de 22 de novembro de 1912, [...]. Foi lida uma ordem do dia em homenagem a Martim Afonso, caracterizado pela sua “abnegação e patriotismo”.

⁴⁴ Novamente de acordo com Bourdieu (1986, p. 186), o nome próprio atua como um “designador rígido”, um “ponto fixo num mundo que se move”, isto é, o nome próprio seria uma forma de identificar o mesmo objeto em qualquer universo possível, “seja em estados do mesmo campo social, seja em campos diferentes no mesmo momento”. Assim ao incorporar o nome de Araribóia ao seu, José Luiz do Nascimento Passos Cardoso (segundo o historiador Emmanuel de Macedo Soares (1945), este era o seu verdadeiro nome) carregaria consigo, além de seu vínculo sanguíneo parental com o cacique, ainda, a representatividade simbólica de uma identidade social transmitida através do nome Araribóia.

⁴⁵ Antonio Diogo da Silva Parreiras (1860-1937), niteroiense, formado na Academia Imperial de Belas Artes, é autor de vasta obra, como desenhos, pinturas de gêneros, temas históricos, nus artísticos. Antonio Parreiras foi um dos maiores intérpretes do cenário natural brasileiro e um dos artistas mais populares de seu tempo.

Afirmava-se que “fazer a biografia de Araribóia, é descrever um herói, é recitar a história da nossa pátria”, retomando o princípio corrente de identificar história pessoal e história nacional. Impunha-se, portanto, “às gerações o orgulho e admiração pelos seus feitos heroicos praticados justamente quando o Brasil mais reclamava a abnegação de seus filhos” e “ele se destaca como a estrela mais rutilante que naquela época surgiu no firmamento das nossas liberdades patricias”, enfatizando a vida modelar. O emblema biográfico era sustentado mais uma vez como recurso didático da instrução cívica (KNAUSS, 2003, p. 57).

Durante os anos 1912 e 1914 o movimento a Araribóia contará com sua maior expressão, com grandes festejos de comemoração pelos 339º e 341º aniversários da cidade, sendo realizadas missas em São Lourenço, incentivando a participação popular, contando também com o envolvimento militar e da imprensa local. Para as comemorações do 339º aniversário, além dos festejos e da missa celebrada na Igreja de São Lourenço, foi entregue na Prefeitura o busto de Araribóia⁴⁶, conduzido por praças do Exército e da força militar estadual em uma procissão cívica. A população havia sido convocada pela Comissão, através da imprensa, para que enfeitassem as fachadas da cidade, e postais com a fotogravura do busto foram distribuídos no dia da comemoração. Conforme ainda relatou Knauss (2003, p. 54), a Comissão Glorificadora recebeu grande destaque pela imprensa por seus esforços na “patriótica comemoração”, enquanto a atuação do prefeito Pereira Passos fora desmerecida, gerando uma visível tensão entre os mesmos.

Para o 341º aniversário da cidade também foi promovida uma grande comemoração como no ano de 1914, com missa em São Lourenço pela manhã e festejos ao decorrer do dia. A Comissão Glorificadora novamente contou com o apoio da imprensa em promover a mobilização civil, militar e religiosa na cidade. O destaque deste aniversário teria sido o lançamento da pedra fundamental da estátua que deveria ser erguida em homenagem a Araribóia, como solicitado naquela proposta parlamentar de Olavo Guerra. O lançamento fora realizado em uma solenidade na Praça da República, com a presença de autoridades municipais, estaduais, membros da Comissão Glorificadora, do bispo e do público presente.

Conforme relata Valéria Salgueiro (2003, p. 1), tentou-se, através destes movimentos de resgate à memória de Araribóia e suas sequentes comemorações, promover um sentimento de civismo e de construção da nacionalidade brasileira, por meio do culto a mitos. Knauss viria reforçar esta suposição, com o relato de um discurso proferido no 339º aniversário por um

⁴⁶ Busto em bronze, autoria de Modestino Kanto, mandado fazer pela *Comissão Glorificadora a Martim Afonso de Souza Araribóia* e inaugurado a 22 de novembro de 1912 no edifício da antiga Prefeitura Municipal. Foi removido em 1915 para a Praça Araribóia e em 1965 para a Praça General Rondon, fronteira à Capela de São Lourenço dos Índios (SOARES, 1945, p. 33).

comandante militar que definia a festa municipal como uma comemoração que viria a reunir e integrar a sociedade local ao conjunto da nacional, validada pelo conceito de pátria e patrícios. E também, pelas palavras de José Luiz de Araribóia Cardoso no festejo do 341º aniversário, em que teria dito “que a imagem oficial do herói devia atestar para todo o sempre aos pósteros a fé e a tenacidade de uma raça, retomando, portanto, o recorte racial unificador e concebendo a iniciativa como uma homenagem à pátria” (*Apud* KNAUSS, 2003, p. 58).

Podemos verificar, com maior clareza, a atuação da Comissão Glorificadora em busca da promoção do civismo e da vinculação da imagem de Araribóia ao “fundador múltiplo”, então da cidade de Niterói, do Rio de Janeiro e conseqüentemente, da nacionalidade brasileira, quando Paulo Knauss nos relata ainda que, no evento comemorativo de 1912, a Comissão se referiu a Araribóia como, além de o fundador da cidade, o “legítimo Pai da Pátria Brasileira”. Com o qual visou unir a identidade local à nacional, relacionando a história niteroiense à história do Brasil, de forma a avivar na população um sentimento de patriotismo estimulado pelo mito do herói fundador. Valéria Salgueiro vem a reforçar esta verificação quando analisa sobre a encomenda solicitada do quadro, “Martim Afonso de Souza, o Araribóia – Fundação da cidade de Niterói”, a Antonio Parreiras, revelando também, que este movimento de promoção do orgulho cívico e patriótico que ocorria em Niterói, não era exclusividade municipal, podia ser visto sendo promovido por todo o país.

A obra em questão foi uma encomenda oficial feita em meio a uma significativa movimentação local visando a construção de uma narrativa da origem e de nomes a ela associados, em torno dos quais pudesse se fortalecer um sentimento de identidade e de orgulho cívico na população. Esse movimento local não era isolado, mas, antes, consoante com um esforço em escala nacional de construção da nacionalidade brasileira e de culto ao orgulho cívico, ao qual buscou-se vincular certos mitos [...] Como era comum, a construção de uma visualidade da história nacional ou regional que acompanhava essa demanda invariavelmente ocorria apoiada em fontes historiográficas “autorizadas”, [...] através dos quais fatos, acontecimentos e nomes a ele ligados eram controlados pelas elites e aprovados pelo crivo das forças dominantes no poder (*Id.*, 2003, p. 01).

Toda esta mobilização promovida em Niterói pela Comissão Glorificadora foi perdendo a força, as disputas políticas em torno da imagem de Araribóia se intensificaram e em 1915 a Comissão Glorificadora a Araribóia foi então dissolvida. Durante o governo estadual assumido por Feliciano Sodré em 1922, Niterói passaria por diversas intervenções urbanísticas, entre elas, a reforma da Praça da República, onde se encontrava a pedra fundamental do monumento que deveria ser erguido em homenagem a Araribóia. No entanto, ao invés da estátua do índio, foi erguido outro monumento, o *Triunfo da República*, em homenagem aos personagens

fluminenses que atuaram na instauração do regime republicano no Brasil, fazendo agora da República, ao invés de Araribóia, a referência identitária de ligação entre as esferas municipal, regional e nacional. Araribóia havia sido deixado para trás, e com ele, a memória de um passado mais remoto da cidade. Niterói, de acordo com Knauss (2003, p. 62), neste momento passaria por um período de identificação com personagens mais recentes e representações mais clássicas da história, o que de certa forma, fez com que houvesse uma atualização e uma renovação simbólica na cidade.

Apesar da imagem e memória de Araribóia não terem sido assimiladas e fixadas, junto a população, conforme havia sido pretendido pela Comissão, ainda assim, o personagem deixaria como seu legado na história a fundação da cidade, contrariando autores como Emmanuel de Macedo Soares, que dizia ser esta “tese [da fundação por Araribóia] absurda e impertinente” (1992, p. 37). Ficaria, também, para a posteridade a placa de lançamento da pedra fundamental, o busto confeccionado por Modestino Kanto, o quadro pintado por Antonio Parreiras. Além disso, Araribóia passaria a permear o imaginário popular através de lendas e histórias controversas sobre sua vida, tornando-se um mito da cidade.

No ano de 1965, Araribóia ressurgiria através de um movimento similar aos do início do século, mas agora impulsionado pelo governo estadual, que visava restaurar a positividade e a autoestima na cidade que havia passado por momentos de tensão e tragédia em anos anteriores com o “quebra-quebra da Cantareira” em 1959, e com o incêndio ocorrido durante um espetáculo do *Gran Circus Norte-Americano* na cidade em 1961. Para isso, o governador Paulo Torres resolveu homenagear Araribóia, visando, pela coesão social, resgatar a memória do cacique promovida no início do século, juntamente a um projeto de renovação urbana para a cidade, propondo a reforma e a revitalização da praça Araribóia para as comemorações do 392º aniversário de Niterói. Este projeto contava com a reforma da estação das barcas, dos jardins, da instalação de um relógio suíço, de iluminação a vapor de mercúrio, e finalmente, com a instalação da estátua de Araribóia, a qual teve sua pedra fundamental lançada em 1914 e havia sido encomendada, na época, a Modestino Kanto, no entanto, agora quem a confeccionaria seria o artista plástico Dante Croce.

A transformação da cidade assemelhava-se ao sucesso do processo civilizador desenvolvido, tendo o emblema de Araribóia como um símbolo, caracterizado como vitorioso pela invencibilidade. Em linhas gerais, o presente identificava-se com o instante cotidiano do cidadão e era reconhecido na marcação do relógio. Por sua vez, o passado era identificado com a memória do herói mítico que demarcava a origem da cidade. Por fim, a construção da Sociedade no futuro ficava identificada com a

ação dos sujeitos do estado. Essa articulação simbólica, inscrita na produção do espaço da cidade, definia uma noção de civismo e patriotismo que simbolicamente construía a imagem de um Estado fortalecido e se projetava no futuro (KNAUSS, 2003, p. 70).

As comemorações pelo 392º aniversário da cidade seguiram de forma semelhante aos festejos dos anos de 1912 e 1914, com a celebração da missa na Igreja de São Lourenço e com o apoio da imprensa em sua divulgação. De acordo com Knauss (2003, p. 66), percebia-se que a imprensa buscava ressaltar o papel do Estado como principal responsável por este “espetáculo para o niteroiense”, com matérias que diziam “graças à iniciativa do Governo Paulo Torres”. O historiador pontua para o fato de que nesta época, o jornal *O Fluminense* pertenceria à família do governador, por isso a atitude tendenciosa, no entanto, faz relevância à questão simbólica gerada, a partir destes pronunciamentos, entre o Estado e a Sociedade. Onde, o Estado se representaria por sua “generosidade” em presentear a cidade com uma homenagem ao seu herói mítico, proporcionando um elo entre o passado e o presente. Enquanto à Sociedade caberia demonstrar toda a sua gratidão, assim como fora apresentado na inscrição na estátua: *O povo fluminense a Araribóia*.

Percebe-se então, que este movimento não serviu apenas para resgatar a memória do mito fundador e alavancar a autoestima niteroiense, iria além, buscava através de motivações políticas, promover uma identidade entre Sociedade e Estado, visando uni-los simbolicamente em torno de um vínculo afetivo, que ligasse o passado, o presente e o futuro da cidade. Este vínculo seria Araribóia, representante simbólico da efetiva atuação de um processo civilizatório aos olhos do ocidente colonizador.

1.5. UM NOVO SÍMBOLO IDENTITÁRIO EM NITERÓI É INSTITUÍDO

Niterói seguiu expandindo com a urbanização em direção aos bairros ao entorno do centro e da orla da baía, como Icaraí e São Francisco, e outros mais periféricos. O centro da cidade prosseguiu com investimentos em reformas, construções e embelezamento da região. Destaque para metade do século XX, quando se inaugura a avenida Amaral Peixoto (1945), que só seria finalizada de fato na década de 1950, junto a novos e modernos prédios residenciais e comerciais que foram ocupados pela elite niteroiense.

O desenvolvimento mostrou-se marcante nos setores culturais, com mais instalações de institutos de ensino, públicos e particulares, incluindo a Universidade Federal Fluminense (1960), e de associações culturais. Aumentou o número de livrarias no centro e nos bairros, registrou-se uma maior frequência da população aos museus e bibliotecas (WEHRS, 1984, p.

118). Este ambiente artístico, cultural e universitário resultou a Niterói, como disse a antropóloga social Margareth da Luz (2009, p. 282), o título de “Celeiro de Artistas”, podendo ser considerada como uma cidade com uma inegável “vocação cultural” e produtora de uma ambiência cultural muito própria, desvinculada da produ o carioca.

No entanto, passado este período promissor, Niterói sofreria um forte golpe em seu plano econ mico, político, social e cultural com a perda de seu *status* de capital estadual. A fusão entre os estados do Rio de Janeiro e da Guanabara, em 1975, desvinculou Niterói do *status* de capital, agora ocupado pela cidade do Rio de Janeiro, que havia perdido para Brasília seu posto como capital federal há quinze anos. A base política situava-se agora na nova capital do lado ocidental da ba ia, acarretando no esvaziamento político de Niterói, o que gerou, segundo Luz (2009, p. 283), uma diminui o da movimentac o econômica resultando em um refluxo de investimentos na antiga capital e em um estado de dependência em rela o ao Rio de Janeiro. Niterói se direcionava a atua o de coadjuvante no plano estadual, vivendo às sombras do Rio de Janeiro, assim foi seguindo até o fim da década de 1980, imergindo em ostracismo e decadência visto nos mais diversos setores, político, econ mico, social etc.

No ano de 1989, o grupo político liderado por Jorge Roberto Silveira assumiu o governo de Niterói e, diferentemente dos governos anteriores, não usaria de histórias e memórias de um passado distante, e nem de supostos heróis míticos, para buscar resgatar a lembranc a de um período promissor e tentar traz -lo novamente ao cotidiano da cidade. Utilizaria agora, como estratégia, a promo o da imagem de Niterói como “cidade cultural”, e conseqüentemente, tentaria reerguer a autoestima dos niteroienses (LUZ, 2009, p. 282).

Procurou-se desvincular Niterói da imagem de cidade dormitório e subúrbio do Rio de Janeiro, que se empregou   cidade após a perda do *status* de capital. Para isto, de acordo com o coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas Urbanas (NEURB-UFF) Márcio Pi on de Oliveira (2009, p. 3-4), nos primeiros anos deste governo foi realizado um investimento maior em políticas públicas de cunho social e cultural. Na  rea social com programas voltados para a popula o de baixa renda, visando a urbaniza o de favelas sem remo o das famílias e estruturando o sistema médico familiar. Enquanto, na área cultural, os programas seriam voltados principalmente para o setor de patrim nio, com restaura es de prédios históricos, como o Teatro Municipal de Niterói, e com a encomenda do projeto para a constru o do Museu de Arte Contemporânea a Oscar Niemeyer, que viria a ser o grande marco deste governo para a cidade de Niterói.

Sendo assim, o grupo político teria visualizado que, por meio do uso da “cultura como recurso”⁴⁷, seria possível reaver fontes financeiras e justificar o alto investimento que seria despendido, não somente em obras para realizar uma revitalização urbana, mas também em um forte *city marketing*. A recuperação e a valorização da identidade municipal seriam visadas como meta a ser atingida, assim como a projeção nacional e internacional de Niterói como cidade turística, e também a proeminência, em âmbito regional, da política empregada por Jorge Roberto, que tinha por objetivo concorrer ao governo do estado.

Seguindo por esta vertente, Luz (2009, p. 284) esclarece que foram promovidas campanhas com *slogans* “Niterói eu adoro”, “Niterói ficando mais jovem”, “Niterói é hora de preservar”, procurando relacionar as “inovações” que se apresentavam com o novo governo junto à revitalização urbana e cultural que se aplicava na cidade. Com isso, veio a criação do Departamento de Proteção e Reabilitação do Patrimônio Cultural (DEPAC), da Niterói Livros, da Niterói Discos e da Niterói Artes, buscando valorizar os talentos locais e o passado da cidade, promovendo o turismo cultural e uma sensação de (re)conquista da cidadania para a população local, além de parecer que a cidade tomava um “banho de civilização”.

Fortalecendo a proposta de uso do *marketing* urbano, foi encomendado ao arquiteto Oscar Niemeyer o projeto de criação de um museu, que trouxesse modernidade e renovação à cidade de Niterói, orgulho aos seus moradores e alavancasse o turismo na cidade, prática, que conforme Carlos Wehrs (1984, p. 121), havia diminuído drasticamente após ter sido proibida as atividades do Cassino Icaraí durante o governo Dutra. Então, em 1996 a obra havia sido concluída e o Museu de Arte Contemporânea de Niterói (MAC) inaugurado. Logo, o MAC seria instituído como símbolo maior do Poder Municipal e representante da nova Niterói que surgia, deixando para trás símbolos da cidade que remetessem a um possível retrocesso no “processo civilizatório”.⁴⁸

⁴⁷ George Yúdice (2004) argumenta que o esvaziamento da noção clássica e tradicional da cultura (costumes, língua, território, etc.) dá lugar a novas formas de agenciamento cultural, podendo acarretar em um uso quase utilitário da cultura, um uso pragmático, o que ele vem a chamar de “cultura como recurso”. Devido a esse esvaziamento, agora a cultura encontra-se invadida pela economia e pela política.

⁴⁸ Ver ELIAS (1994), LUZ (2009) e OLIVEIRA (2009)

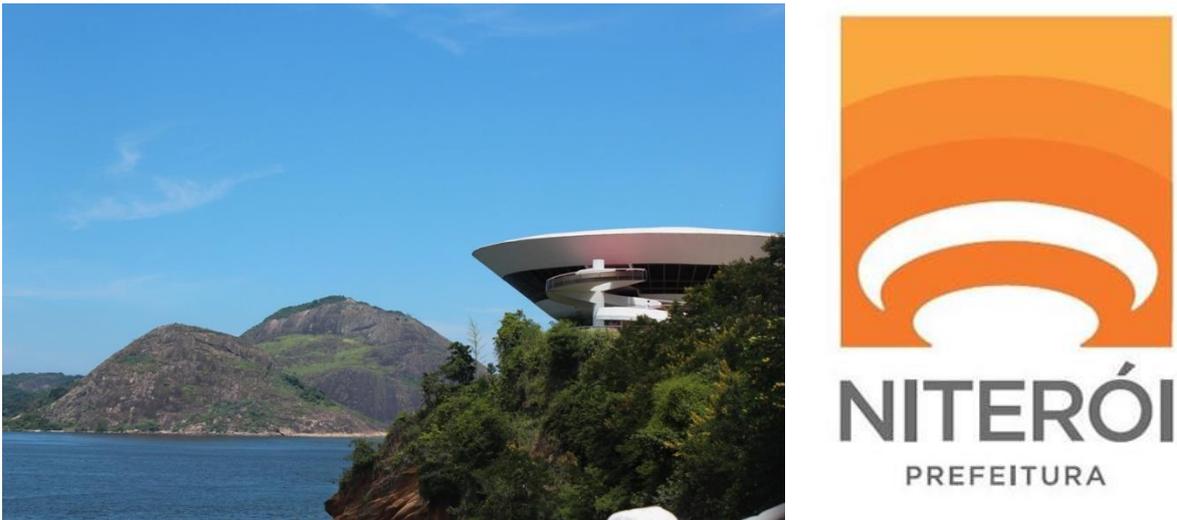


Figura 2 Vista lateral do MAC Niterói e logomarca adotada pela Prefeitura Municipal.
Foto: Maria Bulcão, 2012; Logomarca: <http://www.niteroi.rj.gov.br/>

Segundo pesquisa realizada por Gonçalves (2006), a adoção do MAC como um novo símbolo para Niterói despertou o interesse de visitantes do mundo inteiro e recuperou a autoestima dos moradores, gerando certo orgulho cívico, o que na verdade Margareth da Luz (2009, p. 283) rebate. Luz analisou que esta recuperação seria apenas uma percepção de valorização da autoestima do cidadão, devido aos investimentos em infraestrutura urbana, saúde e educação, assim como na área cultural e na forte propaganda governamental que se fazia a partir das mudanças positivas que eram divulgadas, a partir dos índices obtidos pela Fundação CIDE e pelo Instituto Polis, que mediam a qualidade de vida da população, encobrendo mudanças e até mesmo estagnações que não se mostravam vantajosas ao governo.

Conforme Oliveira (2009, p. 7), o ato de moldar uma imagem positiva da cidade não se faria com o intuito de gerar benefícios a seus cidadãos. Esta construção aconteceria para tornar a cidade mais atrativa aos investimentos de empresas privadas, principalmente aquelas ligadas ao turismo, à produção de eventos e à indústria cultural. Percebe-se que este modelo de política pública que estava sendo empregado em Niterói, seguia o do panorama nacional da década de 1990 - inicialmente com o governo Collor, seguindo com o governo FHC - com políticas urbanas fundamentadas em empreendedorismos e práticas neoliberais estimuladas pela prática de *city marketing*. Este tipo de prática estimularia a promoção e a venda de uma cidade a partir da elaboração e divulgação de uma imagem de marca que desenvolveria associações positivas sobre a mesma, visando atrair investimentos privados, empregos e renda ao município. Além

de gerar visibilidade aos setores residenciais, comerciais e turísticos, promoveria o governo que desta se utiliza.

O MAC tornava-se a imagem de marca para a cidade de Niterói, acompanhado pelas políticas públicas e pelos projetos urbanos que se desenvolviam por esta mesma vertente no país. A professora da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFBA, Paola B. Jacques (2004, p. 24) argumenta que dentro das estratégias adotadas atualmente nas políticas públicas e nos projetos urbanos, “existe uma clara intenção de se produzir uma imagem singular de cidade”, alegando que, indiferente desta imagem ser forjada ou não, ela seria resultado de uma identidade própria, criando uma imagem de marca de cidades distintas. No entanto, apesar da promoção da distinção cultural, estas cidades se pareceriam cada vez mais, pois, explica Jacques, seguiriam por um “modelo internacional extremamente homogeneizador, imposto pelos financiadores multinacionais dos grandes projetos de revitalização urbana”, e seriam estes modelos com padrão internacional os mais vendidos na contemporaneidade.

Desta forma, vemos que as obras de Niemeyer não são uma especificidade da cidade de Niterói, outras cidades brasileiras como Brasília e Belo Horizonte também as possuem, assim como outros países pelo mundo contam com elas em seus acervos patrimoniais. No entanto, cada obra possui suas particularidades, contudo, também possuem similaridades. A proposta de projeto para a construção do MAC provavelmente não deva ter sido planejada para representar características específicas da cultura ou história niteroiense, e sim para dar projeção e visibilidade à cidade que havia ficado apagada por quase duas décadas, ao governo de Jorge Roberto da Silveira, e ainda, para atrair investimentos ao município.

Jacques (2004, p. 24) afirma ainda que, com o avanço da globalização a cultura viria se destacando como principal estratégia da revitalização (ou *marketing*) urbana, pois, com particularismos culturais gerados através de uma imagem de marca, as cidades conseguiriam ocupar um lugar mais competitivo no mercado internacional em busca de turistas e investimentos. Uma das críticas a este processo seria sobre o modelo de padronização urbano que é gerado nestas cidades com a instalação de grandes redes de hotéis, de *shoppings centers*, *fast food*, aeroportos e até mesmo condomínios residenciais que se enquadram em um padrão mundial, criando cidades genéricas, nas quais seus gestores focariam as intervenções urbanísticas no turismo e não em melhorias para a população local, provocando o

desenvolvimento de processos como o de “museificação”⁴⁹ e o de “gentrificação”⁵⁰ em determinados espaços da cidade.

Outra crítica relevante a este processo de *marketing* urbano seria o grande esforço empregado pelos governos em desenvolver e melhor vender esta imagem de marca ou logotipo das cidades a partir da cultura, o qual acarretaria na geração de uma cultura-econômica visada à especulação imobiliária, à promoção política e também à “espetacularização”⁵¹ urbana.

Em Niterói, de acordo com Oliveira (2009, p. 7-8), verificou-se que após a inauguração do MAC, o governo o adotou como símbolo nas logomarcas dos documentos oficiais e investiu fortemente em promoção de propagandas que vinculavam a cidade e a qualidade de vida à modernidade trazida pelo Museu, estimulando a vinda de residentes e turistas com maiores recursos financeiros, os quais proporcionaram novos investimentos no comércio local que se encontrava em decadência. Ao mesmo tempo, o custo de vida na cidade aumentou, principalmente nos bairros ao entorno do MAC – Boa Viagem, Ingá e Icaraí – que tiveram um salto no valor do solo urbano, representativo na valorização do preço dos imóveis e dos aluguéis. Este processo ocasionou o deslocamento da população de baixa e média renda da zona sul para bairros mais afastados e cidades próximas, como São Gonçalo e Maricá, em busca de melhores condições de vida em locais menos visados e valorizados pelo mercado.

O Caminho Niemeyer⁵², projetado logo após a inauguração do MAC, segue por essa mesma lógica. Encomendado, segundo divulgação da própria Prefeitura na época, para reintegrar Niterói ao circuito cultural do Rio de Janeiro e do Brasil, de forma a atrair público suficiente para desenvolver a arte, a cultura e, inclusive, a economia da cidade, alegando que não apenas Niterói, mas o Brasil ganharia um espaço de padrão internacional para exposições

⁴⁹ [...] ao preservar áreas históricas, de forte importância cultural local, utiliza normas de intervenção internacionais que não são pensadas nem adaptadas de acordo com as singularidades locais. Assim, esse modelo acaba tornando todas essas áreas [...] cada vez mais semelhantes entre si. É um processo de “museificação” urbana em escala global [...] (JACQUES, 2004, p. 24).

⁵⁰ Enobrecimento [de determinadas áreas] com expulsão da população mais pobre (JACQUES, 2007, p. 93).

⁵¹ Considerado em sua totalidade, o espetáculo é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. Não é um suplemento do mundo real, uma decoração que lhe é acrescentada. É o âmago do realismo da sociedade real. Sob todas as suas formas particulares – informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos -, o espetáculo constitui o *modelo* atual da vida dominante na sociedade. [...] (DEBORD, 1997, p. 14).

⁵² O projeto inicial incluía como elementos do conjunto arquitetônico: o MAC, a Praça Juscelino Kubitschek, o Centro Petrobrás de Cinema, o Teatro Popular, a Sede da Fundação Oscar Niemeyer, o Memorial Roberto Silveira, a Igreja Batista, a nova Catedral Metropolitana, a Capela Flutuante e o estacionamento que tem como função integrar a estação das barcas e o terminal rodoviário João Goulart ao Caminho Niemeyer (OLIVEIRA, 2009, p. 9).

e congressos. Podemos perceber que o foco deste empreendimento estaria em divulgar e expor a cidade externamente, para o turismo e aos investidores.

Claro que este processo geraria um retorno financeiro interno positivo, mas com ele viriam consequências negativas para determinada parcela da população, normalmente a mais pobre, que como comentamos anteriormente, acaba sendo expulsa destes locais devido ao processo de gentrificação. O resultado deste deslocamento, não raras vezes, ocasiona na perda da memória local e das tradições culturais que eram resguardadas por aquela população que foi expulsa para que as intervenções de “melhoramento” urbano e chamariz de turistas se instalem.

Além disso, conforme diz Paola Jacques, muitas destas obras não são pensadas e nem adaptadas a partir das singularidades locais, dificultando a sua apropriação pela população local, como é o caso de alguns dos equipamentos que compõem o Caminho Niemeyer. O arquiteto projetou este Caminho para que as pessoas o percorressem a pé, tanto que a estação das barcas localizada no bairro de Charitas ficou de fora por ser uma distância muito longa para ser percorrida desta forma (OLIVEIRA, 2009, p. 9).

No entanto, percebemos que, por exemplo, o Teatro Popular se encontra em uma região pouco frequentada pela população local, caracterizado mais como um lugar de passagem, pois está localizado logo atrás do terminal rodoviário. O acesso torna-se um tanto difícil para se fazer a pé, rodeado por terrenos baldios e por estacionamentos, as ruas e calçadas não possuem qualquer cuidado, e ainda há um grande índice de criminalidade naquela região. Outro ponto importante para chamar a atenção, seria o espaço ocupado por este equipamento, na orla da Baía, onde tudo foi construído em concreto branco, sem árvores para fazer sombra ou sequer um banco na área externa para se sentar, parecendo ser um espaço pouco convidativo ao público que conhece o clima fluminense.

A Praça Juscelino Kubitschek seria outro equipamento que não atende às funções planejadas. Encontra-se localizado entre a estação das barcas e o Centro Petrobrás de Cinema, também à margem da Baía. Este espaço se tornou um lugar de passagem e de abrigo para moradores de rua, os habitantes locais não costumam parar para contemplar a bela vista para a Baía e nem ocupam o espaço da Praça com medo de assaltos, e ainda quando podem desviam o caminho evitando circular por aquele espaço. E, voltando ao MAC, a mais famosa obra integrada ao Caminho Niemeyer e à linda paisagem de Boa Viagem, que promove exposições que pouco privilegiam a produção de artistas da cidade, tornando perceptível que o fluxo de visitantes, em sua maioria, é composto por turistas e não pela população local. Lembrando,

também, do belo edifício construído para abrigar o Museu do Cinema, que teve suas obras iniciadas em 2004, sendo inaugurado em 2011, e continua até hoje sem um uso definido.

Verificamos assim que a promoção da imagem de marca promovida em Niterói com o MAC, e posteriormente com o Caminho Niemeyer, se viabilizou atraindo grande número de turistas para a cidade, que apesar das lindas paisagens e espaços naturais convidativos ao turismo em Niterói, estes viriam à cidade de passagem em busca das famosas obras projetadas por Niemeyer. A cidade em si não seria explorada e nem experimentada, sendo vista como um “simples cenário” complementado pelas obras de Niemeyer.

Jacques (2007, p. 95) entende que a falta da prática de vivências dos espaços em cidades-espetáculos as reduzem a uma simples imagem ou logotipo. Argumenta que os urbanistas projetam os espaços da cidade e indicam suas formas possíveis do uso com pouca ou nenhuma participação da população, quem de fato irá usufruir destes locais. Verifica também que, para realmente se experimentar o espaço por qual se percorre, é preciso se apropriar deste e fazer seu próprio caminho, senti-lo corporalmente, e não deixar a experiência ser reduzida apenas ao espetáculo sendo um participante passivo no processo. Desta forma, a cidade teria a possibilidade de deixar de ser mera cenografia para ser então vivida, resistindo à espetacularização urbana.

Como resultado, podemos analisar que estas estratégias de *marketing* proporcionaram à cidade de Niterói benefícios econômicos e turísticos, mas, ao mesmo tempo, provocaram um esquecimento e/ou esvaziamento da memória e cultura local, aumentaram as desigualdades sociais, deixando as necessidades da população local em segundo plano, privilegiando empresas imobiliárias e o grande comércio. No entanto, a população, ao perceber o ganho de visibilidade midiática e turística adquirida através da promoção da imagem de marca vinculada a Niemeyer, parece demonstrar ter recuperado sua autoestima, fazendo com que aflorasse, superficialmente, o orgulho pela sua cidade, encobrimo o passado, e a falta de planejamento e de políticas públicas que se fazem necessárias em Niterói. Enquanto isso, o turista, vem atraído pela possibilidade de consumo cultural, o qual seria projetado pela divulgação de uma imagem forjada para ser vendida e consumida como cultura.

Diante deste cenário de “modernidade e cultura” que a cidade de Niterói fez refletir através do conjunto de obras de Niemeyer, fez também transparecer, supostamente, que o orgulho e a autoestima niteroiense foram finalmente recuperados a partir destas instalações. A estratégia adotada pelo programa de governo de Jorge Roberto da Silveira, iniciado em 1989,

deixou no esquecimento símbolos que faziam referência ao passado histórico da cidade, como o mítico fundador Araribóia, e até mesmo aqueles que a ele estivessem vinculados, como a Pedra do Índio⁵³, para trazer a cidade um novo símbolo que representasse o progresso e a evolução urbana, isto é, que demonstrasse que o “processo civilizatório” avançara também por Niterói. Lembrando que neste período o Brasil passava por um processo de abertura econômica repentina, iniciado com o governo Collor, a qual permitia uma maior visibilidade, e até mesmo um maior consumo, de produtos considerados mais avançados e inovadores vindos de países de “primeiro mundo”, e também sobre o modo de vida, visto como a forma de se viver “civilizadamente”.

Vemos, então, refletido na contemporaneidade brasileira, a remanescência desta suposta superioridade cultural promovida com a colonização pelos europeus e reproduzida ao longo dos anos pela população. Stuart Hall (2003, p. 56) argumenta que os países colonizados continuariam a vivenciar aquelas condições de quando estavam sob o colonialismo, apresentando ainda uma relativa fragilidade em relação às áreas social, cultural, econômica e militar. Atenta para a ambiguidade gerada pela utilização do termo “pós-colonial”, pois, por mais que se possa interpretar seu prefixo como um sentido de encerramento ou fechamento de um processo, já seria visto que características diversas deste período ao passar dos anos continuariam vigentes e atuantes, apontando assim, que para uma utilização menos conflitiva deste termo, podemos interpretar o “pós” como significante de um período posterior.

Alega ainda, que as culturas nativas, deslocadas, senão destruídas pelo colonialismo, não são inclusivas a ponto de fornecer a base para uma nova cultura nacional ou cívica, corroborando para a continuidade do processo de afastamento e de não reconhecimento entre a população e suas origens culturais identitárias. Segundo Arif Dirlik, “O pós-colonial apresenta tanto ao colonizador quanto ao colonizado um problema de identidade” (*Apud* HALL, 2003, p. 134).

De acordo com Michael Pollak (1992, p. 4), “a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros”. Desta

⁵³ A Pedra do Índio é um monumento de formação rochosa onde seu contorno daria a percepção da cabeça de um índio com seu cocar. Fica localizada na Praia das Flechas, entre Boa viagem e Icaraí. Há uma lenda na cidade que conta que Araribóia teria escolhido as terras da Banda D’Além para moradia devido a esta pedra, diz que navegando pela baía teria avistado a formação rochosa e acreditado que fosse uma obra de Tupã baseada em seu rosto.

forma, podemos verificar, apoiados também pelas deduções de Hall, que memória e identidade se encontram constantemente em um campo de disputas. Visto que os diversos problemas ligados à dependência, ao subdesenvolvimento e à marginalização, gerados pelo colonialismo prosseguem atualmente refletidos, em grande parte, na realidade daqueles que descendem dos primeiros colonizados de alguma forma – étnica, cultural, territorial etc. - e que se sentem estigmatizados por este vínculo, já que este se traduz em representações distorcidas de suas imagens.

Podemos perceber então, junto a todo contexto histórico e teórico exposto até o momento, que diversos foram os fatores, desde o período colonial, que contribuíram para que houvesse a proeminência de um desejo de identificação na cidade de Niterói com o novo, com o contemporâneo, com aquilo que fazia parte do que se considerava como o “mundo civilizado”. A vontade de sentir-se imerso na “civilização” e de se desvincular simbolicamente de representações estereotípicas como o “primitivo” e o “selvagem” pareceu emergir, provocando o desprezo e o repúdio por possíveis vínculos que remetessem aquele antigo *slogan* “Niterói, terra de índio”.

2. FLUXOS DE MEMÓRIA NA CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE NITEROIENSE

O tempo dos homens, embora linear e finito, é medido pelo tempo circular das coisas, pois a repetição eterna é a medida de tudo quanto é perecível: movimento dos astros, sequência das estações, germinar e desenvolver das plantas. Enquanto o tempo cíclico exclui a ideia de história como aparição do novo, pois não faz senão repetir-se, o tempo linear dos entes da Natureza introduz a noção de história como memória.

Marilena Chauí

Com a exposição no primeiro capítulo de uma retrospectiva histórica da cidade de Niterói protagonizada por seu oficial fundador Araribóia, podemos seguir analisando como os fluxos de memória, sendo eles históricos, coletivos ou individuais, atuaram junto às configurações da identidade niteroiense. Vimos que, ainda hoje, estão vinculadas a Niterói e aos seus moradores referências indígenas advindas de um passado distante, marcado pela oficialização da doação de uma sesmaria nesta região ao índio temiminó Araribóia no século XVI, e por se considerar que a partir deste momento Niterói iniciaria o processo civilizatório que a conduziria a se constituir como cidade no século XIX.

Verificamos ainda, no decorrer desta história, que fatores como a superposição cultural europeia e os discursos coloniais vieram ao longo dos anos agindo sobre os processos identitários e de constituição de memória da população brasileira, inclusive da niteroiense; a qual procuraria na contemporaneidade se desvincular de certas referências, que, envolvidas por estereótipos, fortaleceriam a criação de estigmas que viriam a rotular e a depreciar os niteroienses, devido a associações pejorativas⁵⁴ feitas a partir da origem indígena da cidade e de seu fundador.

54 Segundo Margareth da Luz (2009), Niterói sempre foi alvo de piadas de mau gosto dos habitantes do Rio de Janeiro. Era chamada de "terra de índio", por alusão a seu fundador Araribóia. Niteroiense era "papa-goiaba". A ponte Rio-Niterói, ligava o século XIX (Niterói) ao século XX (Rio), dizia-se "vão central" quando em direção ao Rio e "vão à merda" em direção a Niterói.

Procuraremos continuar a analisar se situações como estas poderiam ter sido determinantes para que ocorresse um esvaziamento e até mesmo um esquecimento desta memória indígena, dificultando o reconhecimento e o pertencimento por parte da população a este passado histórico, e estimulando a identificação com elementos que remetessem a supostas sensações de progresso, civilidade e modernidade, como foi visto acontecer com a adoção do Museu de Arte Contemporânea como símbolo e referência para a cidade de Niterói e para seus moradores. Para isto, neste capítulo, aprofundaremos conceitos e reflexões a respeito da constituição dos fluxos de memória e sua atuação nos processos identitários que se encontram sujeitos às estratégias do discurso colonial.

2.1. CONFIGURAÇÕES HISTÓRICAS COMO FONTE PARA A MEMÓRIA NITEROIENSE

A história escrita, como conhecemos, constituiu-se cientificamente a partir do século XVII, anteriormente a forma mais usual de se reproduzir histórias era através da oralidade, antiga prática de comunicação da humanidade. Segundo Matos; Senna (2011, p. 97), a história escrita surgiria a partir de registros da oralidade com a sistematização das lembranças, compondo-se com a escrita dos depoimentos, das impressões registradas, da legislação disciplinada em sólidas escritas que a legitimariam, buscando reproduzir e perpetuar o passado de forma segura e perene.

Ao pensarmos que as mais diversas narrativas históricas foram elaboradas a partir de relatos e registros, muitas vezes imprecisos, submetidos a omissões ou acréscimos, e fragmentos de memórias de depoentes sobre a realidade, sujeitos ainda à interpretação do pesquisador ou historiador, não podemos crer que a história, em seu formato e apresentação em ordem lógica e cronológica que chega até nós, seja totalmente verdadeira. Como vimos anteriormente com a história de Niterói e de Araribóia, sobre a qual verificamos, em certos momentos, a ocorrência de múltiplas versões para um mesmo acontecimento, datas imprecisas, mas estabelecidas e fixadas para dar um sentido temporal a determinado fato, tentativas de enquadramento de personagens sob visões estereotipadas que viriam a resultar, muitas vezes, em representações dúbias e distorcidas sobre estes no imaginário popular.

No entanto, este ato de organizar as narrativas, temporalmente e em formatos coerentes a nossa cognição, nos ajudaria a compreender o mundo, a vida e os discursos que viriam anteceder e cruzar os nossos no presente, proporcionando que fizéssemos uma “pré-figuração

de mundo”, visto que, segundo Paul Ricoeur (1994, p. 101), “imitar ou representar a ação, é primeiro, pré-compreender o que ocorre com o agir humano: com sua semântica, com sua simbólica, com sua temporalidade. É sobre essa pré-compreensão que se ergue a tessitura da intriga e, com ela, a mimética textual e literária”. Seria, então, através de uma retrospectiva prospectiva, acessando no presente as coisas passadas e projetando-as para um futuro possível, que faríamos uma configuração de mundo, constituindo assim nossa memória para configurar, e até mesmo reconfigurar, a nossa identidade; pois, segundo Santo Agostinho, “não há um tempo futuro, um tempo passado e um tempo presente, mas um tríplice presente, um presente das coisas futuras, um presente das coisas passadas e um presente das coisas presentes” (*Apud* RICOEUR, 1994, p. 96).

Philippe Joutard também expõe uma relação entre memória e tempo similar à proposta por Ricoeur e Santo Agostinho, ao dizer que “a memória se declina no presente e é o impulso de ação para o futuro” (2000, p. 32). Podemos interpretar, pela fala de Joutard, que o momento de constituição da memória ocorreria em um tempo presente com perspectivas a projetos futuros, nos remetendo a refletir que a existência destes três tempos (passado, presente e futuro) seria na verdade uma percepção humana no presente sobre os outros tempos, a qual tenderia a colocá-los em linearidade, isto é, em consonância nas narrativas, pois o tempo para a vida humana se apresentaria de forma linear.

Então, ao se realizar esta pré-figuração do passado em um momento presente, estaríamos formulando a memória, realizando o que Pollak e Ricoeur viriam a chamar de “enquadramento de memória”, ao organizar nossas experiências subjetivas nas narrativas de forma consonante, já que no tempo real, segundo Santo Agostinho, estas seriam dissonantes. E seria a partir deste enquadramento de memória no tempo que elaboraríamos nossos projetos, nossas projeções futuras, possibilitando a ocorrência de refigurações de identidades.

De acordo com Gilberto Velho (1994, p. 101), ao elaborar projetos, estaríamos antecipando, no presente, o futuro das trajetórias e das biografias de forma organizada, buscando construir, a partir de acontecimentos passados, uma memória conforme os objetivos e fins a serem alcançados futuramente, pois “a consistência do *projeto* depende, fundamentalmente, da *memória* que fornece os indicadores básicos de um passado que produziu as circunstâncias do presente, sem a consciência das quais seria impossível ter ou elaborar *projetos*” (*Ibid.*, p. 101).

O *projeto* e a *memória* associam-se e articulam-se ao dar *significado* à vida e às ações dos indivíduos, em outros termos, à própria identidade. Ou seja, na constituição da *identidade* social dos indivíduos, com particular ênfase nas sociedades e segmentos individualistas, a *memória* e o *projeto* individuais são amarras fundamentais. São visões retrospectivas e prospectivas que situam o indivíduo, suas motivações e o significado de suas ações, dentro de uma conjuntura de vida, na sucessão das etapas de sua trajetória (*Ibid.*, p. 101).

As proposições anteriores nos ajudam a refletir sobre a concepção da História do Brasil, através das relações entre memória e projeto analisadas a partir da compreensão de tempo, de organização e de seleção de narrativas, que vieram compor esta história conforme a conhecemos. Podemos verificar que a história brasileira teria sido formulada a partir de fragmentos de memória, de registros e relatos dos colonizadores, de viajantes e jesuítas, organizados em função de seus projetos individuais que viriam a refletir posteriormente no coletivo. Como viria a nos explicar Gilberto Velho (1994, p. 103) quando argumenta que a elaboração de projetos não seria “abstratamente racional”, sendo sim resultado de decisões tomadas a partir de um “campo de possibilidades” onde se encontraria inserido o sujeito. Velho alega que o projeto seria um instrumento básico de negociação com a realidade, com outros atores, indivíduos ou coletivos, se caracterizando como meio de expressão e comunicação ao articular interesses, objetivos, sentimentos e aspirações para o mundo. Ainda segundo o autor, a consistência e o significado do passado, que ele diz ser descontínuo, e da memória, então fragmentada, ao se articularem para a elaboração de projetos conseguiriam dar sentido e continuidade às histórias.

A memória é fragmentada. O sentido de identidade depende em grande parte da organização desses pedaços, fragmentados de fatos e episódios separados. O passado, assim, é descontínuo. A consistência e o significado desse passado e da memória articulam-se à elaboração de *projetos* que dão sentido e estabelecem continuidade entre esses diferentes momentos e situações (*Ibid.*, p. 103).

As possíveis falhas deixadas pela fragmentação da memória constantemente seriam compensadas por histórias que na realidade podem não ter ocorrido, por equívocos ou lembranças distorcidas na memória do relator, podendo estas serem intencionais ou não, por acréscimos para criar uma conexão entre um fato e outro ou para simplesmente complementar a história de forma que, ao julgo de seu interlocutor, ficasse coerente ao ser narrada e atingisse o objetivo pretendido.

Pudemos verificar, durante as investigações históricas realizadas para o primeiro capítulo desta dissertação, a ocorrência de situações semelhantes a estas com as narrativas sobre Araribóia, onde, por exemplo, não há consenso sobre as datas de seu nascimento e morte,

inclusive sobre a causa que teria provocado seu falecimento, sobre seu local de nascimento, sobre a origem da etnia temiminó. Ainda contamos com relatos que podem ser na verdade lendas, histórias fantásticas, sobre o índio, como o afrontamento com o governador das Capitanias do Sul, Antonio Salema, em sua visita ao Rio de Janeiro, ou a travessia da baía que Araribóia teria feito a nado para chegar ao Forte Coligny e explodir o paiol de munição dos franceses. Inclusive, o seu protagonismo como fundador da cidade de Niterói já chegou a ser questionado tanto por historiadores, quanto por populares.

No entanto, observamos que a problematização deveria vir, não pelas invenções narrativas que complementam a memória ao se tornarem história, e sim pelas intenções e finalidades com que eram pretendidas a partir destas invenções. De acordo com Pierre Nora (1993, p. 9), a história seria uma representação do passado através de uma reconstrução problemática e incompleta de algo que não existe mais, enquanto a memória se manteria sempre como um fenômeno atual. Pois, ainda segundo Nora, a memória permaneceria viva por ser carregada por grupos vivos, e desta forma encontrar-se-ia em permanente evolução, aberta para o constante diálogo entre a lembrança e o esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável aos mais diversos usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações.

A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo (NORA, 1993, p. 9).

No caso niteroiense, e também brasileiro, onde temos um visto “silenciamento” (OLIVEIRA, 2015) do passado indígena, e a ocorrência de um “esquecimento ou apagamento” (POLLAK, 1989) na memória da população contemporânea sobre este passado, vemos que esta memória sobre os povos naturais da terra encontra-se defasada, assim como a sua construção histórica. De acordo com Darcy Ribeiro (1995, p. 74-76), o processo civilizatório desencadeado pelos portugueses no Brasil, ao interromper a linha evolutiva prévia das populações indígenas brasileiras, subjugar-las, e recrutar-las como mão-de-obra servil, teria acarretado na “perda da autonomia étnica dos núcleos engajados, sua dominação e transfiguração”, causando a ausência de uma classe dominante nativa, onde os dominados não se constituíram como um “povo

dedicado a produzir suas próprias condições de existência e nem sequer capacitado para reproduzir-se vegetativamente”.

Ainda, segundo o antropólogo, teria sido a partir deste contexto que se estabeleceria a base sobre a qual se edificaria a sociedade e a cultura brasileira como uma implantação colonial europeia, onde poderia ser visto um plano ideológico, representado a partir de formas de comunicação, pelo saber, pelas crenças, pela criação artística e autoimagem étnica, sujeito a métodos avançados de ordenação social e a instrumentos de regulação e controle das formas de expressão, como os citados a seguir:

A língua portuguesa, que se difunde lentamente, século após século, até converter-se no veículo único de comunicação das comunidades brasileiras entre si e delas com a metrópole;

Um minúsculo estrato social de letrados que, através do domínio do saber erudito e técnico europeu de então, orienta as atividades mais complexas e opera como centro difusor de conhecimentos, crenças e valores;

Uma Igreja oficial, associada a um Estado salvacionista, que depois de intermediar a submissão dos núcleos indígenas através da catequese impõem um catolicismo de corte messiânico e exerce um rigoroso controle sobre a vida intelectual da colônia, para impedir a difusão de qualquer outra ideologia e até mesmo saber científico;

Artistas que exercem suas atividades obedientes aos gêneros e estilos europeus, principalmente o barroco, dentro de cujos cânones a nova sociedade começa a expressar-se onde e quando exhibe algum fausto (RIBEIRO, 1995, p. 75-76).

Deste modo, pudemos visualizar que, além do emprego de ações de dominação violentas, tanto físicas quanto psicológicas, pelo processo colonial que levou ao extermínio em massa dos povos indígenas e de suas práticas culturais no Brasil, ainda tivemos a atuação neste processo de formatos de dominação mais lentos, e de certa forma, mais discretos, como os que vimos anteriormente, mas que agiriam mais profundamente em nossa sociedade, ocasionando o reconhecimento e o pertencimento da população local com a cultura praticada e imposta pelo colonizador.

Com base na visão de Darcy Ribeiro, podemos retomar aquele pensamento de Velho e de Ricoeur, de que toda narrativa seria construída a partir de um objetivo, pensada para um projeto de futuro; assim, como diria Peter Burke (1992), a memória seria a reconstrução do passado e não deveria ser vista como uma atividade ingênua e inocente. A “perda”, o “esquecimento” ou o “silenciamento” das memórias pela população indígena e seus descendentes se apresentam como um reflexo das atuações do processo colonial que parece ainda se manter presente na contemporaneidade. Este panorama demonstra que esta reconstrução do passado, que deixaria de fora as versões produzidas pelos povos naturais da terra, viria a contribuir para o sucesso do projeto colonizador e civilizatório, evitando que

ocorresse a reprodução das histórias indígenas narradas por suas próprias populações, permitindo que a construção histórica brasileira, composta e manipulada a partir da visão do colonizador, viesse a prosperar, deixando por muitos anos os povos indígenas envolvidos por um “manto de invisibilidade”.

Fatores como os que expomos até o momento podem ser determinantes para que esta falta de reconhecimento por parte da população niteroiense sobre suas origens venha a ocorrer; pois as construções históricas influenciam diretamente em nossas configurações de memórias – assim como diria Pollak (1992), nos identificamos com as memórias públicas e relevantes para a coletividade, além daquela construídas por nós mesmos -, e neste caso, acabam gerando identidades, e sensações de reconhecimento e pertencimento distorcidos junto à sociedade.

No Brasil, em geral, temos uma grande parcela da população miscigenada, que pouco sabe, e também pouco se interessa em saber, sobre sua linhagem de origens brasileiras, lhe interessando mais aquela vinculada aos povos europeus. Durante séculos a História reproduziu o Brasil como um lugar “descoberto” pelos portugueses, que aqui chegaram, se depararam com povos selvagens e primitivos, e assim teriam trazido a civilização e o progresso para estas terras. Não havendo espaço para que a população indígena contasse a sua versão, perpetuou aquela do colonizador, que, de tão introjetada pela população brasileira, ainda hoje vemos sendo reproduzidos, em referência aos indígenas, preconceitos e estigmas remanescentes das estratégias adotadas pelo discurso colonial.

2.2. PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO DE UMA MEMÓRIA HISTÓRICA E AFETIVA SOBRE ARARIBÓIA

A memória, segundo Maurice Halbwachs, seria construída de forma coletiva e pessoal, e estaria sujeita a constantes transformações e mudanças. Para o sociólogo, poderíamos dividir a memória em interior e exterior, ou mais exatamente como memória autobiográfica e memória histórica, com a primeira fazendo parte da segunda, mas, no entanto, sendo a individual mais densa e se apresentando de forma mais contínua do que a histórica, que, por mais que esta seja mais extensa, para nós seria apenas uma representação do passado de forma resumida e esquemática (*Id.*, 2003, p. 73).

Nossa memória não se apoia na história aprendida, mas na história vivida. Por história, devemos entender não uma sucessão cronológica de eventos e datas, mas tudo o que faz com que um período se distinga dos outros, do qual os livros e as narrativas em geral nos apresentam apenas um quadro muito esquemático e incompleto (*Ibid.*, p. 78-79).

Michael Pollak (1992, p. 02), seguindo pelos passos de Halbwachs, também afirma que a memória pode ser tanto individual quanto coletiva, e por sua vez, enfatiza que ela seria um fenômeno dinâmico em constante construção devido às interpretações, às atualizações e às formas como estas lembranças são contadas pelos indivíduos. Conforme Pollak, a memória não seria estática e também poderia não ser totalmente verídica, ela poderia ir se fragmentando ao longo dos anos, tendo partes do acontecimento sendo esquecidos, como também, absorveria novos fatos. De acordo com Oliveira; Vasquez (2006, p. 18): “Sabemos que a memória não é um guia seguro para a História. Ela é seletiva e tende a exagerar ou mesmo a omitir, conforme vontades que lhe são próprias”.

No entanto, Pollak (1992, p. 02) destaca ainda a possibilidade da memória possuir pontos que podem se fixar, seja na história de vida individual ou em memórias construídas coletivamente, dando surgimento aos mitos, aos rituais, aos lugares de memória etc. Assim, devemos atentar novamente para a questão da memória de Araribóia em Niterói, a qual pode ser remanescente de uma história verídica ou não, conforme já comentado anteriormente, pois antes de tornar-se uma narrativa histórica já existiam relatos produzidos a partir de fragmentos de memória. Contudo, percebemos através destas narrativas sobre o índio, produzidas por historiadores e por populares, que alguns pontos de sua história se fixaram e seguem sendo repetidos, enquanto outros seguem flutuantes gerando descontinuidades, conflitos e contradições. Demonstra-se, com isto, que o trabalho de enquadramento talvez não tenha sido suficiente frente às fragmentações e transformações por qual a memória sobre este personagem viria passando desde o século XVI.

Para analisarmos de forma mais segura e profunda estas questões que envolvem a perpetuação de memórias relativas à Araribóia em Niterói, seguiremos pelos conceitos desenvolvidos por Pollak em seu trabalho *Memória e Identidade Social* (1992), no qual define que a memória, tanto a individual quanto a coletiva, teria como seus elementos constitutivos os *acontecimentos*, as *pessoas* e *personagens*, e os *lugares*. E alega que estes elementos poderiam ser organizados de forma consciente ou mesmo inconscientemente, em função de questões políticas e/ou pessoais que estariam em eminência no momento da construção da memória.

Iniciaremos nossa análise com a memória que é formada pelos “acontecimentos vividos pessoalmente” (POLLAK, 1992, p. 2), no nosso caso específico, isso se torna impossível, pois não há ninguém ou pelo menos nenhum registro de algum indivíduo vivo hoje que tenha convivido com Araribóia, e nem o próprio para nos contar as lembranças vividas no período

colonial. A memória que teríamos dos fatos relacionados a Araribóia seriam os resultados dos registros feitos pelos viajantes, jesuítas e historiadores que aqui estiveram naquela época. Estes seriam os acontecimentos “vividos por tabela”, como chama Pollak em referência aos eventos vividos por um determinado grupo, onde um indivíduo por se reconhecer como partícipe deste grupo faz com que sinta tê-los vivenciado também, indiferente ao espaço-tempo em que ocorreram. Estes acontecimentos repercutiriam no imaginário individual atingindo demasiadas proporções ao ponto de tornarem-se parte de uma memória coletiva.

É perfeitamente possível que por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase herdada (*Ibid.*, p. 2).

Os acontecimentos “vividos por tabela”, neste caso, que se tornaram memórias junto à população niteroiense, são reflexos de algumas das formas pelas quais foi feita a perpetuação das histórias sobre Araribóia na cidade. Podemos destacar, que além dos livros históricos e registros antigos sobre Niterói e Rio de Janeiro, estas histórias poderiam ter sido repassadas também através da história oral, antiga prática cultural e característica dos povos indígenas. No entanto, percebemos que a base histórica para os livros didáticos, que narram a trajetória destes povos e que são ensinados nas escolas, são reproduções baseadas nas experiências vividas e imaginadas pelos europeus quando aqui chegaram para colonizar o Brasil; enquanto a história oral, que poderia ter reproduzido os fatos a partir da perspectiva daqueles que aqui já se encontravam, foi se perdendo ao passar dos anos com a opressão e as tentativas de anulação dos costumes e tradições indígenas em nosso país. De acordo com Matos; Senna:

[...] a história oral busca registrar – e, portanto, perpetuar – impressões, vivências, lembranças daqueles indivíduos que se dispõem a compartilhar sua memória com a coletividade e dessa forma permitir um conhecimento do vivido muito mais rico, dinâmico e colorido de situações que, de outra forma, não conheceríamos (*Id.*, 2001, p. 97).

Desta forma, possivelmente parte da história de Araribóia não deve nem mesmo ter chegado a nosso conhecimento, além disso, precisamos levar em conta que os diversos livros históricos que influenciaram na formulação de nossa memória foram elaborados a partir de visões europeias um tanto quanto tendenciosas, não podemos negar, onde o “evoluído” e “civilizado”⁵⁵ se contrastavam com o “primitivo” e “selvagem”. Os europeus, que aqui poderíamos chamá-los, conforme Peter Burke (1992, p. 235), de “guardiões da memória”, por

⁵⁵ Seguindo pela referência de civilização proposta por Elias em *O Processo Civilizador* (1994).

muito tempo acreditaram que os indígenas não possuíam nenhuma forma de organização, fosse ela social, política ou cultural. Assim como a percepção que teve Colombo ao chegar na América e considerar que os indígenas eram inferiores culturalmente por sua nudez, ou quando Gandavo fala sobre a falta de civilidade por parte destes por não haver as letras F, L, R no alfabeto tupi⁵⁶.

Devido a isso, os colonizadores consideravam de extrema necessidade o domínio destes povos para que a estes fossem estabelecidas normas para instruí-los e administrá-los, conforme relatou Bhabha (1998); o que, no entanto, acabou acarretando em ocultações e esquecimentos de prática culturais dos povos indígenas como a história oral, reforçando a premissa de que as histórias do passado colonial que repercutem em nossas memórias são aquelas elaboradas a partir de visões europeias.

De acordo com Bruno Pacheco de Oliveira (2015, p. 51), a atitude colonial que ainda se configuraria por um longo processo de expropriação das terras indígenas, por genocídios, pela progressiva destruição das culturas e das línguas indígenas, e pela criação de empecilhos visando a redução ao acesso do indígena a recursos disponíveis ao restante da sociedade - situação vista ainda hoje -, também contribuíram para que houvesse um silenciamento dos povos indígenas.

Ao longo da História, quase todos os agentes que operaram políticas governamentais ou não governamentais falaram pelos índios. Desde os viajantes europeus, passando pelas primeiras formas de organização colonial, pelo governo imperial e pela implantação do Estado republicano. Todos julgavam, e julgam ainda, ter legitimidade para falar “dos” e “pelos” índios. O Estado e a Igreja sempre capitanearam esse processo que, nas últimas décadas, ficou polarizado entre a agência indigenista do Estado (Serviço de Proteção ao Índio-SPI e depois Fundação Nacional do Índio-Funai) e as organizações não governamentais (OLIVEIRA, 2015, p. 41).

A emancipação social do indígena só viria em 1988 com a nova Constituição Federal Brasileira, a qual reconheceria o pleno direito de cidadania a estes povos, que até então não possuíam autonomia alguma sobre suas vidas, sendo tutelados pelo Estado. Oliveira (2015, p. 41) diria que a população indígena se encontrava em uma “situação jurídica comparável aos loucos ou às crianças”, pois a execução de qualquer ação legal só seria possível se fosse autorizada pelo órgão tutor do Estado, gerando com isto uma relação paternalista que fomentaria uma situação de dependência entre o povo indígena e o Estado.

⁵⁶ Cf. citações de Todorov (1993) e de Gandavo (1984) expostas na p. 17 deste trabalho.

Apesar da Constituição de 1988 possibilitar aos índios o direito à voz própria, ao reconhecimento de suas organizações, e à participação na formulação e execução de políticas públicas, este teria sido, segundo Oliveira, apenas um primeiro passo em direção à construção de uma verdadeira autonomia; pois não seria pela simples instituição de uma regulamentação legal que se criariam práticas efetivas no interior de uma sociedade, seria preciso “reinventar a emancipação social através de novas teorias críticas e novas práticas” (2015, p. 51). Por isto, vemos que até o momento pouco se avançou em busca desta efetiva emancipação social indígena, vigorando ainda sobre estes povos o silenciamento, a exclusão e discriminações decorrentes do processo colonial.

Voltando a Araribóia, pudemos verificar através dos relatos históricos que o índio recebera na colônia um tratamento um tanto quanto diferenciado ou assim quiseram que fosse representado, afinal, a história sobre este personagem se configurou a partir de narrativas compostas por vozes exteriores a sua, não nos sendo possível obter a sua versão desta história, ou sequer a de seu povo. Esta aparente valorização e estima para com Araribóia por parte dos portugueses, possivelmente ocorreu devido ao seu posicionamento como líder, guerreiro e mediador, e às suas articulações políticas e de combate que os favoreciam.

Araribóia teria conquistado a glória junto ao povo lusitano, recebendo terras como recompensa, honrarias e títulos por Dom Sebastião, como o seletto hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo. Além disso, o índio viria a possuir bens, como casas na rua Direita (atual 1º de Março), local onde as figuras mais importantes daquele período se estabeleciam. Teria se casado com uma mameluca no Rio de Janeiro, tendo, entre os convidados, o próprio governador da província. Naquela época um índio casar-se com uma mameluca representava o alcance de um importante *status* social, que, como visto, teria sido o caso de Araribóia.

Além de todos estes acontecimentos que destacaram Araribóia na colônia, ainda houve outro fato marcante, que se conta de sua trajetória, que teria estremecido as relações, mas que, aparentemente, não interferiu na sua posição dentro daquela sociedade, demonstrando a possibilidade do cacique ter ocupado um lugar de destaque na colônia sem ter se submetido a todas as vontades e imposições portuguesas. O fato teria ocorrido durante uma visita ao Rio de Janeiro do governador da província Antônio Salema, que governou de 1572 a 1578. Araribóia foi um de seus convidados especiais, mas quando foi chamado a sentar-se o cacique cruzou as pernas como era costume entre os seus e teria sido repreendido, e de acordo com Frei Vicente do Salvador, Araribóia teria respondido que suas pernas estavam cansadas por todas as guerras

em que havia servido em nome do rei, mas que se, mesmo assim, o governador ainda o achava sem educação, então ele voltaria para sua aldeia e não retornaria mais à Corte.⁵⁷

Alguns historiadores confirmam que a ameaça feita por Araribóia teria se concretizado, no entanto, há relatos do próprio Frei sobre Araribóia ter continuado a frequentar a Corte como de costume. Entretanto, estas representações do índio valente e destemido, ao mesmo tempo aliado aos colonizadores, contribuíram para que, através de acontecimentos “vividos por tabela”, fossem elaboradas no imaginário da população imagens ambíguas sobre este personagem, estimuladas também por reflexos de reproduções de antigos arquétipos como o do “bom selvagem” de Rosseau, pela visão romântica indianista e pela visão marginalizada que se formou sobre o indígena a partir de estratégias do discurso colonial que constantemente o colocava em posições de subordinação e de inferioridade.

De acordo com Pollak, além dos acontecimentos, precisamos considerar as pessoas e personagens também como integrantes da memória, sejam estes pertencentes ou não ao espaço-tempo do ocorrido. Araribóia, que viveu durante o século XVI, período do surgimento de Niterói, permanece presente, de certo modo, na contemporaneidade da cidade. Esta presença torna-se possível devido aos estímulos gerados pelas histórias que foram repetidas e reproduzidas com o passar dos anos, criando uma vivacidade na memória de parte da população, referente ao cacique e a sua história em Niterói. Sendo assim, todos estes fatos, abordados até o momento, servem como exemplo de um conjunto de acontecimentos “vividos” por um personagem, relatados por observadores, interpretados e reescritos por historiadores, e então receptados e reinterpretados para a formulação de uma memória histórica e também afetiva dos niteroienses em relação a Araribóia.

Pollak complementa ainda que, para a constituição da memória, além dos fatos e dos personagens, também devemos levar em consideração os lugares. Estes nos remeteriam a lembranças pessoais ou mesmo públicas e utilizariam como instrumento de apoio à memória os “lugares de comemoração” e os monumentos, que estimulariam as lembranças de fatos vividos diretamente ou “por tabela”. Em Niterói ressaltaremos dois espaços públicos principais que vieram a servir como estímulo à ressurgência do mito fundador na memória dos niteroienses, seriam eles o bairro de São Lourenço, marco considerado como inicial da cidade de Niterói, onde se encontram o busto do cacique e a primeira capela – atual Igreja de São Lourenço dos Índios -, e a praça Araribóia, local onde se encontra sua estátua.

⁵⁷ Cf. a citação do Frei Vicente do Salvador no subcapítulo 1.2, p. 41-42 deste trabalho.

Todos os dois lugares já exerceram no passado um papel oficial de tentar formar, perpetuar e resgatar junto à população niteroiense a memória referente a Araribóia, aliados ainda à tentativa de promover a importância da cidade no âmbito estadual e nacional. Com este propósito, no início de século XX, surge um movimento de resgate da memória indígena através do mito de “imortal fundador” instituído a Araribóia, como aquele que teria sido responsável tanto pela fundação da cidade de Niterói, quanto da do Rio de Janeiro, fazendo-se assim um representante da identidade brasileira. Visou-se exaltar a importância da capital regional através do protagonismo fundador de um personagem em comum à capital federal, tentando torná-lo representante de uma identidade não apenas local, mas também regional e nacional, conforme explicou Knauss (2003, p. 58) a respeito da promoção que fora realizada neste período, tentando fazer uso da imagem de Araribóia como o “Legítimo Pai da Pátria Brasileira” e como personagem decisivo na origem das duas capitais.

O vereador Olavo Guerra inicia este movimento de resgate memorialista em 1900, apresentando à Câmara Municipal de Niterói uma proposta parlamentar na qual solicitava que fossem encomendados um quadro, uma placa comemorativa e uma estátua em homenagem a Araribóia, conforme relatamos no primeiro capítulo. A partir desta iniciativa outras ações neste sentido foram surgindo, como a Comissão Glorificadora a Araribóia, a instituição da data de fundação de Niterói como feriado municipal, as comemorações anuais neste dia, entre outras, até meados dos anos 1960, com a renovação da praça Araribóia e a instalação da estátua neste mesmo local em homenagem ao índio.

Mesmo com todas estas mobilizações, ao longo dos anos, em busca de resgatar e fixar Araribóia como representante comum à nação e à cidade de Niterói, percebemos que estas ações não foram totalmente eficazes em referência ao enquadramento de memória, como teria sido planejado inicialmente. De toda a forma, permanece na memória da cidade, sua fundação como legado deixado por Araribóia, apesar de historiadores como Emmanuel de Macedo Soares serem contrários a esta afirmativa⁵⁸.

Pollak destaca a relevância da formulação de memórias coletivas através de trabalhos de enquadramento, como os ocorridos em Niterói, para a coesão, existência e continuidade dos grupos e instituições. Para que este trabalho de enquadramento de memória se realize, Pollak (1989, p. 3) diz ser preciso contar com recursos como a produção de discursos organizados em referência ao passado, buscando a integração e a criação de um sentimento comum de

⁵⁸ Conf. p.57 deste trabalho.

reconhecimento entre as diversas estruturas sociais, e a reprodução e propagação desta memória, então formulada para ser coletiva, através de monumentos, praças, museus, entre outros que poderiam ser considerados lugares de apoio à memória, isto é, seriam os lugares de comemoração que ajudariam a reviver lembranças vividas pessoalmente ou “por tabela”.

Os lugares de memória são, antes de tudo, restos. A forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque ela a ignora. É a desritualização de nosso mundo que faz aparecer a noção. O que secreta, veste, estabelece, constrói, decreta, mantém pelo artifício e pela vontade uma coletividade fundamentalmente envolvida em sua transformação e sua renovação.

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. [...]. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles envolvem, eles seriam inúteis. E se, em compensação, a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los eles não se tornariam lugares de memória. É este vai-e-vem que os constitui: momentos de história arrancados do movimento da história, mas que lhe são devolvidos (NORA, 1993, p. 12-13).

De forma semelhante à instituição dos lugares de memória, realiza-se a fixação de datas comemorativas, que podem ser usadas para lembrar determinada sociedade de um fato considerado como um marco decisivo ou importante para aquele grupo. No entanto, a data precisamente escolhida nem sempre corresponde àquela que seria a data “real!” do acontecimento destacado, mas torna-se a cronologia oficial. O caso da data de fundação de Niterói pode demonstrar este argumento, pois teria como sua data oficial de fundação 22 de novembro de 1573; no entanto, há registros que confirmam que na realidade este fato teria ocorrido no mês de outubro, mas que, devido a um equívoco na transcrição do documento, teria sido registrado como novembro, e após ter sido decretado feriado municipal em 1909, as autoridades preferiram manter esta data para, por sua vez, manter a tradição.

Já há alguns anos, Appadurai (1987) argumentou que os objetos podem ser vistos como atores sociais, pelo menos do ponto de vista metodológico: pontos focais a partir dos quais podemos analisar um certo contexto social, vendo os valores que eles põem em jogo, as discussões e os movimentos que eles provocam, enfim, como eles influenciam numa situação de formas as vezes imprevisíveis, provocando transformações inéditas (SANSI, 2005, p. 1).

Se seguirmos pela argumentação de Appadurai sobre a possibilidade de atuação dos objetos como atores sociais, podemos considerar que os monumentos, como argumentou Pollak anteriormente, também teriam a sua efetiva contribuição nos processos de construção da memória. Vemos que em Niterói, apesar da pouca relevância dada à memória indígena, existem alguns monumentos representativos que podem atuar como pontos de apoio para a manutenção

e permanência destas memórias na cidade. A estátua de Araribóia localizada na praça de mesmo nome, na região central e de grande movimento em Niterói, relembra a todo o momento, aos que por ali circulam, a origem indígena vinculada à cidade; ainda que muitos destes transeuntes desconheçam esta história, podem imaginar que algum forte elo haveria entre Niterói e aquele índio exposto em plena entrada da Baía de Guanabara.



Figura 3 Estátua de Araribóia localizada no centro de Niterói. Foto: Lia Bastos, 2015.

Além disso, sua fisionomia, postura e posicionamento alavancam as mais diversas discussões, que, de certa forma, contribuem para a vivência deste personagem na contemporaneidade. Estes três elementos estéticos da estátua geram uma dicotomia no imaginário popular, conforme relatado na introdução deste trabalho, dividindo a população entre aqueles que acham que Araribóia teria sido representado de aparência sisuda, de braços cruzados e posicionado de costas para Niterói e de frente para a baía a fim de manter sua cidade e sua população protegida de possíveis invasores, assim como a história oficial o retrata. No entanto, há aqueles que creem que esta estética demonstra exatamente o contrário, que Araribóia teria dado as costas a Niterói, assim como teria feito quando se aliou aos portugueses.

Por meio de alguns comentários coletados por meio de grupos em uma rede social, podemos ter uma perspectiva sobre as oposições que se estabelecem entre estes pontos de vista: “Esse é um niteroiense legítimo, orgulho da nossa amada terrinha”, “É a única estátua de personagem índio da história do Brasil, que pela sua luta fez jus a esta homenagem em Niterói...”, “Pena que não te respeitam, e nem a cidade que com tanto empenho conquistastes. Salve Araribóia. Salve o Índio”, e ainda, “Nossa história, nosso povo. Gostaria de vê-lo virado pra Niterói...”. E ainda, por meio de uma outra postagem referente ao Profeta Gentileza, em resposta a um usuário ter questionado o porquê de não haver uma estátua em sua homenagem em Niterói, viria a seguinte frase: “[Deveria estar] Ao lado da do Araribóia, aquele traidor dos índios”.⁵⁹

Estes conflitos e disputas envolvendo o personagem de Araribóia encontram-se presentes no cotidiano de Niterói, seja enaltecendo o personagem ou o depreciando, ainda assim ativando a vivência de sua memória entre os niteroienses. Vemos ocorrer, de forma similar, com o busto do índio localizado em São Lourenço, que, por falta de cuidados, encontra-se solto de seu pedestal, e devido a isso teria sido envolvido em uma superstição popular, sendo alvo de brincadeiras pelos moradores, os quais acreditam que Araribóia causará azar à casa ou estabelecimento para o qual o busto estiver virado, ao menos que seja para a Igreja, o que, então, é compreendido como sinal de boa sorte e missa com grande número de fiéis. Por essa razão, o busto é alvo de rotações realizadas anonimamente, alimentando a superstição.⁶⁰

⁵⁹ Estes comentários foram coletados através da rede social *Facebook*, em uma postagem em homenagem a Araribóia no grupo “Niterói Antigo”, em 20 de abril de 2015; e outra em homenagem ao Profeta Gentileza no grupo “Nikity da Antigas”, acessado em 16 de dezembro de 2014.

⁶⁰ Essa mesma superstição envolve outros monumentos públicos não só em Niterói, como em outras localidades no Brasil. Na cidade, o mesmo processo de associar a posição do busto a um suposto azar que se voltaria para o imóvel para o qual estivesse virado envolve o monumento em homenagem a Dom Pedro II existente na Praça da Cantareira, em São Domingos. Esses casos indicam um movimento de reapropriação do lugar de memória, por parte dos usuários daquele espaço, para além dos objetivos pretendidos na sua criação oficial.



Figura 4 Busto de Araribóia, localizado na Praça Gen. Rondon no bairro de São Lourenço, em dois momentos: na primeira foto na posição original, enquanto na segunda rotacionado, conforme comentamos anteriormente. Fotos: Tetê Mattos, s/d; Lia Bastos, 2014.

Temos ainda na cidade, dois monumentos naturais que também contribuem para que uma memória indígena permaneça viva na contemporaneidade através de histórias e lendas que ainda podem ser ouvidas sendo reproduzidas por parte da população niteroiense.⁶¹ São eles, a Pedra do Índio e a Pedra de Itapuca, que estão localizados em uma área nobre da cidade e de grande circulação. Apesar de parecer que estas lendas pouco são reproduzidas em Niterói, estes dois monumentos carregam consigo referências indígenas - seja através do nome, pelas histórias ou por aqui já estarem desde muito antes da colonização -, que fomentam a vivência destas memórias no imaginário popular.

⁶¹ Frisamos aqui “parte da população niteroiense”, porque durante estes cinco anos de pesquisa em Niterói, foram poucos os moradores que mostraram ter conhecimento sobre as lendas referentes à Pedra do Índio e, principalmente, à Pedra de Itapuca. A lenda relacionada à Pedra do Índio pôde ser vista em nosso primeiro capítulo (p. 62). Sobre a Pedra de Itapuca, conta-se que em alguma época um índio e uma índia de nações diferentes se gostavam, mas sua união fora proibida. A índia, ao ser obrigada a casar com outro, vai para a praia cantar e chorar por seu amor que reaparece, e quando descobertos fogem sob a proteção de Tupã, e a pedido da Lua, são transportados para dentro da Pedra de Itapuca, onde estariam até hoje.



Figura 5 Pedra do Índio. Foto: Lia Bastos.



Figura 6 Pedra de Itapuca. Foto: Lia Bastos.

Contudo, Pollak enfatiza que todo este trabalho especializado de construção e enquadramento de memória pode não surtir o resultado esperado, que seria o de fixação, repercussão e permanência dos personagens, fatos, acontecimentos e datas selecionadas na composição de memórias coletivas e, conseqüentemente, na memória individual dos partícipes de determinados grupos. Estas falhas no enquadramento podem ocorrer devido aos conflitos e disputas em que estes elementos que compõem as memórias encontram-se inseridos, mas também pelos processos de projeção e transferência por quais passam para a organização da memória, refletindo em uma seleção de fatos, personagens etc., que serão lembrados. Desta

forma, “nem tudo fica gravado”, “nem tudo fica registrado”, assim como afirma Pollak (1989, p. 4).

Verificamos, então, que o enquadramento de memória tem como função manter a coesão e a identificação entre os grupos e as instituições que compõem a sociedade através de referências ao passado. De acordo com Oliveira; Vasquez (2006, p. 18), “... a memória é a representação presente de um passado que, mesmo não tendo sido vivido, participa da construção da identidade social de um grupo. A memória é parte da cultura de um povo”. No entanto, essa construção não está livre de conflitos e contradições, afinal, conforme Pollak (1992, p. 4), a “memória é seletiva”, se fundamentando de acordo com o momento e a prioridade em questão.

No caso de Niterói, podemos analisar que a utilização da memória de seu fundador como elemento integrador e estruturante dos diversos eixos societários não se refletiu conforme o esperado por nenhuma das iniciativas do passado, que visavam torná-lo um mito da cidade. No entanto, verificamos que a adoção do MAC – Museu de Arte Contemporânea, projetado por Oscar Niemeyer no fim dos anos 1990, como o símbolo representativo de Niterói, obteve relativo sucesso como forma simbólica de renovação do orgulho e identificação comum entre os niteroienses, configurando uma nova política cultural na cidade e apresentando-a como referência cultural para o país e ao exterior.

2.2.1 A Configuração de Araribóia como Mito em Niterói

Mythos, do grego, significa narração, mas não necessariamente a narração de uma história ficcional. Na contemporaneidade, segundo Mircea Eliade (1972, p. 6), o emprego da palavra mito estaria causando um certo conflito semântico de linguagem, pois estaria sendo utilizada tanto no “sentido de ficção ou ilusão”, quanto no “sentido de tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar”, como era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito era tido como uma “história verdadeira, e [...] preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo”.

A complexidade envolvida à significação do termo mito e à sua aplicabilidade, apontada aqui por Eliade, pode ser vista, por sua vez, refletida no contexto niteroiense quando nos referimos a Araribóia como sendo um mito em Niterói. O paradoxo neste caso apresenta-se com o protagonismo de Araribóia na fundação de Niterói sendo legitimado por historiadores e pesquisadores, e, assim, narrado através de livros de História do Brasil e Fluminense como um

fato verdadeiro e constituinte de uma realidade em um passado remoto; ao mesmo tempo, em que teríamos enredadas a esta história narrativas “fantásticas” de eventos miraculosos, que colocariam Araribóia como um detentor de poderes e forças que estariam além da capacidade humana⁶², gerando desconfiança sobre a veracidade dos fatos, de suas conquistas e, até mesmo, de sua existência, fazendo com que suas histórias venham a ser vistas como lendas.



FUNDAÇÃO DE NITERÓI (500x230) PRÉFATURA DE NITERÓI

Figura 7 *Fundação de Niterói, 1909. Imagem retirada do livro Quadros históricos de Antonio Parreiras. Niterói, 1955.*

No entanto, Eliade argumenta que devido a esta complexidade que circunda o mito, ele poderia ser abordado e interpretado através de múltiplas perspectivas, que viriam a ser complementares. De modo que a pesquisadora Carmem Junqueira (1998), embasada pela visão de estudiosos de relevância neste assunto, reúne em um estudo algumas destas múltiplas

⁶² Como a história que contamos em nosso primeiro capítulo (p. 35), na qual relatamos uma versão que circula no imaginário popular sobre o assalto ao Forte Coligny, onde Araribóia teria atravessado a Baía a nado e explodido o paiol de munição dos franceses, proporcionando assim a vitória aos portugueses.

perspectivas sobre o mito. Diz Junqueira que, para Malinowski (1954), o mito “é tido pela sociedade como um relato de acontecimentos ocorridos em tempos remotos e que, desde então, afeta o destino do mundo e das pessoas, sendo, dessa forma, uma referência importante para a vida”. E ainda, que o mito seria um componente indispensável para toda a cultura, pois fortaleceria a tradição beneficiando-a com maior valor e prestígio, ao vinculá-la a uma origem superior e mesmo sobrenatural.

Segundo Carmem Junqueira, na visão de Lévi-Strauss (1979), o mito seria uma “modalidade de pensamento intelectual posto em ação pelo desejo de compreender o mundo, a natureza, a sociedade”. Assim como para Joseph Campbell (1992), o mito seria uma pista que auxilia ao sujeito procurar dentro de si a experiência de vida, isto é, “a mitologia ensina sobre a própria vida”. E ainda, de acordo com Campbell, alguns mitos primitivos ajudam a psique a participar, sem culpa ou receio, no ato necessário da criação, fazendo com que a culpa por uma ação condenável socialmente – por exemplo o sacrifício de animais – seja extinta pelo mito. Carmem Junqueira conclui que, desta forma, toda mitologia corresponderia à sabedoria da vida relacionada a uma determinada cultura e época, e que, por sua vez, integraria o indivíduo na sociedade e a sociedade no campo da natureza, alegando que o mito, visto por certa perspectiva, serviria de bússola ao nosso consciente.

Conforme apreendido, as abordagens em relação ao termo mito podem ser bem diversas, entretanto, como já havia dito Eliade, suas definições parecem se complementar e gerar, conjuntamente, sentido a este termo. Contudo, veríamos na definição proposta por Eliade (1978), sobre este complexo termo que viria a ser o mito, a sua forma mais clara e simples de apreensão, proporcionando assim, que pudéssemos compreender o enquadramento de Araribóia enquanto mito em Niterói, e viéssemos a minimizar a dicotomia que ocorre com este personagem exposta inicialmente.

[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade de suas obras (ELIADE, 1972, p. 9).

Por esta perspectiva, podemos ver Araribóia instituído como um mito por carregar consigo a narrativa da criação, o relato de um acontecimento ocorrido no tempo fabuloso do “princípio”, neste caso aludido à fundação da cidade de Niterói. O índio seria o representante do surgimento da cidade, e sua imagem e nome seriam remetidos, continuamente, aquele primeiro momento de quando tudo começou, de quando parte das terras da Banda D’Além da Baía de Guanabara, em doação de uma sesmaria a Araribóia, se tornaram a Aldeia de São Lourenço dos Índios, anunciando os primórdios da cidade de Niterói.

Apesar de contarmos com a oposição de alguns historiadores, e parte da população, em relação a esta versão de que Araribóia seria o legítimo fundador da cidade, e com as dificuldades em se comprovar a veracidade de histórias de um passado tão remoto, ainda assim teremos, a partir de fragmentos do passado, como documentos, registros e relatos, elementos que podem trazer certa veracidade à existência de uma realidade por trás destas narrativas, que se configuraria na do mito fundador. Ainda que parte desta história tenha vindo se reconfigurando e se transfigurando ao longo dos anos, com a inserção de fatos “inventados” e com o ocultamento de outros à narrativa, o papel de Araribóia como fundador de Niterói se fixou e seguiu sendo reproduzido tanto pela versão histórica oficial, quanto por aquelas criadas pelo imaginário popular. Segundo Carmem Junqueira (1998, p. 107), “o poder do mito reside exatamente na constante repetição das narrativas que por fim são introjetadas como relatos de fatos absolutamente naturais, que exibem a ordem das coisas estabelecida pela tradição”.

Embora, geralmente, os protagonistas dos mitos sejam figuras divinas, ou como diz Eliade, “Entes Sobrenaturais”, Araribóia, apesar de seu caráter humano, também poderia ser caracterizado como mito. Eliade (1972, p. 12-13) argumenta que os mitos não pertencem ao mundo cotidiano, eles narram histórias de um passado distante e fabuloso, e estão vinculados a uma “atitude criadora no princípio”, a qual resultaria na existência do mundo; e que a partir desta atitude o homem se constituiria no que viria a ser hoje, pois “o mito lhe ensina as “histórias” primordiais que o constituíram existencialmente, e tudo o que se relaciona com a sua existência e com seu próprio modo de existir no Cosmo o afeta diretamente” (*Ibid.*). Entretanto, o teórico ainda viria a complementar que esta constituição do sujeito a partir do mito seria característica das sociedades arcaicas, pois para o homem moderno a sua constituição se daria a partir da História.

[...] ao passo que um homem moderno, embora considerando-se o resultado do curso da História Universal, não se sente obrigado a conhecê-la em sua totalidade, o homem das sociedades arcaicas é obrigado não somente a rememorar a história mítica de sua

tribo, mas também a *reatualizá-la* periodicamente em grande parte. É aqui que encontramos a diferença *mais* importante entre o homem das sociedades arcaicas e o homem moderno: a irreversibilidade dos acontecimentos que, para este último, é a nota característica da História, não constitui uma evidência para o primeiro (ELIADE, 1972, p. 14).

Ainda assim, podemos caracterizar Araribóia como protagonista de um mito fundador, bem como atuante na constituição do sujeito contemporâneo, o que o caracterizaria como uma representação social. Araribóia se configuraria como mito por ser um personagem de um passado longínquo vinculado a uma “história sagrada” ou mítica, mas que, no entanto, teria a sua existência afirmada e reproduzida pela história nacional e fluminense. Ao considerarmos o recebimento da sesmaria, e o estabelecimento de sua aldeia e de seu povo, como a “atitude criadora no princípio”, por marcar o início do processo civilizatório de Niterói, teremos mais uma evidência da configuração de Araribóia como mito, e a constatação de que suas ações em um passado “mítico” viriam a afetar diretamente na construção identitária da população niteroiense na contemporaneidade, também, por meio de representações sociais.

Enquanto que o mito constitui, para o chamado homem primitivo, uma ciência total, uma “filosofia” única em que se reflete sua prática, sua percepção da natureza das relações sociais, para o chamado homem moderno a representação social constitui uma das vias de apreensão do mundo concreto, circunscrito em seus alicerces e em suas consequências (MOSCOVICI, 1978, p. 44).

Por esta perspectiva, vemos que a figura de Araribóia em Niterói na atualidade encontra-se em uma tênue fronteira entre mito e representação social, pois, de acordo com Moscovici (1978), todas as duas formas de se representar são resultado de uma organização psicológica que visa conceptualizar uma experiência concreta, isto é, seria uma forma de conhecimento particular de cada sociedade, que atuaria na regulação de seu comportamento e de suas formas de comunicação, agindo então sobre suas identidades. No entanto, segundo o teórico, ao termo mito foram fixados diversos preconceitos relacionados ao primitivismo, e assim passando a ser utilizado em analogia por aqueles considerados por uma elite como sendo ocupantes de um nível inferior. Estes seriam grupos que não teriam atingido o mesmo grau de racionalidade e de consciência desta elite, a qual batizava, criava e escrevia sobre as mitologias.

O mito é considerado em (e por) nossa sociedade uma forma “arcaica” e “primitiva” de pensar e de se atuar no mundo. Logo, uma forma anormal ou inferior de algum modo. Não se quer reconhecê-lo, é certo, mas isso seria tapar o rosto para ignorar a realidade. Por extensão, as representações sociais vieram a ser consideradas da mesma maneira. Ora, nosso ponto de vista é muito claro: essas representações não são uma forma “arcaica” nem uma forma “primitiva” de pensar ou de se situar no mundo; elas são, além disso, normais em nossa sociedade (MOSCOVICI, 1978, p. 43).

Contudo, constataríamos que haveria em Niterói uma maior tendência a se vincular Araribóia a um mito do que a uma representação social, por estar relacionado não apenas ao “mito da criação”, mas principalmente ao estigma do primitivismo remetido ao indígena em nossa sociedade. O niteroiense, de certa forma, tenderia a fixar Araribóia como um mito - seguido pela concepção do “homem moderno” proposto por Moscovici -, e assim, buscar se reconhecer através de referências proporcionadas por meio de representações sociais contemporâneas, como vemos ocorrer com o MAC.

No entanto, não pudemos deixar de notar o quanto Araribóia se faz presente no cotidiano niteroiense, seja por meio de representações sociais⁶³, ou por meio do próprio mito - agora pensando sob concepção das sociedades arcaicas. Esta observação se faz pertinente a partir deste contexto, por percebemos que as representações de Araribóia constantemente retornam à contemporaneidade, sendo revividas e reatualizadas de múltiplas formas, denotando a sua capacidade cíclica, característica expressa pelos mitos, conforme demonstrado por Eliade em *O Mito do Eterno Retorno* (1978). Ainda, segundo o teórico, “o pensamento mítico pode ultrapassar e rejeitar algumas de suas expressões anteriores, tornadas obsoletas pela História, pode adaptar-se às novas condições sociais e às novas modas culturais, mas ele não pode ser extirpado” (1972, p. 124).

Sendo assim, por mais que para o homem moderno não seja uma obrigação reatualizar periodicamente a história mítica, conforme expomos anteriormente, ele a faz, por sua vez, através de rituais camuflados e aceitos socialmente, considerados “normais” na contemporaneidade, configurados, por exemplo, como comemorações sociais. Possivelmente, a mais explícita destas, em Niterói, seja a comemoração pelo aniversário da cidade, a qual se realiza em dia e mês instituídos como a data em que Araribóia fundou Niterói, por isso também seria conhecida como o “Dia de Araribóia”. Estas comemorações realizadas anualmente podem ser caracterizadas como rituais, por se configurarem em eventos que buscam rememorar e reatualizar uma história de “origem”, neste caso, a história da origem Niterói.

[...] recitando ou celebrando o mito da origem, o indivíduo deixa-se impregnar pela atmosfera sagrada na qual se desenrolaram esses eventos miraculosos. O tempo mítico das origens é um tempo “forte”, porque foi transfigurado pela presença ativa e criadora dos Entes Sobrenaturais. Ao recitar os mitos, reintegra-se àquele tempo fabuloso e a pessoa torna-se, conseqüentemente, “contemporânea”, de certo modo, dos eventos evocados, compartilha da presença dos Deuses ou dos Heróis. Numa fórmula sumária, poderíamos dizer que, ao “viver” os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico,

⁶³ Este enfoque será retomado e desenvolvido adiante em nosso Capítulo 3.

ingressando num tempo primordial e indefinidamente recuperável (ELIADE, 1972, p. 17).

Desde 1909, quando se decretou feriado municipal ao dia 22 de novembro em Niterói, marcando esta data como a da sua fundação, que se comemora anualmente o aniversário da cidade com a realização de festejos e uma missa na Igreja de São Lourenço dos Índios, local representativo do passado indígena e potente instrumento de apoio à memória. Desta forma, o bairro de São Lourenço se caracteriza, como define Pollak (1992), em um “lugar de comemoração”, que possibilita que memórias e acontecimentos do passado sejam ativados, rememorados e sentidos como se tivessem sido vivenciados, indiferente do tempo/espço ocorridos.⁶⁴

Durante o passar dos anos, averiguamos por nossas pesquisas que o formato destas comemorações foi sendo modificado e mudando também os locais escolhidos para a realização dos festejos. Ainda no século XX, vimos que logo após a instalação da estátua de Araribóia na praça em frente à estação das barcas, as comemorações lá se concentraram. Já nos anos 2000 tiveram um caráter mais descentralizado, com festas acontecendo simultaneamente em vários bairros da cidade, e se estendendo também por vários dias, como visto no ano passado, onde todo o mês de novembro foi comemorativo em razão do aniversário da cidade.

No entanto, a realização da missa em São Lourenço permaneceu por todos estes anos, tornando-se uma tradição no aniversário da cidade, apesar de não se caracterizar mais como o carro-chefe nas comemorações, como haveria sido outrora. Inclusive, mostra-se perceptível como Araribóia também viria perdendo seu lugar de destaque, e raramente mencionado ou homenageado nesta data pelas instituições governamentais responsáveis, o que contribuiu para que o papel de protagonista de Araribóia na “história da criação” seja abafado, caminhando para a desconfiguração desta data como Dia de Araribóia. Apesar disto, poderíamos considerar que o “ritual à origem”, de certa forma, permaneceria sendo realizado e reatualizado constantemente.

Portanto, percebemos que haveria a sobrevivência de alguns aspectos do “comportamento mítico” em nossa sociedade contemporânea. Além do mais, poderíamos considerar a hipótese de que parte da resistência introjetada pela população brasileira em vista

⁶⁴ Podemos perceber que, tanto Pollak com o seu estudo sobre memória, quando enfatiza a possibilidade de se (re)viver acontecimentos de um tempo passado no presente, que ele viria a denominar de “vividos por tabela”, quanto Eliade ao abordar o retorno do mito à contemporaneidade, convergem ao pensamento desenvolvido sobre o tempo de Santo Agostinho, exposto por Ricoeur com a Tríplice Mimese e apresentado aqui no início de nosso capítulo (p. 65).

a sua origem indígena esteja relacionada a resquícios deste pensamento mítico que atuaria juntamente a reflexos do discurso colonial. Eliade (1972, p. 128) nos conta que para as sociedades arcaicas o “retorno às origens”, proporcionado pelos mitos, era de grande importância e efetuado das mais diversas maneiras, assim quando se realizava uma inovação esta era concebida como um retorno à “origem”. Este pensamento se manteve ao longo dos anos e, no início da modernidade na Europa, podia-se ver que a “origem” possuía um “prestígio quase mágico”, isto é, “ter uma “origem” bem estabelecida significava, em suma, prevalecer-se de uma origem nobre”.

No Brasil, vemos que este pensamento também se perpetuou, no entanto, promovendo uma supervalorização pela população por suas possíveis origens europeias e não brasileiras, muito menos indígenas. A atuação do processo colonial em depreciar a população nativa e suas formas de estruturas organizacionais e culturais fora tão eficiente, que, juntamente a este ideal de valorização das origens fomentado pelos povos europeus, acabaria acarretando em uma busca pela população brasileira em se distanciar de suas origens indígenas, e em promover o orgulho por ter algum vínculo sanguíneo europeu, por mais diminuto que este fosse.

Mesmo após a instauração da República, da criação da Bandeira e Hino Nacionais, representando o fim de um país subjugado ao imperialismo ao término do século XIX, e com o desenvolvimento de ações que evocavam o nacionalismo no início do século XX - de caráter cultural, como exemplo, a Semana de Arte Moderna de 1922, e, mais adiante, de cunho político com Getúlio Vargas -, percebemos que estas não foram suficientes para que fosse revertido o processo de desvalorização e de desqualificação dos povos originários do território brasileiro. Assim, encontramos a reprodução de uma série de preconceitos e discriminações junto à população brasileira em relação aos seus vínculos indígenas, refletida aos processos de constituição de identidade que se apresentam tanto quanto ambíguos e conflituosos.

Juntamente com a língua, é central a construção de símbolos nacionais: hinos, bandeiras, brasões. Entre esses símbolos, destacam-se os chamados “mitos fundadores”. Fundamentalmente, um mito fundador remete a um momento crucial do passado em que algum “providencial”, inaugurou as bases de uma suposta identidade nacional. Pouco importa se os fatos assim narrados são “verdadeiros” ou não; o que importa é que a narrativa fundadora funciona para dar à identidade nacional a liga sentimental e afetiva que lhe garante uma certa estabilidade e fixação, sem as quais ela não teria a mesma e necessária eficácia (SILVA, 2000, p. 76).

Em vista disto, podemos ampliar nossa compreensão ao analisar a complexidade envolvida no caso de Niterói, onde simultaneamente o orgulho e o demérito transparecem quando se remete a Araribóia, e ao seu lugar como mito da cidade. A categoria de mito aqui

imposta ao índio nos parece estar vinculada, primeiramente, àquele pensamento exposto por Moscovici, de “inferioridade” e “primitivismo”, do que por sua relação ao “mito de origem”, pois, conforme vimos, em Niterói ocorre uma certa resistência em reconhecer sua origem indígena e com esta se identificar. De qualquer forma, pudemos averiguar que a imagem de Araribóia sobrevive na cidade, seja por meio de movimentos de resistência ou movimentos de resgate à memória, ou até mesmo refigurada sob a camuflagem de outras categorias de representação.

2.3 IDENTIDADE, MEMÓRIA E SUAS DISPUTAS SIMBÓLICAS

Para tentarmos entender melhor esta aparente situação de resistência em Niterói frente a uma memória indígena e de seu fundador, direcionaremos esta análise à memória individual. Ana Lucia Enne (2002), em sua análise sobre identidade, busca compreender inicialmente o significado deste termo pela simples definição proposta pelo dicionário. Ao se deparar com “qualidade de idêntico”, e ainda, “conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa [...]”, Enne observa que a primeira definição “remete à perspectiva de se buscar algo em comum com o outro, e não somente aquilo que é único” (*Ibid.*, p. 357-358). Desta forma argumenta que, apesar do termo identidade demonstrar por sua segunda definição propriedades individuais, que seriam aquelas que viriam a compor uma identidade individual, o que certamente viria a conferir identidade a um indivíduo estaria relacionado à sua inserção social.

De acordo com Michael Pollak (1992, p. 5), através de um trabalho de organização, a memória individual teria a capacidade de gravar, excluir e relembrar fatos e acontecimentos, sendo esta um fenômeno construído tanto socialmente quanto individualmente, demarcando uma estreita ligação com o sentimento de identidade. Para o sociólogo, a memória seria um elemento constituinte do sentimento de identidade, e por sua vez, um potente fator do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. Ainda, segundo ele, a construção da identidade se constituiria a partir de três elementos fundamentais, a “unidade física”, a “continuidade dentro do tempo”, abrangendo também o sentido moral e psicológico, e o “sentimento de coerência”. Sendo assim, o sentimento de identidade viria a se referir a uma imagem construída “por si, para si e para os outros”, seria uma autoimagem formulada para nos representar frente ao outro e estaria suscetível a mudanças.

Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros (POLLAK, 1992, p. 5).

Conforme relatamos anteriormente⁶⁵, seria a associação e a articulação entre memória e projeto que daria significado à vida e às ações dos indivíduos, ou seja, à própria identidade. No entanto, a identidade dependeria da relação estabelecida entre o projeto elaborado pelo sujeito e a sociedade, pois estes estariam em um constante processo de interação. Gilberto Velho (1994, p. 103) viria a dizer que, “o *projeto* é o instrumento básico de *negociação da realidade* com outros atores, indivíduos ou coletivos. Assim, ele existe, fundamentalmente, como meio de comunicação, como maneira de expressar, articular interesses, objetivos, sentimentos, aspirações *para o mundo*”.

Ainda de acordo com Velho (1994, p. 104), o sujeito na contemporaneidade, exposto a múltiplas, contraditórias e fragmentadoras experiências, poderia ter mais de um projeto, ou mesmo, poderia reelaborá-lo, reorganizando a memória, e assim produzindo novos sentidos e significados que repercutiriam em sua identidade. O caráter dinâmico do projeto, proporcionado, por sua vez, pela capacidade seletiva da memória, faz com que o sujeito possa atuar, consciente ou inconscientemente, na construção de sua identidade individual perante o coletivo, se mantendo em um permanente processo identitário de “*des e reconstrução*”.

Desta forma, não podemos pensar a construção da *identidade* como algo puramente individual ou coletivo, mas como uma permanente negociação entre indivíduo e sociedade. E, principalmente, não podemos tomar tal construção como algo estático ou pronto, mas entendê-la como um processo permanente de interação e fluxos, [...]. Ou seja, não podemos falar, quando pensamos em tal processo de construção, de uma só *identidade social*, ou *a identidade social*, mas sim na configuração de *múltiplas identidades*, por vezes convergentes, em outras divergentes, mas sempre fluidas e movendo-se a partir de fronteiras interativas (ENNE, 2002, p. 357).

Procuraremos, voltando às investigações do passado conjuntamente às análises e definições de identidade, projeto e memória expostas até o momento, compreender os fatores que levaram a uma falta de reconhecimento entre a população niteroiense e Araribóia. Afinal, se a História, através de uma narrativa elaborada e organizada, buscou enquadrar este personagem dentro de uma categoria de herói, destacando e engrandecendo sua trajetória de vida, e colocando-o como representante de uma identidade legitimamente brasileira, como explicar o distanciamento identitário ocorrido em Niterói perante as suas origens?

⁶⁵ Seguindo pelas citações de Gilberto Velho (1994, p. 101-103) exposta nas p. 66 e 67 deste capítulo.

Já vimos por meio deste trabalho que, desde o período colonial, houve diversas tentativas de diminuir, e até mesmo apagar, os referenciais indígenas de nosso povo. Os nativos eram vistos como inferiores e não civilizados, de forma que os europeus se impunham com a justificativa de uma superioridade cultural de suas nações, as quais consideravam mais evoluídas. A cultura europeia se sobressaiu devido a uma verticalidade de imposições que oprimiam os nativos colonizados. E esta suposta superioridade se mostra remanescente na contemporaneidade, como vem a argumentar Stuart Hall (2003, p. 56) a respeito dos países colonizados continuarem a refletir aquelas condições de quando estavam sob o colonialismo, apresentando ainda uma relativa fragilidade em relação às áreas social, cultural, econômica e militar. Segundo Hall, “as culturas nativas, deslocadas, senão destruídas pelo colonialismo, não são inclusivas a ponto de fornecer a base para uma nova cultura nacional ou cívica”, corroborando para a continuidade do processo de afastamento e de não reconhecimento entre a população e suas origens culturais identitárias.

Em Niterói, anteriormente à extinção da Aldeia de São Lourenço dos Índios em 1866, este processo de apagamento da cultura indígena já vinha ocorrendo. Araribóia teria se convertido ao cristianismo antes de se estabelecer em Niterói, sua aldeia era administrada pelos padres jesuítas, o próprio já havia assimilado práticas da cultura portuguesa, assumindo o posto de capitão-mor, adquirindo bens privados e possivelmente se apropriando de outras referências culturais dos colonizadores, como a indumentária, pois, além de possuir o vestuário completo ofertado pelo rei de Portugal, Dom Sebastião, conforme já apontamos, ainda em nossas pesquisas encontramos uma imagem retratando Araribóia caracterizado similarmente aos jesuítas.



Figura 8 ARARIBÓIA [Martim Afonso de Souza]. 1 fot., p&b, 24x30 cm. Inscrições no verso. Acervo Centro de Memória Fluminense. (Coleção Carlos Mônico / Série Júlio Xavier de Figueiredo)

Além disso, sabemos que com o passar dos anos, o entorno da aldeia foi sendo ocupado pelos colonos portugueses, assim como foi visto que, em seu interior, o espaço era compartilhado por diferentes etnias indígenas, africanas, e também por portugueses e mestiços⁶⁶. Esta convivência forçada, e mesmo espontânea, vai desencadear um processo de hibridização étnico e cultural que caracterizará a formação identitária niteroiense. E, como argumenta Tomaz Tadeu da Silva (2000, p. 77), os processos de hibridização recorrentes de ocupações, colonização e destruição, nascem de relações conflituosas entre os diferentes povos, etnias, nacionalidades, que quando em contato se misturam e recriam suas identidades.

“A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços dela” (*Ibid.*). Na cidade de Niterói alguns destes traços da cultura indígena se mantêm, como os topônimos tupis bastante usados em suas nomenclaturas; no entanto, as práticas culturais, os costumes e até mesmo o fenótipo indígena em sua população não se perpetuaram, deixando no presente uma sensação de vazio, como se

⁶⁶ Conf. Capítulo 1, p. 44, com o relato de Thalita Casadei.

este passado indígena narrado pelos livros de História se configurasse por uma lenda ou, mesmo, um mito.

Conforme Maria Regina Celestino de Almeida (2012, p. 34-35), o apagamento das identidades indígenas também teria sido consequência do processo de extinção das antigas aldeias coloniais, iniciado na segunda metade do século XIX, com Regulamentos que permitiam a extinção de aldeias que estivessem em estado de abandono ou decadência, assim como estabelecia aos índios o usufruto temporário das terras coletivas, acabando com seus direitos a estas assim que atingissem o “estado de civilização”, sendo então incorporados a sociedade passando a compartilhar dos direitos comuns a todos os cidadãos. Com este processo, além da extinção das aldeias, extinguiu-se a “entidade Índio”, pois, após estas Regulamentações entrarem em vigor, os índios de antigas aldeias já extintas quando vinham a reivindicar seus direitos anteriormente adquiridos, não tinham mais as suas solicitações atendidas, já que as autoridades locais declaravam os índios como inexistentes nestas regiões.

Com o povo indígena da Aldeia de São Lourenço não teria sido diferente. A historiadora nos conta que a Câmara Municipal de Niterói vinha alegando, desde 1861, que as terras dentro dos limites da aldeia eram muito produtivas, porém pouco aproveitadas por seus moradores, e que estando sob a administração do município poderiam gerar recursos que auxiliariam com as despesas da cidade. Ao visar a incorporação destas terras, a Câmara Municipal ainda alegaria que os indígenas vinham abandonando aquela região e poucos podiam ser considerados índios “puros”.

Em outubro de 1865 foi dada autorização para que o Presidente da Província extinguisse a aldeia, sob a alegação de “que os poucos índios ali existentes com esta denominação se acham nas circunstâncias de entrarem no gozo dos direitos comuns a todos os brasileiros...”. No ano seguinte, documento, provavelmente da Câmara Municipal negava a pretensão de “intitulados índios, que solicitam a continuação de mensalidades outrora arbitradas” afirmando não ser possível atendê-los “pois o Aviso de 31 de outubro havia extinguido o mencionado aldeamento”, tendo feito desaparecer a “entidade Índios e proveu ao bem estar dos que com essa denominação ainda ali existiam”. O Aviso declarou, portanto, o desaparecimento não só da aldeia, mas também dos índios, que apesar de terem sua presença ali reconhecida, ao reivindicarem direitos um ano depois, eram declarados inexistentes pelas autoridades locais (ALMEIDA, 2012, p. 34).

Vemos, portanto, que o município em vista de se apropriar de um território economicamente potente acaba desencadeando um processo de apagamento da identidade indígena naquela comunidade. No momento em que se extingue a aldeia, juntamente viria o não reconhecimento à existência daquela população, a perda de seus direitos anteriormente

adquiridos, e a deslegitimação de sua identidade indígena, não apenas por parte do Estado, mas também pela sociedade ao entorno desta população e por ela própria. A hibridação cultural e a miscigenação étnica que ocorriam no interior das aldeias teriam sido usadas como justificativas para que o processo tido como “civilizatório” prosseguisse, alegando que já não existia mais uma população, nem uma cultura, puramente indígena, e desta forma não haveria razão em manter-se os aldeamentos. Esta visão equivocada que se teria a respeito de pureza em referência à cultura acarretaria no desaparecimento identitário de toda uma população indígena.⁶⁷

Outro fator na história niteroiense se mostra relevante para que prevaleça a identidade portuguesa - ou melhor, europeia, já que outros povos, como os ingleses, migraram para Niterói - frente à indígena, que seria a procura desta população em se desvincular de um passado que remetesse ao “primitivo” e “retrógrado”, principalmente após a fusão dos estados do Rio de Janeiro e da Guanabara, quando Niterói perderia seu título de capital, e com ele recursos financeiros, investimentos, visibilidade etc. Este acontecimento, juntamente ao passado de origem indígena de Niterói e a todo o estigma e preconceito alimentado e reproduzido por séculos no Brasil em referência aos povos naturais da terra, fez com que a população se sentisse alvo de discriminações, e assim buscasse pertencer e se reconhecer a outras identidades que, de certa forma, no imaginário popular estariam associadas ao “avanço”, ao “progresso”, à “civilização”.

Enne (2002, p. 358) analisa que a construção da identidade nunca será puramente individual, pois ela se configura através de como o sujeito se vê e como quer ser visto pela sociedade em que se insere, por isso seria uma construção coletiva - importante reflexão para que possamos compreender mais claramente o processo identitário niteroiense. Complementaria ainda a antropóloga: “*Identidade*, portanto, na sua dimensão social, é um conceito que necessita do outro para ser referendado, ou seja, não se constrói *identidade* para si e por si. É preciso interagir para que ela faça sentido” (*Ibid.*).

Pollak (1992, p. 4) afirma que “a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade e que se faz por meio da negociação direta com outros”, a qual também vem a

⁶⁷ Conforme já vimos neste trabalho, toda cultura encontra-se sujeita a atravessamentos, transformações, hibridações etc., ao mesmo tempo em que possui a capacidade de manter traços de sua identidade original; por isso dissemos ser uma visão equivocada aquela que parte de pressupostos de pureza para desqualificar a cultura de um povo, ao utilizar a alegação de que esta já seria híbrida, afinal a cultura se constitui e se reconhece como através dos fluxos, das trocas, da mistura de conhecimentos, conceitos, práticas e saberes. A cultura é viva e está sempre em transformação.

corroborar para a nossa compreensão sobre o conflituoso processo identitário em que se encontra inserida a cidade de Niterói. Tomaz Tadeu da Silva (2000), do mesmo modo, indica que:

A identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição [...] está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas” (*Ibid.*, p. 75).

Seguindo por estas análises, podemos verificar que identidade se configura por relações de poder entre semelhança e diferença, onde o sujeito precisa do outro para se fazer reconhecer, por isso se estabelece no campo social de forma coletiva, mas também individual. Nos apoiando ainda nas deduções de Hall, vimos que memória e identidade se encontram constantemente em um campo de disputas, sendo a partir da organização da memória, visando a elaboração de projetos, que se constituiria a identidade. E em nosso estudo de caso, esta construção identitária mostra-se ainda mais complexa, pois, de acordo com Hall, os diversos problemas relacionados à dependência, ao subdesenvolvimento e à marginalização, gerados pelo colonialismo, prosseguem atualmente refletidos, em grande parte, na realidade daqueles que descendem dos primeiros colonizados de alguma forma – étnica, cultural, territorial etc. - e que se sentem estigmatizados por este vínculo, já que este se traduz em representações distorcidas de suas imagens.

A partir destas reflexões percebemos com maior clareza alguns motivos que estimularam e colaboraram para que ocorresse em Niterói, e em praticamente todo nosso país, o afastamento e até mesmo uma forte resistência às práticas, costumes e tradições comuns aos nativos brasileiros. Tal processo conseqüentemente veio a acarretar em um possível esvaziamento da memória indígena, gerando grandes dificuldades para que os descendentes, na contemporaneidade, possam se reconhecer naqueles antepassados, negando e ignorando suas origens para evitar serem alvo de referências pejorativas e estereótipos que os denominassem como inferiores.

Em Niterói podemos notar o resultado destas suposições refletidas no diminuto vínculo de sua população com o passado histórico indígena da cidade. Enfatizamos, aqui, o caso específico dos moradores do bairro de São Lourenço, com a análise de uma pesquisa realizada em 2003 pelo Laboratório de História Oral e Iconografia - UFF, a respeito da persistência da figura do fundador de Niterói em seus imaginários. Entre os entrevistados estavam duas mulheres, ditas descendentes de Araribóia, dona Maria do Carmo Pinto Rodrigues e dona Gilda

Pinto Rodrigues. As duas, inicialmente, alegavam nada saber sobre ele, contando que as histórias ficaram no passado, guardadas com as gerações mais antigas. Por meio das narrativas relatadas deram a impressão de não se sentirem orgulhosas por este parentesco e pareciam sentir-se estigmatizadas na comunidade, pois, de acordo com dona Gilda, “os moradores ficam encarnando”, ou seja, implicando com as duas por este vínculo familiar com Araribóia.

Com certa relutância, dona Maria do Carmo assume a ascendência indígena, lembrando que sua mãe contava que “a mãe de minha bisavó era da sétima geração”. No entanto, segundo dona Gilda: “A minha mãe que é. Agora, nós, não, a gente pode ter sangue, mas não sabe de nada (OLIVEIRA; VASQUEZ, 2006, p. 72).

Entretanto, percebemos com o decorrer da entrevista que o discurso de dona Gilda vai se transformando, e acaba por revelar que se sentia muito honrada quando eram realizadas as comemorações do aniversário da cidade no bairro de São Lourenço e sua família era cumprimentada pelo prefeito e, que nessas ocasiões, gostavam de ser reconhecidas como descendentes de Araribóia. Assim como teria ocorrido no aniversário de quatrocentos anos da cidade, sobre o qual dona Gilda ainda se recordava com sentimento de orgulho:

[...] o bolo foi imenso, foi de três andares. Tinha muita autoridade. Não sei, mas era Paulo Torres, sim. Quando ele partiu o bolo, eu ali na frente, ele me deu e eu ganhei. Depois ele foi dando às outras autoridades, depois de mim, né? Uma prima que encarnava muito na gente disse assim: “Ih meu Deus, Araribóia acertou que você era parente dele, mandou trazer bolo pra gente comer!” [...] (OLIVEIRA; VASQUEZ, 2006, p. 73).

Estes sentimentos ambíguos, expressos geralmente por indivíduos com origens vinculadas a populações oprimidas, podem ser compreendidos a partir de análises referentes ao processo histórico de colonização, o qual acaba por minar e extinguir muitas vezes a cultura local. Segundo Bhabha (1998), as estratégias que o discurso colonial utiliza, como a formação e propagação dos estereótipos, geram no indivíduo um confronto identitário e ambivalente, pois fazem com que ele se reconheça através de uma imagem alienante, porém legitimada e repetida pelos demais grupos sociais em seu entorno, tendo como resultado identidades contraditórias, que afastam o indivíduo de si próprio, além de repercutirem em preconceitos e discriminações.

Portanto, após refletirmos sobre as concepções de identidade propostas pelos teóricos citados, conjuntamente às análises sobre o processo colonial brasileiro e suas consequências, conseguimos compreender melhor a complexidade que se constitui por trás deste posicionamento dicotômico de resistência e de reconhecimento, não apenas de dona Maria do Carmo e dona Gilda quando questionadas sobre seu parentesco com Araribóia e a dificuldade

que expressam em se sentirem partícipes desta história, mas também de toda uma população, que de alguma forma – seja cultural, territorial, identitária, étnica etc. - se encontra vinculada às origens indígenas. Afinal, para que se acenda um sentimento de pertencimento a determinada cultura, não basta apenas a ligação consanguínea, é preciso se sentir como parte daquela história, trazer consigo tradições e costumes, ou seja, é necessário preservar a memória de suas origens e passá-las às gerações seguintes.

Verificamos também que os mais diversos fatores – sociais, culturais, econômicos, políticos - podem e devem ter contribuído e influenciado para que houvesse um “esquecimento” no campo da memória individual daqueles que poderiam ter perpetuado as histórias indígenas e suas práticas culturais entre os seus, e não o fizeram devido a pressões, opressões e imposições por quais passaram (e passam) desde a colonização, ocasionando um “silêncio sobre o passado” (Pollak, 1989).

Contudo, essa atitude de silenciar o passado, de deixá-lo esquecido, passa da importância do âmbito individual para o coletivo, no momento em que influencia na constituição da memória de toda uma comunidade, gerando como resultado um esvaziamento relativo e considerável dessas referências culturais indígenas que poderiam ser fomentadas através da representatividade da imagem de Araribóia na cidade de Niterói. As práticas, os costumes e as tradições indígenas, como já dissemos, foram oprimidas e ocultadas ao longo das gerações, assim como seu representante e personagem mítico em Niterói, que, mesmo ocupando lugar central de entrada e saída na cidade, passa despercebido diariamente por (quase) todos.

No entanto, percebemos que, apesar deste descaso para com o fundador de Niterói, teriam vindo surgindo, com certa frequência a partir do início deste século, movimentos e manifestações culturais, em sua maioria desvinculados do poder público, que cooperam para que haja uma ressurgência e uma manutenção das representações de Araribóia no cotidiano da cidade. Ao se utilizarem de referências como o nome, imagens etc., que possam remeter ao índio, estes movimentos estimulam a vivência deste personagem no território niteroiense e, conseqüentemente, no imaginário popular; possibilitando, além da perpetuação da memória, uma refiguração simbólica e imagética de Araribóia que poderia proporcionar uma maior empatia da população com o fundador, restaurando um possível vínculo afetivo entre estes e contribuindo para um maior reconhecimento identitário da população com suas origens indígenas, assim como veremos a seguir com o desenvolvimento de nosso terceiro capítulo.

3. O TERRITÓRIO NITEROIENSE, AS REPRESENTAÇÕES E REFIGURAÇÕES ACERCA DE ARARIBÓIA

Para se qualificar uma representação social não basta definir o agente que a produz. Saber “quem” produz esses sistemas é menos instrutivo do que saber “por que” se produzem.

Serge Moscovici

A cidade de Niterói traz vinculada consigo a alcunha “terra de índio” por seu povoamento ter sido iniciado oficialmente a partir da doação de uma sesmaria a Araribóia, o qual assentou seu povo e ergueu sua aldeia no território onde hoje encontra-se o bairro de São Lourenço. Araribóia, que já fazia parte do grupo de fundadores do Rio de Janeiro⁶⁸, também deixaria como seu legado a fundação da cidade de Niterói. Como vimos pelos capítulos anteriores, este legado viria ao longo dos séculos sendo rememorado por alguns e esquecido por outros, com as representações em torno da imagem de Araribóia constantemente retornando ao cotidiano dos niteroienses refiguradas através das mais variadas manifestações culturais pela cidade.

Procuraremos com este capítulo demonstrar como estas representações acerca de Araribóia encontram-se associadas ao território niteroiense e, conseqüentemente, à identidade de sua população. Vemos, a partir dos estudos de Rogério Haesbaert, que “todo o território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar funções quanto para produzir significados” (2004, p. 3). No entanto, como explica Serge Moscovici (1978), para um signo tornar-se significante e produzir significado se faz necessário que seja interpretado, assimilado,

⁶⁸ Além da afirmação por Maurício de Almeida Abreu (2003, p. 05), de que Araribóia seria o único indígena de que se teria registro a integrar o grupo composto por 107 europeus e mamelucos na fundação do Rio de Janeiro em 1565, ainda contamos com o reconhecimento deste título pela Prefeitura do Rio de Janeiro e o Comitê Rio 450, com o lançamento do *Livro de Heróis e Heroínas da Cidade*, onde consta o nome de Araribóia por sua contribuição “de forma decisiva para a Fundação do Rio de Janeiro” (2015, p. 3).

conhecido e interiorizado, isto é, que ele seja apropriado, para então tornar-se representação para o sujeito ou para uma comunidade.

A representação se faz através da identificação do sujeito com o signo e suas interpretações, que se encontram sujeitas a um campo de poder marcado por disputas e negociações nos mais diversos âmbitos, sociais, culturais, econômicos, históricos, políticos etc. Como explica Durkheim (1989), os sistemas de conceitos que são comuns a uma comunidade, os são por resultado de uma construção coletiva, por isso são identificados e significados entre aqueles que os compartilham. Para que se forme uma representação comum a uma comunidade é preciso que os sujeitos interpretem os signos de formas similares para que se tenham os mesmos significantes que irão dar sentido àquela representação. No entanto, durante o processo de recepção e interpretação destes signos, pode ocorrer que os indivíduos de um mesmo grupo obtenham diferentes significados os quais gerariam visões diferenciadas, ambíguas e até mesmo contraditórias sobre uma mesma representação, como vemos acontecer com Araribóia em Niterói.

Em nosso estudo de caso, averiguamos que isto possa ocorrer em resultado ao processo de formação cultural e identitária dos sujeitos que se encontra em constante construção, por sua vez, atravessado por resquícios do processo colonial e pela globalização emergente na contemporaneidade. Segundo Haesbaert (2004, p. 231) a América Latina, como um todo, se apresenta como “o mais [culturalmente] híbrido dos continentes”, devido à interpenetração de culturas, mesmo que de forma impositiva e até mesmo violenta, promovida pelo processo colonial. O contato e o convívio dos europeus com os nativos, assim como os movimentos migratórios estimulados pela ocupação e o avanço dos colonizadores, o tráfico de escravos africanos e de americanos, podem ser considerados como alguns dos fatores que contribuíram para que processos de “territorialidades híbridas” (*Ibid.*) já estivessem presentes junto ao desenvolvimento das sociedades latino americanas desde sua colonização, demonstrando que, apesar da atualidade deste termo, para estas sociedades não seria novidade.

No entanto, a familiaridade a este processo não significa que este tenha se dado de forma harmônica em combinações e sínteses culturais. As opressões, as disputas, negociações e resistências também se encontravam presentes, e seus reflexos ainda podem ser vistos em ação na atualidade. Como exemplo a este processo, vemos ocorrer no Brasil a formação de identidades distorcidas, o apagamento e ocultamento de memórias, e até mesmo a falta de pertencimento a um território ou a uma comunidade estigmatizada por pré-conceitos,

reproduzidos a partir do discurso colonial, que vieram enquadrando os povos nativos e seus descendentes como culturalmente inferiores.

Agora, ao pensarmos sobre a influência da globalização nos processos de construção identitária, teremos que refletir sobre este ponto em conjunto com a fragmentação das fronteiras na contemporaneidade. Com o fenômeno da globalização e com o avanço tecnológico, mostrou-se ser preciso rever a concepção de território, já que suas fronteiras no âmbito simbólico/cultural se expandiam e se entrecruzavam a outras, proporcionando as mais diversas trocas e apropriações culturais por meio do estabelecimento de redes.

O processo de constituição de redes [...] remete à necessidade de se construir uma ponte conceitual entre o *território* em sentido usual (que pressupõe contiguidade espacial) e a rede (onde não há contiguidade espacial: o que há é, em termos abstratos e para efeito de representação gráfica, um conjunto de pontos – nós – conectados entre si por segmentos – arcos – que correspondem aos fluxos que interligam, “costuram” os nós – fluxos de bens, pessoas ou informações -, sendo que os arcos podem ainda indicar elementos infra estruturais presentes no substrato espacial – p. ex., estradas – que viabilizam fisicamente o deslocamento dos fluxos) (SOUZA, 2000, p. 93).

Estas fronteiras culturais, que delimitavam a princípio um determinado território, apresentam-se na contemporaneidade cada vez mais fluidas e permeáveis, permitindo que os mais variados referenciais culturais possam ser acessados, absorvidos e na sequência reproduzidos e até mesmo recriados⁶⁹. De acordo com Haesbaert (2007), a globalização e a fragmentação das fronteiras nos territórios provocariam processos de “multiterritorialismo” como resultado, ao invés de “desterritorialização” como alguns estudiosos viriam a afirmar⁷⁰. A fragmentação das fronteiras proporcionaria o entrecruzamento dos territórios, a formação de redes e a ampliação de seu alcance e de suas trocas culturais, com a aproximação e, até mesmo, a sobreposição dos territórios nos campos simbólicos ao se conectarem através destas múltiplas redes. Assim também ocorreria com seus integrantes que, ao se apropriarem de novas referências culturais por meio destas novas conexões, se apropriariam também dos múltiplos territórios, vivenciando um sentimento de “multipertencimento territorial” (*Id.*, 2004).

⁶⁹ Remetendo-nos a pensar na similaridade deste processo com a construção da narrativa a partir de uma circularidade não viciosa, proposta por Ricoeur (1994) com a Tríplice Mimese, na qual viria a argumentar que para a composição da intriga seria preciso que os signos fossem pré-figurados, configurados e, então, reconfigurados para que esta narrativa passasse a fazer sentido dentro do mundo de significantes compreendidos pelo sujeito, de forma que este seria um processo que nunca finda (por isso o apontamento a uma circularidade não viciosa), pois os signos estariam sempre sendo reconfigurados, reinventados, reapropriados e, conseqüentemente, transformados, assim como também podemos ver acontecer com as tradições (cf. Hobsbawm, 2012).

⁷⁰ Segundo Haesbaert (2004, p. 172), a partir da visão mais “culturalista” de alguns estudiosos, a desterritorialização estaria principalmente ligada à disseminação de uma hibridização de culturas, dissolvendo os elos entre um determinado território e uma identidade cultural que lhe seria correspondente.

Se para Lacoste “as práticas sociais se tornaram mais ou menos confusamente multiescalares ([1988], p. 48-49), muitos de nós, contudo, encarregamo-nos de desfazer a confusão deste novelo e, retomando seus fios, tecemos nossa própria rede, ou melhor, nosso(s) próprio(s) território(s)-rede(s) – que implicam, sem dúvida, assim, a vivência de uma multiterritorialidade, [...]. Além disso, mais do que de superposição espacial, como enfatiza o autor, trata-se hoje, principalmente com o novo aparato tecnológico-informacional à nossa disposição, de uma multiterritorialidade não apenas por deslocamento físico como também por “conectividade virtual”, a capacidade de interagirmos à distância, influenciando e, de alguma forma, integrando outros territórios (HAESBAERT, 2004, p. 13).

Vemos então que, por meio de redes organizadas, a circulação de fluxos culturais contribui para a constituição de um complexo conjunto de valores e significados aos sujeitos, assim como aos territórios por eles ocupado, uma vez que, da mesma forma que o sujeito se constrói a partir do território, o território se constrói a partir do sujeito. Conforme Santi; Santi (2008, p. 10), através da organização em redes o poder circula no corpo social de forma horizontal, e não vertical, como supõe o entendimento clássico, pois permite que as relações de poder perpassem a todos os níveis de existência e atuem em todos os pontos da vida social, proporcionando um poder produtivo ao viabilizar a troca, a produção e a criação de conhecimento, transformando, assim, as redes em “redes produtivas”.

Portanto, este conjunto de valores e significados viria a servir como base para a identificação e compreensão dos signos para, então, traduzi-los em significantes que proporcionariam o reconhecimento das representações, percebendo-as comuns e sendo apropriadas por determinado grupo, gerando um sentimento de pertencimento ao território. São estas relações simbólicas, estabelecidas a partir de redes entre sujeitos e territórios, que são atravessadas por representações e também pela disputa por suas interpretações e reconhecimento nos âmbitos individual e coletivo em determinada comunidade, que irão compor o conceito de territorialidades, como veremos a seguir.

3.1. TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADES NO CONTEXTO NITEROIENSE

Buscaremos demonstrar, a partir de algumas concepções sobre os termos território e territorialidades, como as relações de pertencimento e reconhecimento a uma determinada cultura encontram-se atreladas pelos mais diversos âmbitos, sejam eles territoriais, históricos, sociais, políticos, econômicos e/ou culturais. Estes entrelaçamentos estariam diretamente implicados na formação identitária da população niteroiense e em suas manifestações culturais, ainda que os referenciais culturais que seriam a base para a construção destas relações na contemporaneidade não correspondam integralmente aqueles que seriam originários da

primeira comunidade do território niteroiense. Para compor esta análise, precisaremos ainda retomar alguns conceitos trabalhados anteriormente com base nas pesquisas históricas sobre Niterói e Araribóia, nas análises do discurso colonial e em questões referentes à manutenção da memória individual e coletiva.

Podemos partir da premissa de que o território seja definido a partir da proposição de Carlos Vladimir Zambrano (2001, p. 29):

Entende-se por território o espaço terrestre, real ou imaginado, que um povo (etnia ou nação) ocupa ou utiliza de alguma maneira, sobre o qual gera sentido de pertencimento, que confronta com o de outros, e organiza de acordo com os padrões de diferenciação produtiva (riqueza econômica), social (origem e parentesco) e sexo/gênero (divisão sexual dos espaços) e [sobre o qual] exerce jurisdição. Existem territórios sagrados, festivos, ecológicos, produtivos etc., como territórios de uso privado e coletivo. Enquanto o território é humanizado, cultivado, representado etc., gera comportamentos culturais em torno dele, [como vemos através de] lendas, temores e topônimos. Cada povo, comunidade ou sociedade quer ser soberana sobre seu território e exercer autoridade na comunidade política. Como os povos são diversos étnica, política e culturalmente, as noções de espaço variam de povo para povo, de nação para nação, de Estado para Estado (*Ibidem*).

Assim, percebemos que o conceito de território em si é muito mais abrangente do que apenas sua definição por espaço físico como fonte de recursos ou como simples apropriação da natureza. Seu conceito ainda estaria fundamentado por suas relações de poder, assim como vemos pela reflexão de Zambrano, que demonstra que os confrontos e disputas simbólicas e materiais, travadas individual ou coletivamente, também fazem parte do território. Conforme Marcelo Lopes de Souza (2000, p. 78), “o território é fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder”. Haesbaert (2007, p. 42-43) argumenta que as relações de poder atuam em torno da apropriação (identidade cultural) em um sentido mais simbólico, e do domínio (ações de caráter político-econômico) em um sentido mais concreto. Para ele, o território seria uma construção histórica, e, assim social, que se daria a partir destas duas vertentes de poder, envolvendo tanto a sociedade quanto o espaço geográfico.

Similarmente, Emília Pietrafesa de Godoi (2014, p. 2) argumenta que tanto as relações sociais estabelecidas nos territórios, como as narrativas que os organizam discursivamente, principalmente em regiões habitadas por povos tradicionais que se utilizam da história oral a fim de manter sua memória social, compõem, junto às dimensões geográficas, o conceito de território. Godoi propõe que, para esta abordagem a partir desta visão mais plural sobre o termo, seria mais apropriado que o estendêssemos ao conceito de territorialidades, já que este apresentaria um caráter processual ao qual o conceito de território estaria sujeito, devido às

apropriações, ao controle, aos usos e à atribuição de significados que agiriam sobre os espaços. Desta forma, o conceito de territorialidades abrangeria, além da dimensão física do espaço, as dimensões simbólicas e sociais, evidenciando a plasticidade que envolve o termo território, resultado do constante processo de construção em que este se encontra inserido.

Territorialidades, como processos de construção de territórios, recobrem, pois, ao menos dois conteúdos diferentes: de um lado, a ligação a lugares precisos, resultado de um longo investimento material e simbólico e que se exprime por um sistema de representações, e, de outro, os princípios de organização – a distribuição e os arranjos dos lugares de morada, de trabalho, de celebrações, as hierarquias sociais, as relações com os grupos vizinhos. Quando falamos na territorialidade enquanto processo de construção de um território, o aspecto processual merece destaque, pois confere ao território um caráter plástico, isto é, em permanente conformação; não se refere, pois, a uma construção definitivamente acabada (GODOI, 2014, p. 3).

De forma semelhante, Milton Santos (2007) também já haveria proposto uma abordagem mais complexa ao conceito de território. Para Santos, o território teria que ser entendido como *território usado*, pois seria este a junção do chão e da identidade. E a identidade, por sua vez, seria o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence, de se sentir parte daquele território, de se reconhecer e nele se identificar. Por isso Santos ainda afirmaria: “O território é o fundamento do trabalho; o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida” (*Ibid.*, p.14). A convergência das concepções de território em territorialidade nas teorias de Santos, Godoi, Haesbaert e Zambrano demonstra que as questões que envolvem o termo território denotam uma complexidade conceitual que vai além daquelas usualmente abordadas, “onde a dimensão cultural é mais bem apreendida por meio de concepções como lugar e paisagem, [e] a leitura cultural ou simbólica de território é minoritária” (HAESBAERT, 2007, p. 50).

Esta concepção de *território usado* proposta por Milton Santos nos remete à vivência que o indígena fazia do território anteriormente à colonização e aos aldeamentos fixos a que foram submetidos. Conforme relatamos em nosso primeiro capítulo (p. 43), a relação estabelecida entre os índios e o território ocupado iria além de sua ocupação física e de seus usos para a subsistência, sendo na verdade uma relação mítica. Os indígenas, que eram tradicionalmente nômades, acreditavam que os movimentos migratórios conduzidos pelos pajés os levariam a alcançar o paraíso mítico, a “Terra sem Mal”, onde poderiam descansar e gozar da eterna juventude ao lado dos seus valorosos ancestrais. Podemos ainda complementar nossa observação a respeito desta relação entre o indígena e o território através de outra proposição teórica de Haesbaert (2007, p. 67), que argumenta que o “território, para o índio, é ao mesmo

tempo um espaço de reprodução física, de subsistência material, e um espaço carregado de referências simbólicas, veículo de manutenção de sua identidade cultural”.

Os autores citados anteriormente nos demonstram que junto ao termo território estaria imbricada uma gama de fatores simbólicos, afetivos, sociais, políticos, econômicos etc., que nos proporcionariam a possibilidade de pensarmos o território a partir de uma concepção mais fluida e dinâmica, mas também mais complexa, como a de territorialidades. Haesbaert (2007, p. 51), ao citar Bonnemaïson e Cambrèzy, aponta para o território como um eficaz “construtor de identidade” pela potência implicada por esta carga simbólica, de forma que a relação estabelecida entre o sujeito e o território não fosse a de posse, mas sim a de pertencimento, a de identificação, pois ainda segundo Bonnemaïson e Cambrèzy, “o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser”. Estas relações refletiriam tanto nos processos identitários dos sujeitos, como na configuração dos territórios por eles ocupados, pois, ainda de acordo com Haesbaert:

A territorialidade, além de incorporar uma dimensão estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar (*Id.*, 2004, p. 3).

Com estas definições sobre território e territorialidades, que acabamos de expor, buscamos ampliar a compreensão sobre as relações simbólicas e os atravessamentos que se dão entre os territórios e os sujeitos. No caso de Niterói, temos um território marcado, em seu campo simbólico, por conflitos e disputas entre processos de resgate e esquecimento das referências de uma identidade indígena do passado da cidade, que constantemente são ocultadas ao serem substituídas por outras no presente, ao mesmo tempo, vemos que estas referências encontram modos de resistir e retornar por meio de representações reconfiguradas.

A cidade de Niterói, que teve como primeiro núcleo de povoamento uma aldeia indígena, surgida a partir do recebimento de uma sesmaria nas terras da Banda D’Além por Araribóia, se desenvolveu e recebeu o título de vila real, cidade imperial e até mesmo capital da província. Atualmente pertence à região metropolitana do Rio de Janeiro e possui uma área total de 133,9 km², com 487.562 habitantes. Conta com um dos melhores Índices de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) do país, ocupando o sétimo lugar, de acordo com o Censo 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Além disso, na área cultural a cidade se destaca por uma diversidade de museus, incluindo o Museu de Arte Contemporânea projetado por Oscar Niemeyer, o qual, após sua

inauguração em 1996, pode ser considerado como marco principal no direcionamento da imagem de Niterói como “cidade cultural” (LUZ, 2009, p. 282), e que atualmente encontra-se em processo de tombamento como Patrimônio Histórico e Artístico pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

A cidade conta ainda com outros equipamentos culturais de grande relevância, como teatros, centros e pontos de cultura, cinemas, bibliotecas, livrarias, conservatório de música, entre outros. Entretanto, Niterói teve a sua visibilidade ampliada como cidade cultural e turística após a implantação do Caminho Niemeyer, sendo incluída no Roteiro Niemeyer do Ministério do Turismo por possuir um conjunto expressivo de obras do arquiteto, deixando para trás possíveis referências de um passado que pudesse remeter a cidade aquilo que fosse considerado, aos olhos do processo civilizatório ocidental, como retrógrado e primitivo.

“Em pouco menos de duas décadas de existência, o MAC tornou-se o símbolo mais popular de Niterói, à frente até mesmo do índio Araribóia. O desenho do museu está hoje na marca da prefeitura e de empresas da cidade. Em 2005, em entrevista ao GLOBO-Niterói, o arquiteto Oscar Niemeyer se disse surpreso com essa identificação, [...]” (O GLOBO, 29/08/2014).

Vemos por esta nota publicada pelo *O GLOBO*, e pela seguinte afirmação contida nesta matéria do repórter Gabriel Menezes - “Museu desbancou Araribóia como símbolo da cidade”- como a representação de modernidade e progresso rapidamente fora adotada por Niterói e pelos niteroienses. Enquanto Araribóia passaria séculos entre movimentos de resgate à sua memória e movimentos de resistência, se fixando como um mito na cidade, o MAC em pouco mais de uma década de existência já havia sido instituído como símbolo da municipalidade e da identidade niteroiense.

Entretanto, como já diria Haesbaert (2007), cada grupo cultural e cada período histórico criaria uma forma única de se relacionar e vivenciar o território, sendo que, na pós-modernidade, o sentimento de pertencimento ao território se desenvolveria mais propenso às influências das representações simbólicas na identidade cultural do que por sua localização física e geográfica. Seguindo por esta perspectiva, apontamos para o fato de Niterói ter surgido a partir de uma aldeia indígena e ter tido como seu fundador o índio Araribóia, e apesar disto, vemos que as práticas, os costumes e os rituais da cultura indígena não se perpetuaram, demonstrando, entre outras coisas, a dinamicidade das representações que ao longo dos anos vão compondo e influenciando a cultura de uma determinada comunidade.

A cultura possui um caráter dinâmico, encontra-se em um constante processo de construção e transformação, ora configurando identidades, ora sendo configurada por estas. Pois, assim como a cultura, as identidades não são fixas, são fluidas, e na contemporaneidade percebemos com maior nitidez uma sobreposição de fronteiras, assim como a permeabilidade entre elas, proporcionando um fluxo substancial de trocas culturais individuais e também coletivas. Vivemos entre múltiplas redes e estamos sujeitos aos mais diversos atravessamentos culturais, que, de alguma forma, influenciarão em nossa formação identitária.

Ao mesmo tempo, verificamos que os vínculos da cidade ao seu passado indígena continuam a existir, podem parecer ofuscados por outras referências e até mesmo passar despercebidos para alguns, mas com um olhar atento e observador percebemos o quanto estão presentes no cotidiano do niteroiense. Vemos estes vínculos representados através do topônimo tupi, que dá nome à cidade Niterói⁷¹, e tantos outros que configuram as ruas do bairro de São Francisco e os nomes de bairros, como Icaraí, Ingá, Itacoatiara, Piratininga etc. Encontramos no centro de Niterói a estátua de Araribóia, e seguindo para Icaraí as Pedras do Índio e de Itapuca, as quais também nos remetem a uma memória indígena.

Ainda temos em Niterói, além das manifestações culturais que, de alguma forma, fazem referência a Araribóia na cidade e analisaremos mais adiante neste capítulo, a região que foi onde um dia o índio estabeleceu seu povo e sua aldeia, e onde atualmente encontra-se o bairro de São Lourenço, o qual leva o nome do padroeiro da antiga aldeia. Manteve-se no bairro a primeira capela, a qual possivelmente tenha sido erguida por Araribóia. Há também um busto do índio na praça em frente à capela, e os moradores que descendem da linhagem, não apenas do fundador, como dona Gilda e dona Maria do Carmo, mas de todo um povo indígena que ali viveu. O bairro de São Lourenço se mostra como um potente marco e lugar de apoio à manutenção e perpetuação da memória do passado indígena da cidade, mesmo que seja mais por suas referências a este passado do que por suas contribuições efetivas na construção da identidade local na contemporaneidade.

3.1.2. O Bairro de São Lourenço

O bairro de São Lourenço, que após ter passado por um processo de aterramento do mangue que ficava ao pé do morro, atualmente conta com uma área de 1,31 km² e 9685 habitantes, conforme o censo do IBGE de 2010. O bairro também foi acompanhando o

⁷¹ Seu significado em português, segundo Luís Antônio Pimentel (2004, p. 327), seria água escondida, água oculta.

crescimento da cidade, desenvolvendo o comércio e a indústria na região, assim como sua área residencial. Apesar de São Lourenço ser considerado o primeiro núcleo populacional que deu origem à cidade de Niterói, onde se encontra o busto em reverência a Araribóia de 1912, e ainda a histórica Igreja de São Lourenço dos Índios, a mais antiga da cidade, marco significativo da primeira ocupação da colonização portuguesa na região, e onde também estariam enterrados os restos mortais de Araribóia, o bairro não se encontra entre os mais procurados pontos turísticos da cidade.



Figura 9 Vista do Centro de Niterói, com o bairro de São Lourenço ao fundo antes do aterramento do mangue. Foto: Jorge Kfuri, 1923.

Segundo Oliveira; Vasquez (2006, p. 43), uma carta do Padre Gonçalo de Oliveira, de 1570, afirmava já existir naquele local uma capela feita de taipa, que posteriormente em 1586 daria lugar a uma nova capela, a qual contaria em sua inauguração com a representação do “Auto de São Lourenço”. Possivelmente esta deva ter sido a primeira encenação teatral em território fluminense que se tenha registro, e conforme Wehrs:

Naquele mesmo sítio foram feitas as representações teatrais com festas, as primeiras em território fluminense, arranjadas pelos padres jesuítas, com Anchieta à frente. [...]

O Mistério de Jesus subiu à cena na Aldeia de São Lourenço no adro da igreja. O ano não se tem certeza. Estava presente tudo o que havia de notável na aldeia e na capitania. O Governador atravessara a baía para assistir à festa. Araribóia com aquela célebre farda, que El-Rei D. Sebastião lhe mandara de Portugal, compareceu com seus índios. [...] A peça foi representada pelos meninos indígenas de Araribóia (*Id.*, 1984, p. 34).

Além de representar o “pontapé” inicial para a fundação de Niterói e ter sido palco das primeiras manifestações artísticas do Rio de Janeiro, São Lourenço teria sido escolhido, no início do século XX, para abrigar as comemorações pelo aniversário da cidade. Segundo uma entrevista realizada, entre 2003 e 2005, com os moradores do bairro de São Lourenço pelo Laboratório de História Oral e Iconografia do curso de História da Universidade Federal Fluminense sob a coordenação da professora Hebe Mattos, percebemos entre os locais posicionamentos que se contrapõem em relação a estas comemorações que ocorriam no bairro.

Para eles a “Festa de Araribóia”, isto é, a festa celebrada no dia 22 de novembro pelo aniversário da cidade, seria da Prefeitura. Viriam políticos, autoridades e militares - “noventa e nove por cento são pessoas que vem de fora, não são pessoas que convivem aqui”, diz um dos moradores, alegando que grande parte da comunidade não participaria deste festejo. Afirmou ainda que a festa se resumiria na promoção de políticos, principalmente em épocas de eleição, e a rezar a missa, depois disso fechariam a Igreja e iriam embora. Além disso, demonstraram um enorme desconforto pela quantidade de policiais que costumava acompanhar estas autoridades, alegando ser desnecessário, já que São Lourenço seria um bairro tranquilo⁷². No entanto, uma das senhoras entrevistadas, Dona Gilda, conhecida como uma das descendentes de Araribóia, relatou que, apesar de sentir-se estigmatizada na comunidade por seu parentesco com o índio, lembrava com orgulho e satisfação do festejo do quarto centenário, por esta descendência ter lhe proporcionado reconhecimento frente a tantas autoridades naquele dia, como narramos no capítulo anterior.

Há também outra data que era importante para o bairro, o dia 10 de agosto, dia de devoção a São Lourenço e que mobilizava toda a comunidade a participar tanto da organização quanto dos festejos, demonstrando uma maior identificação a comemoração pelo padroeiro do que pelo seu fundador. Segundo os moradores, esta era uma festa feita por eles e para eles, todo o bairro participava, cada um contribuía com o que podia e sabia fazer: “Era uma festa! Para nós, moradores, era uma festa muito boa. Na época, corria lista, tinha barracas típicas... Naquela

⁷² Durante pesquisas no bairro de São Lourenço em 2014, ouvimos relatos que sugeriram que havia a falta de segurança pública na região, a qual contribuiria para o esvaziamento turístico e que devido à ocorrência de tiroteios em comunidades vizinhas, visitas à Igreja já haviam sido canceladas.

época os moradores se cotizavam, faziam as coisas ali, era uma coisa maravilhosa” (Luís Carlos Pereira Rodrigues, *Apud* OLIVEIRA; VASQUEZ, 2006, p. 70).

Vemos, de acordo com Michael Pollak (1992, p. 2-3), que lugares como o bairro de São Lourenço podem atuar como ponto de apoio à memória pública e coletiva, por serem os lugares de comemorações de acontecimentos, de datas e com personagens históricos comuns a uma mesma sociedade. Estes locais serviriam como base para ativar lembranças de acontecimentos vividos, que, neste caso, seriam vividos “por tabela”. Pollak assim os define, por considerar que estes seriam acontecimentos vividos por uma comunidade a qual o indivíduo sente-se pertencente, mas que ele diretamente não os teria vivenciado, e por ser uma memória tão representativa e viva dentro daquele grupo, o indivíduo sente como se tivesse participado do acontecido, se apropriando de um imaginário coletivo, tornando-o parte do individual.

No entanto, percebemos, pelos discursos de alguns moradores do bairro de São Lourenço que esta memória institucionalizada, que tentou-se implantar através de comemorações pela fundação da cidade e por seu fundador Araribóia, não gerou um total reconhecimento e identificação daquela comunidade com a memória que se estava tentando resgatar. Vários podem ser os fatores que contribuíram para que a falta de pertencimento a esta memória “enquadrada” ocorresse, como a verticalidade das decisões tomadas para o planejamento destas comemorações, que podem contribuir para que os moradores não se sintam partícipes, diminuindo a possibilidade de identificação com o motivo/personagem pelo qual se busca celebrar, como disse o Sr. Nelson: “A Festa de Araribóia é da Prefeitura [...]” (*Apud* OLIVEIRA; VASQUEZ, 2006, p. 71).

Poderíamos também considerar, como sendo um destes fatores, a pouca participação popular na elaboração e na reprodução das histórias que mais tarde retornariam em forma de memórias. Se levarmos em conta, apenas como exemplo, a fala de Dona Gilda sobre sua ancestralidade com Araribóia: “A minha mãe que é. Agora, nós, não, a gente pode ter sangue, mas não sabemos de nada” (*Apud* OLIVEIRA; VASQUEZ, 2006, p. 72), logo percebemos que as histórias sobre o passado indígena da cidade, que poderiam ter sido reproduzidas e perpetuadas de geração para geração, provavelmente não o foram, deixando que a história escrita, a partir de visões dominantes, pudesse se sobressair e tornar-se a versão oficial.

Além do mais, podemos ainda levar em consideração os efeitos do discurso colonial que permanecem presentes em nossa sociedade, em forma de preconceitos e discriminações contra o indígena, que estimulariam a formação de identidades distanciadas de seus referenciais

culturais do passado. Podemos ver os reflexos destes efeitos quando Dona Gilda diz sentir-se estigmatizada na comunidade por seu parentesco com Araribóia, e também por uma fala de Joaquim Norberto de Souza, ainda em 1852, na qual faz referência à falta de orgulho que demonstravam os moradores da Aldeia de São Lourenço por serem índios ou seus descendentes:

“[...] hoje nem um d’entre elles se gloria do sangue americano que lhe corre nas veias; nem um d’entre elles sabe dizer quem foi Ararigboia, nem onde era a choupana de Martim Affonso de Souza! Uma raça espúria e degenerada que se envergonha de sua origem, nega que ali tivera o berço, aponta para os arredores longínquos como logares de seu nascimento, e ignora ou finge ignorar a lingua geral, e diz: Nós somos brancos!” (*Apud* Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brazil, 1854, p. 169-170).

De fato, percebemos que o processo colonial brasileiro, que foi tão violento fisicamente, dizimando milhares de índios, mostrou-se atuante, com semelhante intensidade, culturalmente e psicologicamente. Esta afirmação também pode ser vista através de Almeida (2003, p. 72): “na situação de contato com os europeus, as populações indígenas sofreram prejuízos imensos, que vão da desestruturação de suas organizações sociais até os altos níveis de mortalidade...”. Essa violência cultural e psicológica contribuiu também para que o orgulho de muitos dos brasileiros em descender dos povos autóctones do Brasil fosse dizimado, ao promover estereótipos negativos sobre o indígena, ao tratá-lo como escravo, marginal ou um mero animal, ao buscar oprimir e apagar seus costumes e práticas culturais, fazendo com que as histórias desta população contadas por ela própria não se perpetuassem, fossem evitadas, esquecidas, para então a versão do colonizador prosperar.

3.2. REPRESENTAÇÕES DE ARARIBÓIA PARA ALÉM DOS LIMITES DE SÃO LOURENÇO

Apesar deste quadro de tentativas de apagamento e ocultamento das referências à cultura indígena que relatamos anteriormente, vemos que resquícios desta cultura permanecem presentes na cidade de Niterói. Além dos já citados topônimos tupis, que encontram-se espalhados pela cidade, e do bairro de São Lourenço, ainda pudemos averiguar que, através da utilização da imagem e/ou do nome de Araribóia pela sociedade civil, instituições públicas e privadas em movimentos e obras de caráter artístico e cultural, e pela circularidade de histórias, contos e lendas que permeiam o imaginário popular do niteroiense com este personagem, as referências à cultura indígena conseguiram de algum modo resistir ao passado opressor e se fazem representar na contemporaneidade.

Quando falamos anteriormente sobre a resistência de referenciais da cultura indígena em permanecerem presentes na cidade, já estávamos considerando apenas os referenciais e não a cultura indígena propriamente dita, por entendermos que as culturas são dinâmicas, assim como são as representações sociais que as representam. De acordo com Moscovici (1978, p. 41), as representações sociais possuem um caráter dinâmico, móvel e circulante, de forma a não se fixarem e se tornarem tradições imutáveis, elas podem desaparecer em momentos para retornar em outros mais propícios.

Em nosso caso, vemos que estas representações que vinculam a cidade a Araribóia, demonstram em seu processo esta dinamicidade. A partir de análises destes quase 400 anos de história pós-Araribóia, observamos variadas formas e formatos em que se tentou remeter Niterói à terra de índio, e fixar Araribóia como símbolo da municipalidade, assim como pudemos também constatar o processo inverso. Verificamos que em determinados momentos da história niteroiense, as representações associadas a Araribóia não estiveram presentes, ou pelo menos não se encontravam em evidência na cidade. Ao mesmo tempo em que verificamos que constantemente estas representações retornavam à cidade e ao imaginário popular, renovadas e até mesmo transmutadas, produzindo novas narrativas a partir da reestruturação das antigas histórias.

De fato, representar uma coisa, um estado, não consiste simplesmente em desdobrá-lo, repeti-lo ou reproduzi-lo; é reconstitui-lo, retoca-lo, modificar-lhe o texto. A comunicação que se estabelece entre conceito e percepção, um penetrando no outro, transformando a substância concreta comum, cria a impressão de “realismo”, de materialidade das abstrações, visto que podemos agir com elas, e de abstração das materialidades, porquanto exprimem uma ordem precisa. Essas constelações intelectuais, uma vez fixadas, fazem-nos esquecer que são obra nossa, que têm um começo e que terão um fim, que a sua existência no exterior ostenta a marca de uma passagem pelo interior do psiquismo individual e social (MOSCOVICI, 1978, p. 58).

Ao representar, estaríamos, ao mesmo tempo, conferindo o status de signo a um objeto, conhecendo-o e tornando-o significante de forma única e particular, por dominar, interiorizar e se apropriar do objeto; e seria a partir do uso que fazemos do objeto, o que dizemos, pensamos e sentimos, isto é, como representamos, que daríamos significado ao mundo. No entanto, estas concepções e percepções seriam atravessadas por intercâmbios de significados externos, vindos a partir das relações sociais estabelecidas entre os sujeitos, proporcionando trocas, negociações e disputas sobre os conceitos e os significados por eles elaborados. Assim vemos, em Santi; Santi (2008, p. 4) ao argumentarem que para Stuart Hall (1997) “o significado não é direto nem

transparente e não permanece intacto na passagem pela representação. Ele está sempre sendo negociado e inflectido, para ressoar em novas situações”.

Ainda, para Hall, a representação é parte essencial do processo pelo qual o significado é produzido e intercambiado entre membros de uma cultura. Sendo assim, as concepções, então, elaboradas individualmente, mas também coletivamente, viriam a configurar conjuntamente os sistemas de representação coletivos, criando formas singulares, mas também comuns em se compreender e ser compreendido através das representações sociais. Segundo Moscovici (1978, p. 59), “as representações individuais ou sociais fazem com que o mundo seja o que pensamos que ele é ou deve ser. Mostram-nos que, a todo instante, alguma coisa ausente se lhe adiciona e alguma coisa presente se modifica”. Assim, seria através das representações sociais que uma sociedade encontraria formas para expressar a realidade.

3.2.1. Disputas do Imaginário Popular entre o Herói e o Vilão

As disputas e negociações por quais passam os significados em busca de se fazerem representar podem ser vistas em processo junto ao território niteroiense com as representações de Araribóia e seus desdobramentos. Araribóia acabou se fixando, de certa forma, no imaginário popular fluminense como um personagem dúbio. As narrativas que compuseram sua biografia em conjunto com os efeitos resultantes do discurso colonial fomentaram para que, consciente ou inconscientemente, se produzissem representações ambíguas a respeito deste personagem, induzindo à população a enquadrá-lo na história a partir de visões dicotômicas entre o herói e o vilão.

Podemos reunir aqui alguns fatos da vida de Araribóia que possivelmente estimularam a produção de uma visão positiva sobre o personagem, como a prova de sua bravura e liderança ao ajudar os portugueses na conquista do Rio de Janeiro, por fundar o primeiro núcleo de povoamento de Niterói, por ter se convertido ao cristianismo e adotado como nome de batismo Martim Afonso de Souza, e por conseguir garantir a sobrevivência de seu povo temiminó durante a colonização. No entanto, percebemos que estes mesmos fatos são também aqueles que promovem uma percepção de vilania sobre Araribóia, por demonstrarem que ele haveria sucumbido às normas e à cultura portuguesa, e se aliado aqueles que oprimiam e tentavam dominar seu povo, e ainda, há quem justifique esta titulação de vilão por acreditar que o índio vivera anteriormente à colonização em terras niteroienses e as teria vendido aos portugueses, traindo e abandonando seu povo.

Vemos, através de registros históricos e auxiliados pelas análises de Almeida (2003, 2006), que Araribóia encontrava-se em uma tênue fronteira entre a cultura indígena e a portuguesa, adaptando-se a novos hábitos e costumes, mas sem abandonar por completo os seus referenciais culturais originários. Este processo de apropriação e adaptação cultural por qual teria passado o índio, e ao qual Almeida (2003, p. 33) viria a chamar de “resistência adaptativa”, garantiria a sua sobrevivência e a de seu povo, e ainda proporcionaria a Araribóia títulos, *status* social, honrarias, bens materiais e, ainda, a possibilidade de desempenhar um papel dentro da colônia, que iria além do sugerido por Almeida (2006, p. 13) de intermediário, pois ele teria agido como um mediador.

Se refletirmos sobre algumas narrativas que foram reproduzidas ao longo dos séculos, e que enquadraram o indígena e o seu lugar na sociedade, isso nos permitirá compreender parte desta construção de uma visão ambígua, distorcida e até mesmo conflituosa que paira sobre o personagem de Araribóia em Niterói. Voltando a um passado remoto, quando ainda chegavam na América os primeiros europeus, tivemos relatos, como os de Colombo e de Pero de Magalhães Gandavo, os quais apresentamos inicialmente neste trabalho⁷³, que demonstravam que a percepção destes europeus ao se depararem com os povos indígenas do continente americano teria sido a de que haviam encontrado populações primitivas e não civilizadas.

Como estas, muitas outras narrativas que colocavam o indígena em posições de subalternidade foram sendo reproduzidas desde o período colonial. Mais adiante, já no século XVIII, Rousseau apresentaria o “bom selvagem”, contribuindo com esta teoria para que no imaginário popular se mantivesse a ideia de que, para o indígena manter a sua ingenuidade e boa índole, que muitos acreditavam ser características próprias destes povos, seria preciso que estes vivessem em total isolamento, o que vemos não ter sido possível à maioria, ou talvez a todos os povos indígenas que viviam próximos ao litoral no período colonial.

Ainda teríamos na metade do século XIX o romance indianista, que viria a promover uma idealização poética do indígena. Este movimento contou com a produção de autores como Gonçalves Dias com seu poema *I-Juca Pirama* (1851), e José de Alencar com *O Guarani* (1858). Os autores costumavam elevar o caráter do indígena, com acréscimos de valores em sua personalidade heroica e quase sobre humana, ao mesmo tempo em que enfatizavam seus traços de submissão e fidelização ao homem “civilizado”, ao qual obedecia. O bom indígena,

⁷³ Conf. p.18.

digno de confiança, seria bravo, honrado e valente, mas também submisso, servil e defensor dos interesses do “homem branco”.

Já na contemporaneidade, a partir do século XX, a imagem do índio preguiçoso, aproveitador e imprevidente passou a repercutir no imaginário popular brasileiro. Os movimentos pela reivindicação dos indígenas por direitos a suas terras contribuíram para que isto acontecesse, podendo-se notar que a reprodução do discurso colonial viria atuando novamente quase 500 anos depois, ao apresentar o oprimido à sociedade como degenerado e não merecedor daquela reivindicação, buscando deslegitimar a causa indígena.

Vemos, conforme Bhabha (1998, p. 105), que o discurso colonial utilizaria como principal estratégia discursiva a formação de estereótipos, por ser uma forma de representação e identificação que fixa o sujeito e/ou uma categoria social entre o familiar e o exótico, atuando a partir de modelos que formam imagens simplificadoras, e geralmente pejorativas e distorcidas destes sujeitos, ressaltando suas diferenças para fixá-los como estranhos, ao mesmo tempo em que, se utiliza da reprodução repetitiva destes modelos estereotipados dos sujeitos para torná-los conhecidos. Esta estratégia facilitaria ao “opressor” manter o controle e o domínio sobre o “oprimido”, se mostrando também como uma forma de manter o indivíduo à margem da sociedade, fazendo-o ser visto sempre como o “outro”, o “diferente”, mas ao mesmo tempo familiar, acarretando em uma relação fundamentada em exclusão e preconceitos.

Outro fator que viria a contribuir para rotular e marginalizar o indígena são os resultados de políticas mal aplicadas aos processos de assentamento do povo indígena. Afinal, muitos destes territórios não correspondiam aos locais de origem destes povos, ou não proporcionariam qualquer estrutura ou apoio para que pudessem manter e desenvolver suas comunidades a partir de práticas e hábitos comuns as suas culturas, assim como previsto na Constituição Brasileira de 1988⁷⁴. Situações como esta, forçaria a estes índios, muitas vezes a abandonarem estas terras em busca de sobrevivência, mas que, no entanto, na maioria das vezes só encontrariam exclusão, miséria e fome, sendo vistos com estranhamento ao tentarem se inserir ao meio urbano.

Portanto, podemos perceber o quão complexo se mostra o processo de significação, de representação e de inserção do indígena em nossa sociedade após a colonização. Da mesma forma, precisamos observar como pode ser complexo também para a população compreender a

⁷⁴ A Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada no ano de 1988, assegura aos índios o direito de manterem a sua alteridade cultural e institui, como dever do Estado, a tarefa de proteger estes grupos.

trajetória de vida de um personagem como Araribóia sem tentar enquadrá-lo de alguma forma, seja herói, vilão, mediador ou um intermediário, em uma sociedade com tantos conceitos pré-concebidos sobre o que viria a ser índio e qual o seu lugar na comunidade. Não poderíamos simplesmente enquadrar Araribóia em apenas uma destas categorias, pois pelos relatos históricos de suas ações poderíamos percebê-lo nas mais diversas formas. E seria desta dubiedade imagética, proporcionada pelas reproduções dos estereótipos indígenas fixados ao longo dos séculos, que o imaginário popular viria a apropriar-se para formar as controversas, mas também instigantes, representações de Araribóia na cidade de Niterói.

Ainda que a população niteroiense tenha posicionamentos diversos a respeito daquele que seria considerado oficialmente como fundador de Niterói, Araribóia se faz presente na cidade pelos mais diversos meios, inclusive o virtual. A partir de um mapeamento de sites na internet, grupos e páginas em redes sociais referentes à cidade de Niterói e sua história, nos foi possível constatar que algo da memória sobre Araribóia permanece viva entre os cidadãos niteroienses, provocando muitas discussões e conflitos por manifestações contrárias e em apoio ao índio.

De forma institucionalizada, também teremos Araribóia sendo representado na cidade por meio de monumentos, simbologias e nomenclaturas oficiais, como sua estátua na Praça Martim Afonso em frente à estação das Barcas no centro de Niterói, por seu nome dado ao prédio da Prefeitura Velha, o Palácio Araribóia, além disso pode ser visto como nome de rua no bairro São Francisco, e representado no brasão do 12º Batalhão da Polícia Militar de Niterói. Vemos também representações suas sendo manifestadas através de movimentos artísticos pela cidade como a escola de samba G.R.E.S. Império de Araribóia, fundada em 2008, usado em tema de músicas, como a da banda Tereza, “Araribóia”, e dando nome a festivais de cinema e música, como o Araribóia Cine e o Arariboia Rock, que já estão em cena há mais de 10 anos. A saga de Araribóia já foi recitada até mesmo por cordelistas, que durante a comemoração dos 440 anos de Niterói lançaram o cordel *Niterói 440 anos de Sorriso*, fazendo uma referência ao apelido da cidade “Niterói cidade sorriso”.

Observamos que as representações de Araribóia vão além dos domínios do bairro de São Lourenço, elas encontram-se presentes no cotidiano da cidade seja em monumentos, nomenclaturas, manifestações artísticas, datas comemorativas, e até mesmo por meio das redes sociais. Mas, ao mesmo tempo, percebemos que ocorre uma certa invisibilidade deste personagem na cidade, a exemplo de sua estátua que está localizada no centro, em frente à

estação das barcas e que virou referência para ponto de encontro, mas poucos são os que realmente nela reparam ou sabem algo sobre quem esta estátua representa. Conforme Roger Sansi (2012, p. 17), o que ocorre é que, por vezes, os monumentos criados para tornarem-se símbolos de uma comunidade tendem a desaparecer do imaginário urbano com o passar do tempo, acabam esquecidos pois tornam-se parte da paisagem e da rotina da população, eles acabam virando “fantasmas inofensivos de um passado esquecido”. Sansi ainda enfatiza que “os monumentos estão mortos porque ninguém olha para eles...” (*Ibidem*).

No entanto, sabemos que não são apenas os objetos materiais ou o território geográfico que atuam na formação de um sentimento de pertencimento e reconhecimento de uma comunidade com determinada identidade cultural, esta formação também estaria sujeita a atravessamentos de fatores vinculados a referenciais simbólicos que do mesmo modo influenciariam nestas relações. Movimentos de incentivo ao conhecimento, à apropriação, à reprodução e à recriação das práticas culturais, dos costumes, dos hábitos, das histórias etc. também poderiam ser vistos como parte integrante deste processo, já que a cultura, entendida a partir da definição de Santi; Santi (2008) como um conjunto de práticas estruturado pela produção e intercâmbio de significados, seria um fator determinante na formação do senso comum de uma comunidade.

Em Niterói, como em muitas outras regiões do país, vemos que este processo de formação identitária teria se desenvolvido embasado, principalmente, por uma cultura marcada pela superposição cultural portuguesa e cristã, na qual o senso comum teria se estabelecido, influenciado por referências produzidas a partir do discurso colonial. Resulta, portanto, deste processo, um visto apagamento e esquecimento da cultura indígena na cidade, o que dificulta às futuras gerações o reconhecimento identitário com suas origens do passado. Em contrapartida, é o que possibilita o surgimento de movimentos de resistência e de resgate que se manifestam em suas mais variadas formas, fazendo ressurgir na cidade e em seu imaginário popular referências que ativam, de certa forma, memórias do passado que há tanto ficaram esquecidas.

3.3. AS REFIGURAÇÕES SOBRE ARARIBÓIA NA CONTEMPORANEIDADE NITEROIENSE

O quadro que se apresenta na contemporaneidade niteroiense nos mostra, conforme já comentamos anteriormente, o apagamento de uma cultura propriamente indígena no território,

porém, visualizamos que, através de representações de Araribóia, resquícios desta cultura se mostram presentes nos mais diversos meios e formatos de expressão artística e cultural que se desenvolvem pela cidade. Estas representações surgem a partir de apropriações, que refiguram, recriam e (re)atualizam o personagem de Araribóia no cotidiano niteroiense a partir de fontes históricas, de monumentos, como sua estátua e busto, de iconografias consagradas, como as obras de Antonio Parreiras etc.

A representação [...] *re-presenta* um ser, uma qualidade, à consciência, quer dizer, presente uma vez mais, atualiza esse ser ou essa qualidade, apesar de sua ausência ou até de sua eventual inexistência. Ao mesmo tempo, distancia-os suficientemente de seu contexto material para que o conceito possa intervir e modelá-los a seu jeito (MOSCOVICI, 1978, p. 57).

Conforme Paul Ricoeur (1994), o caráter dinâmico da atividade de configuração possibilita a reatualização das representações no tempo, pois ao tecer uma intriga, a configuração media entre a pré-compreensão e a pós-compreensão de uma pluralidade de ações e de seus traços temporais, até estruturá-los em uma história inteligível ao sujeito. No entanto, para cada sujeito haveria uma configuração única a cada interpretação, tornando esta atividade contínua e infundável, pois a cada leitura de uma determinada intriga, surgiriam as mais diversas formas de interpretação e de narração, proporcionando que novas releituras e novas apreensões de determinada representação sejam feitas, a partir de novas refigurações, sendo sempre recriadas a cada novo contato, a cada nova leitura, a cada novo narrar.

Esta aparente circularidade, segundo Ricoeur (1994, p. 112), seria na verdade melhor representada através de uma “espiral sem fim que faz a meditação passar muitas vezes pelo mesmo ponto, mas numa altitude diferente”. A exposição deste processo, através do movimento circular em formato de espiral, nos possibilitaria compreender o seu potencial de distensão e extensão, com o qual viria a proporcionar uma permanente transformação àquela intriga apresentada inicialmente. Assim, toda vez que esta chegasse ao leitor ou ao ouvinte, seria reinterpretada e refigurada a partir de um conjunto de valores e significados comuns ao sujeito, para então prosseguir em narrativas e representações se transformando e transformando o seu entorno.

Similarmente, vemos com Moscovici (1978) que, quando as representações sociais se apresentam como uma “preparação para a ação”, isto é, como uma pré-figuração, deixam de ser apenas um guia para o comportamento, e passam a gerar transformações no território. Isto ocorre porque as representações sociais, assim como a atividade de configuração da intriga,

possuem um caráter dinâmico, sendo então permitido que refigurações aconteçam, e que ocorra, ao invés de apenas uma reprodução, a produção e a modificação de comportamentos e de relações atuantes em determinado território. Assim, os sujeitos e a coletividade ao modificarem seu modo de ver, tenderiam a influenciar-se e a modelar-se reciprocamente.

[...] se uma representação social é uma “preparação para a ação”, ela não o é somente na medida em que guia o comportamento, mas sobretudo na medida em que remodela e reconstitui os elementos do meio ambiente em que o comportamento deve ter lugar. Ela consegue inculcar um sentido ao comportamento, integrá-lo numa rede de relações em que está vinculado ao seu objeto, fornecendo ao mesmo tempo as noções, as teorias e os fundos de observação que tornam essas relações estáveis e eficazes (*Ibid.*, p. 49).

Podemos, por sua vez, tentar compreender melhor este processo de refiguração a partir do ponto de vista de Ricoeur (1994, p. 107) acerca da constituição da tradição, sobre a qual argumenta que esta se daria não por uma “transmissão inerte de um depósito já morto, mas [sim, pela] transmissão viva de uma inovação sempre suscetível de ser reativada por um retorno aos momentos mais criadores de fazer poético”. E complementaria ainda, que “a constituição de uma tradição, com efeito, repousa sobre o jogo da inovação e da sedimentação” (*Ibid.*). Deste modo, apreendemos que nem mesmo a tradição, a qual usualmente (e muitas vezes equivocadamente) é remetida a conceitos fixados e estagnados, está livre de refigurações. Esta categoria também possui um caráter dinâmico e se encontra propensa a mudanças e transformações para se manter ativa e presente.

Seguindo, assim, por estas considerações, percebemos com maior clareza como se mantém ainda no cotidiano niteroiense alguma vivacidade de referências que remetem, não apenas a Araribóia, mas sim, a uma cultura indígena. Com as releituras e refigurações, que os cidadãos, as instituições públicas e privadas, os movimentos e manifestações culturais fazem ao se apropriarem deste personagem, possibilitam o seu retorno renovado, inovado, e até mesmo transmutado ao imaginário popular, e promovem a manutenção de memórias referentes a origem indígena da cidade de Niterói.

3.3.1. As Possibilidades de Retorno e Renovação das Memórias sobre Araribóia Através de Manifestações Culturais

Conforme vimos até o momento, Niterói passaria por uma complexa construção identitária, induzida, principalmente, por reflexos gerados a partir do processo colonial e suas relações opressoras impostas entre o colonizador e o colonizado, e também pelo avanço do processo civilizatório que buscava superar e extinguir as práticas dos povos nativos,

consideradas como primitivas. Niterói, em menos de três séculos após sua fundação, já era exemplo de urbanização e progresso e, com a Aldeia de São Lourenço dos Índios logo sendo extinta, deixaria no passado as referências indígenas que um dia fizeram parte daquele território.

Apesar deste quadro que levaria a um possível apagamento das origens indígenas da cidade, verificamos que, no início do século XX, afloravam movimentos em Niterói que buscavam resgatar estas memórias através de representações de Araribóia. Estes movimentos surgiram em sua maioria com um caráter mais político, influenciados por uma tendência ao nacionalismo que se expandia no país e visava a unificação em torno de uma identidade propriamente brasileira que fosse vista como comum a todos. Araribóia, para alguns, representava essa unificação identitária que poderia promover a integração de uma identidade brasileira, ao transformá-lo em símbolo municipal, estadual e, assim, nacional.

Estes movimentos, que já expomos em nosso primeiro capítulo, teriam sido motivados a partir de uma proposta parlamentar do vereador Olavo Guerra, com a qual propunha perpetuar a memória do índio com a aquisição de um quadro, de uma placa comemorativa, de uma estátua, entre outras coisas. Tivemos também, a “Comissão Glorificadora a Araribóia”, que se formou impulsionada pela atitude de Guerra, e se representava através de uma organização mista composta por populares e vereadores, e era liderada por José Luiz de Araribóia Cardoso. O decreto de feriado municipal instituído ao dia 22 de novembro como marco da fundação da cidade e conhecido como o Dia de Araribóia, e as comemorações anuais desta data organizadas pelos órgãos públicos e realizadas no bairro de São Lourenço e no Centro de Niterói. Ainda neste período surgiria, organizado por moradores do bairro de São Lourenço e sem visto interesse político, o bloco carnavalesco “Inocentes Canibais”⁷⁵ em homenagem a Araribóia.

Ao final deste século surge, então, um movimento, também político, mas com ações opostas as que teriam ocorrido no início deste período. A proposta do novo governo, que assumia Niterói na década de 1990, era promover uma nova imagem para a cidade, que afastasse de quaisquer referências que fizessem oposição ao progresso, como aquele antigo apelido “Niterói, terra de índio”. Assim, tivemos Niterói sendo promovida a partir da imagem de “cidade cultural”, com altos investimentos nas áreas sociais, culturais, e na revitalização urbana, contando ainda com a construção do Museu de Arte Contemporânea de Niterói projetado por Oscar Niemeyer. Após sua inauguração, o MAC fora adotado como símbolo da municipalidade e da identidade niteroiense.

⁷⁵ Conf. Foto do bloco *Inocentes Canibais* no Anexo VI.

Em contraposição a movimentos como este, que visavam um possível ocultamento de Araribóia e suas origens indígenas, surgiriam outros nas próximas décadas que viriam contribuir para a inversão deste processo de apagamento, ao promoverem um resgate das memórias indígenas do passado de Niterói, por meio dos mais variados usos de representações de Araribóia em manifestações artísticas e culturais na cidade. Então, teríamos, a partir do século XXI, movimentos que fomentariam, de alguma forma, o retorno de uma memória dedicada a Araribóia ao cotidiano da cidade, por um viés mais artístico e cultural, e promovido em grande parte por integrantes da sociedade civil, diferentemente de como havia sido no século anterior. Entretanto, estes movimentos do presente se beneficiariam daquelas ações políticas do passado, que deixariam contribuições à cidade e auxiliariam na manutenção da memória, como, por exemplo, a estátua e o busto de Araribóia, que serviram de referência e inspiração na elaboração de símbolos, logos, imagens e nomes para as mais variadas manifestações culturais vistas em Niterói.

3.3.1.2. Os Festivais Araribóia Cine e Arariboia Rock

Os festivais Araribóia Cine e Arariboia Rock, realizados na cidade de Niterói desde os primeiros anos do século XXI, se mostram potencialmente representantes de um processo que proporciona, de certa forma, o resgate da memória indígena na cidade. Através do uso do nome e de imagens figurativas do fundador, inspiradas em sua estátua e busto, estes festivais trazem à contemporaneidade niteroiense referências capazes de ativar memórias esquecidas, construir e reconstruir novas narrativas, e gerar processos de identificação e reconhecimento, com a veiculação e a reprodução de representações refiguradas de Araribóia.

[...] uma luta pontual e, em si, temática e socialmente limitada [...], pode polinizar outras lutas e ajudar a instaurar uma sinergia transformadora; ademais, ela *pode* permitir aos atores uma ampliação de sua margem de manobra contra os efeitos mais alienantes do processo de globalização hoje em curso – o que, dialeticamente, *pode* vir a ser um fator sustentador de um avanço da consciência crítica dos atores e do seu potencial de combate. [...] Em todos os casos os atores se verão confrontados com necessidades que passam pela defesa de um território, enquanto expressão da manutenção de um modo de vida, de recursos vitais para a sobrevivência do grupo, de uma identidade ou de liberdade de ação (SOUZA, 2000, p. 110).

As ações promovidas por estes festivais são, como relatado por Marcelo Lopes de Souza, “uma luta pontual [...], [mas que] pode polinizar outras lutas e ajudar a instaurar uma sinergia transformadora” (*Ibid.*). Verificamos que tanto o Araribóia Cine, quanto o Arariboia Rock, foram, possivelmente, os precursores deste processo que se desenvolveria em busca do

retorno e da renovação da imagem de Araribóia na cidade a partir dos anos 2000, e com este formato de movimento artístico e cultural. Logo, podem ter incentivado o surgimento de outros movimentos culturais, que seguiram por esta perspectiva de tentar reviver em Niterói o mito de Araribóia, e assim, (re)ativar junto ao imaginário popular memórias afetivas referentes ao passado indígena da cidade.

O “Araribóia Cine”, idealizado por Tetê Mattos,⁷⁶ teve sua primeira edição em 2002, seis anos após a inauguração do MAC Niterói. Surgiu como um festival de curtas, que, a partir da proposta de mesas de debates após a exibição dos filmes, visava promover a ampliação do espaço para a reflexão e para o diálogo sobre cinema entre as mais diversas áreas. Segundo Tetê, “O festival faz uma mediação entre diversos campos, ele tem o papel de levantar questões, e atende a um público variado, tanto na faixa etária quanto no perfil”⁷⁷.

Além de desempenhar um papel de mediador entre profissionais do audiovisual e integrantes da sociedade em geral interessados em cinema e pelas temáticas propostas, o Festival ainda atuaria de forma a fomentar o retorno e a circulação de representações de Araribóia em Niterói, que teriam sido ofuscadas pelo MAC. Para cada edição, a imagem do índio em sua logomarca seria caracterizada e elaborada a partir do tema a ser abordado naquele ano, de forma lúdica e criativa. Ainda, poderíamos reforçar esta hipótese do Festival estimular um retorno do fundador, pela data escolhida para sua realização, que aconteceria todos os anos na semana do aniversário da cidade, remetendo ao Dia de Araribóia e provocando a ressurgência no imaginário popular de memórias sobre o passado indígena da cidade.

⁷⁶ Tetê Mattos é uma niteroiense que pela diferença de poucos dias não nasceu na mesma data em que se comemora a Fundação de Niterói e o “Dia de Araribóia”. Atualmente mora no Rio de Janeiro, mas o amor e o orgulho por sua cidade natal são claramente perceptíveis, até mesmo em poucos minutos de conversa com Tetê. Além de idealizadora e diretora do Festival Araribóia Cine, Tetê Mattos é cineasta e produtora, tendo em seu currículo dois documentários premiados *Era Araribóia um Astronauta?* (RJ, 27min, cor, 16mm, 1998) e *A Maldita* (RJ, 20min, cor, 35mm, 2007). E recentemente finalizou *Fantasia De Papel* (RJ, doc, 15min, digital, 2015). Doutoranda em Comunicação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e mestre em Ciências da Arte pela Universidade Federal Fluminense. Faz parte do corpo docente do Instituto de Artes e Comunicação Social da UFF, ministrando disciplinas para o curso de graduação em Produção Cultural nesta mesma instituição. Publica artigos em revistas e livros especializados em cinema. Exerce atividades de curadoria em diversos festivais. Foi diretora do Araribóia Cine – Festival de Niterói, realizado entre 2002 e 2013. Pesquisadora do OBEC-RJ, onde coordena a pesquisa “Mapeamento dos Festivais Audiovisuais Fluminenses”.

⁷⁷ Informações acessadas através do artigo “Territórios do cinema” (2013), veiculado pela Revista virtual da Secretaria de Cultura do Rio de Janeiro, sobre a décima edição do Festival Araribóia Cine. In: <http://www.cultura.rj.gov.br/materias/territorios-do-cinema>



Figura 10 Exemplos de algumas adaptações de Araribóia para compor a identidade visual do Festival Araribóia Cine.

O “Araribóia Cine”, realizado pela Universidade Federal Fluminense, que durante alguns anos contou com o patrocínio da Petrobras, do Governo do Estado do Rio de Janeiro, e com parcerias do Sesc Niterói e da Prefeitura Municipal, possibilitou que estudantes de escolas públicas do município pudessem assistir as sessões, participar das discussões e do voto de público, como na Mostra Competitiva Digital. Em suas edições entre 2010 e 2012, o “Araribóia Cine” estabeleceu uma parceria com o NAVE/Colégio Estadual José Leite Lopes⁷⁸, para que

⁷⁸ Parceria estabelecida NAVE/Colégio Estadual José Leite Lopes através das professoras Aline Paiva e Andréia Resende que ministraram a Oficina de Identidade Visual. Em 2012, o Araribóia Cine, também estabeleceu parceria com o Colégio Pedro II, Campus Niterói, que sob a coordenação da professora Bia Petri, foi proposto duas oficinas, sendo uma a Oficina Audiovisual, ministrada por Alexandre Guerreiro, e a outra a Oficina Literária, ministrada por Marcelo Diniz, com a qual produziram textos relacionados ao tema *Memórias*.

estudantes da 2ª e 3ª séries do Ensino Médio, com formação técnica em Multimídia, desenvolvessem o projeto de identidade visual do Festival, propondo, além de um espaço para reflexão, o exercício prático de profissões ligadas ao audiovisual e à produção cultural.⁷⁹ Ações como estas, além de proporcionar o acesso e a inclusão dos jovens em debates reflexivos sobre o campo audiovisual e seus atravessamentos, ainda poderiam ser capazes de transformar sentimentos, baseados em estigmas e preconceitos introjetados nestes jovens, em afeto, orgulho, identificação e reconhecimento, ao verem Araribóia atuando imageticamente como representante e protagonista de um grande festival de cinema, através da arte desenvolvida por eles próprios.



Figura 11 Identidade visual desenvolvida pelos alunos do NAVE para o Festival Araribóia Cine em 2010.

⁷⁹ Informações acessadas em: <http://host4.hostseguro.com/~pecepcao/arariboiacine/>



Figura 12 Identidade visual desenvolvida pelos alunos do NAVE para o Festival Araribóia Cine em 2011.



Figura 13 Identidade visual desenvolvida pelos alunos do NAVE para o Festival Araribóia Cine em 2012.

De acordo com o depoimento de Alexandre Bersot para o XI Araribóia Cine, do qual participara em edições anteriores como realizador e nesta como júri oficial da Mostra Sesc Cine Digital, o Festival representa uma forma de resgate na cidade da história indígena niteroiense, pois, apesar do estigma em relação ao índio em Niterói, o Festival usaria com orgulho o nome de Araribóia. Maurício Squarisi, diretor do filme “Miado”, também em depoimento, faz uma observação sobre o “Araribóia Cine”, na qual se refere a uma feliz escolha do nome que leva o Festival, em homenagem ao indígena.⁸⁰

Podemos perceber que, apesar do “Araribóia Cine” ser um movimento cultural pontual na área do audiovisual, realizado apenas uma vez ao ano, suas ações em Niterói, que

⁸⁰ O vídeo completo pode ser acessado em: <<https://www.youtube.com/watch?v=GRoM5cD6teI>>.

inicialmente tinham o intuito de ampliar o espaço para a reflexão sobre o curta metragem, ampliaram também o alcance de suas fronteiras. Filmes de longa-metragem também começaram a fazer parte da programação, e em sua última edição, em parceria com a Caixa Cultural, o Festival se estendeu para os territórios vizinhos de São Gonçalo e do Rio de Janeiro. Além disso, fica clara a sua contribuição na retomada pelo reconhecimento a uma identidade cultural niteroiense vinculada aos primeiros habitantes deste território, assim como na manutenção e permanência de uma memória afetiva referente a Araribóia junto à população.

O Festival Arariboia Rock teve sua primeira edição em 2004, dois anos após o “Araribóia Cine”. Da mesma forma, usaria em sua logomarca representações criativas do índio, buscando caracterizar o Festival com algo que permitisse reconhecê-lo como um movimento cultural niteroiense. Ao longo de seus dez anos de existência, o Arariboia Rock já passou pelas mais diversas configurações em sua realização, tendo edições gratuitas e outras pagas, edições com grande número de público e outras menores. De acordo com o idealizador Pedro de Luna,⁸¹ o Arariboia Rock teria surgido em 04 de dezembro de 2003, ainda como show e não como festival. A proposta era de realizar várias atividades ao decorrer do ano, não precisando, necessariamente, se caracterizar como um evento anual. No ano seguinte que se configuraria como o Festival Arariboia Rock.

Com a movimentação cultural na área musical incentivada pelo Arariboia Rock, viria, quatro anos após o seu surgimento, ser instituído em Niterói o Dia Municipal do Rock em 4 de dezembro – data que representava o marco zero do Festival. Ainda, o Arariboia Rock seria o único festival do estado do Rio de Janeiro a fazer parte de uma rede de festivais de música independente brasileiros, a FBA (Festivais Brasileiros Associados)⁸², e fora reconhecido, em 2014, como Patrimônio Imaterial pela Secretaria de Estado de Cultura do Rio de Janeiro.

Para Pedro de Luna, o momento do surgimento do Arariboia Rock era propício para se impor em relação ao Rio de Janeiro, para reforçar que Niterói tinha vida cultural própria e

⁸¹ Pedro de Luna é niteroiense, publicitário, jornalista, gestor cultural e quadrinista. Formado em Comunicação Social pela UFF com MBA em Gestão Cultural (UCAM), começou a carreira como editor do fanzine SHAPE A. Foi estagiário na extinta rádio de rock Fluminense FM, a Maldita, e na gravadora independente Polvo Discos. Atuou, também, como assessor de imprensa do Centro de Artes UFF, da Caixa Cultural e do Centro Cultural Banco do Brasil, como produtor e apresentador do programa de rádio Veneno Vertical, subeditor do Jornal do Rock, editor e fundador do SK8.COM.BR com Rangel Rodrigues. Publicou tiras e ilustrações no Jornal do Brasil, colaborou com a Revista Laboratório Pop, e foi colunista do site da MTV. Publicou o livro *Niterói Rock Underground 1990-2010* em 2011, e *Marcatti - Tinta, suor e suco gástrico* em 2015. Pedro foi um dos propulsores do rock de Niterói, idealizou o Festival Arariboia Rock, e esteve à frente da organização e produção do Festival por dez anos, reunindo e promovendo bandas independentes do cenário fluminense.

⁸² <http://festivaisbrasil.com.br/2012/11/fba-festivais-brasileiros-associados.html>

produção artística independente do Rio. Era um momento de reconstrução e de reafirmação de Niterói no cenário cultural fluminense, que durante anos vivera à sombra da cidade carioca – desde a fusão entre os estados do Rio de Janeiro e da Guanabara – e tornara-se alvo de piadas e chacotas que remetiam Niterói ao seu passado indígena de forma pejorativa e preconceituosa. Além de ter passado a ser vista como cidade dormitório e de pouca expressão, não apenas na área cultural, mas nas mais diversas áreas, econômica, política etc.

[...] era um momento de justamente se impor em relação ao Rio, se impor no bom sentido do tipo: “Ah é, quem é de Niterói, desse lado aqui não toca aí, então a gente vai fortalecer aqui e vocês vão querer tocar aqui”. Então tinha uma coisa naquele momento há dez anos atrás, de reforçar nossa posição, tipo: “Ah, você é do Rio? Não, eu sou de Niterói!”. Ter orgulho disso, e daí você cita artistas da cidade do meio do Rock ou não, que goste ou não, como uma forma de buscar alguém que não seja o Niemeyer, porque realmente o Niemeyer não teve relação nenhuma com Niterói, não nasceu aqui, não morou aqui, não teve nada aqui, então não tem nenhuma legitimidade (Pedro de Luna, 2015)⁸³.

De fato, após a construção do MAC e, sequencialmente, do Caminho Niemeyer, Niterói aumentaria sua visibilidade de forma significativa na área cultural, turística e também econômica, atraindo para a cidade novos investidores. No entanto, Noemi Machado, atual coordenadora do Arariboia Rock, comenta que já vivia em Niterói nesta época, e apesar da atual valorização desta obra pela população niteroiense, quando construída, muitos, principalmente, os jovens que se encontravam costumeiramente no mirante para ver o sol nascer, ficaram arrasados com a destruição do seu ponto de encontro e passaram a expressar uma visível resistência a este novo ícone da cultura niteroiense, a qual com o passar dos anos foi se dissipando.

Contudo, Pedro de Luna relata que, para reforçar aquele posicionamento de reconhecimento da produção local, e alcançar a visibilidade no meio cultural como um festival de bandas de rock da cidade de Niterói e não do Rio de Janeiro, desde do início buscou-se um nome que fizesse menção a alguma característica da cidade e de sua identidade, mas que também fizesse jus ao segmento musical que se propunha. De forma que chegaram a cogitar as mais diversas possibilidades, desde Baía de Guanabara Rock, a Cantareira e Itapuca, até que surgiu a ideia de usar o nome de Arariboia Rock, pois, segundo seu idealizador, eles perceberam que havia no índio valores embutidos, que se assimilavam com o do roqueiro.

⁸³ Entrevista cedida por Pedro de Luna, e pelos atuais coordenadores do Arariboia Rock, Noemi Machado e Guilherme Carvalho em abril de 2015.

[O roqueiro, assim como o índio] É o mal visto, o rude, ao mesmo tempo, é guerreiro porque não desiste, o negócio é difícil, mas não desiste. Ainda por cima, nessa coisa de índio tem o clichê da palavra tribo, e isso se aplica muito ao rock, ele é da tribo dos roqueiros, porque ninguém fala ele é da tribo dos que gostam de futebol, mas do roqueiro é a tribo. Então, tem esse negócio da segmentação de ser uma tribo, e também porque em uma tribo, cada um tem uma função, e o músico é um deles, não que talvez ele seja só músico na tribo, mas tem os que tocam na tribo, ou todos tocam na tribo, é um momento bom de interação da cidade, da tribo, da taba, de qualquer que seja, de Niterói (Pedro de Luna, 2015).

Com o nome Arariboia Rock, o festival, além de apontar diretamente para o segmento musical ao qual pretendia abranger, ainda fazia referência à cidade de Niterói, com a apropriação de seu fundador para atribuir identidade ao Festival, e demonstrar orgulho por sua cidade e origem. A identidade visual fora desenvolvida buscando unir referências do *rock'n roll* e da cidade de Niterói. Vemos que, em sua primeira logomarca, utilizaram como inspiração tanto a estátua, quanto o busto de Araribóia, por sua imagem cortada na altura do peito, deixando à mostra os braços cruzados, como temos na estátua. Logo abaixo desta linha de corte, temos uma silhueta em formato estilizado de uma guitarra, que junto com a representação do índio viria a compor a logomarca. A união destes elementos fazia remissão ao segmento musical do Festival e a uma característica da cultura local, e ainda poderíamos ousar dizer, à representação de um movimento de resistência, se assim fosse analisado pelas referências históricas relacionadas a Araribóia.



Figura 14 Primeira logomarca adotada pelo Festival Arariboia Rock.

Mais tarde, a identidade visual do Arariboia Rock seria reformulada, a partir de uma imagem, onde aparece o índio de corpo inteiro segurando um arco e flecha em formato de guitarra, nos remetendo, desta vez, à estátua de Araribóia que se encontra em Vitória no Espírito Santo. Pedro de Luna nos disse que esta brincadeira entre o arco e flecha e a guitarra formaria uma imagem potente em sua representação dos “índios que defendem Niterói”, se referindo aqueles que se orgulham do passado indígena niteroiense, que resistem às opressões vindas do outro lado da baía e que lutam, de alguma forma, para desvincular a cidade de *slogans* pejorativos que a associam ao subdesenvolvimento e ao atraso, conforme também relatamos no segundo capítulo (p. 64) deste trabalho.



Figura 15 Logomarca mais recente adotada pelo Festival Arariboia Rock e a estátua em homenagem ao índio exposta na cidade de Vitória-ES.

Pedro de Luna ainda nos revelou que a proposta para a estrutura organizacional do evento também teria sido pensada a partir da referência de tribo, onde, apesar de neste caso todos serem músicos, cada um teria uma função definida, que precisaria ser cumprida para que tudo funcionasse organicamente. No entanto, sempre tinha quem quisesse tudo com facilidade, querendo ser apenas músico, então por um período eles criaram um fanzine, o *Arariboia Zine*, onde Pedro fazia uma tirinha chamada *Arariboia's Band*. Um de seus intuitos era demonstrar de forma cômica e irônica como adjetivos pejorativos vinculados ao índio, como preguiçoso e vagabundo, eram uma criação infundada, já que, neste caso, era o músico quem se apresentava por este estereótipo, ao contrário do índio, o qual, segundo Pedro de Luna, “trabalha pra caramba”.

Seguindo por este intuito, o idealizador do Arariboia Rock viria argumentar sobre a importância de mostrar reconhecimento às pessoas que, de alguma forma, contribuem ou contribuíram para o cenário do rock na cidade, as quais ele chamaria de “Guerreiros de Niterói” e as homenagearia via vereadores e certificados. Pedro de Luna buscava demonstrar através destas ações que em uma tribo todos fazem a diferença e não apenas seu cacique, pois, segundo ele, “não existe uma tribo de um cacique só, ela tem que ter os índios, e aí nessa a importância de sempre se reconhecer pessoas que fizeram essa tribo ser forte, que fizeram ser a tribo do rock de Niterói, e que hoje o Guilherme e a Noemi representam essa continuação”.

Questionamos a eles se a vinculação de Araribóia a um festival de grande visibilidade em Niterói estimularia a manter viva a memória deste personagem na cidade, e além da resposta afirmativa, ainda obtivemos visões interessantes a este respeito. Pedro supôs que a imagem de Araribóia poderia ser melhor aproveitada pela secretaria de cultura do município, pois poderiam torná-lo um personagem muito mais simpático, criar a Família Araribóia, incentivar o trabalho com as crianças, e ampliar, para além do MAC, o uso do índio como símbolo de Niterói, buscando, a partir disto, resgatar a autoestima da cidade através da história do Brasil que se funde a de Araribóia.

Noemi complementa que, apesar de Araribóia ter fundado Niterói, haveria uma elite dominante na cidade de descendente de ingleses, que, de forma alguma, estas pessoas teriam o interesse em serem associadas a um índio. Ainda segundo Noemi, Niterói apresentaria realmente um conflito de identidade, pois, da mesma forma que a população se mostraria orgulhosa por sua cidade, também demonstraria vergonha ao não querer reconhecer a vinculação com Araribóia, buscando dar uma maior ênfase à participação de outros povos na construção da cidade⁸⁴, como os portugueses e ingleses, do que a de seu fundador, gerando entre seus cidadãos uma “síndrome de europeu”.

Para Guilherme, coordenador do Arariboia Rock e também estudante de História na UFF, esta dificuldade de associação da população com os índios estaria, inclusive, relacionada à pouca visibilidade e protagonismo dado aos personagens indígenas na História do Brasil, na

⁸⁴ No vídeo “FUNDAÇÃO DA CIDADE DE NITERÓI DESDE O DESCOBRIMENTO DO BRASIL” publicado no site *You Tube* pelo canal CMN, temos este ponto de vista representado através do relato do historiador Emmanuel Soares de Macedo, no qual argumenta que a real fundação da cidade de Niterói teria sido em 1819 por José Clemente Pereira. Segundo o historiador, “o verdadeiro nascimento de Niterói é a criação da Vila em 1819”, e não em 1573 com Araribóia, pois nada haveria acontecido naquele período, e a região teria ficado abandonada. Portanto, para Macedo, seria com a criação da Vila em 1819 pelo português José Clemente, que a primeira semente seria plantada para o surgimento e o desenvolvimento de Niterói.

O vídeo completo pode ser acessado em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XLmPosxM8Qs>>

qual geralmente são retratados de forma secundária e subjugados ao homem “branco”. Argumenta ainda que a história, tal como aprendemos desde a escola, seria aquela dada pela versão do colonizador, e não pela do indígena, que teria como forma de transmissão de suas histórias fundamentalmente a oralidade, e com o extermínio das nações indígenas e com a descontinuidade de suas práticas culturais, esta versão da História do Brasil viria a ser perdida.

Pedro de Luna, por sua vez, acrescenta que em Niterói haveria várias histórias com protagonismo indígena, retratadas também através de lendas, como as da Pedra de Itapuca e Pedra do Índio, mas que pouco seriam preservadas e reproduzidas na cidade, enquanto que a história de personagens como Oscar Niemeyer, Cel. Pereira da Silva, Roberto Silveira, entre outros, seriam mais valorizadas, podendo ser vistas espalhadas pela cidade, através de placas e monumentos com suas biografias. Vemos, por este fato, a indicação a um possível descaso aos elementos da cultura indígena da cidade, que também pôde ser percebido pela equipe do Arariboia Rock, refletido nas comemorações do Aniversário de Niterói, que a cada ano parece buscar ofuscar mais que este também seria o Dia de Araribóia, contribuindo para a diluição e apagamento desta referência em homenagem ao fundador na memória do niteroiense.

Apesar da constatação da ocorrência de diversas ações que colaboram para encobrir o passado indígena de Niterói, temos representado por estes dois festivais – Arariboia Rock e Araribóia Cine –, de ampla visibilidade na cidade e em seus arredores, a possibilidade de fomentar a inversão de processos como estes. A representação de Araribóia em suas identidades visuais auxiliam para manter no cotidiano do niteroiense a permanência viva deste personagem, e ainda estimulam a população a desenvolver uma maior empatia e reconhecimento com o índio, que retornaria com sua imagem refigurada a partir de conceitos estéticos e artísticos que caracterizam os festivais.

De acordo com Moscovici, as representações sociais:

[...] circulam, cruzam-se e se cristalizam incessantemente através de uma fala, um gesto, um encontro, em nosso universo cotidiano. A maioria das relações sociais estabelecidas, os objetos produzidos ou consumidos, as comunicações trocadas, delas estão impregnados. Sabemos que as representações sociais correspondem, por um lado, à substância simbólica que entra na elaboração e, por outro, à prática que produz a dita substância, [...] (*Id.*, 1978, p. 41).

Portanto, por mais pontuais que aparentem ser as ações de representar Araribóia projetadas por estes festivais, e que até mesmo, de um ponto vista global, possa parecer ínfimo perante o excesso de referências a que nos encontramos sujeitos na contemporaneidade, e das quais nos apropriamos para a construção de nossa identidade e para a manutenção de nossas

relações sociais, ainda assim estas pequenas ações seriam capazes de influenciar em nossa percepção e gerar transformações.

Deste modo, poderíamos seguir também pela hipótese de que este movimento de resgatar a imagem do fundador de forma a revivê-la no cotidiano niteroiense, promovido pelos festivais Arariboia Rock e Araribóia Cine, possam ter estimulado o aparecimento de outras manifestações culturais⁸⁵, que similarmente viriam se expressar através de representações de Araribóia, auxiliando no retorno de sua imagem ao imaginário popular. Conforme vimos inicialmente com Souza (2000), uma ação, por mais pontual que seja, teria a capacidade de incentivar o surgimento de outras ações, pois ela poderia “permitir aos atores uma ampliação de sua margem de manobra contra os efeitos mais alienantes do processo de globalização hoje em curso” (*Ibid.*, p.110).

Portanto, apesar de todos os atravessamentos e hibridações que se estendem ao processo cultural de Niterói desde o período colonial, ainda vemos resíduos em sua contemporaneidade da resistência de um passado indígena, fomentado por movimentos culturais que procuram, por meio de representações sociais vinculadas a Araribóia, trazer à memória coletiva da população niteroiense referências deste passado, que, por sua vez, atuam em sua construção identitária no presente.

3.3.2. O “índio de Niterói”, “Pokaropa”

Os referenciais culturais europeus, à primeira vista, podem parecer terem exercido uma dominação hegemônica sobre Niterói, no entanto, ao ampliarmos nossa análise sobre o território e suas territorialidades, pudemos averiguar a presença de uma cultura indígena residual, e de certa forma atuante, na contemporaneidade niteroiense. Esta percepção ocorre, segundo Raymond Williams (2005, p. 217), por existir, em toda e qualquer sociedade, um sistema central de práticas e valores culturais dominantes e efetivos, porém, este sistema nem sempre se faz hegemônico. A hegemonia viria com a vivência pelo sujeito deste sistema central organizado, que quando entendido, assimilado e vivido, remeteria ao sentido de realidade.

Ela [a hegemonia] é um corpo completo de práticas e expectativas; implica nossas demandas de energia, nosso entendimento comum da natureza, do homem e de seu mundo. É um conjunto de significados e valores que, vividos como práticas, parecem se confirmar uns aos outros, constituindo assim o que a maioria das pessoas na sociedade considera ser o sentido da realidade, uma realidade absoluta porque vivida,

⁸⁵ Como podemos visualizar pelos anexos V, VIII, X.

e é muito difícil, para a maioria das pessoas, ir além dessa realidade em muitos setores de suas vidas (*Ibidem*, p. 217).

Portanto, apesar desta percepção de dominância e de superposição da cultura europeia sobre a indígena, sabemos da possibilidade de coexistência de uma cultura residual, que por momentos pode se manter ativa, e por outros, ocultada. Isto ocorre, porque estes sistemas encontram-se em constante processo, não são estáticos e não estão estagnados. Williams procura explicar parte deste processo através da formação de um sistema dominante por meio da *tradição seletiva*, que segundo o teórico seria “aquilo que, no interior dos termos de uma cultura dominante e efetiva é sempre transmitido como ‘a tradição’, ‘o passado importante’.” E ainda, ao ser selecionado dentro de um vasto campo de possibilidades do passado e do presente, determinados significados e práticas podem ser enfatizados e/ou, então, negligenciados e excluídos (*Ibid.*, p. 217).

Williams, além disso, argumenta que dentre os principais agentes responsáveis por esta transmissão estariam as instituições educacionais, as quais, como já expomos em nosso capítulo anterior, viriam a trabalhar embasadas por materiais didáticos fundamentados em histórias construídas a partir de narrativas dominantes, sendo no caso brasileiro, a versão dos colonizadores europeus.⁸⁶ Além da instituição educacional, a da família, as definições práticas e a organização do trabalho, assim como a tradição seletiva no âmbito intelectual e teórico, viriam a contribuir para a construção e vivência de uma determinada cultura dominante e efetiva, gerando e fortalecendo o sentimento de realidade dentro deste sistema.

No entanto, mesmo com este processo de seleção, alguns destes significados e práticas estão sujeitos a serem reapropriados, reinterpretados, refigurados e até mesmo diluídos, dando margem para que significados e valores alternativos, como os de uma cultura prévia ou mesmo de oposição à dominante, permaneçam acomodados e tolerados no interior deste sistema cultural vigente, para então ressurgirem em um momento oportuno. A existência desta cultura oprimida, submetida a constantes variações históricas que influenciam em circunstâncias reais de uma sociedade, dependerá da atuação de forças sociais e políticas, que farão com que esta resista, se mantendo através de resquícios, ou resíduos, assim como se refere Williams.

⁸⁶ Apesar da lei (Nº 11.645, DE 10 MARÇO DE 2008) sancionada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, a qual decreta a inclusão obrigatória nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, do estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena, vemos que este processo tem caminhado de forma lenta e com profissionais pouco preparados, tanto para a elaboração de material didático específico, quanto para ministrar tais conteúdos.

Por “residual” quero dizer que algumas experiências, significados e valores, que não podem ser verificados ou expressos nos termos da cultura dominante, são, apesar de tudo, vividos e praticados sobre a base de um resíduo – tanto cultural quanto social – de alguma formação social prévia (WILLIAMS, 2005, p. 218).

Em Niterói, conforme demonstramos anteriormente, haveria uma cultura indígena residual que estaria emergindo no cotidiano niteroiense, principalmente, através de manifestações e movimentos artísticos. No entanto, averiguamos que a incorporação de uma cultura residual pode ir além dos movimentos culturais e influenciar na constituição identitária dos sujeitos, como no caso de José Luiz de Araribóia Cardoso, o qual apresentamos em nosso primeiro capítulo, e de forma ainda mais representativa por seu papel refigurador, com o Índio Pokaropa, peculiar personagem da cidade que se reconhece como índio e se caracteriza como tal. Seu nome completo seria, Índio Pokaropa do Mar e da Cachoeira, mais conhecido entre os niteroienses como “Pokaropa” ou o “índio de Niterói”.



Figura 16 Índio Pokaropa. Fotos: Acervo pokaropaniteroi.blogspot.com.br

Em seu blog⁸⁷, por meio de histórias difíceis de distinguir entre realidade e ficção⁸⁸, Pokaropa, nos conta que teria passado parte de sua infância no interior de Campos dos Goytacazes-RJ em uma instituição governamental para menores, a Fundação Estadual de Educação do Menor – FEEM, até fugir e ir parar nas ruas da cidade do Rio de Janeiro, onde passou a trabalhar para uma senhora vendendo doces em troca de casa e comida. Tempos depois, já aos quinze anos, Pokaropa foi encontrado e ao retornar conversou com os diretores sobre sua vontade de não voltar a integrar o corpo discente daquela instituição. Pokaropa, então, foi mandado para a Base Aérea Naval de São Pedro da Aldeia para seguir carreira nas forças armadas, através de um programa em parceria com o Governo Estadual do Rio de Janeiro para jovens. No entanto, passados sete meses Pokaropa fora convidado a se retirar da corporação por indisciplina, pois se recusava a usar o uniforme e a prestar continência aos mais antigos. Então, antes que fosse novamente transferido para a FEEM, fugiu da Base e se estabeleceu em Niterói com a ajuda de um amigo, que lhe deu casa, comida e o incentivou a voltar a estudar.

Seu primeiro trabalho foi de um empregado doméstico, depois foi caseiro e vigia de um casarão, depois *office boy* de um banco financeiro no centro do Rio de Janeiro, depois gerente administrativo de uma revendedora de pneus na Região dos Lagos e de volta a cidade de Niterói resolveu mudar sua identidade se vestindo de índio (*In*: <pokaropaniteroi.blogspot.com.br>, 2012).

Além disso, Pokaropa conta que trabalhou como corretor de imóveis, fez curso de publicidade e almejou ser advogado. Atualmente, trabalha como prestador de serviços gerais para uma academia no centro de Niterói e tornou-se escritor. Seu primeiro romance *Um minuto para o amor* foi publicado em 2010, podendo ser encontrado, segundo o autor, em uma livraria e em algumas bancas no bairro de Icaraí. Pokaropa diz ter escrito ainda outros livros como a novela *A Bocadella*, o romance *Vivendo entre as Estrelas*, e o infantil *Era uma vez em Marte*, e estaria projetando para o futuro a produção de um filme, que teria como título *A verdadeira história de Dom Juan e suas lindas doze amantes*.⁸⁹

⁸⁷ <<http://pokaropaniteroi.blogspot.com.br/2012/07/vida-do-indio-pokaropa-passado-presente.html>>

⁸⁸ Embasados por Pierre Bourdieu (1986), sabemos da complexidade que envolve a elaboração de uma biografia ou de uma autobiografia - como no caso de Pokaropa -, com a qual se procura organizar uma história de vida conforme uma ordem cronológica e lógica dos acontecimentos, buscando dar-lhe sentido, consistência e constância, tornando-a coerente e inteligível. Além disso, é preciso estar ciente da necessidade de se lidar com o real que se apresenta “descontínuo, formado de elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo incessantemente imprevisto, fora de propósito, aleatório (*Ibid.*, p. 185).

⁸⁹ Estas informações sobre a produção dos livros e do filme de Pokaropa são de julho de 2010, e estão disponíveis em seu canal no *You Tube* <<https://www.youtube.com/watch?v=Ue8MXh42rK4>>.

Através de nossas pesquisas, de conversas com locais e com o auxílio das redes sociais, averiguamos que tenha sido por volta da década de 1990 que Ismar Porto teria assumido sua identidade indígena⁹⁰. No entanto, em seu blog vemos que ele não revela quando exatamente teria assumido esta nova persona, e diz não gostar de falar sobre o “falecido” Ismar: “Agora e para sempre sou o Índio Pokaropa e ponto final. O outro nome deixo guardado para sempre em minha gaveta confidencial. ”

Pokaropa, ao contrário de José Luiz de Araribóia Cardoso, não se intitula descendente da linhagem familiar de Araribóia ou dos temiminós, diz ser órfão de pai e mãe, tendo sido abandonado no dia de seu nascimento em um hospital no estado do Rio de Janeiro. Argumenta que por este fato, não lhe foi possível conhecer seu povo e tampouco saber a procedência de sua etnia indígena, contudo, respeita a natureza e a crença da filosofia indígena, e diz se ver como “um jovem guarani, um curumim forte e cheio de saúde e um chefe de uma tribo indígena”.

No entanto, a caracterização de Pokaropa aliada ao passado histórico indígena da cidade, assim como às memórias e representações de Araribóia, passa a atuar juntamente ao imaginário popular, fazendo com que parte da população, inconscientemente, e até mesmo automaticamente, se utilize daquela cultura residual, que permaneceu presente no contexto niteroiense, e assim o associe ao fundador. De acordo com Moscovici:

Para reduzir a tensão e o desequilíbrio, é preciso que o conteúdo estranho se desloque para o interior de um conteúdo corrente, e que o que está fora do nosso universo penetre no interior do nosso universo. Mais exatamente, é necessário tornar familiar o insólito e insólito o familiar, mudar o universo sem que ele deixe de ser nosso universo (*Id.*, 1978, p. 60).

Estas associações entre Pokaropa e Araribóia, seriam, então, a forma encontrada pela população niteroiense de compreender e conviver com este personagem caricato; pois segundo Moscovici (1978, p. 61), este seria o trabalho efetuado pelas representações, “atenuar as estranhezas, introduzi-las no espaço comum, provocando o encontro de visões, de expressões separadas e dispares que, num certo sentido se procuram”. Ainda que não seja uma atitude

⁹⁰ Por meio da rede social *Facebook*, tivemos acesso a algumas informações sobre o passado de Pokaropa mediante pessoas que teriam convivido ou que o conheceram nesta época. Estas revelaram que nos anos 1980 Pokaropa era visto em Niterói andando com roupa do exército, e no pescoço, levava um cordão com uma medalha com o nome de seu pai, que também se chamava Ismar. Dizem que neste período esteve envolvido com uma “turma da pesada” e depois de ter se metido em algumas confusões sumiu, ressurgindo tempos depois como o Índio Pokaropa (Informações retiradas do Grupo Nikity das Antigas. Acesso em: 07/2014).

intencional por parte de Pokaropa, ele atua como um instrumento potente para o retorno e a ressurgência de memórias e referências de histórias do passado indígena de Niterói, que tanto foram oprimidas e até mesmo ocultadas ao longo dos anos.

Pudemos registrar a ocorrência desta associação por meio de uma postagem, realizada por um membro de um grupo do *Facebook*, “Nikity das Antigas”, com a qual intencionava saber se mais pessoas, como ele e sua esposa, se lembrariam “do índio que passeava de camelinho por Nikity”. O retorno de tantos membros⁹¹, e a geração de discursos um tanto quanto polêmicos em torno deste personagem, surpreendeu o membro responsável pela postagem: “[...] mas de verdade eu não fazia ideia de que tantas pessoas lembrariam dele! Mas existe também quem o odeie, o motivo não sei dizer, mas que ele é muito odiado por algumas pessoas posso afirmar! ”.

Pokaropa facilmente é reconhecido pelas ruas e praias de Niterói. É visto circulando por estes locais, geralmente de bicicleta, portando sempre elementos de uma indumentária que venha a remeter a alguma característica indígena⁹², seja um cocar, um arco e flecha ou uma pequena tanga. De modo pelo qual podemos visualizar através de uma resposta recebida por um dos membros do grupo “Nikity das Antigas”, naquela postagem comentada anteriormente, quando questiona se Pokaropa ainda estaria vivo, e recebe como resposta: “Ainda anda de bicicleta e vestido de índio... rs.”, e como o próprio viria a se descrever em seu blog:

Sua pessoa é vista constantemente andando pelas ruas de Niterói com vestimentas totalmente diferente daqueles que transitam no meio de uma multidão. Para ir ao trabalho de bicicleta (na academia), ele se veste com uma bermuda praiana, sem camisa, bolsa a tiracolo, cocar indígena ou tiara sobre a cabeça, dois pedaços de couro de boi amarrados acima dos calcanhares, pares de chinelos havaianas sob os pés e com a famosa bicicleta, com o nome de “Cavalo Preto com Nuvem Branca”. Chegando à academia, ele veste uma camiseta regata sobre o corpo. E para ir à praia de Itaquatiara, ele se veste com cocar sobre a cabeça, arco e flecha nas costas, uma tanga fina com cores exóticas, braceletes sobre os dois braços e descalço (*Apud* <pokaropaniteroi.blogspot.com.br>, 2012).

Pokaropa se tornou uma figura popular e, até mesmo, folclórica na cidade de Niterói. Apesar de alguns discordarem desta afirmativa, - alegando que dar relevância a personagens como Pokaropa seria “inexpressivo e desinteressante para a imagem da cidade”, pois ele não

⁹¹ Esta publicação sobre o Índio Pokaropa, no Grupo Nikity das Antigas da rede social *Facebook*, de julho de 2014, gerou 621 curtidas e 263 comentários.

⁹² Nos referimos aqui a “alguma característica indígena” por observarmos que estes elementos que Pokaropa utiliza para se caracterizar como índio são bem genéricos, e até mesmo elementos estereotipados da cultura indígena, não remetendo diretamente a alguma etnia específica.

passaria de “um maluco vestido de índio” e/ou de “um drogado” -, a repercussão daquela postagem na rede social também nos mostrou, além destes discursos depreciativos e até mesmo difamatórios sobre o índio, que a ocorrência de uma associação entre Pokaropa e Araribóia é evidente no território niteroiense.

Para tanto, selecionamos alguns comentários que se mostraram relevantes a este fato, inclusive mais um do responsável pela postagem, em resposta a um dos membros que teria ficado muito exaltado e indignado com comentários que davam credibilidade e valor a Pokaropa como um personagem representativo para a cidade, com o qual se justificou: “[...] minha intenção foi somente lembrar o passado da nossa cidade, longe de mim causar insatisfação em qualquer pessoa. Leve em consideração o fato de que na época em que o Poka circulava por aí de camelinho, Niterói era a "Cidade sorriso"”. Desta forma, outros também se pronunciaram:

[...] normal ou não, vagabundo ou trabalhador, usuário de drogas ou não, ele faz parte do folclore da nossa cidade.

Ismar faz parte da história da cidade.

Ele merece uma homenagem. Afinal ele representa o nosso fundador, nossas raízes. Que tal a Neltur colocar a história dele nos *folders* turísticos da cidade. Eu apoio como Turismóloga e niteroiense apaixonada pela minha cidade.

Tem uma engraçada, do Índio - aliás duas! A primeira, na época em que malhava na Vida Útil (final dos anos 90), ele andava "mais de índio" e costumava chegar à caráter na academia (não podia malhar com a roupa indígena), então, o povo que malhava naquela época via o "Ismar" e não a personagem! hahaha. Outra dele, foi com a minha prima - que veio conhecer o Rio, do interior de São Paulo. Quando chegamos a Niterói, a levei no Campo de São Bento, e a primeira coisa que ela, viu ao pisar em terras de Araribóia, foi o índio andando em seu cavalo Caloi. Na época, ela ficou olhando, espantada, achando que era uma miragem! hahaha. Eu falei: "não é não, é a encarnação do Araribóia" rs. (*Apud* <www.facebook.com/groups/286418948123111/search/?query=poka>).

Assim, pudemos observar que, independente de Pokaropa não se intitular como representante, ou como qualquer forma de representação de Araribóia, - pelo menos, não nos deparamos durante nossas pesquisas com nenhum discurso de sua parte que o fizesse -, sua presença em Niterói, auxiliada por uma cultura residual e pelos efeitos gerados através de processos como os de refiguração e de representação, proporciona que ocorra na cidade uma reverberação de memórias relativas a Araribóia e ao passado indígena niteroiense. De modo que suscita à população apreendê-lo como uma referência simbólica na atualidade da cultura indígena do passado da cidade, e até mesmo como uma representação viva do fundador, apesar de todo contrassenso e incoerências envolvidas em sua trajetória de vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se ao princípio de minhas investigações parecia-me que as representações acerca de Araribóia encontravam-se apagadas ou até mesmo ocultadas na cidade de Niterói, agora, no entanto, consigo perceber que, ao olhar mais atento, estas representações se fazem presentes no contexto niteroiense através das mais diversas formas de manifestação, seja por meio de monumentos ou edifícios, praças, escolas e ruas que homenageiam Araribóia com a utilização de seu nome, ou ainda com os festivais e eventos que a cada edição reforçam a presença destas representações na cidade, ou, por sua vez, pela percepção e imaginário da população que ao se deparar com toda e qualquer referência indígena, logo a associam a Araribóia, assim como vemos ocorrer com Pokaropa.

Tanto as representações quanto as percepções e associações, que de alguma forma são remetidas a Araribóia, nos fornecem subsídios para acreditar que “resíduos” do passado indígena permaneceram presentes no território niteroiense, em alguns momentos com maior evidência, enquanto em outros mais discretamente. Contudo, vieram resistindo e alimentando o imaginário popular ao longo dos séculos por meio de histórias oficiais, informais, memórias, datas comemorativas e, até mesmo, através de práticas culturais que foram sendo apropriadas e incluídas à cultura vigente⁹³. De acordo com Raymond Williams:

Uma cultura residual está normalmente a certa distância da cultura dominante efetiva, mas temos de reconhecer que, em atividades culturais reais, ela pode ser incorporada. Isso porque uma parte ou versão dela – especialmente se o resíduo for de alguma área importante do passado – terá de ser, em muitos casos, incorporada se a cultura dominante efetiva quiser ter significado nessas áreas, pois em certas áreas a cultura dominante não pode permitir muitas dessas práticas e experiências anteriores a ela sem pôr em risco seu domínio. Assim, as pressões são reais, mas alguns significados e práticas genuínos e residuais sobrevivem em alguns casos significativos (*Id.*, 2005, p. 219).

Podemos, com esta reflexão de Williams, compreender um pouco mais a respeito do complexo processo de visibilidade/invisibilidade ao qual a cultura indígena encontra-se sujeita em Niterói. Vimos em nosso terceiro capítulo, com Durkheim e Moscovici, que os signos, conceitos e símbolos, que constituem um conjunto de significados e valores que darão forma a determinada cultura coletiva, só serão apreendidos como tal, como comum a uma comunidade, se os integrantes os identificarem e os tornarem significantes naquele contexto.

⁹³ Conf. na Introdução (p. 12-13), exemplos de práticas culturais indígenas que foram apropriadas pelos portugueses e serviram como parte constituinte da cultura colonial brasileira.

Deste modo, entendemos que, por vezes, uma cultura para se fazer dominante necessita que elementos da cultura a ser dominada sejam incorporados a ela, facilitando a apreensão e o reconhecimento dos sujeitos à esta nova cultura que está sendo imposta. Percebemos então, que esta estratégia permite que uma cultura residual se forme e discretamente permaneça atuando, podendo até parecer extinta com o passar do tempo. No entanto, oportunamente pode vir a emergir e disputar espaço com a cultura que se encontra em vigência.

Em Niterói, vemos a ocorrência mais viva deste quadro em sua contemporaneidade com os movimentos culturais, que fazem ressurgir à memória da população as origens indígenas da cidade. Apesar de nenhum destes movimentos terem qualquer influência da cultura indígena e de suas práticas artísticas em sua elaboração, conteúdo ou público alvo, conseguem proporcionar, através do uso de signos em suas identidades visuais, que remetem de alguma forma a figura do índio ou a Araribóia, o retorno deste personagem e das histórias do passado indígena ao cotidiano da cidade.

As representações, por seu caráter dinâmico, como vimos ao longo deste trabalho com Moscovici, possuem o poder de circular, de cruzar-se, de cristalizar e, ainda, de reproduzir, de retocar, e até mesmo de transformar e recriar uma narrativa. Observamos com Paul Ricoeur, e com o processo de prefiguração, configuração e refiguração proposto através da Tríplice Mimese, que as narrativas constantemente são apreendidas pelos sujeitos, interpretadas e apropriadas, para, então, retornarem refiguradas, transformadas a partir da concepção do sujeito.

[A intriga] faz mediação entre acontecimentos ou incidentes individuais e uma história considerada como um todo. Quanto a isso, pode-se dizer equivalentemente que ela extrai uma história sensata de – uma pluralidade de acontecimentos ou de incidentes; ou que transforma os acontecimentos ou incidentes em – uma história. [...] Uma história, por outro lado, deve ser mais que uma enumeração de eventos numa ordem serial, deve organizá-los numa totalidade inteligível, de tal sorte que se possa sempre indagar qual é o “tema” da história. Em resumo, a tessitura da intriga é a operação que extrai de uma simples sucessão uma configuração (RICOEUR, 1994, p. 103).

Este processo de configuração poderia ser representado por meio de uma espiral, a qual teria a capacidade de estender e distender a cada configuração, por isso as narrativas, assim como as representações, estariam em constante transformação; pois a cada contato com o receptor/sujeito, diversas poderiam ser as interpretações resultantes, devido ao conjunto de signos e valores que cada um constrói para si. Desta forma, Ricoeur viria a dizer, que seria “no leitor [receptor/sujeito] que se conclui o percurso da mimese” (*Ibid.*, p. 110).

Observamos que em Niterói, a partir da atuação dos movimentos culturais citados anteriormente, surge a possibilidade de transformação de uma imagem pejorativa, que durante tantos anos gerou estigmas e preconceitos a aqueles vinculados a Araribóia e às origens indígenas da cidade, em uma imagem positiva. A presença de representações do índio, que retornam ao cotidiano refiguradas, associadas a expressões artísticas e a imagens lúdicas, divertidas, e desempenhando um papel de protagonismo, se mostraram capazes de gerar empatia, afinidade e reconhecimento da população com o passado indígena niteroiense e seus personagens.

No século XIX, pudemos observar que um processo similar a este já haveria ocorrido no Brasil com o Romance Indianista, no entanto, este teria vindo impulsionado por movimentos políticos nacionalistas. Esta tendência do Romantismo buscava pela idealização do indígena, representando-o de forma a enaltecer seu caráter, e sua “suposta” boa índole, ao mesmo tempo, em que reforçava antigos paradigmas que colocavam o índio em posições de subalternidade. Novamente voltando nosso foco para Niterói, tivemos no início do século XX um movimento com o qual também se buscava resgatar a memória indígena seguindo por um perfil mais político do que cultural. Por meio desta ação visou-se promover e evidenciar a capital, tanto no âmbito regional, quanto nacional, através da glorificação e da representação de Araribóia como uma personificação da legítima identidade brasileira, projetando-o assim, como o “imortal fundador”. Seria então, a partir deste período que começariam a surgir em Niterói as primeiras iniciativas em busca de resgatar a memória de Araribóia na cidade.

Anteriormente, a única ação neste sentido que encontraríamos seria em 1847, quando Visconde de Sepetiba, então presidente da província, teria inaugurado no antigo largo do Mercado, que havia recebido o nome de praça Martim Afonso, um chafariz em homenagem aos feitos do índio, que posteriormente seria transferido para dentro do mercado, depois em 1906 para a praça do Valonguinho, e em 1953 teria sido desmontado para ser realocado em São Lourenço, mas acabaria tendo suas peças abandonadas em frente à igreja do antigo aldeamento (KNAUSS, 2003, p. 72).

Apesar do descaso com este primeiro monumento em homenagem à Araribóia, a partir de 1900 surgiram ações, ainda que de caráter patrimonial, mais expressivas em busca deste resgate da memória indígena da cidade. Inicialmente com a proposta parlamentar de Olavo Guerra, pela qual solicitava a aquisição de um quadro e de uma placa comemorativa pelo falecimento de Araribóia para a sala de sessões parlamentares. Pleiteava ainda, o erguimento

de uma estátua em homenagem ao índio fundador no largo onde se situava a primeira capela de São Lourenço. Logo, motivados por esta proposta de Olavo Guerra, integrantes da sociedade civil e parlamentares se unem para formar a Comissão Glorificadora a Araribóia. Com esta Comissão várias realizações são alcançadas, como a fixação da data de fundação da cidade e Dia de Araribóia, e a realização de comemorações a esta data, e a encomenda de um quadro e um busto que retratasse Araribóia, aos artistas Antonio Parreiras e Modestino Kanto respectivamente, assim como relatado em nosso primeiro capítulo.

Podemos considerar de grande potência e relevância esta movimentação em torno da memória de Araribóia, por percebermos que, neste período, além das aquisições citadas anteriormente em sua homenagem, ainda ocorreria a apropriação do nome de Araribóia por José Luiz do Nascimento Passos Cardoso, que dizia descender da linhagem familiar do cacique, sendo filho e, por sua vez, neto dos dois últimos capitão-mor da Aldeia de São Lourenço dos Índios. De acordo com Bourdieu (1986, p. 187), o nome próprio, como instituição, “é arrancado do tempo e do espaço e das variações segundo os lugares e os momentos” de forma que ele viria a assegurar “aos indivíduos designados, para além de todas as mudanças e todas as flutuações biológicas e sociais, a *constância nominal*, a identidade no sentido de identidade consigo mesmo, de *constantia sibi*, que a ordem social demanda”. Sendo assim, José Luiz passaria a se chamar José Luiz de Araribóia Cardoso e se posicionaria como um dos líderes e fundadores da Comissão Glorificadora a Araribóia. Faria então, por meio deste apoderamento identitário, ressurgir a presença de forma simbólica de Araribóia ao contexto niteroiense, fomentando para que histórias sobre o índio fundador retornassem ao imaginário popular.

Então apenas por volta da metade do século XX é que averiguamos aflorar movimentos que viriam a atuar em busca de uma ressurgência à memória indígena e a Araribóia caracterizados, antes por suas expressões através de manifestações artísticas e culturais, do que pelo patrimônio material e por motivações políticas. Um destes primeiros movimentos que se destacaria na cidade, teria sido o bloco carnavalesco *Inocentes Canibais*, formado por moradores do bairro de São Lourenço com o intuito de homenagear Araribóia. Depois deste, os de maior representatividade neste âmbito só foram surgir a partir dos anos 2000, como o *Araribóia Cine* e o *Arariboia Rock*.

No entanto, diferentemente dos dois períodos anteriores a este, vemos na contemporaneidade estes movimentos surgirem de forma quase que totalmente independentes

de interesses políticos⁹⁴ e do poder público, a não ser pelo apoio e patrocínio no caso de algumas edições do *Araribóia Cine* e do lançamento do cordel *Niterói, 440 anos de sorrisos*. Estes movimentos passam a se caracterizar, primeiramente, por seu viés cultural e artístico, e se destacar, principalmente, por se mostrarem como resultado de atuações espontâneas da sociedade civil que, de certo modo, poderia nos levar ao entendimento de que a população começara a ver potencialidades na vinculação às representações com referenciais indígenas, que por tantos anos foram motivo de chacota e preconceitos para com os niteroienses e suas origens.

Esta dedução viria também por meio da observação de que nos últimos anos percebemos o aumento de eventos e manifestações culturais que se apropriaram do nome de Araribóia como uma forma de demonstrar sua ligação com o território, e/ou de reafirmar a identidade niteroiense a partir da representação do índio, como podemos ver pelo evento criado pelo coletivo Pedal Sonoro que, em sua edição de 25 de novembro de 2014, levava o nome Filhos de Araribóia, buscando homenagear a produção musical local. Do mesmo modo, pudemos observar por meio das chamadas de divulgação da rádio Arariboia Rock News, ao anunciar a participação do Coletivo Rock em Terras de Arariboia, e também no surgimento da página Forró do Araribóia, na rede social *Facebook*, criada com o intuito de divulgar a cultura nordestina na cidade de Niterói.⁹⁵

Estes movimentos servem apenas como alguns exemplos para demonstrar como a imagem do indígena vem sendo recriada na contemporaneidade niteroiense, e como estas refigurações viriam afetando diretamente no processo de reconhecimento da população com os referenciais indígenas que, de alguma forma, constituem suas identidades. No entanto, podemos perceber que ainda há grande resistência por parte da população em enxergar positivamente o vínculo da cidade com estes referenciais e, todavia, a reprodução de preconceitos e discriminações em torno do indígena continuam vigentes. As chacotas e piadas pejorativas às origens, manifestadas, muitas vezes, pelos cariocas aos niteroienses, com o intuito de demonstrar uma pensada superioridade cultural e civilizatória continuam persistindo, assim como muitos niteroienses se mostram ofendidos ao usarmos a expressão “Niterói, terra de índio”.

⁹⁴ O caso de José Luiz de Araribóia Cardoso, seguindo por Emmanuel Soares de Macedo, poderia ser considerado como um de interesse político, já que segundo o historiador, José teria assumido esta nova identidade com o intuito de se abster do pagamento de impostos sobre as terras que um dia foram de Araribóia, e também por interesse em uma possível candidatura a algum cargo no governo.

⁹⁵ Conf. as imagens e divulgações veiculadas dos eventos no Anexo X.

Podemos analisar que a configuração histórica brasileira, embasada por discursos coloniais e elaborada a partir de visões externas dominantes, teria sido eficaz, junto a outros fatores determinantes⁹⁶, em fixar e promover uma imagem distorcida e alienante do indígena brasileiro que vigora até os dias de hoje. Além disso, a ação de oprimir a voz dos indígenas nativos brasileiros, usurpando-os o direito de narrar, não apenas a sua versão sobre a própria história, mas sobre a de toda uma nação, atuaria de forma decisiva neste processo e se mostraria como uma ação de extrema violência, tanto quanto aquela exercida fisicamente. Segundo Luís Antônio Pimentel,⁹⁷ os últimos índios da Baía de Guanabara haveriam sido exterminados das mais diversas formas. No entanto, afirmaria o jornalista e historiador niteroiense:

[...] uma das maneiras mais fáceis, mais eficientes e mais criminosas de destruir uma civilização é acabar com seus costumes, com seus hábitos, com sua religião, com sua residência, com suas lendas, com sua música, com suas vestes. Acabar com sua cultura. Acaba a cultura, acaba o povo (*Id.*, 2010).

Maria Regina Celestino de Almeida, conforme vimos em nosso terceiro capítulo, teria um posicionamento similar ao de Pimentel, ao afirmar que o contato entre os índios e os europeus resultou em imensos prejuízos para a população indígena, causando desde a desestruturação social a altos índices de mortalidade. Portanto, vemos que o extermínio do indígena brasileiro ocorreu além do campo físico, pois foi também social, político e, principalmente, cultural. Este processo viria a causar danos irreparáveis para estas populações, que ao serem oprimidas culturalmente, passariam a abandonar suas práticas, seus costumes e hábitos, deixariam suas histórias, crenças e rituais esquecidos no passado, causando a si e às futuras gerações a falta de reconhecimento identitário, tanto com suas origens, quanto com os estereótipos que circulam no imaginário popular, criados a partir de visões distorcidas e idealizadas sobre eles.

As representações surgidas por meio destes estereótipos, assim como visto com Homi Bhabha (1998), se mostram distanciadas da realidade e acabam gerando um sentimento de estranhamento por parte da população não indígena que, ao se deparar com o sujeito índio “real” e ao perceber o quão distante este se encontra de todos aqueles estereótipos e idealizações que por tanto tempo vieram sendo reproduzidos, sente dificuldade em aceitar um posicionamento

⁹⁶ Conf. Capítulo 2.

⁹⁷ Em entrevista cedida a Pedro Argemiro e Webber Lopes, republicada em <<http://nitsites.com.br/blog/luis-antonio-pimentel/>>, 2010.

diferente daquele já tão introjetado culturalmente, e acaba, por muitas vezes, vindo a reproduzir esta complexa e confusa apreensão que se apresenta, por meio de preconceitos e discriminações.

Vimos, no entanto, com Ricoeur que há a possibilidade de mudança nestas reproduções, pois as narrativas se encontram sujeitas aos processos de configuração, e a cada novo contato desta com o sujeito e sua “bagagem cultural” que está em permanente construção, uma nova narrativa viria a se configurar, sendo então narrada de forma reconfigurada. Assim como vimos com Moscovici e as representações sociais, que, por sua vez, também se encontram sujeitas a constantes transformações e refigurações.

Deste modo, sigo pela hipótese de que a imagem do indígena em Niterói venha sendo refigurada, auxiliada por meio de movimentos e manifestações culturais, que com suas identidades visuais remetem e promovem um retorno de Araribóia e do passado indígena niteroiense ao cotidiano; assim como, pelas apropriações identitárias que observamos em bens patrimoniais – Palácio Araribóia, Praça Araribóia etc. -, logradouro, e até mesmo pelos próprios cidadãos.⁹⁸ Apesar destas refigurações ainda acontecerem de forma discreta, já se mostram perceptivas.

As representações atuam de forma incisiva sobre as identidades, assim como os fluxos de memória, sejam aqueles que atuam na constituição histórica de um lugar, de uma comunidade, de uma nação, ou os que atuam diretamente na constituição identitária dos sujeitos, de forma individual ou coletiva. Ambos se mostram potentes e determinantes junto aos processos de configuração e refiguração das narrativas. Contudo, o que vemos ocorrer em Niterói na atualidade são estes processos surgindo influenciados também por valores positivos, buscando distanciar os referenciais culturais indígenas, que sobrevivem ou retornam à cidade, daquelas imagens pejorativas que comumente habitavam o imaginário popular, promovendo junto a população um sentimento maior de reconhecimento e empatia com o passado indígena niteroiense e com seu fundador, Araribóia.

⁹⁸ Além de José Luiz de Araribóia Cardoso, se colocarmos no site de busca *Google* e na rede social *Facebook* o nome Araribóia, é possível encontrar vários cidadãos, e não apenas niteroienses, que possuem Araribóia como primeiro nome ou sobrenome. Consideramos, também, nesta análise o índio Pokaropa, que apesar de não se utilizar do nome do cacique, o seu personagem potencialmente estimula que se faça a associação entre ele e Araribóia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, M. de A. *Processo de conquista e apropriação do território: Capitania do Rio de Janeiro, 1564-1600*. In: X ENCONTRO NACIONAL da ANPUR, 2003. 15p.

ALMEIDA, A. F. de. *História de Niterói*. Niterói: Oficinas Graphicas do “Diário Oficial”, 1935. 98p.

ALMEIDA, L. de. *Lili Leitão, o Café Paris e a vida boêmia de Niterói & Niterói, poesia e saudade*. Niterói: Niterói Livros, 1996. 188p.

ALMEIDA, M. R. C. de. De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagens étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Retratos do Império – Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EDUFF, 2006. 438p. p.13-27.

_____. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. 304p.

_____. *Nobreza de Índio*. Revista de História. Rio de Janeiro, Set. 2008. Disponível em: < <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/nobreza-de-indio>>.

_____. *Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo*. Revista História Hoje - ANPUH/Brasil. vol. 1, nº 236, 2012. Disponível em: <http://rhhj.anpuh.org/ojs/index.php/RHHJ/article/view/39>>.

ALONSO, J. I. *Araribóia em Notícia*. Niterói, RJ: [s.n.], 1976.

_____. *Araribóia, filho de Maracajaguaçu?*. In: Jornal do Instituto Histórico de Niterói, nº1, 1976.

BASTOS, L., V., R. *Araribóia e a Noiva de Cocar: um estudo referente aos reflexos da hibridização cultural em Niterói no século XVI*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Bacharel em Produção Cultural) – Instituto de Arte e Comunicação Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói. 2012.

BHABHA, H. K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. 395p.

BOURDIEU, P. A Ilusão Biográfica. In: FERREIRA, M. de M. e AMADO, J. *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

BUENO, E. *Brasil: uma história*. 2.ed.rev. São Paulo: Ática, 2003. 447p.

BURKE, P. (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992. 354p.

CARVALHO, C. A. de. *Entendendo as narrativas jornalísticas a partir da tríplice mimese proposta por Paul Ricoeur*. IN: Revista Matrizes. São Paulo, anos 6, n. 1, jul/dez 2012.

- CASADEI, T. de O. *A imperial cidade de Nictheroy*. Niterói: Gráf. Impar, 1988. 355 p.
- CRICHYNO, Jorge. Preservação da Paisagem Urbana de São Domingos e Arredores – Vínculos do Passado e Referências Urbanísticas de Niterói-RJ. In: *VI Seminário de História da Cidade e Urbanismo*, 1996, Rio de Janeiro. IV Seminário de História da Cidade e do Urbanismo. Rio de Janeiro: UFRJ/PROURB/CNPq, 1996. v. II, p. 1057-1067.
- COSTA, R. C. da S. *Marechal Deodoro: a rua do Imperador*. Niterói, RJ: Nitpress, 2010. 176p.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. 238p.
- DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa. In: GIANNOTTI, J. A. (org.) **Émile Durkheim**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [1912].
- ELIADE, M. *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Lisboa: Edições 70, 1978. 174 p.
_____ *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972. 183 p.
- ELIAS, N. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 277p.
- ENNE, A. L. S. “*Lugar, meu amigo, é minha Baixada*”: Memória, representações sociais e identidades. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006.
- GANDAVO, P. de M. *História da província Santa Cruz*. São Paulo: Hedra, 2008. 156p.
- GODOI, E. P. Territorialidade: trajetória e usos do conceito. In: I Seminário de Estudos sobre Tradições, 2014. 12p.
- HAESBAERT, R. Dos Múltiplos Territórios à Multiterritorialidade. Porto Alegre, set., 2004. In: <http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>.
- _____ Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, M.,; BECKER, B. K. 3.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007. 416 p. p. 43-71.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003. 224p.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2013. 480p.
- HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JACQUES, P. B. Espetacularização urbana contemporânea. In: Cadernos PPG-AU/FAUFBA. Ano 2, número especial [Territórios urbanos e políticas culturais]. Salvador, 2004. p. 23-29

_____. Corpografias urbanas: o corpo enquanto resistência. In: Cadernos PPG-AU/FAUFBA. Ano 5, número especial [Resistências em espaços opacos]. Salvador, 2007. p. 93-103

JOUTARD, P. *Desafios à História Oral do Século XXI*. In: Ferreira, Marieta de Moraes (org.). História Oral: desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz / Casa de Oswaldo Cruz / CPDOC – Fundação Getúlio Vargas, 2000. 204 p. cap. 2. p. 31-45.

JUNQUEIRA, C. O poder do mito. In: Intercâmbio, vol. VII, 1998. p. 103-111.

KNAUSS, P. *Herói da Cidade: Imagem Indígena e Mitologia Política*. In: Knauss, Paulo (coord). Sorriso da Cidade. Imagens Urbanas e história política de Niterói. Niterói, RJ: Fundação de Arte de Niterói, 2003. 213 p. cap. 2. p. 47-77.

LEITE, S. *Páginas da História do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1937. 260p.

LESSA, L., C. *Pontos controvertidos da vida de Araribóia*. Niterói: Laplace, 1996. 114p.

LIMA, M. C. de. *Breve História da Igreja no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2004.

LUZ, M. da. Nasce uma nova Niterói: representações, conflitos e negociações em torno de um projeto de Niemeyer. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 273-300, jul./dec. 2009.

MALINOWSKI, B. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. In: *Ethnologia*, n.s., n. 6-8, 1997, p. 17-37.

MATOS, J. S.; SENNA, A. K. de. História Oral como Fonte: problemas e métodos. In: *Historiæ*. Rio Grande, 2 (1): 95-108, 2011.

MATTOS, I. M. de. *O indigenismo na transição para a república: fundamentos do SPILTN*. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org.). Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011. 204 p. cap. 2. p. 157-167.

MOSCOVICI, S. *A representação social da psicanálise*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MOONEN, F. *Povos Indígenas no Brasil*. Net, Recife, 2008. 50 p. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/moonen_povos_indigenas_br_2008.pdf>. Acesso em: abr. 2012.

NORA, P. Entre Memória e História: A problemática dos lugares. In: *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo, SP – Brasil, 1993. p. 7-28.

NOVAES, C. E. *Anônimos famosos*. Rio de Janeiro: Ensaio, 2002.

NOZOE, N. *Sesmarias e Aposseamento de Terras no Brasil Colônia*. Revista Economia, Set/Dez 2006. Disponível em: <http://www.anpec.org.br/revista/vol7/vol7n3p587_605> Acesso em: maio 2014.

OLIVEIRA, B. P. de. *Quebra a cabaça e espalha a semente*. Dissertação (Pós-graduação em Cultura e Territorialidades) – Instituto de Arte e Comunicação Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

OLIVEIRA, M. P. de. Política Urbana e o “Caminho Niemeyer” em Niterói-RJ: da resignificação da cidade e a (re)valorização do espaço urbano. In: *Espaço e tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico*. Curitiba: ADEMADAN, 2009. p. 373-386.

OLIVEIRA, R. de; VASQUEZ, M. (org.). *São Lourenço*. Niterói, RJ: Fundação de Arte de Niterói, 2006. 80 p.

PIMENTEL, L. A. Enciclopédia de Niterói: pessoas, lugares, histórias. Niterói, RJ: Niterói Livros, 2004

POLLAK, M. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2, n.3, 1989. P.3-15.

_____. *Memória e Identidade Social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.5, n.10, 1992. 15p.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Almanac Histórico da Cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro. Tomo XVII, n. 13, 1854. Disponível em: <<http://books.google.com.br>> Acesso em: jan. 2015.

_____. Almanac Histórico da Cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro. Tomo XXI, 1º Trimestre de 1858. Disponível em: <<http://books.google.com.br>> Acesso em: jun. 2014

RIBEIRO, D. *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 1995. 435 p.

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa (tomo I)*. Paul Ricoeur: tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1994.

SALGUEIRO, Valéria. *Araribóia – Uma história e uma alegria da história*. In: ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, João Pessoa, 2003. 6 p. Disponível em: <http://anpuh.org/anais/wpcontent/uploads/mp/pdf/ANPUH.S22.674.pdf> Acesso em: out. 2012.

SANSI, R. Fetiches e Monumentos. Arte pública, iconoclastia e agência no caso dos “Orixás” do Dique de Tororó. In: Fórum Permanente. v. 01, n. 01, 2012. Disponível em:

<<http://www.forumpermanente.org/revista/edicao-0/textos/fetiches-e-monumentos>> Acesso em: out. 2014.

SANTI, H. C., SANTI, V. J. C. Stuart Hall e o trabalho das representações. *Revista Anagrama*, São Paulo, ano 2, ed. 1, 2008. 12p.

SANTOS, M. O dinheiro e o território. In: SANTOS, M.; BECKER, B. K. 3.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007. 416 p. p. 13-21.

SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz (org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis, Vozes, 2000, p. 73-102. (PDF)

SOARES, E. M. de. *José Clemente e a Vila Real da Praia Grande*. Niterói: Fundação Atividades Culturais de Niterói, 1945. 36p.

_____. *Monumentos de Niterói*. Niterói: Êxito, Fundação Niteroiense de Arte, 1992. 174 p.

SOUZA, M. L. de. O Território: Sobre Espaço e Poder, Autonomia e Desenvolvimento. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, C. da C.; CORRÊA, R. L. (org.). *Geografia: conceitos e temas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

TINHORÃO, J. R., *Música popular de índios, negros e mestiços*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1972. 197 p.

TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. 324 p.

VELHO, G., e KUSCHNIR, K. *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001. 344p.

_____. *Projeto e Metamorfose: Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 137p.

VICENTE DO SALVADOR, Frei. *História do Brasil. 1500-1627*. 7. ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1982. São Paulo: EDUSP, 1982. 437 p.

WEHRS, C. *Niterói Cidade Sorriso: história de um lugar*. Rio de Janeiro: (Apresentação de) Charles Julius Dunlop, 1984. 366 p.

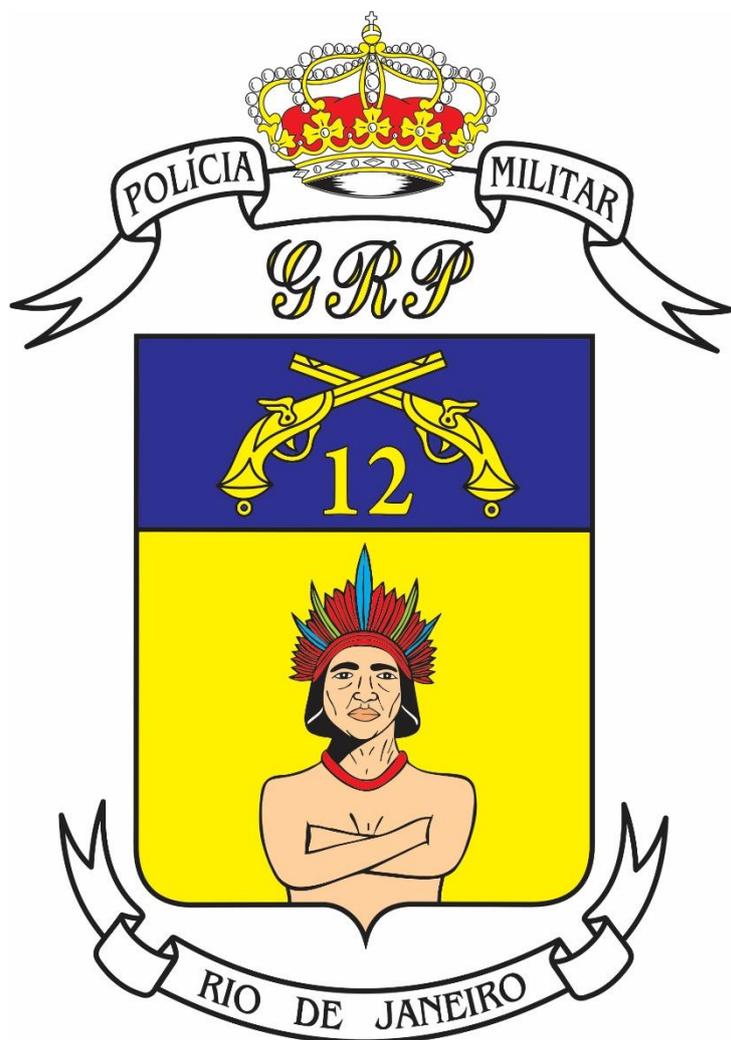
WILLIAMS, R. Base e superestrutura na teoria cultural marxista. In: *Revista USP*. São Paulo, n.65, março/maio 2005. p. 210-224.

YÚDICE, G. *A conveniência da cultura: Usos da cultura na era global*. BH: Ed. UFMG, 2004.

ZAMBRANO, C. V. Territorios Plurales, Cambio Sociopolítico y Gobernabilidad Cultural. In: *Boletim Goiano de Geografia/UFG*. Vol. 21, n. 1, jan./jul. 2001. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/bgg/article/view/4733/3980>>

PISA Ligeiro. Direção: Bruno Pacheco de Oliveira. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ/LACED, 2004. 41 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=FseTLA9D4jg>>. Acesso em: jun. 2013.

ANEXO I



Brasão do 12º BPM Niterói-RJ.

ANEXO II



Caboclo Araribóia abrindo a seção em homenagem a Oxossi, 2014.

Foto: Mariazinha de Oxalá.

ANEXO III**ARARIBÓIA****TEREZA**

O pé toca no chão de terra esquentada pelo sol
Não existem desculpas onde não existem erros
Nós fazemos as mesmas coisas toda manhã
Ele olha para o céu e sabe como é pequeno
Ele sabe que o seu pai o amou
Tem certeza de que deve ser paciente
É sereno e sabe que algo está por vir
Sente que algo está por vir

Quantos homens são capazes de vencer tantos outros homens
Quantos homens têm coragem de lutar com outros homens
Nós ficamos juntos até o fim
Ele olha pro alto, ele cruza os braços
E grita que é fácil vencer
Quando se tem o que proteger
Nós temos o que proteger

A pedra é afiada em um dia inteiro
A sua ponta corta a carne e o sangue tem cheiro
Se araribóia põe a mão no coração
Eu levanto o braço e ponho a mão no coração também
Eu respiro, eu não vejo o drama
Eu mastigo e não deixo cair uma lágrima
Tenho amigos que ainda estão comigo
E tenho amigos que ainda vou reencontrar

ANEXO IV**SAMBA ENREDO PARA O CARNAVAL 2014 – G.R.E.S. UNIDOS DO VIRADOURO**

“Sou a terra de Ismael, ‘Guanabaran’ eu vou cruzar... Pra você tiro o chapéu, Rio eu vim te abraçar”

Compositores: Dudu Nobre, Diego Tavares, Zé Glória, Paulo Oliveira, Dílson Marimba, Junior Fragga e Arlindo Neto.

Anauê
Guaraci raiou no horizonte
Lá onde a água se esconde
Índio guerreiro lutou
Araribóia venceu
Sopra a brisa do tempo em seu chão
Trilhos da história, evolução
Clareou do barão, a ousadia
Se vilarejo, foi um dia
Ganhou nobreza em seu brasão

Tem arte do samba no pé
Nesse palco o artista quem é?
Pode apostar, sou eu!
(sou eu, sou eu)

Que trago o sorriso no rosto
Contemplando a natureza
Divina gentileza floresceu
Na fé, vai a embarcação
O sol refletido no mar
Caminhos que o mestre traçou
Se curvam ao meu cantar
Elo do amor não se desfaz
Ponte que une esperança e paz
Me leva aos grandes carnavais

Orgulho de ser niterói
Reluz no rio, o meu tesouro
De braços abertos, olhai por nós
Canta viradouro

ANEXO V



Símbolo da G.R.E.S Império de Araribóia.

ANEXO VI

Bloco Inocentes Canibais, 1940. Foto: Acervo FUNARTE

ANEXO VII

“(…)

Portugal desesperado
buscando qualquer apoio
pois sabia que o francês
contava com o tamoio
trouxe o grande Araribóia
guerreiro como os de Tróia
conduzindo seu comboio.

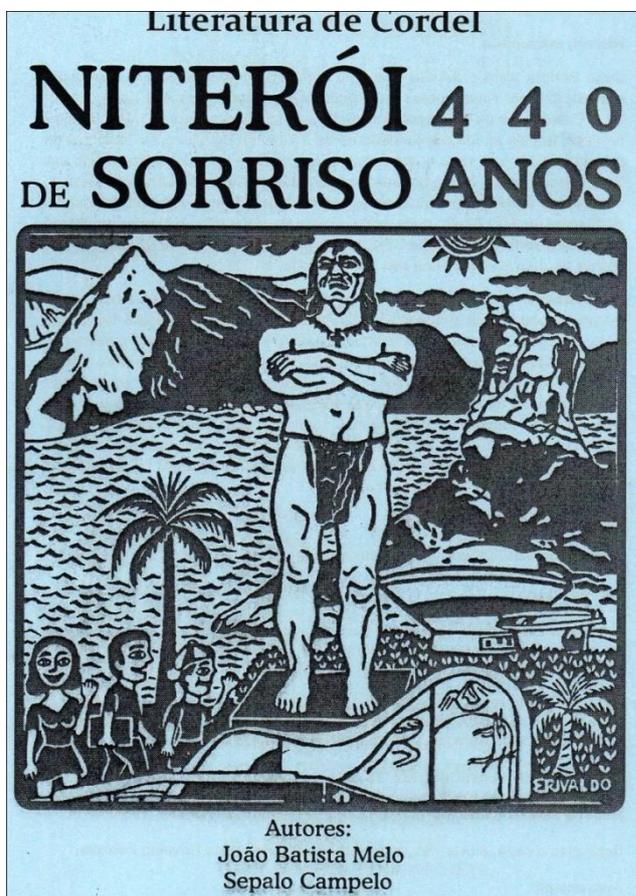
(…)

O cacique recebeu
como premiação
das terras que eram suas
apenas uma porção
salvando o Governador
ganhou nome de senhor
muita comenda e fardão.

(…)”

(MELO e CAMPELO, 2013, p. 03-04)

ANEXO VIII



Xilogravura do artista Erivaldo Ferreira, 2013.

ANEXO IX**AUTO DA POSSE DA SESMARIA DE MARTIM AFFONSO DE SOUZA**

"Saibam quantos este público instrumento de posse de sesmaria dada por mandado e autoridade da justiça virem, que no anno de nascimento de nosso Senhor Jesus Christo de 1573 annos, aos vinte e dois dias d'este presente mez de novembro d'esta presente éra da banda de além d'esta cidade de São Sebastião d'esta capitania e governação e bahia d'este Rio de Janeiro, terras do Brazil, no termo d'ellas, nas terras que dizem ser escriptura e carta dada atraz, que o governador general Mem de Sá a Martim Affonso de Souza, cavalheiro da ordem de Christo, e logo aho, por este Martim Affonso, foi dito a mim público tabelião e ao porteiro mestre Vasco, e perante as testemunhas, que ao todo foram presentes, que o dito governador lhe deu de sesmaria para elle e para seis ascendentes e descendentes, ahi onde estava uma légua de terras e duas para o sertão, a qual logo começaria das barreiras vermelhas, que estão defronte d'esta dita cidade indo pelo rio e bahia correndo em comprimento da dita légua e dias para sertão a dentro conforme adoação e demarcação em elle conteúdo; pelo dito porteiro mestre Vasco, e ante mim, deu posse da dita légua de terras de comprimento, e para sertão duas léguas, conforme a dita carta, e que esta dita terra depois se demarcará com quem de direito deve fazer, porquanto o Sr. governador capitão Christovam, que de prezente está, manda metter de posse da dita terra, conteúda em a dita carta. E logo o dito porteiro mestre Vasco, perante mim tabelião e governador e testemunhas ao diante nomeadas, mettu em mão do dito Martim Affonso de Souza terra, pedras, arêa e ramos, e lhe deu posse pessoal, actual e realmente da dita légua de terras em cumprido ao longo do dito rio e bahia, e duas para o sertão conforme a dita carta atrás, dentro do limites d'ella para elle e seus herdeiros ascendentes e descendentes sem contradicção de pessoa alguma que até ahi contradisse conforme a dita carta actualmente, e o dito Martim Affonso aceitou a dita posse, e se ha por investido n'ella, tomando sobre suas mãos a terra, pedra, arêa e ramos que lhe o dito porteiro deu, e depois de os ter andou passeando pela dita terra e com as suas próprias mãos tomou por si terra, pedras, arêas e ramos, se houve por metido de posse da dita terra conteúda na dita carta, e lhe foi dada a dita posse pacificamente, do que o dito Martim Affonso de Souza requereu a mim tabelião lhe mandasse passar instrumento de posse nas costas da dita carta e dada dita terra para elle saber assim lhe fora dada a dita posse, o qual instrumento d'ella lhe passei para sua conservação e verdade da dita carta atraz de instrumento de dada atraz por verdade de despacho em ella atraz pelo dito Sr. governador, porque manda que seja o dito Martim Affonso de Souza, metido na posse da dita terra.

Testemunhas que ao dito foram presentes Miguel Barros Seabra, o dito governador e o reverendo padre Gonçalo de Oliveira, procurador do collégio d'esta cidade, aonde todos assignaram com o dito porteiro em esta dita cidade, aonde este instrumento passei aos 27 dias do mez de outubro da sobredita éra por mandado do digo governador sem causa que divida faça, e a aqui assignei de meu público signal que tal é, etc."

(MEMÓRIA HISTÓRICA E DOCUMENTADA DAS ALDEIAS DE ÍNDIOS DA PROVÍNCIA DO RIO DE JANEIRO, ps. 275/281 - Joaquim Norberto de Souza Silva. Rev. Ins. Hist. Geográfico v. 17, série 3, nº 14, 2º trimestre - Ano 1854, apud COSTA ABREU, Antonio Izaias, MUNICÍPIOS E TOPÔNIMOS FLUMINENSES, Imprensa Oficial do Rio de Janeiro, 1994 - transcrição literal, mantendo a grafia da época)

Quanto à divergência nas datas constantes no Auto da Posse - 22 de novembro de 1573, no preâmbulo, e 27 de outubro daquele mesmo ano, no término -, Izaias da Costa Abreu explica: a primeira data refere-se ao traslado e, a segunda, à de investidura do sesmeiro na posse da aludida gleba.

Fonte: <<http://www.ddp-fan.com.br/autoposse.htm>>

ANEXO X

Eventos ocorridos em Niterói e divulgados por meio da rede social *Facebook*.

Coloque na agenda!

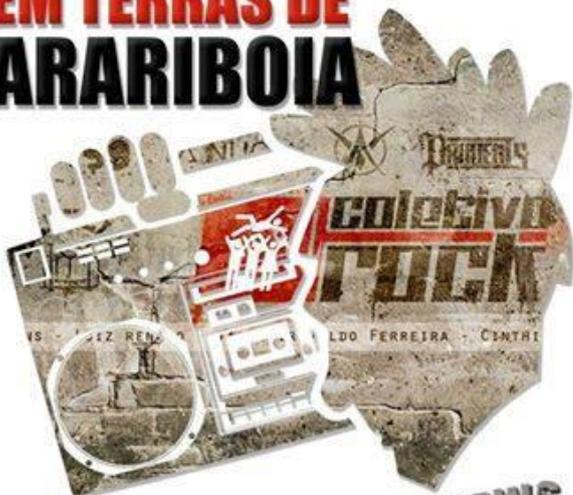



FILHOS DE ARARIBÓIA

Venha pedalar e ocupar as ruas da cidade
ao som dos artistas e bandas de Niterói!

25/11 (terça-feira) | 19h30 | Cicloponto Icaraí

**COLETIVO ROCK
EM TERRAS DE
ARARIBOIA**



**AO VIVO NO ARARIBOIA ROCK NEWS
TERÇA 20h - RÁDIO OCEÂNICA FM 105,9
www.OCEANICAFM.radio.br (Região Oceânica de Niterói)**

arariboiarocknews.podomatic.com



arariboiarocknews@gmail.com



facebook.com/ArariboiaRockPage



<<https://www.facebook.com/FORRODOARARIBOIA>>

