

KAREN CRISTINA COSTA DA CONCEIÇÃO

**CERÂMICA TUPINAMBÁ NA ILHA DO MARANHÃO: A TRADIÇÃO
TUPIGUARANI E AS NARRATIVAS HISTÓRICAS**

Monografia apresentada ao Curso de História da
Universidade Federal do Maranhão, como requisito
para obtenção do grau de Licenciada em História.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Guida Navarro.

São Luís - MA

2016

Conceição, Karen Cristina Costa da.

CERÂMICA TUPINAMBÁ NA ILHA DO MARANHÃO: A
TRADIÇÃO TUPIGUARANI E AS NARRATIVAS HISTÓRICAS /
Karen Cristina Costa da Conceição. - 2016.

101 f.

Orientador (a): Alexandre Guida Navarro.

Monografia (Graduação) - Curso de História, Universidade
Federal do Maranhão, Centro de Ciências Humanas - UFMA, 2016.

1. Etnohistoria. 2. Ilha do Maranhão. 3. Tradição Tupiguarani. 4.
Vasilhames cerâmicos. I. Navarro, Alexandre Guida.

II. Título.

KAREN CRISTINA COSTA DA CONCEIÇÃO

**CERÂMICA TUPINAMBÁ NA ILHA DO MARANHÃO: A TRADIÇÃO
TUPIGUARANI E AS NARRATIVAS HISTÓRICAS**

Monografia apresentada ao Curso de História da
Universidade Federal do Maranhão, como requisito
para obtenção do grau de Licenciada em História.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Guida Navarro.

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Guida Navarro (Orientador)
Doutor em Arqueologia
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Prof.^a Dr.^a Antonia da Silva Mota
Doutora em História
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Prof.^a Dr.^a Marize Helena de Campos
Doutora em História
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

A minha mãe Cecília (in memoriam) e a minha
irmã Carmem (in memoriam), com todo meu
amor e gratidão por tudo que fizeram por mim.

AGRADECIMENTOS

Depois de tantas lutas e incertezas, agora só tenho a agradecer a todos aqueles que colaboraram para que este sonho pudesse ser concretizado, pois, sozinha, não teria conseguido. Aproveito então para agradecer primeiramente a Deus e a minha família que me acompanhou, me apoiando e incentivando nesta trajetória. Em especial minha mãe (Cecília Costa da Conceição) falecida em 2012 e minha irmã, uma das mulheres mais incríveis que tive a honra de conviver (Carmem Vanesse Costa da Conceição) falecida em 2016, por tudo que me ensinaram, elas não tiveram a oportunidade de estar presente fisicamente na concretização deste sonho, mas, sei que de onde elas estão, torcem para que eu tenha sucesso. Agradeço também a minha vó maravilhosa (Carmozina Costa da Conceição) e tia (Aldenora Costa da Conceição) pela dedicação e companheirismo, por nunca terem me deixado faltar nada e a minha vó (Maria José) pela atenção. As minhas irmãs Benedita e Divina que amo incondicionalmente que me deram força para não desistir da graduação, obrigada por contribuírem com tantos ensinamentos, com palavras de ajuda.

Quero agradecer ao meu pai (Francisco Costa dos Santos) por me auxiliar na caminhada, deixo aqui registrado todo o meu amor e carinho. Aos meus primos (Ana Cecília Costa Maciel) e (Alison Costa Maciel) que sempre se fazem presente em minha vida, rimos, choramos e nos ajudamos mutuamente.

Agradeço também aos meus amigos, Cássia, Tayany, Thalisson, Werverton, Paulo Cesar, Marina e Fernanda pelo carinho e confiança. Nos momentos que mais precisei vocês sempre estiveram ao meu lado, participando das minhas tristezas, angústias e ansiedades nos momentos mais delicados e pelos momentos felizes.

A meu orientador, professor Dr. Alexandre Guida Navarro, que acreditou em mim, dando-me seu tempo e juntando esforços para a realização deste e outros trabalhos que fizemos juntos. Gostaria de deixar registrado a minha eterna gratidão, muito obrigada por abrir as portas ao que para mim era desconhecido e por transmitir a Arqueologia de maneira tão alegre e estimulante.

Agradeço a todos os professores da graduação: Flávio Soares, Antonia Mota, Manuel de Barros, Regina Faria, Maria da Glória, Maria Isabel, Josenildo, e de modo especial a professora Marize, pela atenção nos momentos de dificuldades, e pelo constante apoio e

incentivo ao meu crescimento intelectual e por todos os ensinamentos durante a graduação e ao professor Wagner Cabral pelas orientações e sugestões de leituras.

Aos colegas do curso, pela convivência, pelos trabalhos em conjunto e pela amizade; em especial a Luana Maria, Luana Rodrigues, Neidiane, Lucinéa, Darlan, Tayanná, Renato, Luís, Camila, Jackson, Cirila e Jorge.

Aos meus companheiros do Laboratório de Arqueologia da Universidade Federal do Maranhão (LARQ): ao Helder (museólogo), Cássia, Thalisson, Flaviomiro, Tayse, Darlan, Elton, Júnior, Raquel, e ao professor Alexandre Navarro pelas discussões no grupo de estudo, pelos trabalhos de campo nos sítios arqueológicos da Baixada Maranhense, pela parceria nas atividades laboratoriais e pelas sugestões de leituras.

Registro também minha eterna gratidão ao Arkley Bandeira pela oportunidade que me foi dada em participar de escavações na Ilha de São Luís, pelos livros emprestados, pelas orientações e pelo carinho e preocupação. Com ele, aprendi boa parte do que sei sobre Arqueologia. Através dele, conheci muitos profissionais, pude participar de projetos, cursos e eventos.

Aos meus colegas de trabalho: Fernanda e Adilson pelo auxílio na sistematização das informações arqueológicas desta monografia. A Philipe Azevedo pelo auxílio na fundamentação teórica. E a Rafael Brandi pelo incentivo, pela confiança no meu trabalho e pelo seu amor contagiante pela Arqueologia.

Por fim, agradeço a todos àqueles que direta ou indiretamente fizeram parte da minha formação.

“Uma panela de barro (...) pode ser considerada um ser, que nasce, vive e morre, assim como os seres humanos, que também precisam ser fabricados e embelezados para se apresentarem de maneira correta aos membros de sua sociedade e às entidades sobrenaturais”.

Lúcia Houssak van Velthem, A pele de Tuluperê.

RESUMO

Esta monografia visa apresentar as formas, funções e decorações dos vasilhames cerâmicos produzidos pelos indígenas tupinambá que entre os séculos XVI e XVII ocupavam a Ilha de São Luís ou Ilha do Maranhão. Para isso, foram pesquisadas, oito crônicas de autores que conviveram com os tupinambá no território dos atuais estados do Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e Maranhão nos primeiros séculos de colonização. São eles: Pero Magalhães de Gândavo, Fernão Cardim, Gabriel Soares de Sousa, Jean de Léry, Hans Staden, Claude D'Abbeville, Yves D'Évreux e uma crônica referente aos guarani aldeados nos finais do século XVIII no sul do Brasil de autoria do artista Jean Baptiste Debret que pela riqueza de detalhes a respeito da produção de cerâmica não pode ser excluído. Analisamos tais narrativas, a partir de um diálogo interdisciplinar, sobretudo entre a História, Antropologia e a Arqueologia. O ponto de partida foi a chamada “Nova História Indígena” que busca compreender as populações indígenas como agentes dos processos históricos, sob a ótica da Etnohistória.

Palavras-Chave: Vasilhames cerâmicos. Ilha do Maranhão. Etnohistória. Tradição Tupiguarani.

ABSTRACT

This study aims to present the forms, functions and decorations of ceramic containers produced by the Tupinamba indigenous people between the sixteenth and seventeenth centuries occupied the island of São Luís do Maranhão or Island. For that were surveyed, eight chronic authors who knew the Tupinambá in the territory of the current states of Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco and Maranhão in the early centuries of colonization. They are: Pero Magellanico Gandavo, Fernão Cardim, Gabriel Soares de Sousa, Jean de Lery, Hans Staden, Claude D'Abbeville, Yves D'Evreux and chronic referring to aldeados Guarani in the late eighteenth century in southern Brazil Authorship artist Jean Baptiste Debret that the wealth of details about the ceramic production can not be excluded. We have analyzed these narratives, from an interdisciplinary dialogue, especially between the History, Anthropology and Archaeology. The starting point was the so-called "New Indian History" that seeks to understand the indigenous people as agents of historical processes, from the perspective of Ethnohistory.

Key Words: Ceramic containers. Island of Maranhao. Ethnohistory. Tradition Tupiguarani

LISTA DE FIGURAS

Figura 1-	Dança dos tupinambá.....	28
Figura 2-	Partes do corpo do inimigo sendo assados.....	30
Figura 3-	Cerâmica guarani e tupinambá segundo Brochado.....	50
Figura 4-	Vasilhas profundas com bocas mais fechadas denominadas igaçabas.....	54
Figura 5-	Vasilhas abertas apresentando figuras no interior.....	55
Figura 6-	Características decorativas das cerâmicas abertas.....	55
Figura 7-	Fragmento cerâmico da subtradição pintada.....	56
Figura 8-	Vasilhas encontradas em São Luís.....	57
Figura 9-	Vasilhas encontradas em Icatú próximo a São Luís.....	58
Figura 10-	Cerâmicas igaçabas encontradas em contexto funeral.....	59
Figura 11-	Distribuição especial dos sítios Tupi na Ilha de São Luís – Maranhão.....	64
Figura 12-	Índios preparando e consumindo o cauim.....	81

LISTA DE TABELAS

Tabela 1- Aldeias existentes na ilha do Maranhão.....	31
Tabela 2- Lista dos sítios arqueológicos Tupi na Ilha de São Luís.....	61
Tabela 3- Categorias de idade dos homens tupinambá.....	89
Tabela 4- Categorias de idade das mulheres tupinambá.....	90

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. TUPINAMBÁ E FRANCESES NA ILHA DO MARANHÃO (1612-1614)	20
1.1 Narrativas histórica	21
1.2 Características dos tupinambá a partir das narrativas históricas	25
1.3 Aliança e tensão na ilha do Maranhão (1612-1614): franceses e tupinambá	36
2. TRADIÇÃO TUPIGUARANI: AS EVIDÊNCIAS ARQUEOLÓGICAS	
TUPINAMBÁ	43
2.1 Origens e Expansão dos Grupos Tupi-Guarani	45
2.2 Tradição tupiguarani	50
2.2.1 Subtradição Pintada: as evidências arqueológicas tupinambá.....	53
2.2.2 Sepultamentos em urnas cerâmicas funerárias e os motivos decorativos	58
2.3 Pesquisas arqueológicas na ilha de São Luís	60
3. PRODUÇÃO DE CERÂMICA TUPINAMBÁ NA ILHA DO MARANHÃO A PARTIR DAS NARRATIVAS HISTÓRICAS	66
3.1 A cerâmica no universo feminino	67
3.2 Vasilhames cerâmicos no preparo e consumo de alimentos	69
3.2.1 Diferentes atividades sociais para as mulheres e para os homens	74
3.3 A produção do cauim e as vasilhas de cerâmica	77
3.4 A cerâmica em contexto funeral	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
REFERÊNCIAS	92

INTRODUÇÃO

Esta monografia intitulada **“Cerâmica tupinambá na Ilha do Maranhão: a tradição Tupiguarani e as narrativas históricas”** visa apresentar os vasilhames cerâmicos produzidos pelos tupinambá¹ que entre os séculos XVI e XVII ocupavam a Ilha de São Luís ou Ilha do Maranhão², enfatizando três aspectos: as formas, funções e a decoração. As fontes utilizadas foram os relatos dos cronistas dos séculos XVI, XVII e XVIII³, e por tratar-se do estudo de uma sociedade indígena⁴ pré-colonial e colonial, este trabalho requer uma abordagem interdisciplinar, dialogando com a antropologia e a arqueologia⁵.

A motivação para esta pesquisa surgiu quando fiz as disciplinas História da América I com o professor Alexandre Navarro, História do Brasil Colônia e Historiografia Brasileira com a professora Marize Helena de Campos no quarto período da graduação em História no ano de 2012. Na época participava do grupo de estudo coordenado pelo professor Alexandre Navarro, onde discutíamos textos sobre as ocupações pré-coloniais do Brasil a partir dos dados oriundos da arqueologia, antropologia, linguística e história. Nessas reuniões surgiu a chance de desenvolver uma pesquisa como bolsista de iniciação científica que tinha como tema “A função social da cerâmica entre os tupinambá”, iniciando as atividades no ano de 2012, estudando a partir daí as crônicas francesas de Claude D’Abbeville e Yves D’Évreux produzidas no século XVII. A pesquisa/bolsa foi renovada no PIBIC 2013/2014, onde acrescentei ao estudo os relatos de Hans Staden e Jean de Léry.

¹ Utilizaremos o termo tupinambá e guarani no singular, de acordo com a “Convenção para a grafia de nomes indígenas” realizada no Rio de Janeiro, pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e publicada na Revista de Antropologia (v. 2, n. 2, São Paulo, 1954; p. 150-152).

² Atual Ilha de São Luís do Maranhão que compreende os municípios de São Luís, São José de Ribamar, Paço do Lumiar e Raposa. Nos capítulos 1 e 3 referentes à análise das crônicas, utilizaremos a expressão “Ilha do Maranhão”, usada pelos cronistas para se referirem a Ilha de São Luís e seu entorno, visto que, as fronteiras colônias não coincidem com as de hoje.

³ Os viajantes eram pessoas de ambos os sexos, de classes sociais variadas, profissão e formação intelectual diversificada, que descreveram aspectos do Brasil e seus habitantes nos primeiros anos de colonização e, através de crônicas, relatos de viagem, correspondência, memórias, diários.

⁴ O termo “índio”, assim como, “indígena” é resultado da crença equivocada de que Colombo havia chegado às Índias, quando na verdade havia chegado às Américas. A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha enfatiza que os termos “índio” e “indígena” são amplos e gerais e que não representam a diversidade de povos e culturas existentes na América. Apesar da carga depreciativa, os termos “índio” e “indígena” continuam sendo usados pelas recentes produções historiográficas, seu uso é aceito apenas no sentido de oposição entre povos de origem europeia, de culturas ocidentais e os “nativos” de culturas não ocidentais (CUNHA, Manuela Carneiro da. 1992). Desta forma, utilizaremos em alguns momentos dessa monografia os termos “índio” e “indígena” seguindo a chamada “Nova História Indígena” a fim de diferenciarmos os “nativos” não ocidentais dos europeus.

⁵ Os estudos realizados no Laboratório de Arqueologia da Ufma (LARQ) foram essenciais para a fundamentação teórica dessa monografia.

Em 2014 foi inaugurado o Laboratório de Arqueologia da Ufma no qual tive oportunidade em participar de treinamentos com arqueólogos professores de outras universidades com intuito de facilitar a compreensão dos métodos utilizados em laboratório com os materiais arqueológicos, e de trabalhos de campo coordenado pelo professor Alexandre Navarro e estar em contato direto com os materiais arqueológicos em sua maioria cerâmicos e líticos produzidos por antigas civilizações. Para tanto, meus conhecimentos de arqueologia, tanto em métodos de escavação e registro das informações obtidas em campo, quanto do trabalho de laboratório, manipulação dos objetos coletados, e análise dessas informações, foram aprimorados na Brandi & Bandeira Consultoria Cultural, empresa de arqueologia preventiva dirigida pelo arqueólogo Arkley Marques Bandeira e pelo historiador Rafael de Alcântara Brandi, na qual trabalhei e continuo trabalhando há mais de três anos, nesse período participei de escavações de sítios arqueológicos⁶ associados à ocupação tupinambá. Sobretudo, essas experiências práticas, junto com leituras das crônicas históricas e relatórios de escavações e teoria arqueológica e o contato com diferentes profissionais, foram decisivos na escolha do tema da monografia.

Desenvolver uma pesquisa histórica sobre a cultura material de um grupo indígena é acima de tudo, um grande desafio, por mais que a História Indígena tenha alcançado um maior espaço no cenário historiográfico. Ao buscarmos referências teóricas e metodológicas para o desenvolvimento da pesquisa, percebemos a inexpressividade de produções sobre a temática. Talvez este desinteresse seja pela ausência de uma perspectiva interdisciplinar que valorizasse as dinâmicas sociais e culturais dentro de uma perspectiva etnohistórica⁷. O que pretendemos com nossa pesquisa é tentar ampliar este cenário, visto que, os estudos sobre o cotidiano indígena no período colonial e suas práticas culturais são raros no Maranhão, somente algumas

⁶ Sítios arqueológicos são locais onde, por razões específicas (abandono de restos resistentes, ausência de perturbações erosivas e deposição rápida de sedimentos; condições estáveis de umidade...), foram preservados vestígios reconhecíveis da presença e das atividades do homem. “No geral, no território brasileiro, os solos conservam as pedras trabalhadas e a cerâmica, mas existem alguns sítios que conseguem conservar conchas, ossos e carvão, pois o solo às vezes destrói boa parte dos materiais.” (FAUSTO, 2010, p. 07). O conceito de sítio arqueológico varia de acordo com o ponto de vista de cada pesquisador. De uma forma geral, por meio de Gordon Childe, um sítio arqueológico pode ser compreendido como: “[...] um lugar onde se encontravam vestígios humanos inter-relacionados e que indicariam atividades humanas específicas, como habitações, túmulos, fontes de matérias-primas, santuários destinados respectivamente à moradia, enterramento, obtenção de materiais e ao culto religioso.” (CHILDE, apud FUNARI, 2002, p. 23).

⁷ A Etnohistoria caracteriza-se como um método de estudo que flutua, principalmente, entre a Antropologia e a História. Considera-se que a mesma utiliza evidências documentais para registrar e analisar as culturas das sociedades nativas da América, principalmente após a chegada dos Colonizadores europeus. Sobre isso, ver: (CAVALCANTE, 2011; TRIGGER, 1982). A etno-história, como método, é a melhor forma “para se compreender os povos de culturas não ocidentais a partir de uma perspectiva histórica.” (CAVALCANTE, 2011, p. 359).

poucas produções e estes ainda se limitam a catequização e ao trabalho escravo. Até agora, foi produzido pouco sobre a atuação dos indígenas frente aos colonizadores, menos ainda sobre seu modo de viver. Este estudo que compõe essa monografia pretende preencher uma lacuna nas pesquisas maranhenses, além de também inserir o Maranhão nas discussões sobre os tupinambá, grupo que esteve em contato direto com os portugueses e franceses nos primeiros anos de colonização.

A América portuguesa, mais especificamente o Brasil com relação aos estudos sobre as populações indígenas apresentam uma ausência quase total de fontes textuais e iconográficas produzidas por indígenas que por si só impõe uma restrição aos historiadores. Entretanto, o maior obstáculo tem sido a resistência por muitos anos dos historiadores ao tema, atribuindo a atividade aos antropólogos (MONTEIRO, 2001).

A tradição historiográfica brasileira é neste campo, muito restrita. Em meados do século XIX a declaração de Francisco Adolpho de Varnhagen de que os índios não tinham história resultou em um esquecimento com um desdém de preconceito, no que toca a história indígena. Na época de Varnhagen e durante muitos anos a visão predominante nas produções historiográficas era a do dualismo simplista, o qual estabelecia rígidas oposições entre o indígena “bravo”, “selvagem” visto como obstáculo a ser ultrapassado e índio manso, colaborador dos portugueses. Essa concepção assimilacionista corroborava com a ideia que previa o desaparecimento gradual dos povos indígenas. Esta visão predomina até pelo menos a década de 1970. Durante esse longo período na historiografia brasileira convencionou-se estudar os povos indígenas como vítimas passivas de um processo assimilador, os mesmos acabavam submetidos e incorporados ao sistema colonial, perdiam sua identidade e desapareciam da história⁸.

Desta forma, até a década de 1970, a historiografia brasileira em relação à história indígena forneceu poucas contribuições e só no final do milênio deu alguns sinais de autocrítica. Durante a maior parte do século passado, as poucas produções estudaram o indígena como mão de obra da colonização, como objeto da catequese, mais ainda como obstáculo ao avanço das atividades europeias.

Na atualidade, algumas mudanças têm sido notadas na historiografia, a partir da aproximação dos historiadores e antropólogos, que revelaram a imensa capacidade dos povos indígenas de agir com movimentos próprios, diante das mais adversas situações, criando

⁸ Foram essenciais para a construção desse ponto, as aulas de historiografia brasileira ministrada pela professora Marize Helena Campos, onde discutíamos em sala sobre a visão que predominava nas produções históricas até meados da década de 1970.

múltiplas estratégias de sobrevivência que incluem alianças, rearticulações culturais e identitária. Esse posicionamento, segundo Ginzburg (1991) emergiu a partir do final dos anos de 1970 quando as mudanças teóricas e conceituais começam a aparecer quando os antropólogos passam a interessar-se pelos processos de mudança social, percebendo que seus objetos de estudo não são estáticos e imutáveis e os historiadores, por sua vez, passou a valorizar os comportamentos e crenças cotidianas dos homens comuns, antes considerados irrelevantes (ALMEIDA, 2012). É importante destacar a influência de E. P. Thompson, que enfatizou a importância de se considerar a historicidade da cultura. A cultura, que para Thompson (1987), é um produto histórico, dinâmico e flexível que deve ser apreendido como um processo no quais homens e mulheres vivem suas experiências.

O livro *História dos Índios do Brasil* editado em 1992 e organizado por Manuela Carneiro da Cunha, que congrega pesquisas de várias áreas, apresenta novas abordagens e métodos de estudo sobre a questão indígena. A publicação deste livro constituiu-se como um marco no processo de construção do que John Monteiro chamou de “Nova História Indígena” (MONTEIRO, 2001, p. 5), abrindo a partir desse momento um campo para o desenvolvimento de debates interdisciplinares entre História, Antropologia e Arqueologia e acenava para a possibilidade de se estudar uma vasta quantidade de temas e fontes documentais até então pouco trabalhadas. Desde então, vários pesquisadores começaram a pensar e aprofundar variadas questões sobre o “índio colonial” a partir de uma abordagem interdisciplinar.⁹

Alguns estudos foram fundamentais para superar o quadro, como as contribuições de Manuela Carneiro da Cunha o livro *História dos Índios do Brasil*, sem esquecer-se das produções de Eduardo Viveiros de Castro e *Negros da Terra*, de John Monteiro (1994) que vem enriquecendo as pesquisas dos recentes historiadores que se propuseram a estudar o índio no Brasil. Outros estudos que merecem destaque é a obra *Metamorfoses indígenas* (2003) de Maria Regina Celestino de Almeida, publicado pelo Arquivo Nacional, a autora analisa a trajetória da inserção dos povos indígenas na historiografia brasileira, destacando os avanços conceituais dos últimos anos. Assim como os trabalhos *Religião como tradução: missionários, Tupi e "tapuia" no Brasil Colonial*, doutorado de Cristina Pompa concluído em 2002 e João Azevedo Fernandes que realizou um brilhante trabalho no contexto acadêmico da Antropologia ao estudar a Mulher tupinambá, este pesquisador utilizou os trabalhos dos etnólogos e antropólogos como norte, mas adotou perspectiva histórica.

⁹ Ver, por exemplo, MONTEIRO, John. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo.** 2001. 235 f. Tese de livre docência - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, p. 1.

O encontro entre historiadores e antropólogos em alguns estudos que utilizam dados arqueológicos tem se dado no campo da história cultural e da cultura entendida como perspectiva histórica. Nesse campo, as fronteiras se entrelaçam em abordagens interdisciplinares que valorizam as mais diversas fontes, onde são pensados sistemas culturais de diferentes épocas, quantos processos históricos. Segundo Burke (2000, p. 246) para os historiadores foram fundamentais a incorporação das compreensões antropológicas sobre cultura tanto no sentido malinowshiano - “bens, processos técnicos, ideias, hábitos, valores” – como geetziano – enquanto “dimensões simbólicas da ação social”.

Os pesquisadores que resolvem abordar a história indígena dos períodos pré-colonial ou colonial, na América portuguesa que se debruçam sobre os relatos dos cronistas, necessitam de conhecimento vindo da etnologia, de fontes de viajante que são relevantes por permitirem perceber o cotidiano indígena em alguns momentos, mas não se bastam para responder algumas perguntas, visto que na maioria, esses viajantes eram de ordens religiosas, para isso, é fundamental, estudos na antropologia e comparação com fontes arqueológicas, importante ferramenta como informa o autor:

As fontes arqueológicas não apenas ajudam a entender melhor, não só contribuem para esclarecer o que nos dizem as fontes literárias e arquivísticas. O historiador pode e deve explorar as diferenças e contradições entre as fontes, de modo a tentar melhor interpretar seu objeto de estudo... (FUNARI, 2005. p. 101).

Segundo Funari,¹⁰ o uso das fontes materiais e arqueológicas foi considerado por muito tempo, quando a preocupação dos historiadores era predominantemente o documento escrito, complementar a este tipo de fonte. No início do século XIX, os historiadores começaram a se preocupar com a coleta e preservação dos documentos de arquivos, inclusive com a criação de instituições arquivísticas públicas.

Isso também teve reflexo na preocupação com a coleta e publicação de artefatos e outros aspectos da cultura material, desde monumentos antigos e modernos, que passavam então da categoria do estético e pessoal, para o científico e coletivo, e tornavam-se, então, mais conhecidos. As pesquisas arqueológicas passaram a ter outro papel na pesquisa do passado, e a cultura material torna-se uma fonte histórica. Segundo a explicação de Funari:

A noção mesma de fonte é originária do cientificismo que prevalecia no século XIX, preocupada que estava a História com a descoberta dos fatos verdadeiros. Fonte é uma metáfora, pois o sentido primeiro da palavra designa uma bica d'água, significado esse que é o mesmo nas línguas que originaram esse conceito, no francês, source, e no alemão, Quell. Todos se inspiraram no uso figurado do termo fons (fonte) em latim, da expressão “fonte de alguma coisa”, no sentido de origem, mas com um significado

¹⁰ Ver, FUNARI, Pedro Paulo A. Os Historiadores e a Cultura Material. In.: **PINSKY, Carla Bassanezi. Fontes Históricas**. São Paulo, Editora Contexto: 2005, p. 84.

novo. Assim como das fontes d'água, das documentais jorrariam informações a serem usadas pelo historiador. Tudo que antes era coletado como objeto de colecionador, de estátuas a pequenos objetos de uso cotidiano, passaram a ser considerados não mais algo para o simples deleite, mas uma fonte de informação, capaz de trazer novos dados, indisponíveis nos documentos escritos. (FUNARI, 2005, p. 84).

Nesse sentido, quando apresentamos a proposta dessa monografia, a de expor os vasilhames cerâmicos produzidos pelos tupinambá, buscando um diálogo com a perspectiva interdisciplinar, podemos dizer que o fizemos por acreditar na possibilidade de realizar uma abordagem onde o contanto entre duas culturas não seja visto simplesmente como um grupo impondo e o outro absorvendo.

É através desta perspectiva que objetivamos contribuir para ampliação de alguns aspectos pouco considerados sobre a História destes indígenas, que se construiu repleta de diferentes estratégias de resistência. Temos ciência do impacto causado aos povos indígenas. Porém sabemos também que mesmo em situações adversas, muitos grupos posicionaram-se reagindo a esta conjuntura, resistindo sob diversas formas e criando estratégias de sobrevivência.

O presente trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro capítulo, intitulado **“Tupinambá e franceses na Ilha do Maranhão (1612-1614)”** apresentaremos os oitos cronistas que escreveram seus relatos de meados do século XVI e início do século XVII, mais especificamente a partir de 1549, o ano da chegada dos jesuítas na colônia portuguesa, até 1614, quando o projeto francês visava instalar uma colônia: o alemão Hans Staden, Pero Magalhães de Gândavo, Gabriel Soares de Sousa, Fernão Cardim, Jean de Léry, Claude D'Abbeville e Yves D'Évreux e uma crônica de autoria do artista Jean Baptiste Debret referente aos guarani aldeados em fins do século XVIII, todos esses relatos estão inseridos em um recorte geográfico e temporal específico, abrangendo contextos históricos particulares: ação colonizadora portuguesa, na Bahia e Pernambuco, França Antártica, no Rio de Janeiro, e a França Equinocial, no Maranhão e aldeamento guarani no sul do Brasil. Ainda neste capítulo, abordaremos as características do grupo tupinambá a partir dessas narrativas: cotidiano, família, organização das aldeias, chefes, pajés e o ritual antropofágico. Trataremos o projeto colonial França Equinocial na Ilha do Maranhão (1612-1614), os interesses dos agentes envolvidos (tupinambá e franceses) e principalmente a aliança que mantiveram para defendê-los da presença dos portugueses.

No capítulo seguinte, **“Tradição Tupiguarani: as evidências arqueológicas tupinambá”** discutirão algumas hipóteses a respeito das rotas percorridas pelos grupos da família tupi-guarani, visto que os tupinambá são membros dessa família. Posteriormente

apresentaremos a tradição cerâmica tupiguarani, abordaremos quais são as características com base em estudos arqueológicos já realizados em regiões habitadas pelos tupinambá, principalmente no Nordeste, atentando para as formas, funções e decoração da cerâmica e incluiremos também algumas descobertas arqueológicas recentes sobre a ocupação pré-colonial da Ilha de São Luís.

No terceiro capítulo, **“Produção de cerâmica tupinambá na Ilha do Maranhão a partir das narrativas históricas”**, apresentaremos às funções e características das cerâmicas descritas pelos cronistas, a relação dessas cerâmicas produzidas pelas mulheres com os rituais de consumo de bebida fermentada e os rituais de sepultamento dos chefes das aldeias e seus filhos.

1 TUPINAMBÁ E FRANCESES NA ILHA DO MARANHÃO (1612-1614)

A chegada dos europeus ao atual território brasileiro marcou drasticamente a vida de grupos indígenas que habitavam nessas terras. Durante o processo de colonização muitos foram exterminados, outros, porém, resistiram ao seu modo, dialogaram, criaram inúmeras estratégias de convívio, reformularam suas identidades, atuaram como agentes históricos prosseguiram suas tradições e construíram etnicidades no contexto da colonização. Nesse cenário de permanências e mudanças estão inseridos os tupinambá – um dos grupos indígenas da família linguística tupi-guarani que é uma dentre as dez famílias pertencentes ao tronco Tupi¹¹ (RODRIGUES & CABRAL, 2012; RUBAN, 1992) – que viviam, nos séculos XVI e XVII, na região dos atuais estados brasileiros do Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, Maranhão e Pará (FERNANDES, 1963; MÉTRAUX, 1927).

Diferentemente dos demais grupos indígenas os tupinambá tornaram-se conhecidos através da literatura de viagem produzida por cronistas e viajantes que estiveram no Brasil nos primeiros séculos de colonização¹². Tal literatura apresenta imensa importância do ponto de vista histórico, etnográfico e sociológico. É através dela que os primeiros anos de colonização do atual território brasileiro podem ser conhecidos na sua inteireza, é por ela que podem ser conhecidos aspectos culturais, sociais, cosmológicos, em suma, dados preciosos da cultura – tanto na dimensão material, como na imaterial –, do jeito de ser tupinambá.

Os tupinambá viviam no litoral brasileiro e muito pouco se sabe de seu modo de vida anterior à conquista europeia, somente algumas informações advindas dos vestígios arqueológicos que podem ser atribuídos a esses grupos. Sabemos através das narrativas

¹¹As denominações: tupi, tupinambá, guarani, tupi-guarani e tupiguarani precisam ser explicadas. Na perspectiva linguística, o tronco Tupi abrange dez famílias. A família tupi-guarani é a maior família do tronco Tupi, os grupos conhecidos historicamente por tupinambá e guarani compõem a extensa família tupi-guarani, outros grupos ainda povoam o Paraguai e Bolívia (Siriono), Brasil (Kaapor, Tapirapé, Kamayura, Araweté etc.). Nos primeiros séculos de colonização os viajantes europeus notaram a existência de hábitos e crenças entre os tupinambá e guarani. Mencionaram a produção de cerâmicas com características parecidas. Desta forma, os arqueólogos passaram a considerar que os restos arqueológicos de cerâmicas parecidos na sua forma e decoração com as vasilhas tupiguarani teriam sido deixados pelos tupinambá e guarani. Nesse sentido a denominação Tupiguarani utilizada pelos arqueólogos para designar uma Tradição caracterizada por um tipo de cerâmica. (PROUS, 1992).

¹² Os viajantes eram pessoas de ambos os sexos, de classes sociais variadas, profissão e formação intelectual diversificada, que descreveram aspectos do Brasil, através de crônicas, relatos de viagem, correspondência, memórias, diários, álbuns de desenhos. O conjunto de obras deixadas por eles integra a chamada *literatura de viagem* e se constitui numa *literatura de testemunhos*, cujos registros e observações ajudam a conhecer a realidade do Brasil da época. Ver, Gaspar, Lúcia. Viajantes (relatos sobre o Brasil, século XVI a XIX). **Fundação Joaquim Nabuco, Recife**. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 21 junho 2016.

históricas, contudo, que foram observados na Bahia, Pernambuco e na região do Rio de Janeiro, onde ficaram em contato com os franceses na época de sua ocupação. Foram inimigos de outros grupos (Potiguar, Caeté, entre outros), e dos portugueses e por isso acabaram migrando por causa das guerras para o norte até a região que compreende o Piauí, Maranhão e Pará (FAUSTO, 1992). No Maranhão, teriam estabelecido novamente contato com os franceses que fundaram a França Equinocial na Ilha do Maranhão, que emigraram para essa região fugindo do processo colonizador português.

A pesquisa que fundamenta este capítulo se baseou em narrativas históricas dos seguintes autores: o alemão Hans Staden, Pero Magalhães de Gândavo, Gabriel Soares de Sousa, Fernão Cardim, Jean de Léry, Claude D'Abbeville e Yves D'Évreux, e Jean Baptiste Debret narrativa referente aos guarani aldeados em fins do século XVIII, assim como, em pesquisas historiográficas e na produção antropológica, etnológica e arqueológica brasileira, notadamente a que se relaciona com os tupinambá, e às sociedades amazônicas de uma forma geral, já que é aceita a inserção da família linguística tupi-guarani neste complexo cultural¹³. A seguir, contextualizaremos esses autores e suas obras, abordaremos as características do grupo indígena tupinambá. Trataremos do projeto colonial França Equinocial na Ilha do Maranhão (1612-1614).

1.1 Narrativas Históricas

Para nos embrenharmos no universo tupinambá utilizaremos as narrativas de viajantes europeus que mantiveram contato com o grupo durante os primeiros séculos de colonização, dentre essas narrativas, optamos, assim, pela análise de oito crônicas, os quais julgamos de melhor contribuição ao estudo proposto, por oferecerem descrições mais específicas a respeito das cerâmicas¹⁴. Nesses documentos, encontram-se descrições pormenorizadas sobre o meio físico, os costumes de seus habitantes. A primeira dessas narrativas é a obra *Duas Viagens ao Brasil*, escrita originalmente em 1557 pelo alemão Hans Staden. Estas obras contêm informações riquíssimas sobre os tupinambá, uma vez que o

¹³ A adaptação ao meio era caracteristicamente amazônica, baseada na agricultura de coivara que consiste no descanso da área que já foi cultivada, esse descanso é às vezes maior do que o período do plantio, a área que irá repousar será limpa, através do corte e da derrubada da vegetação, posteriormente é queimada. Depois do período de repouso, o solo volta mais favorável ao plantio. Além da preferência por cultivar mandioca, batata-doce e milho (FAUSTO, Carlos, 2010, pg. 69). Veremos adiante no 2º capítulo alguns modelos de dispersão tupi-guarani.

¹⁴ Ressaltamos não ser objetivo desse estudo, realizar uma sociologia dos viajantes, o que por si só levaria um novo estudo, mas relacionar, de forma comparativa e complementar, os dados referentes a cerâmica oferecido por estes viajantes.

viajante alemão foi capturado por estes indígenas - confundido com um português - e permaneceu prisioneiro por nove meses entre eles. Devido à convivência estreita que Staden manteve com os tupinambá, ele pôde presenciar muito do cotidiano deles referente à alimentação, inclusive os rituais antropofágicos, os quais vislumbravam com muita apreensão, visto que, por ser prisioneiro, sabia que mais cedo ou mais tarde este seria seu fim. Destino, porém, do qual foi privado, devido à ajuda de um navio mercante francês que o “salvou”.

O segundo relato é do português Pero de Magalhães de Gândavo, *Tratado da Terra do Brasil: História da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil* redigido em 1570. Sabe-se pouco sobre este autor, que esteve no Brasil em 1560, dessa viagem resultou o Tratado da província do Brasil, que, numa versão posterior, ganharia o título de Tratado da terra do Brasil e, finalmente, numa terceira versão passaria a chamar-se História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. O relato de Gândavo só foi redescoberto séculos mais tarde, pelo historiador francês Henri Ternaux, que a traduziu e a publicou em 1837. Os quase trezentos anos de esquecimento da obra de Gândavo talvez possam ser explicados pela política de segredo que ainda cercava as possessões americanas da coroa portuguesa (HUE; MENEGAZ, 2004, p. 13-14). Em seu relato Gândavo escreveu sobre os aspectos do cotidiano dos indígenas que habitavam os atuais estados de Pernambuco e Bahia.

O terceiro relato o *Tratado descritivo do Brasil em 1587* de Gabriel Soares de Sousa. Este era membro de expedição naval que se destinava a África, mas que teve sua rota desviada, desta forma, Gabriel Soares de Sousa estabeleceu-se na Bahia em 1569 onde montou o engenho de Jaguaripe. Voltou a Portugal somente em 1584 para conseguir privilégio da corte para explorar minério e pedras ao longo do rio São Francisco. Enquanto aguardou o consentimento régio escreveu um tratado em 1587. Nesse tratado descreveu os costumes dos indígenas, agricultura desenvolvida por eles, entre outros aspectos do cotidiano. De acordo com John Monteiro (2001, p. 114), as informações acerca do universo indígena surgem da longa convivência que o autor manteve com os índios.

O quarto relato *Tratados da terra e gente do Brasil* de Fernão Cardim um padre jesuíta que havia entrado para a Companhia de Jesus em 1566, embarcou para o Brasil em 1583, ao ser nomeado como secretário do visitador Cristóvão de Gouveia, posteriormente assumiu diversos cargos de Reitor do Colégio da Bahia, do Colégio do Rio de Janeiro, Procurador da Província do Brasil em Roma e mesmo Provincial. Mais do que os cargos, boa parte de sua vida foi vivida na Terra de Santa Cruz, seus tratados são dirigidos aos seus superiores.

A quinta crônica é *Viagem a Terra do Brasil* escrita pelo calvinista Jean de Léry, este nasceu La Margelle, no ano de 1534, provavelmente pertencia a uma família de burgueses, aderiram ao movimento da Reforma. Aos dezoito anos foi para Genebra, na Suíça, já então a “Meca do protestantismo”, e sob a direção de Calvino começou a estudar teologia. Mas antes de completar os seus estudos e se tornar ministro, Léry foi convocado para integrar uma expedição organizada pelo senhor Gaspar de Coligny e por Calvino, com destino ao Brasil, com o objetivo de auxiliar Villegagnon na empresa da França Antártica. Jean de Léry então parte para as terras do Brasil em 1557, onde Nicolau de Villegagnon, que aportara na Baía da Guanabara, em 1555, punha em prática a empreitada francesa nas Américas. Por desentendimentos no que se referem à questão da religião, os calvinistas, dentre os quais Léry, se desentenderam com Villegagnon, o que os levou a se refugiar entre os índios até o seu oportuno retorno à França.¹⁵ E é dentro desse contexto que entre 1563 e 1578 escreve e publica, pela primeira vez, a sua crônica.

A sexta crônica que utilizaremos foi escrita por Jean Baptiste Debret em 1816 e foi publicada pela primeira vez na França, entre os anos de 1834 e 1839, como resultado das informações obtidas da observação direta do autor durante o período em que os grupos indígenas guaranis já viviam aldeados em regiões localizadas no sul do Brasil e em partes do Uruguai, estes aldeamentos foram organizados pelo Governo e por ordens religiosas, no fim do século XVIII e início do XIX. Jean Baptiste Debret participou da Missão Artística Francesa que tinha por finalidade criar uma Acadêmica de Belas Artes no Rio de Janeiro, onde permaneceu até 1831, assim como os demais cronistas concentrou suas atenções nos costumes dos indígenas. As informações fornecidas por esse autor sobre a vivência, os costumes e as interações dos índios da aldeia demonstram o intenso processo de mestiçagem e de relações interétnicas entre índios e não-índios, ao mesmo tempo que enfatizam a manutenção de antigas práticas culturais, conservando algumas, tais como, a fabricação de cerâmicas, alimentação a base de mandioca, entre outras¹⁶.

Por último, utilizaremos dois relatos dos padres franceses Claude d'Abbeville, a *História da Missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas* e o

¹⁵ As informações biográficas presentes aqui são extraídas da nota biográfica de P. Gaffarel que compõe a edição do texto de Léry que trabalhamos. LÉRY, Jean. *Viagem à terra do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

¹⁶ Ver, por exemplo, ALMEIDA, Maria Celestino de. *Índios mestiços e selvagens civilizados de Debret reflexões sobre relações interétnicas e mestiçagens*. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 25, nº 41: p.85-106, jan/jun 2009; OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures de. *A Etnohistória como arcabouço contextual para as pesquisas arqueológicas na Zona da Mata Mineira*. Museu de Arqueologia e Etnologia Americana da Universidade Federal de Juiz de Fora, MAEA. Juiz de Fora, 2009.

de Yves d'Évreux, *Continuação da História das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614*. Sabe-se que Claude d'Abbeville pertenceu a uma família nobre de D'Abbeville, a dos Foullon. D'Évreux nasceu por volta de 1557, chamava-se Simon Michelet. Na época em que veio para o intento colonizador no atual Maranhão, era guardião do convento de Montfort-l'Amaury e foi designado Superior da missão de evangelizar os indígenas habitantes da Ilha do Maranhão (DAHER, 2007, p. 53).

Para analisarmos tais narrativas, nossa abordagem está inserida num diálogo interdisciplinar, sobretudo entre a História e a Antropologia. O ponto de partida foi a chamada “Nova História Indígena” que busca compreender as populações indígenas como agentes dos processos históricos, sob a ótica da etno-história, ou seja, leva em consideração os interesses e objetivos dos índios, principalmente quando estes, graças à abertura cultural, entram em contato com os europeus através das alianças ou das constantes guerras que afloravam entre esses antagônicos agentes culturais (ALMEIDA, 2003; BLOCH, 1965; MONTEIRO, 2001; POMPA, 2003).

Sabemos que as narrativas históricas impõem limitações, mas nelas é possível percebermos o posicionamento dos indígenas, principalmente quando diálogos foram registrados pelos cronistas. Nas entrelinhas das crônicas aparecem ações de anciões, chefes de aldeias e importantes atividades femininas. Todos esses elementos juntos contam a história do “ponto de vista” dos indígenas.

A pesquisadora Maria Regina Celestino de Almeida (2003), chama atenção para a relação interculturais presente nesses registros, em sua pesquisa, utilizando como recorte espacial os aldeamentos indígenas no Rio de Janeiro colonial, locais privilegiados para pensar as múltiplas relações entre índios e não-índios no período, os analisa sob a ótica da etno-história, ou seja, leva em consideração os interesses e objetivos dos índios. Para ela, na condição de aliados ou de inimigos, os brancos integravam-se nas relações entre as tribos dos numerosos grupos tupi-guarani, para que, junto com elas, prosseguissem suas tradições e construíssem etnicidades no contexto da colonização. Nesse sentido tomamos como referência a perspectiva da pesquisadora para os estudos sobre o encontro intercultural.

Apesar dos determinantes culturais, do posicionamento dos autores das narrativas, nosso foco, foi capturar as práticas culturais dos tupinambá.

1.2 Características dos tupinambá a partir das narrativas históricas

Na época da chegada da missão dos capuchinhos (1612-1614), entre os quais vieram Yves D'Evreux e Claude D'Abbeville, atestaram para existência de 27 aldeias em toda a Ilha do Maranhão, contando algumas com 200 e outras com 600 habitantes aproximadamente. Existiam mais ou menos na época dos franceses morando na ilha entre 10.000 e 10.200 tupinambá. Viviam da pesca no mar aberto e nos rios, onde conseguiam pescados diversos. Com a sua penetração para o interior a caça de animais pequenos e médios (pacas, tatus, veados, capivaras), passou a fazer parte da sua dieta, mas esporadicamente. Sua base alimentar, no entanto, era a mandioca, da qual produziam a farinha (uí), mingau, e beijus (ionquer), além das bebidas fermentadas (cauim). Das frutas, o caju era apreciado para fazer outra bebida fermentada (caju-cauim).

Com a chegada dos europeus em 1500 aumentou a variedade de fontes de informação revelando características de sua cultura, principalmente a antropofagia¹⁷. Uma dessas fontes, Hans Staden artilheiro alemão, esteve como escravo dos tupinambá por volta de 1550, no litoral do Rio de Janeiro e descreveu muito das práticas culturais adotadas, entre as quais, o sacrifício ritual, antropofagia e o consumo de bebidas fermentadas. Essas práticas foram traduzidas como “barbaras” e de “motivação demoníaca” por todos os cronistas, essas práticas ganharam a Europa através de relatos. Vale ressaltar que essas descrições refletem o olhar dos europeus em relação ao “outro”, tido como bárbaro, desprovido de humanidade.

A sociedade tupinambá era vista por muitos tupinólogos¹⁸, entre os quais se destacam Alfred Métraux (1950), como uma sociedade de guerreiros caçadores que tinham, nas guerras de vingança, o motivo para as suas vidas e suas mortes. Na concepção de Florestan Fernandes (1970, p. 160), a guerra era muito mais que simples vingança, era uma forma de

¹⁷A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha em seu artigo *Imagens de índios do Brasil no século XVI*, declarou não ser costume dos indígenas a realização do ritual antropofágico, que as referências dos cronistas sobre a prática antropofágica era resultado dos ideários da Antiguidade e da Idade Média (CUNHA, 2012, p. 26-53). Todavia, essa declaração da autora foi criticada por outros pesquisadores, cabe esclarecer que, no livro *Pré-História do Nordeste do Brasil*, Gabriela Martin expôs que fossas com cinzas onde se misturavam ossos humanos e de animais quebrados e queimados foram encontradas em sítios arqueológicos na ilha de Zorobabel, em Itacuruba, Pernambuco, na Gruta do Gentio, em Minas Gerais, e na Gruta da Foice. Citando Ondemar Ferreira Dias, que haveria escavado o penúltimo sítio referido, a autora apontou que o estudioso não descartava “[...] a possibilidade de se atribuir à antropofagia ritual esse tipo de enterramento” (DIAS apud MARTIN, Gabriela, 1997, p. 322) O antropólogo João Azevedo Fernandes declarou: “Considerar que os cronistas mentiram a respeito da antropofagia é um ato claramente etnocêntrico, que nega uma das mais importantes dimensões da cultura dos Tupinambá [...]” (FERNANDES, João A., 2003, p. 47).

¹⁸ Diz-se tupinólogo quem se dedica ao conhecimento da etnologia e dos costumes tupi-guarani. Ver <http://www.dicionarioweb.com.br/tupinologia.html>.

alcançar o equilíbrio social quando o seu complexo conjunto de ligações sociais era atacado. No geral ocorria quando algum membro morria pelas mãos dos inimigos. Então a guerra, segundo esse autor, era a única forma de restabelecer “o estado de euforia social e a normalidade da vida tribal”. Em sua obra *A organização social dos Tupinambá*, de 1970, Fernandes foi pioneiro quando tratou das atividades guerreiras e do sentimento de vingança que permeavam o cotidiano dos nativos. A guerra servia para que os conflitos se mantivessem intensos, assim como a memória de afrontas passadas e também a ritualização incessante da vingança. A guerra, desse modo, seria a própria medida do tempo nas sociedades tupinambá, conferindo dinâmica ao conjunto de suas práticas. Logo, a guerra era de extrema importância para esta sociedade, pois era ela que dava sentido e coesão social às aldeias. Para tanto, os inimigos também se faziam indispensáveis para a continuidade do grupo, ou melhor, nas palavras de Manuela Carneiro da Cunha e de Eduardo Viveiros de Castro (2009, p. 82), essa sociedade existe em si por intermédio do inimigo. Além disso, as atividades guerreiras intertribais eram motivadas pelo sentimento e pelo ritual da vingança, que culminavam nas cerimônias antropofágicas. Todos participavam da celebração para estreitar os laços entre as tribos aliadas e garantir a continuidade do ódio para com as tribos inimigas. Portanto, é graças à memória da vingança e ao inimigo que a sociedade tupinambá existe.

Na cosmologia tupinambá cada inimigo morto, representava a aquisição de um novo nome. Podem também levar tantos nomes quantos forem os inimigos que mataram em combate. De maneira que, quanto mais longo é o nome de um guerreiro, maiores são os louvores e a reverência que recebe dos companheiros. Segundo Fernão Cardim os nomes que carregam são verdadeiros títulos de honra:

De todas as honras e gostos da vida, nenhuma é tamanho para estes gentios como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários, nem entre eles há festas que cheguem às que fazem na morte dos que matam com grandes cerimônias [...] (CARDIM, 1980, p. 95-96).

Nas obras de Claude D'Abbeville e Yves D'Évreux, observa-se aversão desses padres aos pajés, pois os viam como ameaça à segurança e à permanência dos padres capuchinhos e dos outros franceses instalados na costa maranhense além de incentivadores das guerras, da antropofagia e dos rituais de consumo de bebidas. Nas palavras de Abbeville, “Estes são personagens de que se utiliza o Diabo para manter viva a superstição dos índios; são muito estimados, entretanto, por esses bárbaros que lhes dão o nome de pajé, curandeiro” (ABBEVILLE, 2008, p. 342).

Representantes da persistência cultural indígena, tais feiticeiros, pajés ou santidades, foram mencionados nos documentos aos quais fazemos referência; em alguns destes relatos esses índios apenas foram citados pelos colonizadores sem desdobramentos maiores acerca de suas funções e atividades.

Os indígenas acreditavam que algumas doenças são resultadas do contato com o sobrenatural e que os espíritos causam as enfermidades até mesmo a morte. Para salvá-los chamavam sempre nesses casos os pajés que possuíam conhecimentos de plantas, animais, cantos, rituais. Os pajés eram mediadores entre o mundo terrestre e o celestial na cosmologia tupinambá, segundo Carneiro da Cunha (2009, p. 108) para o transe no qual se encontravam com os espíritos utilizavam de cigarros, bebidas, maracas, cantos e danças, efetuavam a cura contatando o espírito causador da doença. Sugava-se com a boca o braço, as partes enfermas do doente com o intuito de remover e expelir a doença. Nas crônicas existem registros poucos sobre suas práticas, Yves D'Évreux a respeito de um pajé na Ilha do Maranhão descreveu o seguinte ritual para obterem êxito na colheita:

Ele instituiu uma dança ou procissão geral, fazendo que todos os selvagens levassem na mão ramos de palmeira espinhosa chamada tucum, e assim andavam ao redor das casas, cantando e dançando, para animar, dizia ele, o seu espírito a mandar chuvas (então nesse ano mui tardias); depois da procissão cauíavam até cair. Mandou encher de água muitos vasilhames de barro, e rosnando em cima delas não sei que palavras, mergulhava um ramo de palmeira, e com ela aspergia a cabeça de cada um deles, dizendo “sedes limpos e puros a fim de meu espírito enviar-vos chuva em abundancia”. Tomava uma grande taboca de bambu, enchia-a de petun, deitava-lhe fogo numa das extremidades, e depois soprava a fumaça sobre os selvagens dizendo-lhes “recebei a força do meu espírito, e por ele gozarei sempre saúde, e sereis valente contra vossos inimigos”. Plantou no centro da aldeia um pé de algodão, e depois de haver dado muitas voltas e viravoltas em redor, prognosticou que eles teriam grande colheita de algodão nesse ano (D'ÉVREUX, 2007, p. 141).

Outra cerimônia foi registrada por Yves d'Évreux realizada pelos pajés que foi grafado por esse cronista de Papis-uaçus¹⁹:

É costume dos Papis-uaçus celebrarem em certa época do ano lustrações publicas, isto é, purificações supersticiosas por aspersão de água sobre os selvagens, ainda que tudo dependa de sua imaginação, fazendo a capricho tais oblações, contudo de ordinário enchem com água grandes potes de barro, proferindo em segredo algumas palavras sobre eles, deitando também fumaças de Petun, e misturando também um pouco de pó da casa em que se acham, punham-se a dançar, e depois o feiticeiro toma um ramo de palmeira, mete dentro do pote, e com ele asperge os presentes. Feito isto, toma cada um a porção de água que quer nas cuias, ou tigelas de madeira, e com ela lavam a si e aos filhos (D'ÉVREUX, 2007, p. 297).

¹⁹ D'Évreux utiliza a palavra “feiticeiro”.



Figura 1- Dança de indígenas tupinambá (Jean de Léry, De Bry, 1592)

Nos rituais acima relatados por Yves D'Évreux, os procedimentos desenvolvidos pelos pajés envolviam vários elementos: a bebida fermentada, os vasos de barro contendo água, fumo e a dança, mas também envolviam comportamentos e percepções que parecem reconstruídos e ressignificados, como o caso da aspersão de água na cabeça de cada um, lembra o ritual do batismo, bem como para a apropriação das expressões culturais cristãs.

Sobre o ritual antropofágico, os cronistas mencionaram que começava com a captura do inimigo e sua escravidão no centro da aldeia²⁰. Essa escravidão permitia a livre circulação do cativo e até permitia que tivesse uma companheira na tribo até o dia do seu sacrifício, que era marcado pelos anciãos da aldeia. Nos rituais antropofágicos, a mulher tupinambá ocupava posição de destaque durante toda a celebração. O prisioneiro desde sua entrada na aldeia ficava subordinado a mulher, são elas que o recebem. Após a recepção o prisioneiro se relacionava ao grupo por intermédio da companheira da aldeia que era ofertada. No momento da execução, eram elas que pintavam e ornamentavam o corpo do escravo para o

²⁰ Na crônica de Claude D'Abbeville refere-se à Praça que fica no centro da aldeia.

ritual, e ainda são elas que repartem o corpo do inimigo e recolhem os miolos, intestino do para produzir um mingau para ingerir.

Chegando à aldeia, o prisioneiro era recebido pelas mulheres em festa, e amarrado no pescoço com uma corda (CARDIM, 1980; STADEN, 1947). Era enfeitado com penas, e suas sobrancelhas eram raspadas (STADEN, 1947). Ganhava uma rede e até mesmo uma mulher, que cuidava dele e o acompanhava pelo tempo que ficaria na aldeia, o que podiam durar meses. Se essa mulher engravidava do prisioneiro, o filho era também comido na hora adequada (GANDAVO, 2008; SOUSA, 1987; ABBEVILLE, 2008). A morte do prisioneiro era evento de grande importância, para o qual eram convidados moradores de outras aldeias.

No dia estabelecido, o prisioneiro é ornamentado com cocar de penas de aves, com colares, braceleiras, perneiras e cinta. Ao chegar ao centro da aldeia, inicia-se o discurso do sacrificante onde expunha que vingaria os seus antepassados mortos, ao final executava-o com dois ou três golpes na cabeça até quebrar o crânio.

Após, o esfacelamento do crânio, o corpo do cativo era esquartejado e as partes consumidas. Segundo Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009, p. 79) afirmam a existência de regras no ritual antropofágico. Uma delas: nada era desperdiçado do morto e todos – parentes, homens, mulheres, crianças – deviam participar do ritual. A única exceção era o matador, pois este se retirava em resguardo, prolongado e rigoroso, e recebia um novo nome.

As mulheres com mais de quarenta anos eram incumbidas de agarrarem o cadáver elas lançavam-no no fogo até queimarem os pelos, depois o retiram e lavam com água quente, posteriormente limpo abrem-lhe o ventre e retiram-lhe as entranhas, cortam em pedaços moqueiam ou assam. (SOUSA, 1987; ABBEVILLE, 2008; ÉVREUX, 2007).



Figura 2 - Partes do corpo do inimigo sendo assadas (De Bry, 1592)

Além do nome, também era tatuado com uma figura que identificava quantas vezes fizera esse ritual. Com o tempo, essas tatuagens serviriam para indicar o número de pessoas que o guerreiro sacrificou, sendo isso muito importante para o seu prestígio enquanto caçador e guerreiro, e para participar do conselho da aldeia. Esse ritual acontecia quando se aprisionava um escravo, mas realizado também com os filhos dos escravos com mulheres da aldeia. Um jovem tupinambá depois do primeiro rito é que poderia se casar e constituir família.

A vingança consistia em aspecto importante para o grupo de acordo com Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009, p. 93), o imprescindível para os tupinambá era a persistência da relação com o inimigo e não o resgate da memória daqueles que se foram. Portanto, o detentor da memória do grupo é o inimigo:

(...) a memória do grupo (inscrita nos nomes que se tomaram, nas carnes tatuadas, nos cantos e discursos em que se recapitulam quantos se mataram e se comeram) é uma memória dos inimigos. Os inimigos passam a ser indispensáveis para a continuidade do grupo, ou melhor, a sociedade tupinambá existe no e através do inimigo (CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 93).

A maioria dos homens possuía somente uma mulher, era mais comum às famílias monogâmicas, a família nuclear: homem, mulher e seus filhos. No entanto, os índios principais têm mais de uma mulher e o que mais mulheres têm, se tem por mais honrado e estimado; são

eles os que mais sacrificaram escravos em rituais. As esposas de um principal deviam obediência a mais antiga e todas as serviam elas conviviam tranquilamente umas com as outras, sendo que a primeira a se casar era a mais importante, cada uma tinha sua própria horta (SOUSA, 1987, p. 219).

Em cada aldeia possuía duas a quatro lideranças, esses eram apenas líderes para assuntos mais importantes, como a guerra com outros grupos ou para definir os rituais. Ainda existiam os pajés que normalmente eram idosos que detinham poderes especiais de cura, vidência e conversavam com os antepassados. Estes possuíam prestígio entre os indígenas, eram procurados com frequência para realização de rituais. Por executar funções religiosas nas aldeias, foram descritos pela maioria dos relatos quinhentistas e seiscentistas como seres demoníacos, uma dessas descrições é presente na crônica de Gabriel Soares de Sousa (1987):

Entre este gentio tupinambá há grandes feiticeiros, que têm este nome entre eles, por lhes meterem em cabeça mil mentiras; os quais feiticeiros vivem em casa apartada cada um por si, a qual não ousa ninguém entrar em sua casa, nem de lhe tocar em coisa dela; os quais, pela maior parte, não sabem nada, e para se fazerem estimar e temer tomam este ofício, por entenderem com quanta facilidade se mete em cabeça a esta gente qualquer coisa; mas há alguns que falam com os diabos, que os espancam muitas vezes, os quais os fazem muitas vezes ficar em falta com o que dizem; pelo que não são tão cridos dos índios, como temidos. A estes feiticeiros chamam os tupinambás pajés; os quais se escandalizam de algum índio por lhe não dar sua filha ou outra coisa que lhe pedem, e lhe dizem: “Vai, que hás de morrer”, ao que chamam “lançar a morte” e são tão bárbaros que se vão deitar nas redes pasmados, sem quererem comer; e de pasmo se deixam morrer, sem haver quem lhes possa tirar da cabeça que podem escapar do mandado dos feiticeiros, aos quais dão alguns índios suas filhas por mulheres, com medo deles, por se assegurarem suas vidas. Muitas vezes acontece aparecer o diabo a este gentio, em lugares escuros, e os espanca de que correm de pasmo; mas a outros não faz mal, e lhes dá novas de coisas sabidas (SOUSA, 1987, p. 314).

Na crônica *História da missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, Claude D’Abbeville – existiam na ilha as seguintes aldeias e seus respectivos chefes:

Tabela 1 - Aldeias existentes na ilha do Maranhão. Fonte: ABBEVILE, 2008, p. 187-195.

Aldeia	Localização	Chefe “principal”
	Localizava-se na ponta de terra da ilha de São Luis, próximo ao local do desembarque	Tinha dois chefes ou principais: Uarumá-çu (nome da árvore e dos ramos com que fazem

Timboí	missionários D'Evreux e D'Abbeville.	peneiras para farinha) e Sauçu-Acã “cabeça de corça”.
Itapari	Viveiro de peixe.	Tinha dois chefes: Metarapuá “pedra branca” ou “caranguejo” e Avati-on “alpiste preto”.
Carnaupió	Local de árvores de nome Carnaú.	Seus dois chefes eram Marcoiá-Peró (nome derivado de um fruto amargo: morgorave) e Araruçuaí “cauda de arara”.
Euaíve	Local de água velha e turva.	Seus dois principais eram Uíra-Uaçu-Pinim (pássaro grande e caçador colorido) e Jere-Uçu (nome de uma ave).
Itaendave	Local cheio (largo) de pedras.	Seu único principal era Uanhan-Mondeuve, que significa “lugar onde se apanham caranguejos azuis”.
Araçuí-Jeuve	Tem o nome de um pássaro.	Seu principal chamava-se Tamano “pedra morta”.
Indotuve	Local onde existiam pindó, folhas de palmeiras.	Seu principal chefe era Marcoiá-Peró, pois durante a época de D'Evreux e D'Abbeville teriam se juntado a aldeia Carnaupió por isso tem o mesmo chefe.

Oatimpub (vizinha da aldeia Junipará)	Local de raiz de Timbó.	Seu principal era Uirapuitã “pau-brasil”.
Junipará	Local do fruto Jenipapo amargo.	Seu principal Japiáçu “pássaro grande de várias cores”, é o mais importante morubixaba da ilha grande de São Luis na época dos franceses. Além dele havia outros quatro chefes: Jacupem “faisão”, Tatu-Uaçu “fogo grande”, Tecuare-Ubuí “maré de sangue” e Pacquarabeu “barriga de uma paca cheia de água”.
Toroiepep		Tinha dois chefes esta aldeia: Pirajivá “asa de peixe” e Avapã “homem que não sabe passar”.
Januaré	“Cão fedorento”	Tinha dois principais: Urubu-Ampã, “corvo inchado” e Taicuju (nome de um pássaro pequeno).
Uarapirã	Na tradução “buraco vermelha”.	Seu principal era Itapupuçã “ferro com que se prendem os pés”.
Poieupe	Significa cabaça que serve de prato.	Existiam dois principais: Moutin “miçanga branca” e Uirá-Écá-Açu “olho do grande pássaro”.
	“Lugar onde se comem caranguejos”.	Tinha quatro principais: Tatu-Uaçu “tatu

Eussauap		grande”, Corá-Uaçu (pássaro branco), Taiaçú “javali” e Tapire-Evíre “coxa de vaca”.
Maracaná Pisip	Nome de um grande pássaro.	Tinha três principais: Terere, Ajuru-Uaçu “papagaio grande” e Uará-Obuí “pássaro azul”.
Taperuçu		Tinha como principal Cuatiara-Uçu “carta ou letra grande”.
Toroupê	Seu nome significa “beberagem”.	Tinha dois principais: Uirá-papeupe “arco chato” e Carauátá-Uare “comedor de carautá”.
Aquetene	Lugar de peixes.	Tinha como principal Tipói-Açu “cinta com que as índias carregam seus filhos ao pescoço”.
Caranaíve	“Palmeira”.	Tinha como principal Boi “pequena cobra”.
Jeviree	Os franceses a chamavam “Juiret”, que segundo D’Abbeville significa nádegas finas.	Tinha como principal Canuá-Uaçu “pau de tinta”.
Eucatu	“Água boa”.	Tinha como principal Januare-etê “onça feroz”.
Jeviree-a-pequena	Aldeia pequena	Aldeia com dois chefes: Canuá-Mirim “tintura pequena” e Eunaiuãtin “fruto picante”.

Uri-Uaçu-Eupê	Local onde existem peixes chamados machorãs.	Seu principal chamava-se Ambuá-Uaçu (nome derivado de uma espécie de lagarta que tem um pé de comprimento).
Maiova	Aldeia que tem nome de certas folhas largas e compridas.	Tinha dois chefes principais Jacuparim “faisão adunco” e Jaovantim “cachorro branco”.
Pacuri-Euve	Significa local de árvore de Pacuri/bacuri.	Tinha um principal de nome Tajapuã “raiz grossa”.
Evapar	Local de água torcida.	Seu principal era Tocai-Açu “galinheiro grande”.
Meuruti-Euve	Significa bastão ou palmeira.	Seu principal era Conronron-Açu “grande roncador”.

O nome dos chefes, que varia de aldeia para aldeia em quantidade de um podendo chegar até quatro “principais” numa mesma aldeia. Eram provavelmente os seus nomes adquiridos após o ritual de sacrifício do inimigo capturado. Contudo, é necessário pensar a influência francesa pode ter contribuído em alguns nomes. Exemplo disso: Jauantim, “cachorro branco”, Itapucusã, “grilheta ou ferro com que se prendem os pés”, essas e outras designações dadas não eram habituais à cultura do indígena²¹.

Os limites desta monografia seriam poucos para discutirmos os vários relatos e as contribuições para o estudo dos grupos indígenas, de viajantes que estiveram aqui no Brasil em diferentes temporalidades.

²¹ A maioria das informações referente aos tupinambá que habitaram a Ilha de São Luís, assim como, a tabela com as aldeias e seus chefes presente nessa monografia, foi possível através dos estudos realizado pelo Laboratório de Arqueologia da Ufma (LARQ), no projeto “Carta Arqueológica dos Sítios Tupiguaranis na Ilha de São Luís, Maranhão” orientado pelo prof. Dr. Alexandre Guida Navarro.

1.3 Aliança e tensão na Ilha do Maranhão (1612-1614): franceses e tupinambá

Percebe-se nas crônicas que os indígenas da mesma maneira que respondiam aos ataques de grupos vistos como inimigos, também buscavam estabelecer relações pacíficas e alianças com outros grupos, inclusive com os europeus. Deve-se considerar que a maior arma utilizada, tanto pelos europeus quanto pelos indígenas, foram os acordos e as alianças, de paz ou de guerra, para que ambos os grupos étnicos conquistassem seus objetivos.

Tendo em vista tal ideia, não se pode aceitar que todos os índios que estabeleceram contato com o europeu foram cristianizados pelos religiosos, utilizados como mão-de-obra escrava. Durante todo o período colonial, os indígenas desenvolveram estratégias de oposição dentro de suas possibilidades, procurando meios para se esquivarem das regras estabelecidas e das imposições às quais foram sujeitados a partir dos contatos iniciais com o europeu. Entre um e outro embate violento, com a utilização de armas ou não, os índios simularam submissão quando lhes convinha e disposição para compor a sociedade colonial apenas enquanto servisse aos seus interesses imediatos ou em longo prazo. Essas estratégias são percebidas nas releituras dos relatos a respeito dos primeiros séculos de colonização em que percebemos os tupinambá do Maranhão, assim como o tupinambá do Rio de Janeiro e os potiguares de Pernambuco aliados aos franceses, os tupiniquins, os margaiá e os temininó de São Vicente e Rio de Janeiro lutavam em conjunto com os portugueses.

Desde muito tempo os franceses já vinham explorando o litoral brasileiro e estabelecendo contato com os tupinambá. Desses rápidos contatos surgiu uma aliança mais permanente que resultou na instauração de duas colônias: a França Antártica, no litoral do Rio de Janeiro, e a França Equinocial, na região do Maranhão.

No Maranhão o projeto de implantar uma colônia em território brasileiro nasceu, quando o capitão Jacques Riffault²² aportou com sua nau no litoral para explorar a terra com o apoio financeiro da França. Entretanto, as atividades de exploração de Riffault fracassaram devidos vários fatores, um deles foi à perda de uma das suas naus, além das discórdias dos franceses que o acompanhavam, desta forma, retornou a França, em 1594. Boa parte da

²² Era comum nos primeiros anos da colonização portuguesa a presença de corsários franceses no litoral brasileiro com o intuito de explorar os recursos naturais presentes e comercializar com os indígenas. Estes corsários recebiam apoio do governo Frances para a realização dessas intervenções. Jacques Riffaut foi um desses corsários saiu do litoral de Natal, atual capital do Rio Grande do Norte para a ilha de São Luís. Ver Sarney, José, 1930-; Costa, Pedro, 1947-. Amapá: a terra onde o Brasil começa / José Sarney & Pedro Costa – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 1999. 270 p.: il., fot. (2ª edição) – (Coleção Brasil 500 anos).

tribulação permaneceu no litoral alcançando o território maranhense. Dentre os que permaneceram destaca-se Charles des Vaux que depois de longo convívio com os tupinambá, surgiu o interesse numa empresa mais efetiva e que garantissem maiores lucros para a Coroa francesa. Conseguiram o apoio do Senhor de La Ravardière que negociou junto a pessoas importantes o financiamento da empresa. Conseguiu por fim, o apoio da Rainha.

Nessa empreitada, conhecida como França equinocial (devido à proximidade com esta linha imaginária geográfica), foi confiada cinco padres capuchinhos para a conversão dos indígenas, dentre eles Claude D'Abbeville e Yves D'Evreux que são as principais fontes de informação francesas sobre os acontecimentos. Eles foram selecionados pelos Superiores da Ordem dos capuchinhos em 1611 atendendo a um chamado da Rainha Maria de Médicis:

Padre Leonardo – escrito pela Rainha - O senhor de Razily o Lugar-tenente geral do Rei, senhor meu filho, para as Índias Ocidentais me fez ouvir a esperança que há de introduzir a fé Cristã naquelas terras, e julgando para isso mui a propósito ele deverá enviar para lá alguns Religiosos de sua Ordem para lá ficar e os assistir que eles serão muito capazes ao estabelecimento da dita fé Cristã. E porque você manda aquele rezar você mandará quatro distintos religiosos que você estima mais dignos e capazes. Os quais você ordenará se encaminhar com aquele que você enviará para os receber e dirigir. Assegurando-me que, como eles são pessoas de grande capacidade, piedade e devoção, que eles farão muitas frutos, e que aumentarão que em mais alto grau à glória de Deus e a reputação de sua dita Ordem. E no instante sem um outro assunto, rogo a Deus padre Leonardo, que ele vos mantenha em santa guarda. Escrito em Fontainebleau, no vigésimo terceiro dia de abril de mil seiscentos e onze. Marie Phelypeaux (ABBEVILLE, 2008, p. 39).

Segundo D'Abbeville, eles alcançaram a Ilha Pequena (Ipaon-mirim), em 26 de julho do mesmo ano, que posteriormente foi batizada pelos franceses de Santana²³, por terem chegado nessa ilha no dia em que os cristãos católicos comemoram a festa de Santa Ana.

Ao chegarem às terras do futuro Estado do Maranhão, D'Abbeville chama atenção na sua narrativa ao mencionar o envio de um mensageiro aos indígenas, o capitão Des Vaux, para conversar “se ainda tinham a mesma vontade de outrora de receber os franceses”, esse francês era o principal interlocutor com os indígenas e conhecedor de sua língua. Destes diálogos transcritos por D'Abbeville, o primeiro mostra o que foi dito pelo Sr. Des Vaux aos principais na grande Ilha do Maranhão no intuito de verificar se ainda estavam em paz com os franceses e pedir permissão para que os demais aportassem na ilha com os missionários. Teria ele argumentado que, desde muito tempo eles eram amigos e que gostariam agora de ficar, ensinar a religião cristã e defendê-los dos seus inimigos:

²³ A Ilha de Santana situa-se no litoral leste do estado do Maranhão, aproximadamente a meio caminho entre a capital do estado, São Luís, e o parque nacional dos Lençóis Maranhense.

“Se assim o quereis”, disse-lhes, “eu os irei buscar imediatamente e os trarei aqui; caso contrário, não há necessidade de tanto trabalho”. Se mudastes de opinião, não irão eles além do lugar onde estão e voltarão comigo para a França novamente (ABBEVILLE, 2008, p. 15).

A resposta dos principais das aldeias, segundo D’Abbeville foi a seguinte:

Nós admiramos de que tendo vivido tanto tempo conosco não conheças ainda nosso gênio e nosso modo de proceder; por que nos fazes tais discursos como se tivéssemos por hábito faltar a nossa palavra? Alegramo-nos muito com a vossa chegada que já esperávamos há muito tempo, de acordo com a tua promessa; por isso pedimos que nos tragas os Paí e o morubixaba de que nos falas; e prometemos recebe-los com toda boa vontade, pois o desejo que temos de vê-los e de obedecer às suas ordens é grande (ABBEVILLE, 2008, p. 15).

Mesmo que esse discurso tenha sido idealizado pelo capuchinho, como artifício linguístico da época empregado pelos religiosos, ele tem uma lógica que confere alguma legitimidade as suas palavras. O modo feito por Des Vaux de discursar aos chefes indica sua preocupação com a segurança da missão e dos religiosos. Na fala dos chefes percebemos que eles não estavam preocupados com a chegada dos franceses, pois já estavam acostumados com eles e já os esperavam, e sim com alguma aliança com os franceses que assegurassem seu território e mantivesse seu sistema cultural. Franceses por sua vez, que travaram em muitas ocasiões disputas territoriais com os portugueses viram no tupinambá um aliado para implantar uma colônia sob o domínio do rei da França. Nesse primeiro momento é perceptível o ódio comum aos perós, tal como os tupinambá chamavam os portugueses.

O primeiro passo é dado com a construção do forte nas proximidades do porto de Jeviree onde fincaram uma cruz símbolo da evangelização católica, segundo D’Abbeville, para “segurança dos franceses e conservação do país”. E a presença da cruz era o desejo que os franceses envolvidos na missão detinham de converter os indígenas ao cristianismo, visto que, a igreja católica havia perdido muitos fiéis nas reformas protestantes.

No discurso proferido pelo Japiaçú principal da aldeia de Junipará a maior da ilha, tem-se confirmado uma aliança entre os franceses e os tupinambá. Diz ele em trecho de seu discurso:

Estou muito contente, valente guerreiro, com o fato de teres vindo a esta terra para fazeres a nossa felicidade e nos defenderes contra os nossos inimigos. Já começávamos a nos aborrecer por não vermos chegar os guerreiros franceses sob o comando de um grande morubixaba; já tínhamos resolvido deixar esta costa e abandonar esta região com receio dos perós (portugueses), nossos inimigos mortais, e havíamos deliberado embrenhar-nos por esta terra adentro até onde jamais cristão nos visse, e estávamos decididos a passar o resto de nossos dias longe dos franceses, nossos bons amigos, sem mais pensarmos em foices, machados, facas e outras mercadorias, e conformados com voltar à antiga e miserável vida de nossos

antepassados que cultivavam a terra e derrubavam as árvores com pedras duras (ABBEVILLE, 2008, p. 86).

O discurso de Japiiaçu aponta as mercadorias como ponto inicial de aproximação até então praticada entre os tupinambá e os franceses. Para ele, a presença francesa era fundamental na proteção do território, mesmo que isso significasse abrir mão de algumas práticas sugeridas pelos missionários.

Japiiaçu menciona em seu discurso a diferença no tratamento dado à religião pelos portugueses:

Alias, estou grandemente satisfeito com o fato de nos teres trazido Paíe profetas, pois os malditos perós que tanto mal nos fizeram não faziam outra coisa senão censurar-nos não adorarmos a Deus. Miseráveis! Como poderíamos adorá-lo se não nos ensinavam antes a conhecê-lo e adorá-lo? (ABBEVILLE, 2008, p. 87).

Ainda que esse depoimento seja duvidoso, os relatos franceses apresentam menos interferência nos traços culturais. Exemplo disso está no diálogo de Japiiaçu e o Senhor Razilly narrado por D'Abbeville:

Os perós antigamente nos maltratavam, praticando em nós muitas crueldades, só porque trazíamos os beiços furados, e os cabelos compridos, e mandavam raspar nossas cabeças como sinal de infâmia. A esse respeito, dize-nos qual é a tua vontade, nós a ouviremos, e depois nos resolveremos a obedecer-te (ABBEVILLE, 2008, p. 88).

Percebe-se que a manutenção dos costumes preocupava o líder Japiiaçu, que esperava dos franceses comportamentos diferentes como haviam feito os portugueses. Senhor Razilly por estar em momentos iniciais de contato com o líder Japiiaçu garantiu-o liberdade nos seus costumes:

(...) Não me desagrada e, pelo contrário, quero que conserveis os cabelos compridos: a respeito de vossos beiços furados, desejo que por vos mesmos seja abandonado este costume tolo; por isso não vos farei mal algum, embora eu aprecie mais aqueles que os desprezarem por amor de minhas reflexões: finalmente, quanto a vossas danças eu as aprovo quando feitas como as nossas, para distração (ABBEVILLE, 2008, p. 89).

O posicionamento de Razilly deixa evidente que apesar de não concordarem com determinados costumes dos tupinambá, eles deixariam que os praticassem, para que os próprios indígenas o abandonassem com o tempo e o convívio com os franceses. No entanto, outros costumes foram expressamente proibidos, entre os quais a execução de escravos no ritual antropofágico:

(...) com relação aos costumes antigos que praticais, por loucura da ignorância, os costumes de matar e comer escravos, bem sabeis o que todos vós prometestes antes da nossa vinda; e por aqui não ficarei se não abandonardes este costume diabólico(...) (ABBEVILLE, 2008, p. 90).

No entanto, há casos registrados por D'Abbeville da prática proibida pelos franceses, um desses casos foi de uma escrava de Japiáçu encontrada em adultério e por isso executada por um dos filhos desse chefe. Segundo D'Abbeville as mulheres esquartejaram o corpo da escrava executada e mandaram às escondidas um pedaço para aldeia de Carnaupió (ABBEVILLE, 2008, p. 178).

O diálogo entre um ancião com mais de 180 anos, chamado Mamboré-uaçu e Des Vaux deixa evidente momentos de desconfiança dos indígenas em relação a presença francesa, pois este senhor mostra-se duvidoso da aliança e faz comparações das ações destes com os portugueses:

Vi a chegada dos perós em Pernambuco e Potiú; e começaram eles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os perós não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas para se defenderem, e edificar cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejavam que constituíssemos uma só nação. Depois começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E por isso era necessários Paí. Mandaram vir os Paí e estes ergueram cruzeiros e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem eles nem os Paí podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. E, assim, se viram constringidos os nossos a fornecer-lhos. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação; e com tal tirania e crueldade a trataram, que os que ficaram livres foram, como nós, forçados a deixar a região (ABBEVILLE, 2008, p. 1555-1556).

Esse discurso de Mamboré-Uaçu demonstra que alguns indígenas encontravam-se desconfiados, ao perceberem que o tratamento dos franceses se assemelhava ao dos portugueses. Des Vaux, por outro lado, respondeu surpreso diante do posicionamento do ancião:

Admira-me muito que tu, que há tanto tempo conheces os franceses, ouses compará-los aos perós, como se não soubesses a diferença de temperamento que há entre nós e eles. Tu te recordas da chegada dos perós a Pernambuco e Potiú e de como trataram os teus, desde o início. Viste, porventura, franceses fazerem o mesmo? Vai para quarenta ou cinquenta anos que negociamos convosco; tendes alguma queixa de nós? Ao contrário. E não sabes quanto seria infeliz a tua nação sem o auxílio dos franceses? Forçados ao abandono de vossa pátria e de todas as vossas comodidades, a fim de vos refugiardes aqui, que seria de vós, se os franceses não tivessem procurado para trazer-vos machados, foices, e outros gêneros que vos são necessários e sem os quais não podeis preparar vossas roças e viver? Que faríeis se não atravessassem o mar todos os anos, não só para vir ver-nos, mas ainda trazer-vos novas mercadorias destinadas à substituição das antigas já gastas? Onde obtereis outras? (ABBEVILLE, 2008, p. 158).

Observa-se nos discursos do principal Japiáçu e do ancião Mamboré-Uaçu que materiais feitos de metal e outros utensílios já são utilizados há mais de quarenta ou cinquenta anos pelos indígenas. Inclusive é uma das alegações de Des Vaux que menciona as mercadorias negociadas.

É importante pensarmos a inserção dessas mercadorias, visto que, surgem também como elemento modificador de algumas práticas tradicionais. O machado de pedra polida passa gradativamente a ser substituída por foices, machados, materiais mais resistentes. É válido dizer que esses cinquenta anos da presença de mercadorias europeias não significou o total fim das práticas tradicionais, mas algumas mudanças na vida dos tupinambá, visto que, permitiu novos usos e adaptações.

Outro grupo conhecido como Mearinenses, habitantes do Mearim localidade próxima da Ilha do Maranhão, foram descritos pelo capuchinho Yves D'Evreux carregando espadas, e mostram-se bem familiarizados as tiram somente para dormir:

Gostam muito de trazer as espadas tão claras como cristal, e para isso as esfregam com areia fina e óleo de palmeira, amolam-nas repetidas vezes para estarem sempre afiadas, aguçam as pontas, quando estão gastas pela ferrugem, muito comuns na zona tórrida. Acostumam-se a bem manejá-las, fazendo avanços e recuos, à maneira dos suíços quando esgrimam (D'ÉVREUX, 2007, p. 42).

Segundo Serge Gruzinski (2002, p. 325), isso aconteceu no México colonial, vinte anos após a Conquista por Cortez, atividades europeias foram incorporadas pelos indígenas que passaram a produzir objetos, substituindo suas ferramentas tradicionais por utensílios europeus. Gruzinski menciona que o uso de novas técnicas modificou a divisão de tarefas entre homens e mulheres nas sociedades indígenas.

No entanto, diversos materiais e objetos continuaram sendo utilizados e valorizados pelos tupinambá segundo os padres D'Abbeville e D'Evreux. Valorizavam os adornos corporais e tinham apreço por pedras verdes que colocavam nos lábios, conforme relata D'Evreux:

Um certo cabelo-comprido veio ter conosco, ornado com seus enfeites mais lindos, que consistiam em dois chifres de bode e quatro dentes de veado, muito compridos, em vez de brincos, de que muito se orgulhava por havê-los elaborado com arte, ao passo que era comum, especialmente mulheres, trazê-los de madeira, redondos, bem grossos, com dois dedos de diâmetro: calculai o buraco que fazem nas orelhas. A maior, porém de suas ostentações era uma destas pedras verdes, de comprimento, pelo menos, de dedos, redonda, que me agradou muito, a ponto de desejar trazê-la a França. Perguntei-lhe o que queria que lhe desse por esta pedra, respondeu-me: “dê-me um navio de França carregado de machados, de foices, de vestidos, de espadas e de arcabuzes (D'ÉVREUX, 2007, p. 41).

Essas pedras apreciadas pelos tupinambá e admiradas pelos franceses, provavelmente eram obtidas através de trocas com outros grupos, visto que, a região carece desses minerais.

Os capuchinhos perceberam que se adornam principalmente em dias solenes como o ritual de morte dos seus prisioneiros, nesses eles enfeitam-se com penas vermelhas, azuis, verdes, amarelas e de diversas cores vivas e prendem-na a um fio de algodão bem grosso, usam plumas de pássaros na cabeça. Em outras ocasiões pintam o corpo e o rosto, alguns cobrem o corpo de figuras, mas, nem sempre andam pintados:

Nem sempre, entretanto andam pintados; assim o fazem, comprazendo-se em se pintar e enfeitar o corpo segundo sua fantasia. Nem sempre, tampouco, se pintam a si próprios; enfeitam-se e pintam-se uns aos outros. As raparigas, mais destras, é que se encarregam o mais das vezes de fazê-lo. E jamais tenham aprendido a pintar, são em verdade admiráveis os desenhos que fazem nos corpos (ABBEVILLE, 2008, p. 293).

Por fim, vimos que os franceses diferentemente dos portugueses tentaram uma aproximação com os indígenas amigável, por mais que a finalidade fosse igual, de instalarem uma colônia de exploração. O tratamento partia do princípio da amizade que era inicialmente conquistada por meio de trocas de mercadorias com as lideranças. E como os franceses chegaram às lideranças? Não há esse registro direto nas narrativas dos padres, mas fica evidente principalmente nos diálogos que essa relação aconteceu em viagens bem anteriores à presença dos capuchinhos em 1612, a ilha do Maranhão foi somente o palco para o início de uma aliança permanente. E que tantos os franceses quanto os chefes tupinambá possuíam fortes interesses nessa aliança. E outro acontecimento importante narrado é a migração dos indígenas que vieram de Pernambuco e Potiú (Bahia ou Rio Grande do Norte atual) fugidos da ação dos portugueses que já desenvolviam suas atividades colonizadoras nessas regiões, que se diferencia das migrações anteriores à chegada do europeu no Brasil.

2 TRADIÇÃO TUPIGUARANI: AS EVIDÊNCIAS ARQUEOLÓGICAS TUPINAMBÁ

Neste capítulo pretendemos apresentar de forma técnica a cerâmica que compõe a tradição²⁴ Tupiguarani, elucidar quais são as características com base em estudos arqueológicos já realizados em regiões que foram habitadas pelos tupinambá, principalmente no Nordeste, atentando para as formas, funções e decoração da cerâmica e incluiremos também algumas descobertas arqueológicas recentes sobre a ocupação pré-colonial da Ilha de São Luís que, pela sua importância, não podem ser desconsideradas. O capítulo está estruturado, no sentido de, inicialmente, discutirmos algumas hipóteses a respeito das rotas percorridas pelos grupos da família tupi-guarani²⁵. A metodologia envolveu um amplo levantamento bibliográfico das pesquisas arqueológicas já publicadas.

Para o estudo pretendido, faz-se necessário o uso de fontes resultantes de pesquisas arqueológicas realizadas nas áreas de ocupação dos grupos tupi-guarani. O diálogo entre diferentes tipos de fontes será importante para reflexões sobre o tema proposto neste trabalho. Desta forma, concordamos com a utilização de distintas fontes na pesquisa histórica, além da fonte escrita, esse tipo de abordagem foi possível graças às mudanças metodológicas ocorridas no campo da História a partir da década de 70 do século XX, a mola impulsora foi a reunião coordenada por Jacques Le Goff e Pierre Nora, “História: Novos Problemas, Novas Abordagens; Novos Objetos” que proporcionou a ampliação do conceito de documento para quaisquer vestígios deixados pelo homem e não apenas os documentos escritos expandindo assim as possibilidades metodológicas (LE GOFF; NORA, 1974). De acordo com Le Goff (1990, p. 29), essa expansão de fontes documentais é “em parte, resultado do desejo do historiador de se interessar, de agora em diante, por todos os homens”.

Desse modo, com a Nova História Cultural, segundo Funari (2006), o século XIX se interessou pelo passado, por intermédio de estudos com escrita. No início do século XX o passado mais longínquo aos poucos passou a chamar a atenção dos historiadores. Para Funari (2006, p. 90-94), a partir desse momento, “as fontes arqueológicas passaram a ser parte integrante e essencial da pesquisa histórica e os bons historiadores, mesmo quando não se

²⁴ Segundo o pesquisador Alfredo Mendonça de Souza, sobre as tradições arqueológicas, ressalta que estas consistiram em, “Grupos de elementos ou técnicas”, com persistência temporal. Uma sequência de estilos ou de culturas que se desenvolvem no tempo, partindo uns dos outros, e formando uma continuidade (Souza, 1997, p. 55).

²⁵ Como mencionamos anteriormente, a família tupi-guarani é uma entre as dez famílias do tronco Tupi. A família tupi-guarani é formada por diversos grupos, entre eles, o tupinambá e o guarani.

dedicam, no detalhe, à cultura material, não deixam de levá-la em conta”. As pesquisas arqueológicas passaram a ter outro papel na pesquisa do passado, e a cultura material torna-se uma fonte histórica.

O dado arqueológico pode se apresentar nas produções historiográficas de várias formas, desde informações mais técnicas sobre os artefatos, até as interpretativas. Nesse sentido, podemos considerar como elementos formadores da cultura material todos os artefatos, objetos ou utensílios utilizados por grupos humanos no decorrer de sua presença em determinada paisagem (AZEVEDO NETTO, 2004). Diante do exposto, entende-se a cultura material como o conjunto de elementos que representam condutas, gestos e ideias, tanto no sentido material como no simbólico, como um reflexo do cotidiano – de acordo com Michel de Certeau (1996).

Pela grande gama de informações que as pesquisas arqueológicas fornecem sobre as sociedades pré-coloniais utilizá-los facilita compreender e reconstruir a economia, a organização social e política e a crença de antigas culturas a partir do estudo dos restos materiais, especialmente cerâmicos. Os materiais arqueológicos podem também ser utilizados para melhor compreender-se o desenvolvimento e a difusão de tipos diversos de artefatos, e para estabelecer as relações entre culturas diferentes (TRIGGER, 1973, p. 13). A grande vantagem das fontes arqueológicas, principalmente desde o desenvolvimento do carbono 14 e de outros métodos de datação, está no controle da cronologia. Embora, exista certa fragilidade da documentação arqueológica que consiste na restrita série de materiais que sobrevivem ao longo do tempo. Muitos materiais se decompõem, restando em muitos sítios arqueológicos somente a cerâmica e o lítico (pedra trabalhada), alguns solos conseguem conservar ossos e restos alimentares.

Já com relação à cerâmica, de acordo com Schneider (2008, p. 17) a cerâmica corresponde ao reflexo do comportamento social do grupo que as produziu, sendo, inclusive, uma delimitadora funcional na medida em que informa quanto ao local de coleta da argila, local de fabricação, preparação de alimentos e levanta questões de gênero, pois são as mulheres que as produzem. A produção e a utilização de vasilhames ligam-se diretamente às atividades alimentares, necessidade básica de sobrevivência, envolvendo e entrelaçando os indivíduos do grupo em seu convívio social. No universo cosmológico, a cerâmica demanda uma forte carga representativa, pois os cerimoniais e rituais que fortalecem a unidade mítica entre os indivíduos são mesclados por artefatos específicos de cerâmica. Como fonte de estudo para os pesquisadores, a cerâmica é de vital importância: primeiro, por ser um dos principais

sinalizadores de sítios arqueológicos pré-coloniais; depois, porque permite a análise e a compreensão da dinâmica social e cultural dos grupos antigos no território por eles ocupado. As cerâmicas tanto podem caracterizar ou diferenciar diversos grupos culturais, como também, “as formas dos utensílios e sua decoração estão intimamente relacionadas aos contextos sociais em que esses objetos foram produzidos e utilizados” (SCHAAN, 1997, p.18).

2.1 Origem e expansão dos grupos tupi-guarani

Sobre os grupos tupi-guarani foram criadas várias proposições a respeito do centro de origem e das rotas percorridas por eles, antes da chegada dos europeus, de maneira a explicar sua expressiva distribuição sobre a América do Sul surgiram inúmeras hipóteses e modelos explicativos, gostaríamos aqui de analisar como os pesquisadores desenvolveram suas teorias. Não se trata de fazer um balanço exaustivo de toda a produção existente sobre a temática, mas de avaliar os estudos de alguns autores que se tornaram referências. Não há consenso, entre os pesquisadores, sobre qual seria esse centro de origem, as rotas que teriam percorridos e nem os motivos que os levaram a tal dispersão.

De acordo com Noelli (1996), não se chegou nem sequer a um consenso sobre a denominação desses movimentos, alguns classificam como migrações. Mas, segundo esse autor, o termo mais correto para se referir as movimentações anteriores à chegada do europeu é expansão. Migração segundo Noelli seria mais adequado, as movimentações em momentos de pressão exercidos por outros povos e, sobretudo, durante o período colonial. Já a expansão teriam outras razões, tais como, “crescimento demográfico, diversas modalidades sócio-políticas de fracionamento de aldeias, manejo agroflorestal, etc” (NOELLI, 1996, p. 10).

O debate teórico a respeito da origem e das rotas percorridas pela família linguística tupi-guarani foram embasadas a partir de dados históricos, etnológicos, arqueológicos e linguísticos.

A primeira hipótese para o centro origem foi proposta por Karl F. P. Von Martius (1838 [1845]), que aponta a região de origem como sendo ao sul da Amazônia, próxima aos rios Paraná e Paraguai. Baseado nos dados dos cronistas seiscentistas e setecentistas, esse autor deduziu que, devido a maior densidade das populações da bacia platina em relação as da costa brasileira e adjacências, as “migrações” seriam recentes e teriam partido de algum lugar entre o Paraguai e o sul da Bolívia, seguindo em direção ao sul e depois para o norte da costa brasileira (NOELLI, 1993). Depois da hipótese de Martius, outras surgiram como a de D’Orbigny

(1839[1944]) que apontou a região entre o Paraguai e o Brasil. Karl Von Den Steinen (1886) sugeriu as cabeceiras do rio Xingu, e, por sua vez, Paul Ehrenreich (1891), considerava como centro de “irradiação” as regiões do médio Paraná, Alto Paraguai e Bolívia (NOELLI 1993, 1996).

No século XX Curt de Nimuendajú (1987 [1914]), refere-se às “migrações” de todos os membros da família linguística tupi-guarani como um fenômeno, ou seja, “migrações” motivadas pela “busca da terra sem mal” por questões religiosas. Os deslocamentos motivados por questões cosmológicas podem ser observado nos trabalhos de Alfred Métraux (1927,1928), apoiando-se na etnografia de Nimuendajú (1987), Métraux, em sua obra *Migrations historiques des Tupi-Guarani*, de 1927, apoia a hipótese de que as “migrações” tupi-guarani seriam um fenômeno anterior à conquista europeia, profundamente relacionada à cosmologia que defende a busca da “terra sem mal” como o motor da expansão desses povos pela costa brasileira (Viveiros de Castro, 1986). Métraux sugeriu como o centro de origem da cultura tupi-guarani “uma área limitada ao norte pelo Amazonas, ao sul pelo Paraguai, a leste pelo Tocantins e a oeste pelo Madeira.” (MÉTRAUX, 1927, p. 301).

Segundo Noelli (1993) o trabalho de Métraux foi essencial por ter apresentado a uniformidade da cultural material e das estratégias de subsistência desses grupos. As contribuições de Métraux influenciaram vários pesquisadores posteriores, seu posicionamento levou-os a pensar vários grupos distintos como pertencentes à chamada tradição Tupiguarani, agrupando vários grupos no mesmo quadrante, como se fossem homogêneos, o que gerou críticas de estudiosos atuais, principalmente arqueólogos.

Essas pesquisas entre os anos de 1838 e 1946 até agora apresentadas, eram desenvolvidas através de dados históricos, etnográficos com base na localização histórica. As ideias desse período eram influenciadas pela teoria de degeneração racial e no evolucionismo determinista, pensamentos enraizados no século XIX e início do XX. As ideias formuladas de degeneração indígena eram influenciadas pelo difusionismo, segundo o qual as inovações culturais regional/local eram raras, de modo que essas criações seriam oriundas de alguns polos, transmitidas através de contatos por meio de migrações de povos culturalmente evoluídos. E que, quando grandes civilizações entravam em um ambiente adverso, sofreriam um processo de decadência cultural (TRIGGER, 2004). Esse processo teria ocorrido com os índios brasileiros segundo Martius (1845) e Varnhagen (1975), que os percebiam enquanto descendentes de migrantes de altas civilizações andinas que, em contato com o ambiente da floresta tropical, haviam sofrido um processo de declínio.

A partir de 1960 as hipóteses sobre o centro de origem e rotas foram respaldadas em dados históricos, arqueológicos e linguísticos. Nesse período nasceram às obras de Meggers e Evans (1972), Lathrap (1970), e Brochado (1984).

Os pesquisadores, tais como, Brochado (1984,1989), Lathrap (1970) e Noelli (1996, 1998) creditavam a dispersão de grupos tupi-guarani ligados a processos de aumento populacional, partindo da Amazônia e gradualmente ocuparam as margens dos grandes rios, incluindo os rios Madeira, Paraná, Paraguai, assim como o litoral brasileiro.

Os linguistas Aryon Rodrigues (1964; 1985) e Greg Urban (1992; 1996) influenciados por Martius e Steinen, propõem como centro de origem a região das cabeceiras dos rios Madeira, Mamoré e Guaporé onde hoje está o estado de Rondônia (MELLO; KNEIP 2005).

A questão do centro de origem, expansão e dispersão da família linguista tupi-guarani ganha destaque entre os arqueólogos com a implantação do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA)²⁶ uma vez que o mesmo tinha como objetivo elaborar sequências culturais e reconhecer direções de migração e difusão a partir da análise da cultura material relacionado aos membros da família tupi-guarani. Foram esses arqueólogos ligados ao PRONAPA que estabeleceram o termo Tupiguarani como sendo uma cultura arqueológica caracterizada por uma cerâmica amplamente difundida que apresentaremos adiante.

A arqueóloga Betty Meggers (1972) sugeriu inicialmente um modelo no qual o centro de origem estaria numa região periférica da Amazônia, mais especificamente, na fronteira do Brasil com a Bolívia. Com o avanço das pesquisas arqueológicas e linguísticas, Meggers juntamente com Clifford Evans propõem um novo centro de origem, desta vez, na planície amazônica, a leste do rio Madeira.

Donald Lathrap crítico das ideias de Meggers, em 1970 lança a obra *The Upper Amazon*, onde elabora um modelo contrário ao defendido por Meggers. O autor via a Amazônia como um grande centro de inovações culturais, a partir das qual estilos cerâmicos e o cultivo da mandioca teriam se expandido para outras regiões. Ele aponta a Amazônia central como ponto de origem da cerâmica policroma²⁷, associando este tipo de material aos grupos tupi-guarani. A expansão desses povos a partir da Amazônia Central seria motivada pelas pressões resultantes do adensamento populacional da área onde teria se desenvolvido a agricultura e o

²⁶ Programa dirigido pelos arqueólogos norte-americanos Betty Meggers e Clifford Evans (1920-1981).

²⁷ Aplica-se este termo a pintura que foi realizada com duas ou mais cores diferentes (Chmyz, 1966)

sedentarismo, o que é conhecido como o “modelo cardíaco”, ou seja, a ideia de que a Amazônia central seria o coração e os rios seriam artérias bombeando sangue (povos e a cultura de floresta tropical) a partir desse ponto de origem.

Acreditava-se na época dos primeiros estudos sobre os grupos indígenas tupinambá e guarani que estes eram homogêneos, mas com o avanço das pesquisas arqueológicas e a releitura das fontes históricas hoje se sabe que se trata de grupos com organizações sociais, costumes e cultura material diferentes, embora se assemelhem em alguns traços culturais (VIVEIROS DE CASTRO, 1986 apud NAVARRO; LIMA, 2012, p. 139). O trabalho de Brochado (1984) baseado nas proposições de Lathrap (1970) dividiu a tradição Tupiguarani em duas tradições: a guarani e a tupinambá (Noelli, 1996). O eixo tupinambá seguiu rumo ao leste, povoando toda a costa atlântica brasileira até, aproximadamente, os limites entre São Paulo e Paraná; o eixo guarani teria seguido em direção meridional, pelo curso dos rios do Uruguai, Paraná e Paraguai, que teria povoado todo o sul do Brasil, e o norte da Argentina.

A respeito da tradição Tupiguarani, Brochado aponta:

(...) o que se denominou impropriamente como tradição Tupiguarani são na realidade duas extensões distintas da tradição Policrômica Amazônica no leste da América do Sul, dividida em duas sub-tradições que representam as cerâmicas produzidas pelos grupos Tupi: Guarani e os Tupinambá, os quais tiveram histórias totalmente separadas durante os últimos dois mil anos (BROCHADO, 1991, p. 85).

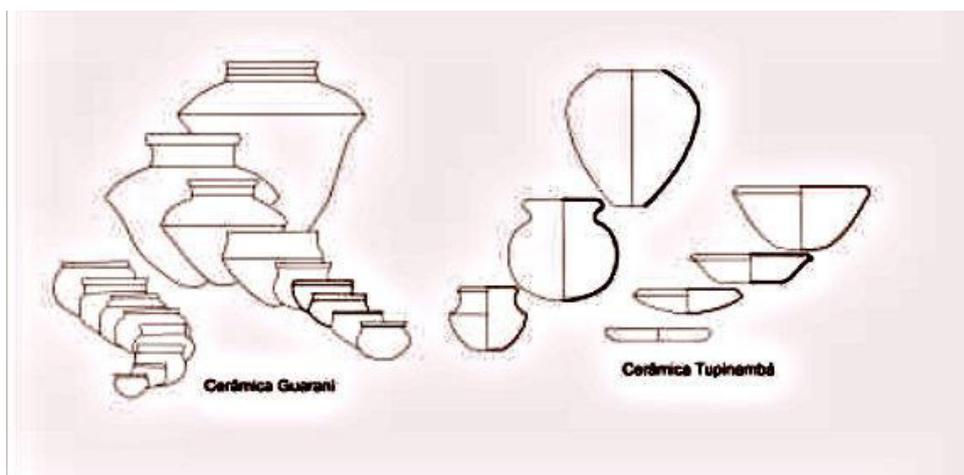


Figura 3 - Cerâmica guarani e tupinambá segundo Brochado (1984).

André Prous (2005, 2009) ao analisar as pinturas das cerâmicas que compõe a tradição Tupiguarani apoiado nos estudos de José Brochado (1984) concluiu que as cerâmicas incluídas nesta tradição correspondem a dois conjuntos: Prous denomina Proto-Tupi, correspondendo àquilo que Brochado definiu como tradição tupinambá, indo do Ceará até o estado de São Paulo; Prous denomina Proto-Guarani, o outro, correspondendo àquilo que

Brochado definiu como tradição guarani, estando em grande parte de São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, norte do Uruguai e da Argentina.

Francisco Noelli (1996, p. 30) sugere que o centro de origem deve estar localizado no sul da Amazônia: “Limitado ao norte pela margem direita do médio e baixo Amazonas; a leste pelo Tocantins; a oeste pelas bacias do Madeira e baixo-médio Guaporé; ao sul, por uma linha que vai do médio Guaporé até o Tocantins, próximo da foz do Araguaia”. O autor esclarece que são limites muito vagos, dentro dos quais apenas o futuro das pesquisas arqueológicas poderá identificar o local preciso onde a família linguística tupi-guarani surgiu e se dispersaram para o sul e para o leste (NOELLI, 1996).

Carlos Fausto (1992) acredita que o ponto de origem corresponde à bacia do rio Tietê, no estado de São Paulo. Para este pesquisador (1992, p. 382), “a ideia dominante é a de um movimento expansionista de sul para norte”, contraria a ideia até aqui apresentada que o surgimento teria sido no norte na região amazônica. As constatações de Lathrap e Brochado também foi questionada por Hechkenberger e seus colegas pesquisadores (HECKENBERGER, M. J; NEVES, E. & PETERSEN, J.B et al 1998), a partir de pesquisas desenvolvidas no baixo curso dos rios Negro e Solimões, questionou a origem da cerâmica policroma na Amazônia central e sua associação com os grupos tupi-guarani. Para esses a Amazônia central não é a região que apresenta cerâmica policroma mais antiga, portanto não é o centro de origem.

Sabemos, contudo que algumas características são comuns a tupinambá e guarani e que estas se inserem no complexo da Cultura de Floresta Tropical, por apresentarem elementos, tais como, a ocupação preferencial de florestas tropicais e subtropicais, uso de deslocamento ao longo de rios principais, utilizando canoas, e com ênfase na pesca e horticultura, com destaque para a mandioca. (STEWART, 1948).

Por fim vimos que as proposições sobre o centro de origem e as rotas de expansão estão longe de se chegar a um consenso e carecem principalmente de pesquisas sistemáticas em nível regional. No entanto, esses estudos que apresentamos aqui geraram uma vasta bibliografia.

Dispersaram-se provavelmente devido a pressões populacionais na região de origem. Sendo que o ramo tupinambá seguiu o rumo leste nordeste atingiu o litoral atlântico e lá estava instalado nos séculos XVI e XVII quando são conhecidos através das narrativas históricas. O ramo guarani, que teria seguido em direção ao sul deslocando-se pelo Madeira e Guaporé, alcançou a bacia dos rios Paraná e Uruguai pouco antes da era cristã e aí estavam

densamente instalados nos séculos XVI e XVII quando são aliciados pelas missões jesuíticas espanholas e atacados pelas bandeiras paulistas.

Segundo Noelli (1996), após a chegada do europeu, esses grupos movimentaram-se agora por causa da ação colonizadora. Esses movimentos caracterizados por muitos pesquisadores de messiânicos ocorridos durante os primeiros séculos da colonização europeia (século XVI e XVII) (CLASTRES, 1978; MÉTRAUX, 1927). Essas migrações teriam sido coagidas pelos líderes religiosos dos indígenas a fugir dos europeus. Talvez rios tenham sido utilizados para fugirem, ou até mesmo, a pés, exemplo, o caso dos tupinambá que saíram de Pernambuco para o Maranhão (ABBEVILLE, 2008).

2.2 A tradição Tupiguarani

A tradição Tupiguarani, tem sido, de um modo geral, associada aos grupos tupiguarani. Segundo os arqueólogos Betty Meggers e Clifford Evans (1972) existem fortes evidências que tem possibilitado a associação entre a família linguística e a tradição ceramista:

i) documentos etno-históricos, que registram a presença de grupos falando essas línguas nas áreas onde se localizam os sítios arqueológicos. ii) associação de objetos europeus contendo cerâmica ‘Tupiguarani’; iii) datações de C14, indicando que a última variante dessa tradição ceramista era ainda manufaturada em alguns locais nos séculos XVI e XVII. Embora não justifique concluir que todos os produtores de cerâmica Tupiguarani fossem falantes do Tupi-Guarani, ou ainda, que todos os sítios com outros tipos de cerâmica tivessem sido habitados por falantes de outras línguas, parece relativamente seguro concluir que a correlação, de modo geral, é perfeitamente válida (MEGGERS, 1972, p. 54).

Em nosso estudo buscaremos seguir a proposta do arqueólogo José Brochado (1984) ao relacionarmos os vestígios arqueológicos da tradição Tupiguarani aos grupos denominados tupinambá e guarani (Brochado, 1984, p. 30). Essa tradição foi criada pelo PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas), na década de 1960 para denominar um conjunto de material arqueológico de populações indígenas que nos anos da colonização habitavam os espaços da bacia do rio do Prata, na bacia do rio São Francisco e no litoral atlântico do Brasil (SCHMITZ, 2010). Segundo estudos arqueológicos esta cultura material teria surgido na floresta Amazônica e que os grupos que a produziram em algum momento, teriam se expandido e ocupado diversos territórios, visto que essa cerâmica é

encontrada em diversos lugares²⁸. Os sítios arqueológicos encontrados apresentam características específicas: em áreas de média vertente (áreas com terrenos elevados), próximo a zonas de floresta, sempre próximos a rios principais. Adaptaram-se melhor em áreas úmidas evitando sempre regiões com climas frios (PROUS, 1992, 2006; BROCHADO 1984; NOELLI 1996).

O PRONAPA entre os anos de 1965 a 1970 esforçou-se para estabelecer um esquema cronológico de desenvolvimento a partir do estabelecimento das principais rotas de migração e difusão cultural ocorridas na América Latina e do movimento de antigas populações ao longo dos rios mais importantes (DIAS, A., 1995; SOARES, 1999). A partir das sequências seriadas semelhantes foi possível estabelecer padrões cronológicos que foram organizadas em fases, e tradições:

As fases foram definidas a partir das sequências seriadas, e representariam fases arqueológicas ou culturas. Elas seriam caracterizadas por tipos específicos de artefatos, padrões de habitação, com complexo cerâmico, relacionado no tempo e no espaço, num ou mais sítios. Essas fases no PRONAPA, foram estabelecidas primeiramente por coleções de superfícies e características da cerâmica. (NASCIMENTO et.al. 1990, p. 104).

A coordenação do programa ficou a cargo dos pesquisadores estadunidenses Drs. Cliffford Evans e Betty Meggers, na qual integrou, também, pesquisadores e professores de onze universidades e museus nacionais. Segundo Dias (1995, p. 35) “O PRONAPA também foi responsável por fomentar a multiplicação de centros de pesquisa arqueológica no País que passaram a formar um número cada vez maior de pesquisadores qualificados”, e, assim, a cultura cerâmica torna-se ainda mais aprofundado nos estudos históricos e arqueológicos, “consta-se também a aparição de certas tentativas de utilizar os conhecimentos sobre a cerâmica como fontes de informação que poderiam fornecer indicadores sobre certos aspectos da vida dos grupos étnicos”. (ALVES et.al. 1991, p. 18.). De acordo com Brochado et. al (1968):

Durante os três primeiros anos do PRONAPA, foram pesquisadas 22 regiões em 9 Estados, 8 dos quais pertencentes à Faixa Costeira e um à Bacia Amazônica [...]. Mais de 1 000 Sítios foram catalogados, cobrindo um período de tempo, pelo menos, de 5310 ± 100 a. C (BROCHADO, 1968).

A cerâmica da tradição Tupiguarani segundo os arqueólogos é doméstica apresenta formas, tamanhos, tratamentos de superfície e usos que respondem a um mesmo grande esquema, razões que foram usadas para juntá-la numa tradição.

²⁸ Para maior aprofundamento com relação ao desenvolvimento do trabalho do PRONAPA e das posteriores críticas ao programa, consultar Soares (1999) e Schmitz (1991).

As formas se apresentam como potes, tigelas, panelas e grandes vasos com ombro e pescoço; os tamanhos variam desde os pequenos potes que comportariam menos de 1 litro, até grandes vasos que aceitariam mais de 100 litros; o tratamento da superfície externa divide-se basicamente em alisamento, pintura e tratamento plástico; a superfície interna é alisada ou pintada. Os usos conhecidos e/ ou sugeridos estão relacionados com preparo, consumo e conservação de alimentos e bebidas; algumas peças tiveram uso secundário ritual, na deposição de corpos ou ossos descarnados de falecidos da comunidade (SCHMITZ, 2010).

José Proenza Brochado (1984) fez um consistente estudo sobre a problemática da origem e dispersão tupi-guarani e estabelece um nicho original amazônico e um movimento em duas direções: uma leva (os guarani) teria utilizado os rios Madeira e Guaporé em direção ao sul, onde teria se espalhado, através do Rio Paraguai; a outra (tupinambá) teria se dispersado através do Amazonas até a sua foz, alcançando a costa em um movimento norte-sul. Interpretando os materiais arqueológicos da tradição Tupiguarani disponíveis, o autor argumenta que a tradição não possuía características homogêneas, assim dividiu o conjunto em três subtradições, duas pré-coloniais e uma colonial: Corrugada, Pintada e Escovada²⁹. Para tal divisão, levou em consideração a predominância quantitativa de tipos de decoração da superfície dos vasilhames cerâmicos, e a temporalidade (da mais antiga à mais recente). (BROCHADO *et al.*, 1968; BROCHADO, 1984; SCATAMACCHIA, 2005).

O regime alimentar diferenciado, baseado na mandioca ou no milho, resultou numa mudança de forma e dimensão do vasilhame, expressões que podem ser percebidas nas diferentes regiões onde são encontradas manifestações dessas duas culturas (tupinambá e guarani).

A subtradição escovada estaria relacionada com o grupo guarani mais recente que segundo Brochado (1984) corresponderia à área de estabelecimento das Reduções Jesuíticas nos séculos XVI e XVII. A tradição Pintada seria a mais antiga (pré-colonial) e estaria relacionada com os tupinambá que abordaremos em nosso estudo adiante; a subtradição Corrugada da mesma idade da subtradição Pintada (pré-colonial) estaria relacionada com os guarani. Apontou Brochado em sua tese de 1984 que a subtradição Pintada ocorreria desde o

²⁹ São tipos de decoração que a superfície externa recebe. A corrugada é um tipo de decoração em que a superfície da cerâmica ainda úmida recebe pressões mais ou menos regulares, executadas com as pontas dos dedos, em sentido perpendicular ou transversal ao vaso; A decoração pintada é executada antes ou depois da queima, com tinta extraída de minerais ou vegetais, diretamente aplicada sobre a superfície tanto na interna como na externa; O escovado consiste em passar na superfície ainda úmida do vasilhame, um instrumento com pontas múltiplas, ou outros objetos, exemplo, espiga de milho. Ver, CHIMYZ, 1969. Disponível em: <http://www2.ufrb.edu.br/reconcavoarqueologico/dicionario>.

Estado de São Paulo em direção ao Norte, principalmente nas áreas litorâneas das regiões Sudeste e Nordeste, com extensões para o interior até alto o rio Araguaia; a subtradição Corrugada ocorreria no sul do Brasil, especialmente, no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e Mato Grosso do Sul, além do Uruguai, partes da Argentina ao longo dos rios Paraná, Uruguai e Prata e o leste do Paraguai (BROCHADO, 1984).

2.2.1 **Subtradição Pintada:** as evidências arqueológicas tupinambá

Muitas pesquisas sobre a subtradição Pintada foram realizadas ao longo das últimas décadas, utilizaremos resultados de alguns estudos já publicados para entender a diversidade de formas e funções das vasilhas associadas aos tupinambá, grupos que habitaram diversas regiões do litoral do Brasil e que foram descritos pelos cronistas no Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e Maranhão.

Utilizaremos os estudos desenvolvidos por José Brochado (1984); Schmitz (2010); Scatamacchia (2005); Dias, O. (1994-1995); André Prous (1992), assim como, fotografias e desenhos de cerâmicas associadas aos tupinambá, documentos publicados pelos arqueólogos Deusdedit Leite Filho e Arkley Marques Bandeira sobre a ocupação desse grupo na Ilha de São Luís.

O PRONAPA e as pesquisas de Brochado enquadraram a cerâmica tupinambá na subtradição Pintada. Com alimentos feitos a partir da mandioca, muitas das variedades de formas (panelas, tigelas, jarros, pratos, urnas) encontradas nos sítios arqueológicos associados aos tupinambá estão ligadas ao preparo e consumo deste alimento, além de servirem para buscar, armazenar, e servir água, e preparar bebidas fermentadas³⁰, tão largamente usadas nas cerimônias religiosas.

As peças decoradas seguiam um padrão bem característico, pintura policrômica em vermelho e/ou preto sobre uma base branca (engobo), formando desenhos. É possível levantar a hipótese de que as mesmas urnas utilizadas para enterramento teriam servido ao preparo das bebidas fermentadas. Parece haver uma relação estreita entre sepultamentos e as bebidas, ingeridas durante os rituais antropofágicos e nos rituais da morte (PROUS, 1992).

Os resultados das pesquisas desenvolvidas por Prous (1992) apontou que os vasilhames cerâmicos tupinambá distinguem-se dos produzidos pelos guarani tanto pela

³⁰Análises químicas realizadas nos vasilhames cerâmicos confirmaram que eram utilizados para o consumo de bebidas fermentadas. Ver: ALMEIDA, *Fernando Ozorio de*. A arqueologia dos fermentados: a etílica história dos Tupi-Guarani. Estudos avançados, 2015.

morfologia quanto pelo estilo e pelos motivos de decoração. Os recipientes da subtradição Pintada eram confeccionados a partir da técnica de roletes³¹. Quanto à forma possuem formatos: a) formas mais abertas de boca retangular, circular e elíptico, podem alcançar 75 cm de diâmetro; profundidade varia entre 9 e 15 cm, denominada pelos arqueólogos de tenhãe (vasilhas abertas); b) vasos fechados e carenados³² de boca elíptica frequentes em coleções do Rio de Janeiro e Bahia, seu ombro está sempre decorado por unguiações³³, com decorações que lembram a decoração de vasilhas pintadas; c) talhas igaçabas, essas eram levadas ao fogo, pelo menos para à preparação da bebida fermentada, apresentam ombro reforçado. Também foram encontrados cântaros para beber e apresentavam pintura externa.



Figura 4- Vasilhas profundas com bocas mais fechadas denominadas igaçabas. Fonte: PROUS, André, 1992.

³¹ Técnica de confecção da cerâmica que consiste em superpor roletes de pastas de comprimento variável, em sentido circular até construir as paredes do vaso (Chmyz, 1966, p. 7). Talvez 99,5% ou mais, da cerâmica do sul do Brasil foi confeccionada com esta técnica (Ribeiro, 1977, p. 50).

³² Forma de bojo que se apresenta com um ângulo agudo na parte central do vaso (Chmyz, 1966). “É uma característica da cerâmica pintada Tupiguarani.” (Ribeiro, 1977, p. 51)

³³ “Tipo de decoração composta de incisões produzidas pelas unhas sobre a superfície cerâmica” (Chmyz, 1969, p. 20).

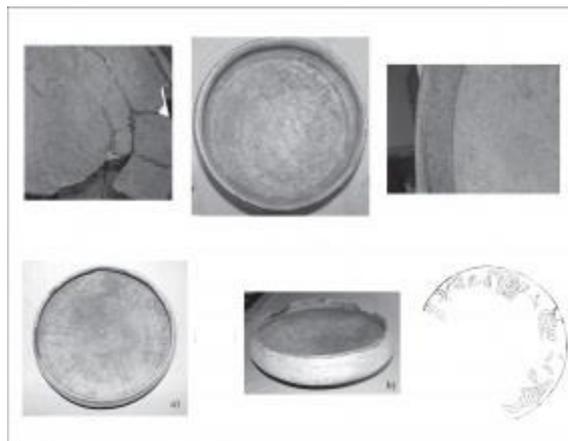


Figura 5 - Vasilhas abertas apresentando figuras no interior. Fonte: PROUS, André, 1992.

Essas características morfológicas presentes na cerâmica tupinambá segundo alguns arqueólogos (BROCHADO, 1977, 1984, 1991; SCHMITZ, 1991, 2010) está relacionado com o processamento de alimentos. Nos vasos abertos predominam na superfície interna decoração pintada seguindo o mesmo padrão em várias localidades, algumas ainda apresentam decoração externa com menor frequência. O lábio recebe um tipo de decoração e a parte central recebe outra, conforme figura abaixo.

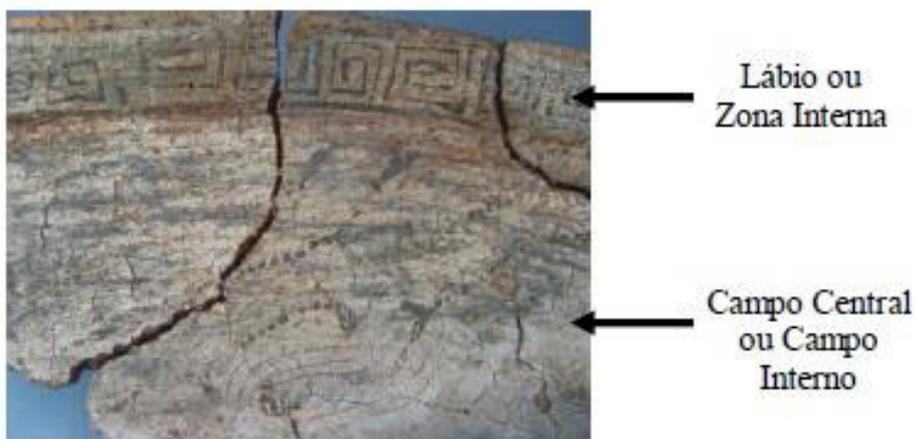


Figura 6 - Características decorativas das cerâmicas abertas. Fonte: OLIVEIRA, Kelly de. Estudando a cerâmica pintada da tradição Tupiguarani: a coleção Itapiranga, Santa Catarina. Porto Alegre, 2008, p. 45.

Os desenhos concentram-se na parte central interna das vasilhas separada pelo lábio por uma ou duas ou até três linhas vermelhas. Algumas vasilhas recebem somente engobo branco e faixas na borda na cor vermelha sobre o engobo.



Figura 7 - Fragmento cerâmico da subtradição Pintada. Fonte: OLIVEIRA, Kelly de. Estudando a cerâmica pintada da tradição Tupiguarani: a coleção Itapiranga, Santa Catarina. Porto Alegre, 2008, p. 45.

Segundo Prous (1992) essas vasilhas embora sejam consideradas “torradeiras” é ausente sinais de queima, fuligem na superfície o que torna pouco provável seu uso no fogo; e ainda, que a decoração interna não seria para uso culinário. Ainda de acordo com este autor, essas provavelmente eram utilizadas em rituais antropofágicos. Vasos abertos com o mesmo padrão estilístico foi encontrado no Maranhão em 2005 pelo arqueólogo Deusdedit Leite Filho em escavação em bairro de São Luís. Os recipientes encontrados apresentam dimensões variadas, e são decorados na parte interna com motivos em forma de arabesco, labirintos e volutas nas cores vermelhas sobre fundo branco, nas bordas destacam se faixas na cor preta ou vermelha (LEITE FILHO, 2010, p. 13).



Figura 8 - Vasilhas encontradas em São Luís com padrões decorativos associados a subtradição Pintada.
Foto: Karen Cristina. Acervo: Centro de Pesquisa História Natural e Arqueológica do Maranhão

Foi encontrado urnas retangulares com restos de esqueletos e uma delas com pintura interna também associados a tradição Tupiguarani, essas foram encontradas no município de Icatú, próximo à Ilha de São Luís (LEITE FILHO & LEITE, 2005). Essas coleções cerâmicas encontram-se no Centro de Pesquisa História Natural e Arqueológica do Maranhão.



Figura 9 - Vasilhas encontradas em Icatú próximo a São Luís com padrões decorativos associados a subtradição Pintada. Foto: Karen Cristina. Acervo: Centro de Pesquisa História Natural e Arqueológica do Maranhão

2.2.2 Sepultamentos em urnas cerâmicas funerárias e os motivos decorativos

Os registros arqueológicos referentes às áreas de ocupação tupinambá confirmam a existência de uma cerâmica associada aos rituais funerários, essas cerâmicas são geralmente decoradas com pintura policrômica (vermelho, preto e branco), com ou sem tampa. As cerâmicas frequentemente encontradas foram classificadas pelos arqueólogos de Igaçaba, a prática de sepultamento em vasos cerâmicos é relacionada arqueologicamente tanto aos tupinambá quanto aos guaranis, o que levou estudiosos sobre a temática a crerem na origem amazônica da prática, não só porque ali ele aparece em vários contextos arqueológicos, como porque deve ser anterior à subdivisão inicial dos dois grupos. (BROCHADO, 1984; MEGGERS; EVANS, 1972; MÉTRAUX, 1927; RODRIGUES, 1964).

As cerâmicas encontradas relacionadas ao sepultamento, não eram fabricadas exclusivamente para essas cerimônias, eram vasilhas já usadas com finalidades culinárias, como a bebida fermentada feita da mandioca. O preparo dessas igaçabas era feito inicialmente para receber a bebida, geralmente consumidas em rituais antropofágicos, momentos em que eram chamadas muitas pessoas para consumir a bebida. Desta forma, esses grandes vasos não podem

ser vistos apenas pela óptica da utilidade doméstica, visto que, eles estão inseridos em dois momentos religiosos importantes, o ritual antropofágico e a morte de um ente. Segundo Carvalho (1983, 1992, 1999) a formular a hipótese de que a sepultura do cadáver diretamente numa urna deve corresponder ao simbolismo antropofágico guerreiro.



Figura 10 – Exemplo de cerâmicas içaabas encontradas em contexto funeral.

Sobre os motivos da decoração, eram semelhantes aos de outras vasilhas cerâmicas utilizadas pelo grupo, fundo branco com desenhos nas cores vermelha e preta na parte externa, com grafismos em formas circulares e espirais. As linhas são os elementos mais importantes do padrão decorativo Tupiguarani. De acordo com a arqueóloga Denise Schaan (2005) diversos aspectos da iconografia nos objetos da cultura material podem ser lidos como representando conceitos cosmológicos e mitológicos, de natureza cultural.

A primeira tentativa de interpretação sobre o grafismo foi de Fernanda Tochetto (1996) e uma das únicas, essa autora aceitou a possibilidade de aproximação dos mitos Asurini e Kayabi do Xingu com os mitos Guarani, no qual acreditava ter as figuras decorativas relação com a cobra, que no mito da Terra dos Mbya-Guarani, a cobra, o primeiro ser que povoa a terra original. Mas, estudiosos alertam que há variações entre as narrativas míticas desses grupos.

André Prous (2010) acredita que as vasilhas pintadas eram particularmente relacionadas às cerimônias da morte, ligadas ao preparo de bebidas, momento entendido como ritualístico e elaboradas para receber os corpos dos guerreiros e seus filhos mortos. As decorações segundo Prous (2010) escondem atrás dos triângulos e retângulos que preenchem o fundo dos pratos corpos humanos, algumas vasilhas foram decifradas com pintura demonstrando um corpo aberto, com os intestinos a mostra.

Por fim, vimos que a presença tupinambá em alguns pontos do litoral brasileiro e na Ilha de São Luís foi confirmada tanto por relatos históricos quanto pelos achados arqueológicos. Existe uma grande área na região litorânea do Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e Maranhão, onde tem sido identificado vários sítios arqueológicos que podem ser relacionados à tradição Tupiguarani, mais especificamente a subtradição Pintada, onde foram identificados diversos tipos de vasilhas como tigelas, vasos, panelas, alguidares e urnas funerárias com motivos decorativos semelhantes. Através da análise dos restos alimentares impregnados em algumas cerâmicas comprovam o amplo processamento de alimentos à base de mandioca. Até hoje, os Asurini, grupo indígena de língua Tupi que ocupa aldeias às margens do rio Xingu, no Estado do Pará, continuam produzindo uma cerâmica com características funcionais e tecnológicas obedecendo a padrões encontrados entre os tupinambá, mesmo que não se possa negar que muitos dos valores culturais e materiais tenham se perdido ao longo da experiência do contato, não podemos dizer que os valores culturais tradicionais tenham sido extintos.

Não se pode afirmar com toda certeza que tipo de relação existe entre os tupinambá antigo que habitaram o território maranhense e os atuais grupos indígenas com os Araweté ou Asurini (SILVA, 2002), também de língua Tupi, mas não é impossível que alguns destes grupos sejam “descendentes” dos tupinambá antigo, visto que, depois da expulsão dos franceses, os indígenas sobreviventes do confronto com os portugueses foram encontrados até fins do século XVIII na região do médio e baixo Amazonas (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

2.3 Pesquisas arqueológicas na Ilha de São Luís

Nos últimos dez anos, diversos sítios arqueológicos foram descobertos na Ilha de São Luís que apresentaram cerâmicas com características da tradição Tupiguarani. A maioria desses sítios foram encontrados em pesquisas arqueológicas para fins do Licenciamento

Ambiental. Essa expansão da Arqueologia para além dos muros da academia é em decorrência da necessidade de estudos de avaliação de impactos ambientais ao patrimônio cultural em processos de Licenciamento Ambiental de diversos empreendimentos.

O que nem todos sabem é que a execução destes empreendimentos é precedida pela realização de estudos, cujo objetivo é avaliar a viabilidade do projeto de forma a conciliar sua implantação com a preservação. Tais estudos são normatizados por dispositivos legais específicos, exigindo a contratação de profissionais como biólogos, engenheiros florestais, sociólogos, antropólogos, historiadores, arqueólogos, entre outros.

Diante deste contexto a Arqueologia tem se aproximado da população em geral, pois além da pesquisa propriamente dita, também são realizadas atividades de Educação Patrimonial com a comunidade presente nas proximidades dos empreendimentos, cujo objetivo principal é a socialização do conhecimento produzido, visando contribuir para o processo de formação identitária, além de promover o reconhecimento, apropriação e preservação do patrimônio histórico, arqueológico e cultural.

A maioria dos sítios arqueológicos descobertos comprova o domínio tupinambá na Ilha de São Luís que compreende os municípios de São Luís, São José de Ribamar, Paço do Lumiar e Raposa. Foram diagnosticados 64 sítios arqueológicos na ilha através do Licenciamento Ambiental realizado pela Brandi & Bandeira Consultoria Cultural dirigida pelos arqueólogos Arkley Marques Bandeira e Rafael de Alcantara Brandi. De acordo com Bandeira (2015) são muito mais aldeamentos tupinambá do que 27 aldeias observadas pelos cronistas franceses no século XVII e ainda segundo esse pesquisador, muitas ocupações vinculadas a esses povos situam-se sobre outros sítios arqueológicos, a exemplo de sambaquis³⁴.

Tabela 2 –Lista dos sítios arqueológicos tupinambá na Ilha de São Luís. Fonte: BANDEIRA, Arkley. Distribuição espacial dos sítios Tupi na Ilha de São Luís, Maranhão. Vol. XII | n°24 | 2015 | ISSN 2316 8412. 2015, p. 68.

ITEM	SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS
1	Anajatuba
2	Antiga Camboa dos Frades
3	Antiga Tupi

³⁴O sambaqui é um sítio arqueológico, resultado da ação das antigas populações (até 5 mil anos atrás) que ocupavam as regiões litorâneas, manguezais, lagoas e rios, de onde captavam seus recursos alimentares. São constituídos por restos faunísticos, como conchas de moluscos e ossos de animais, principalmente peixes (PROUS, 1992).

4	Araçagy
5	Arraial
6	Batatã
7	Boa Viagem 01
8	Cajupari
9	Camboa da Caúra
10	Camboa da Panaquatira 01
11	Camboa da Panaquatira 02
12	Camboa da Panaquatira 03
13	Camboa da Panaquatira 04
14	Camboa da Panaquatira 05
15	Camboa da Panaquatira 06
16	Camboa da Panaquatira 07
17	Camboa da Panaquatira 08
18	Camboa da Panaquatira 09
19	Camboa da Panaquatira 10
20	Camboa da Panaquatira 11
21	Camboa de Boa Viagem 01
22	Camboa de Boa Viagem 02
23	Camboa de Boa Viagem 03
24	Camboa de Boa Viagem 04
25	Camboa do Terere
26	Campina do Maracanã
28	Caúra
29	Cemitério Cutim do Padre
30	Chácara Rosane
31	Curupu
32	Da Mata
33	Estreito dos Mosquitos
34	Estrutura de Pedras da Boa Viagem
35	Guarapiranga
36	Ilha do Tererê

37	Itapari
38	Itapera
39	Madureira
40	Maiobinha 1
41	Maiobinha 2
42	Mamão
43	Mandioca
44	Maracanã
45	Maracujá
46	Mojo
47	Morro do Meio de Igarau
48	Ponta Verde
49	Portal do Paço
50	Quebra-pote
51	Riod
52	Salinas
53	Sambaqui da Maiobinha
54	Sambaqui da Panaquatira
55	Sambaqui do Bacanga
56	Sambaqui do Paço do Lumiar
57	Santo Antônio
59	Saramanta
60	Summer Ville
61	Turiúba I
62	Turiúba II
63	Vila Conceição
64	Vinhais Velho

De acordo com Bandeira (2015, p. 70) os 64 listados acima estão distribuídos por toda a Ilha de São Luís, além disso, poucos sítios foram escavados, alguns foram delimitados e a maioria foi georreferenciada, como mostra o mapa abaixo:

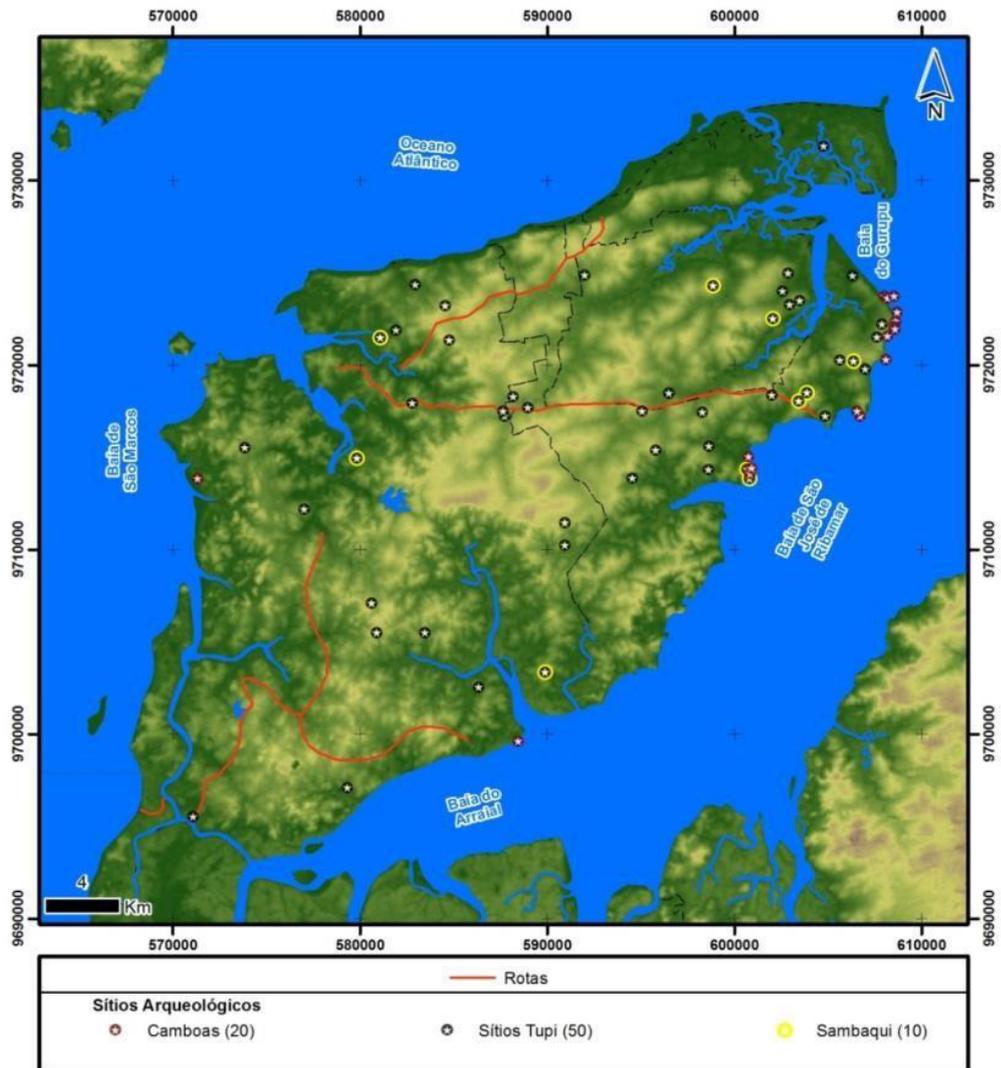


Figura 11 - Distribuição espacial dos sítios Tupi na Ilha de São Luís – Maranhão. Fonte: BANDEIRA, Arkley. Distribuição espacial dos sítios Tupi na Ilha de São Luís, Maranhão. Vol. XII | n°24 | 2015 | ISSN 2316 8412. 2015, p. 70.

Muitos desses sítios foram descritos pelos cronistas e localizados pelas pesquisas arqueológicas situadas em lugares com os mesmos nomes ou aproximados citados nas narrativas históricas: Sítio Vinhais Velho (Eussauap), Sítios Maiobinha I e II (Maiova), Maracanã (Maracanã), Euaíve (Iguaíba), Sítio Alto do Calhau ou Sítio Chácara Rosane (Torupé), Sítio Santo Antônio (Pindaí), Sítio Itapary (Itapary) (BANDEIRA, 2015, p. 70).

Os sítios encontrados possuem material arqueológico do período pré-colonial e colonial filiado a tradição Tupiguarani com vasilhas pintadas em policromia. A disposição e a localização dos sítios se assemelham as aldeias referidas por Abbeville (2008), em distância e em relação ao tamanho. Esses sítios chamam atenção para a facilidade de acesso entre a baía

do Geniparana e a de Santo Antônio a nordeste da Ilha de São Luís; e a bacia do Tibiri e a do Bacanga, que deságua na Baía de São Marcos (BANDEIRA; 2015).

3 PRODUÇÃO DE CERÂMICA TUPINAMBÁ NA ILHA DO MARANHÃO A PARTIR DAS NARRATIVAS HISTÓRICAS

Após mostrarmos as principais características dos tupinambá, e aspectos da tradição arqueológica Tupiguarani neste capítulo trataremos da produção de cerâmica por estes povos, que é o ponto central deste trabalho, propomo-nos, a partir da análise das narrativas as quais fizemos referências no primeiro capítulo que foram produzidos nos séculos XVI, XVII e XVIII, mais especificamente a partir de 1549, o ano da chegada dos jesuítas na colônia portuguesa, em 1614, quando o projeto francês visava instalar uma colônia e entre os anos de 1816 e 1831 quando os guarani encontravam-se aldeamentos no sul do Brasil e a partir de estudos etnográficos sobre a temática caracterizar a cerâmica produzida nas aldeias tupinambá da Ilha do Maranhão, destacando os formatos e funções.

As narrativas históricas possuem muitas descrições de práticas culturais que nos permite pensar alguns aspectos do jeito de ser dos tupinambá. Em seus relatos, os cronistas além das descrições sobre a organização das aldeias, a alimentação, uso de raízes, a forma de cultivo, a divisão sexual do trabalho, encontramos a produção de vasilhames de barro, estes eram confeccionados pelas mulheres para serem utilizados no preparo e consumo de alimentos, inseridos também em contextos rituais.

Mesmo entendendo que muitos grupos situados como tupinambá se apresentem como etnias específicas, os documentos expõem importantes elementos similares no plano do discurso cosmológico e de práticas cotidianas o que dá sustentação a análise aqui apresentada. É certo que pensar esses grupos como um grande corpo coeso, atrai severas críticas. A constatação de permanência nas práticas culturais faz com que as analogias aqui estabelecidas não sejam ideias lançadas ao nada, mas se sustentam pelo fato de estes grupos compartilharem traços persistentes. Essa permanência se percebe ao analisar as narrativas produzidas em diferentes temporalidades e espacialidade.

A respeito da cerâmica nas crônicas, aparecem os termos vasos, potes, panelas, alguidares, pratos, frigideiras, vasilhas ou vasilhames para designarem o utensílio produzido a partir da queima da argila, esses recipientes surgem em diversos trechos, em atividades domésticas, assim como, associados a importantes contextos da cultura deste grupo. Sobre o fabrico da cerâmica os cronistas são unânimes em descrever a atividade de fazê-la como uma tarefa feminina.

3.1 A cerâmica no universo feminino

Eram as mulheres que confeccionavam tanto a cerâmica como a bebida fermentada chamada cauim, além de executarem outras tarefas. Essas duas atividades femininas além de serem recorrentes entre os demais grupos tupinambá eram traços presentes em outras sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas e das terras altas andinas.

Iniciaremos com o estudo de Rafael Karsten (*apud* LEVY-STRAUSS, 1985 p.28) que ao coletar os mitos sobre a arte da olaria entre os índios das Américas, em especial os Jívaro grupo indígena que vivem na fronteira entre o Equador e o Peru, nas encostas orientais dos Andes³⁵, para os Jívaros e para muitas outras sociedades indígenas, a relação entre a mulher e a cerâmica era evidente, entre as possíveis explicações para entendermos essa relação mítica, o autor ressalta que: “É a índia que compete fabricar os recipientes de cerâmica e servir-se deles, porque a argila de que são feitos é feminina como a terra- por outras palavras, tem alma de mulher” e continua “a interessante conexão com a mulher que conta com a olaria entre as suas atribuições, e a terra e a energia que utiliza. No pensamento dos índios, o vaso de cerâmica é uma mulher”. Neste estudo, o autor descreveu elementos importantes sobre os atos que envolvem o fazer cerâmico. Cada um desses atos é cercado de cuidados e especificidades, mulheres grávidas ou menstruadas são impedidas de se envolver em qualquer fase do processo de confecção da cerâmica, estes estados se relacionam com as noções de impurezas, podendo estragar o barro. Entre a maioria dos grupos ameríndios da América do Sul, o local da extração da argila é considerado perigoso, pois é habitado por seres celestes sobrenaturais.

Lévi-Strauss (1985), no livro *A oleira ciumenta*, ressalta que somente em algumas poucas comunidades tribais, a cerâmica era feita por homens. Ao descrever um mito dos índios do alto do Missouri, de língua sioux, o autor mostra como o ato de fazer a cerâmica era uma ocupação sagrada, misteriosa e ligada ao universo feminino. Apenas as mulheres que haviam herdado o direito de poder praticá-la através de outras mulheres, suas próprias ancestrais, até que se chegasse à ancestralidade mais longínqua que teria recebido das Serpentes esse direito, já que o mito dizia que unicamente as Serpentes podiam fazer cerâmicas. Além disso, havia uma série de restrições durante a feitura da cerâmica: ninguém poderia se aproximar da

³⁵ Os Jivaro são uma tribo localizada na fronteira entre o Equador e o Peru, nas encostas orientais dos Andes e em seu sopé, são conhecidos pela antiga prática de decapitar seus inimigos e depois fazerem um processo pelo qual encolhem essa cabeça decapitada deixando bem menor que seu tamanho natural. Tal costume não é mais adotado pelo grupo (Lévi-Strauss, 1985, p.23).

ceramista enquanto ela celebrava os cânticos religiosos e nem tão pouco ter acesso a sua casa. Conhecida também como Mãe Terra, Avó da argila, Senhora da argila e dos potes de barro, a padroeira da cerâmica era considerada uma benfeitora já que a humanidade lhe devia não apenas a matéria-prima, mas as técnicas e a arte de decorar potes. Ao redor da mitologia sobre a origem da cerâmica, também existiam rigorosos métodos de colheita e preparo do barro pelas mulheres. “Em todas as informações relativas à arte da cerâmica na América do Sul, fica evidente que ela é objeto de cuidados.” Lévi-Strauss continua dizendo que os Yucararé, uma tribo que vive a beira sul dos Andes, também rodeavam as práticas da cerâmica com uma série de precauções rigorosas. “As mulheres, que são as únicas a praticar essa arte, iam solenemente buscar a argila durante o período do ano que não era dedicado às colheitas.”

Ainda segundo Lévi-Strauss, a arte da cerâmica na América do Sul indica proibições múltiplas. Os Jívaro empregam apenas uma argila especial, que aparece somente em alguns lugares à beira d’água. Entre os Jívaro, existem o mito relativo a dois órfãos, ou a uma mulher jovem desprezada pelos seus por não saber fazer cerâmica. Nunkui, patrona da jardinagem e dos trabalhos femininos em geral, deu-lhes instrução, esse mito demonstra o valor dado às mulheres que fabricam uma boa cerâmica. Diz-nos Karsten (apud LEVY-STRAUSS, 1985 p.31) que as mulheres, as únicas que a praticavam, iam com grande solenidade procurar a argila, durante o período do ano não reservado às colheitas. Todos esses cuidados eram para evitar que os potes se estalarem na cozedura. Os Tukuna do rio Solimões (nome de uma parte do curso do Amazonas) em sua concepção sobre a cerâmica, conta existirem dois arco-íris, o de Leste e o de Oeste, ambos os demônios subaquáticos, respectivamente senhores dos peixes e da argila de cerâmica. Próximo a esses indígenas, estavam os Yagua que em sua mitologia também estavam presentes os dois arco-íris, um grande e outro pequeno. Este último toca na terra e é a mãe dos vasos de barro. Os Tacana que vivem na base dos Andes contam que a avó da argila ensinou as mulheres amodelarem os vasos de barro, cozê-los e a torná-los sólidos. Mas, era uma divindade exigente, insistia que as mulheres lhe fizessem companhia. Em uma noite, uma mulher e o seu filho foram buscar argila e ficaram enterrados, segundo esses indígenas, a senhora da argila não suportava que perturbassem seu sono, por isso, ficaram enterrados. Desde aí, há um feiticeiro que acompanha as pessoas sempre que vão apanhar argila, e deitam-se folhas de coca no escavado para acalmar a senhora da argila. Entre os Asuriní do Xingu as mulheres quanto ao processo de confecção cerâmica evitavam comer e beber água até que a vasilha fique pronta, pois acreditavam que a ingestão de alimentos provocava rachaduras na vasilha. (SILVA, 2002).

O antropólogo americano Michael Harner foi outro pesquisador que conviveu com os Jívaro entre os anos de 1956 e 1957 na Amazônia equatoriana, esse convívio resultou na obra *The Jívaro: people of the sacred waterfalls* (1972). Neste livro destacou a atenção que o grupo dava ao consumo de bebidas fermentadas, segundo Harner (1972) bebiam constantemente, informou ainda que eram as mulheres as responsáveis por produzir e servir a bebida a todos, a bebida era feita a partir da mandioca. Os chefes eram os que ingeriam a maior quantidade. Harner ainda expõe que o status de um chefe muitas vezes está relacionado à quantidade de mulheres que “possui” e por consequência, à quantidade de bebida produzida e ao poder de realizar grandes festas para o consumo dessas bebidas. (Harner, 1972, p. 80). Ressaltou ainda que as mulheres (casadas) preparam a comida, a bebida fermentada, cultivavam a roça e produziam as cerâmicas.

Esses traços da ocupação feminina são recorrentes em outros grupos, entre os índios Campa (Ashaninka) do sudoeste amazônico em que existe a mitologia com um personagem de nome Kashiri: Kashiri, nome dado tanto à Lua quanto à bebida fermentada (em Arawak), apresenta a mandioca e seu cultivo a uma garota (em período de reclusão) do grupo, que engravida de Kashiri, dando luz ao Sol, que a queima viva. E na mitologia Campa, Kashiri é responsável pelo início do canibalismo (WEISS, 1972, p. 162). Os tupinambá parecem se encaixar nesses traços descritos, pois os cronistas mencionaram elementos similares, tais como, a relação das mulheres com a bebida, o cultivo e o fabrico da cerâmica.

Algumas menções foram feitas por cronistas onde é possível observar que existem atribuições propriamente masculinas e femininas, especialmente no que concerne à divisão sexual do trabalho, sobre as atividades desenvolvidas pelas mulheres, tais descrições versaram sobre a fabricação das cerâmicas, segundo Galan (1994) afirma que sobre essa relação da mulher com a cerâmica, pode haver uma associação lógica entre a mulher, a terra, a produção da cerâmica e a criação da vida. Como a produção da cerâmica é realizada com o barro associa-se também à criação de vida, como a terra de que é feita, decorrendo daí sua maior ligação com a mulher.

3.2 Vasilhames cerâmicos no preparo e consumo de alimentos

Os recipientes cerâmicos entre os tupinambá servem uma larga variedade de funções: podem ser utilizados como utensílios em atividades tão diversas como cozinhar,

armazenar, servir. Mais frequentemente, confinados a usos domésticos, primordialmente funções utilitárias, mas é ao mesmo tempo um meio de expressão cultural e social.

Os cronistas dedicaram grande espaço, em seus relatos, para a descrição dos alimentos produzidos pelas mulheres o que trouxe a tona, a fabricação e o uso da cerâmica no ambiente familiar. De acordo com Claude D'Abbeville (2008) nas aldeias tupinambá da Ilha do Maranhão os vasilhames de barro, como aparecem, eram confeccionados em diversos formatos, o que nos leva sugerir a variedade de funções:

As mulheres fabricam também muitos vasilhames de barro de todos os formatos, ovais ou quadrados; semelhantes a vasos, e outros a pratos, outros de feitiço de terrinas, todos muito lisos e polidos, principalmente por dentro. Empregam certas resinas brancas e negras para vidrá-los por dentro e os enfeitam com figuras segundo sua fantasia (ABBEVILLE, 2008, p. 327).

De início é relevante notar no trecho, esses vasilhames de barro recebiam tratamento alisado tanto na superfície interna e externa, além de receberem figuras decorativas. Ainda a respeito da fabricação da cerâmica, o cronista Jean Baptiste Debret que registrou a prática entre os guaranis aldeados no sul do Brasil, mencionou o seguinte procedimento:

Os indígenas brasileiros não conhecem o torno, que tanto facilita a fabricação da cerâmica de barro. Essa indústria é quase exclusiva das mulheres, e tanto mais difícil para elas quanto, como vi fazerem na aldeia de São Lourenço, fabricam toda espécie de potes arredondados com uma pequena concha umedecida com saliva (DEBRET, 2008, p. 82).

Na citação acima podemos perceber que a fabricação desses objetos cerâmicos é manual e que a saliva é utilizada para umedecer a argila. Com relação às figuras, não sabemos detalhadamente quais eram grafadas na superfície da cerâmica, vale aqui destacar a contribuição de Fernão Cardim que aponta para uma direção significativa, que atribuíam os indígenas a construção de seus grafismos a cobra Manima a qual tiravam seus motivos de pintura:

Esta cobra anda sempre na água, é ainda maior que a sobredita [Sucurijuba], e muito pintada, e de suas pinturas tomaram os gentios deste Brasil pintaram-se; tem-se por bem-aventurado o índio a que ela se amostra, dizendo que hão de viver muito tempo, pois a manima se lhes mostrou... (CARDIM, 1980, p. 88).

Esse fragmento pode ser uma alusão importante para delinear um ponto de vista sobre a cosmologia dos tupinambá. Vários grupos indígenas remetem seus grafismos, cores,

padrões a espécies da flora e da fauna, geralmente a pele, ou a escamas de peixe, aplicando-os a superfícies de objetos, tais como, a cerâmica, assim como aplicado ao corpo humano.

Cabe citar o trabalho Sztutman (2012) sobre as pinturas no corpo e na cerâmica, que revelou que o ritual antropofágico era repleto de símbolos (figuras/grafismos): no corpo do matador, no chocalho xamânico e nos vasos cerâmicos. Após o sacrifício do escravo no ritual, segundo Sztutman (2008) o matador recebe incisões permanentes no corpo igual às feitas nas tigelas, essas marcas no corpo são realizadas ao sabor de uma imensa quantidade de fermentados (NOELLI; BROCHADO, 1998, p. 118; SZTUMAN, 2012, p. 235).

De Hans Staden temos a informação da técnica utilizada na feitura dos vasilhames que reforça a presença de pinturas na superfície além de ter frisado a queima para finalização:

As mulheres fabricam as vasilhas de que carecem do seguinte modo: tomam barro, amassam-no e fazem então as vasilhas que querem ter. Depois as deixam secar durante algum tempo. Sabem também pintá-las com gosto. Quando querem queimar as vasilhas, debruçam-nas sobre pedras, põem aí bastante cortiça sêca, que a teiam. Assim se queimam as vasilhas, de modo que incandescem como ferro em brasa (STADEN, 1947, p. 179-180).

Essa observação feita por Staden de que as peças eram finalizadas com a queima foi complementada pela informação fornecida por Jean Baptiste Debret:

Os selvagens empregam em geral processos muito simples para cozer o barro: depois de fazer uma cova capaz de conter o maior recipiente colocado no seu prato, enchem-na de ramos que queimam para esquentá-la; quando restam apenas brasas incandescentes, colocam em contacto direto com o fogo as peças a serem cozidas, recobrando-as com novos galhos, que acedem também. Consumidos esses combustíveis, deixam esfriar a cerâmica, que já se encontra, então, suficientemente cozida (DEBRET, 2008, p. 82).

A cerâmica foi observada pelos cronistas com maior constância na preparação e consumo de alimentos. Yves D'Évreux (2007, p. 106-107) registrou que utilizavam diversos utensílios na produção dos viveres, entre eles, panela, caldeirões, colher, cântaro, grandes potes, garrafas e copos. Sobre os hábitos nutricionais, parecia ser muito diversificada. A base alimentar era composto por farinhas de mandioca, cujo modo de preparo dependia da finalidade (LÉRY 1961, p. 140): uma menos cozida e macia *uí-púb* |Ouy-pou| – “farinha mole”, consumida no dia-a-dia e *u-íatã* |Ouy-entan| – “farinha dura”, conhecida como farinha de guerra, consumida nas longas viagens às guerras. Com uma maneira particular de preparar os alimentos, faziam mingaus, assavam, cozinhavam. A mandioca é a que mais merece atenção, devido sua presença majoritária na culinária do grupo, desse tubérculo aproveitava dela praticamente tudo, produziam farinha, mingaus, pães, bolos e bebidas. Jean de Léry descreveu

a produção da farinha de mandioca, em um trecho que é possível percebemos o uso de utensílio de cerâmica para tostar a farinha:

Para preparar essa farinha usam as mulheres grandes e amplas frigideiras de barro, com capacidade de mais de um alqueire e que elas mesmas fabricam com muito jeito, põem-na ao fogo com certa porção de farinha dentro e não cessam de mexê-la com cabaças de que se servem como nos servimos das escudelas, até que a farinha assim cozida tome a forma de granizos ou confeitos (LÉRY, 1961, p. 103).

Léry descreveu outro alimento, o manjar, elaborado a partir de um líquido extraído da mandioca ou do aipim, que segundo o mesmo se tratam de tubérculos com características parecidas:

Algumas vezes as mulheres, depois de raladas essas raízes de aipim e de mandioca, e enquanto ainda se acham frescas, fazem com elas grandes bolas que espremem entre as mãos; o caldo cor de leite que sai é recolhido em pratos ou em vasilhas de barro e exposto ao sol, cujo calor o condensa e coagula como coalhada. Quando querem comer, derramamno em outros alguidares de barro e o cozinham ao fogo como fazemos com as fritadas de ovos; assim preparado torna-se excelente manjar (LÉRY, 1961, p. 104).

De acordo Jean de Léry só as mulheres produzem os alimentos que serão consumidos por todos, os homens não participam: “Cumpre, desde logo, notar que os homens não se envolvem de maneira nenhuma na preparação da bebida, a qual, como a farinha, está a cargo das mulheres” (LÉRY, 1961, p. 106).

Cabe citar Claude D’Abbeville que reforçou a importância da mandioca e dos alimentos feitos a partir dela, dentre os viveres enfatizou a feitura do Manipói:

Depois de deixar assentar por algum tempo o suco de mandioca no vasilhame de barro, retiram o mais claro para fazer a sopa dita Manipói, muito saborosa. Com o resíduo fabricam tortas ou bolos chamados cassave e bem melhores ao paladar (ABBEVILLE, 2008, p. 323).

Outro alimento destacado por D’Abbeville foi um pão de nome Uí, as raízes da mandioca eram exprimidas dentro de um grande vasilhame de barro:

Seu alimento habitual não é o pão, porém a farinha feita de raízes de mandioca, de macaxeira ou de macaxeira-etê, raladas num crivo de madeira repleto de pedra ou de ossos de peixe muito aguçados. As raspas de raízes são em seguida espremidas com as mãos dentro de um grande vasilhame de barro. Com esse bagaço assim obtido fazem enormes bolas que deitam a secar ao sol. Pilam-no então e o cozinham noutra panela de barro, remexendo sem cessar até que se transforme em pequeninos grumos. Estes, bem cozidos, parecem miolos de pão grosseiro. É um alimento muito bom, estomacal, nutritivo e de fácil digestão. Dão a essa farinha o nome de Uí (ABBEVILLE, 2008, p. 323).

Jean de Léry corroborou com a informação fornecida por D'Abbeville sobre o fabrico desse alimento que lembra um pão, e ainda ressaltou outra farinha feita exclusivamente para as expedições guerreiras:

Fazem farinha de duas espécies: uma muito cozida e dura, a que os selvagens chamam uhi antan, usada nas expedições guerreiras por se conservar melhor; outra menos cozida e mais tenra a que chamam uhi pon muito mais agradável do que a primeira porque dá à boca a sensação do miolo de pão branco ainda quente (LÉRY, 1961, p. 103).

Esta informação sobre alimentos feitos especificamente para serem consumidos nas expedições guerreiras vem de encontro com relato de outros cronistas que observaram também a produção, esses eram diferentes das comidas habituais, eram mais pesadas (consistentes). Em uma passagem do relato de Yves d'Evreux, descreveu os preparativos de uma expedição militar, demonstrando a importância da alimentação para o sucesso da empreitada e a participação da mulher na preparação para a execução da guerra:

Em primeiro lugar, as mulheres e suas filhas preparam a farinha de munição, e em abundância, por saberem, naturalmente, que um soldado bem nutrido vale por dois, que a fome é a coisa mais perigosa para um exército, por transformar os mais valentes em covardes e fracos, os quais em vez de atacarem o inimigo buscam meios de viver (D'ÉVREUX, 2007, p. 25).

Yves D'Évreux ressaltou a diferença entre a farinha que seria levada a guerra e as demais farinhas: “É diferente da usual esta farinha de munição, por ser mais bem cozida, e misturada com carimã (peixe) para durar mais tempo; embora menos saborosa, é mais sadia do que a fresca” (D'ÉVREUX, 2007, p. 25).

Claude d'Abbeville observou a produção da farinha:

Empregam ainda outro método para fazer farinha. Tomam ditas raízes e põem-nas de molho na água durante dois ou três dias; fazem-nas secar em seguida, de modo a se tornarem inteiramente alvas. Dão-lhes então o nome de caimã (carimã). Pulverizam-nas depois em seus pilões e as deitam a cozinhar. Não tendo sido espremidas como as outras, conservam todo o seu suco e são muito melhores.

Para transformar essa farinha em provisão de guerra, cozinham-na várias vezes, tal qual fazemos com o biscoito e assim também se torna boa para provisão de mar (ABBEVILLE, 2008, p.324).

Gabriel Soares de Sousa também registrou a produção dessa farinha entre os indígenas: “[...] e as mulheres entendem em lhes fazerem a farinha que hão de levar, a que chamam de guerra; porque dura muito, para se fazer dita guerra, de onde tomou o nome” (SOUSA, 1987, p. 32).

3.2.1 Diferentes atividades sociais para as mulheres e para os homens

Fica evidente, portanto, que entre os tupinambá, a cerâmica é uma atribuição feminina, assim como outras atividades de fundamental relevância para a subsistência do grupo. É perceptível que a mais velha é a que detêm o maior poder dentro da aldeia e as que comandam as índias mais novas. O poder está associado ao domínio dos saberes culturais. Quanto mais velha, melhor sabe fazer, torna-se mais importante para todos os membros da aldeia. Esta premissa está voltada para o saber produzir materialmente a cultura, competência na fabricação das bebidas fermentada, na manufatura da cerâmica, por sua participação no plantio, na colheita, na feitura de alimentos e na forma de inserir as mulheres à volta nas atividades. Essa ideia é percebida nas descrições dos papéis destinados a homens e mulheres em várias etapas da vida.

Como faz notar um trecho do relato de Gabriel Soares de Souza, eram as mais velhas que fabricam a cerâmica para consumo coletivo, a técnica da manufatura demonstra ser uma atividade que exige um acúmulo de conhecimento e experiência:

As que são muito velhas têm cuidado de fazerem vasilhas de barro à mão como são os potes em que fazem os vinhos, e fazem alguns tamanhos que levam tanto quanto uma pipa, em os quais e em outros, menores, fervem os vinhos que bebem; fazem mais es-tas velhas, panelas, púcaros e alguidares a seu uso, em que cozem a farinha, e outros em que a deitam e em que comem, lavrados de tintas de côres; a qual louça cozem numa cova que fazem no chão; e põem-lhe a lenha por cima; e têm e crêem estas índias que se cozer esta louça outra pessoa, que não a que a fez, que há de arrebentar no fogo (SOUSA, 1987, p. 312).

Elas são reconhecidas dentro da aldeia por serem detentoras do conhecimento sobre a cerâmica; pela dificuldade inerente ao processo de produção das peças, pois pelas descrições históricas, é considerado um trabalho que requer cuidados e maturidade. Este saber é transmitido das mais velhas as mais novas, ainda pequenas, ficam perto das mulheres, observando o trabalho e brincando com o barro. Contudo é na mocidade que começam a serem inseridas na produção.

As mulheres criaram práticas sócias que além de manterem a sobrevivência do grupo, servem para construção de identidades. A cerâmica, por exemplo, é ensinado desde cedo as meninas pelas mulheres mais velhas, e é importante percebermos nas crônicas esse objeto em sua dimensão funcional e nos diversos contextos em que se inserem principalmente naquela

dimensão que permite entendê-los em termos dos diferentes papéis que representam na vida social (SILVA, 2002).

Dentre outras atividades realizadas pelas mulheres, o padre Claude D'Abbeville forneceu mais detalhes:

As mulheres têm maior numero de ocupações, cabendo-lhes cuidar da casa. Além disso, depois de limpas as roças, e queimadas, compete-lhes fazer o resto. Plantam batatas, ervilhas, favas, e toda espécie de raízes, legumes e ervas. Também semeiam o milho, ou avati. Mas todo o seu trabalho consiste, entretanto, apenas em fincar o grão na terra dentro de buracos feitos com um pau. Plantam ainda as quatro qualidades de mandioca mencionadas. É verdade que seu trabalho não é grande, pois sendo os galhos dessas plantas muito tenros basta-lhes quebra-los e finca-los na terra. Mesmo sem cuidados especiais dão grandes raízes. Mas depois de quatro meses devem colhê-las para fazer a farinha. Cabe-lhes ainda preparar o cauim, buscar água, fazer o necessário à alimentação e tomar conta da casa, no que não se ocupam os homens de modo algum.

São as maranhenses que fazem o azeite de coco, que colhem o ruru, que o lavam e transformam em massa. Colhem também o algodão, descaroçam-no e preparam-no com destreza; fiam com muito engenho e tecem as redes, de malhas ou lisas por inteiro e com figuras artísticas tão perfeitas quanto os trabalhos dos nossos melhores tecelões. E fazem também faixas com as quais carregam os filhos ao pescoço (ABBEVILLE, 2008, p. 327).

Cabe destacar que a origem vegetal representa a principal fonte de alimentação para o grupo, essas características fizeram com que o trabalho das mulheres, principais responsáveis pelo cultivo e pela coleta, assumisse um papel determinante na subsistência dos tupinambá.

Segundo Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009, p. 82), as etapas da vida e o destino póstumo destes povos organizavam-se ambos em torno da vingança. Por isso, a mãe molhava o seio com sangue do inimigo para que a criança o provasse. “(...) esses selvagens pegam os filhos uns após outros e lhes esfregam o corpo, os braços, as coxas e as pernas com o sangue de seus inimigos a fim de torná-los mais valentes” (LÉRY 1961, p. 196). E ainda recebiam arcos e flechas com penas de papagaio com o objetivo de torná-lo um grande guerreiro. As meninas quando nasciam recebiam um dente de capivara para que no futuro sejam mulheres excelentes no fabrico da bebida fermentada.

A descrição dos diferentes papéis sociais entre homens e mulheres encontra-se mais detalhados no relato do padre Yves D'Évreux (2007). Este caracteriza as faixas etárias em graus, segundo o padre, quando nascia uma criança era levada pelo pai e pintada nas cores vermelha e preta, os procedimentos ritualísticos posteriores se diferenciavam de acordo com o sexo do recém-nascido. Os meninos eram ensinados para caçar e guerrear, a manusear os arcos e as flechas com precisão. As meninas orientadas para atividades domésticas como produzir os vasilhames, o cauim, fiar o algodão e o cultivar.

No primeiro grau, ele descreveu que ao nascerem, sendo homem ou mulher, eram chamados Peitan. No segundo grau já existe uma diferença de sexo, idade e tarefa: esse grau compreende os sete primeiros anos, o menino é chamado de Kunumy-miry que significa “rapazinho” e a moça desse tempo se chama Kugnantin-miry, “mocinha”. Residem com a mãe e ambos mamam ainda com seis ou sete anos. Os meninos desta idade portam arcos, flechas, as meninas ajudam suas mães a fiar o algodão, fazem uma espécie de redezinha e imitam suas mães no fabrico de potes e panelas de barro. O terceiro grau vai dos oito anos quinze, os meninos são chamados Kunumys, “rapazes” as meninas de “Kugnantin” moças. A descrição mostra que nesse grau as meninas já possuem uma vida sexual e que os meninos acompanham seus pais na caça e na pesca. As meninas aprendem todas as tarefas de uma mulher: fiam algodão, tecem redes, trabalham com ambiras, semeiam e plantam nas roças, fabricam farinha, fazem vinhos, preparam carnes.

O quarto grau entre 15 e 25 anos são chamados de Kunumys uacu, “homens grande” e Kugnammu “moça ou mulher”, nessa fase são elas que cuidam das atividades da casa. Nessa fase os meninos começam os trabalhos de remarem as canoas e são escolhidos para tripularem as canoas quando vão a guerra e confeccionam as flechas para as expedições guerreiras. As mulheres quando se casam são chamadas Kugnammu-poire, “mulher casada”. Casadas acompanham seus maridos carregando os utensílios necessários para o preparo da comida. No quinto grau dos vinte e cinco aos quarenta, as mulheres são chamadas Kugnan, “uma mulher em todo o seu vigor” e o homem Aua “forte, valente”. No último grau, o sexto, os homens são chamados de Thuyne “velho ou ancião” e as mulheres passam a ser chamadas Uainuy, nessa fase ainda tem filhos. Elas presidem ao fabrico dos cauins. Elas que assavam os escravos e recolhiam a gordura para fazer um Mingan, uma espécie de mingau, cozinhavam as tripas e vísceras em grandes panelas de barro junto com farinha e couve e repassavam as moças para servirem. Iniciam os choros e lamentações pelos defuntos, ou pela chegada de amigos e eram elas as responsáveis de ensinar as jovens moças.

A mulher tem suas posições na sociedade do qual faz parte, desde o seu nascimento até sua velhice. No último grau “As mais velhas” foram citadas em rituais importantes, faziam cerâmica para alojar o cauim e presidem ao fabrico da bebida. De início ao observarmos as mulheres dessa sociedade percebemos que dependendo das etapas de idade eles exerciam praticas ou “obrigações” diferentes.

Como vimos, as mulheres desempenham diversas atividades, dentre elas, o plantio, colheita, feitura dos alimentos e responsáveis por inserir as mulheres a volta nas atividades. E

de acordo com essas fontes a decoração e a variabilidade formal da cerâmica tupinambá estavam relacionadas aos diferentes tipos de uso dos vasilhames, estes visavam tanto o uso doméstico (utilitário) quanto o uso coletivo, utilizados nos grandes rituais, por exemplo, o cauim, servido nos rituais antropofágicos.

3. 3 A produção do cauim e as vasilhas de cerâmica

Os relatos de religiosos e viajantes e as pesquisas etnográficas e arqueológicas indicam a existência entre os tupinambá de vasos cerâmicos ligados ao preparo e ao consumo de bebidas fermentadas e enterros funerários. O mesmo foi observado entre os Jívaro, e que estes costumavam enterrar seus mortos nos grandes vasos para o preparo de bebidas fermentadas, característica análoga à dos grupos tupinambá e guarani (HARNER, 1972, p. 66; BUARQUE, 2010) esse tipo de enterramento talvez servisse para não faltar bebida ao falecido.

Estes documentos nos revelam que a mais importante cerimônia coletiva era a antropofagia ritual, para a qual chamavam parentes e os amigos de outras aldeias. Uma festa tão grande exigia uma quantidade significativa de cauim. Alfred Métraux (1979), em seus estudos sobre os tupinambá, a respeito do período que antecede o sacrifício do prisioneiro nos apontou um caminho, ressaltou ainda o uso de um pote utilizado para armazenar a tinta que pintavam o prisioneiro:

As mulheres encarregavam-se da fabricação de numerosos vasos de formas e dimensões diversas, que decoravam com cuidado todo especial. Determinados potes serviam para guardar as bebidas fermentadas; outros a tinta com a qual o prisioneiro devia ser pintado. Certas moças estavam encarregadas de preparar o cauim (MÉTRAUX, 1979, p. 124).

Há indícios nos relatos dos cronistas do preparo de vasos para receber grandes quantidades de cauim destinado a cerimônia da antropofagia ritual. O português Pero de Magalhães de Gândavo escreveu:

E depois de o terem desta maneira mui regalado um ano, ou o tempo que querem, determinam de o matar, e aqueles últimos dias antes de sua morte, per festejarem a execução desta vingança, aparelham muita louça nova, e fazem muitos vinhos do sumo de uma planta que se chama aipim de que atrás fiz menção GÂNDAVO, 2008, p. 146).

São vastos os relatos que registraram o apreço dos indígenas pelo cauim, essa bebida poderia ser feita de frutos ou raízes e consumidas em diferentes momentos da vida cotidiana de modo que, na sociedade tupinambá, “nada ocorria de importante na vida social e

religiosa que não fosse seguida de vasto consumo de certa bebida fermentada conhecida pelo nome de cauim”, com receio de não obterem êxito em seus feitos (MÉTRAUX, 1979, p. 171). Sobre a importância da bebida é possível através do relato do padre Claude D’Abbeville:

Se esses índios são grandes dançarinos são ainda melhores bebedores, em verdade não costumam beber senão nos dias de reuniões festivas, como quando matam algum prisioneiro para comer, quando deliberam sobre a guerra, em suma quando se juntam por prazer ou tratar de negócios importantes, os quais não seriam bem sucedidos se antes não preparassem o cauim e não cuidassem à vontade (ABBEVILLE, 2008, p. 320).

Antes que os tupinambá fossem a uma expedição guerreira reuniam-se com seus anciãos para alguns procedimentos preparatórios decididos em conselho, essas reuniões eram regadas a muita bebida e fumo:

Em todos os seus empreendimentos guiam-se pelos conselhos dos antigos que em seu tempo se mostraram valentes na guerra. Antes, porém de deliberar, preparam um cauim e fumam e bebem à vontade. Depois de bebidos, aceitam sem discussão tudo o que os antigos resolvem a favor da paz ou da guerra (ABBEVILLE, 2008, p.309).

D’Abbeville ao descrever os rituais em torno da captura do prisioneiro mencionam que as mulheres o recebem na aldeia depois de capturados, estas são as mais velhas. Após dias é marcada a morte do escravo capturado, na ocasião é servido cauim:

Embora os índios tratem bem seus prisioneiros e lhes deem por mulheres suas filhas e irmãs, as quais tratam como maridos e cuidam de sua casa e roças, e tenham deles filhos a que amam ternamente, matam os mais gordos quando lhes dá na telha por ocasião de qualquer festividade ou cauim (ABBEVILLE, 2008, p. 311).

Gabriel Soares de Sousa escreveu como eram produzidas as bebidas, os materiais utilizados no fabrico e mencionou o uso dos vasos:

Este gentio é muito amigo do vinho, assim machos como fêmeas, o qual fazem de todos os seus legumes, até da farinha que comem; mas o seu vinho principal é de uma raiz a que chamam aipim, que se coze, e depois pisam-na e tornam-na a cozer, e como é bem cozida, buscam as mais famosas moças da aldeia para espremer estes aipins com as mãos e algum mastigado com a boca, e depois exprimido na vasilha, que é o que dizem que lhe põem a virtude, segundo a sua gentilidade; a esta água e sumo destas raízes lançam em grandes potes, que para isso tem, onde este vinho se coze, e está até que se faz azedo; e como o está bem, o bebem com grandes cantares, e cantam e bailam toda uma noite às vésperas do vinho, e ao outro dia pela manhã começam a beber, bailar e cantar; e as moças solteiras da casa andam dando o Vinho em uns meios cabaços, a que chamam cuias, aos que andam cantando, os quais não comem nada enquanto bebem, o que fazem de maneira que vem a cair de bêbados por esse chão; e o que faz mais desatinos nessas bebedices, esse é o mais estimado dos outros, nos quais fazem sempre brigas; porque aqui se lembram de seus ciúmes, e castigam por

isso as mulheres, ao que acodem os amigos, e jogam às tiçoadas uns com os outros (SOUSA, 1987, p. 311).

Nesse trecho é possível perceber restrições e cuidados no fabrico do cauim, um deles é que “são as mais famosas moças da aldeia que espremem os aipins com as mãos e algumas com a boca” e são “as moças solteiras que servem o vinho”. Outro cronista que reforçou essa ideia é Pero de Magalhães Gândavo:

E depois de terem desta maneira cinco ou seis meses ou o tempo que querem, determinam de o matar; e fazem grandes cerimonia e festas aqueles dias, e aparelham muitos vinhos para se embebedarem, e fazem-nos da raiz duma erva que se chama aipim, a qual fervem primeiro e depois de cozida mastigam-na umas moças virgens, e espremem-na nuns potes grandes, e dali a três ou quatro dias o bebem (GÂNDAVO, 2008, p. 67).

Nesse pequeno trecho que completa as demais informações fornecidas por outros cronistas é possível observar que a mandioca é mastigada, esse procedimento é essencial para a fermentação da mandioca. A salivação é um elemento fundamental, entre os Asurini, outro grupo indígena da América do Sul, esse processo na concepção desses é que dá vida tanto ao cauim quanto à própria cerâmica, pois a saliva é utilizada durante o alisamento dos vasos (MULLER, 1990, p.183; NEUMANN, 2008, p.35).

Ainda sobre o modo que as bebidas eram produzidas e dos vasos que eram grandes e bojudos, Jean de Léry informou:

As raízes de aipim e mandioca, que servem de principal alimento aos selvagens, são também utilizadas no preparo de sua bebida usual. Depois de as cortarem em rodela finas, como fazemos com os rabanetes, as mulheres as fervem em grandes vasilhas de barro cheias de água, até que amoleçam; tiram-nas então do fogo e as deixam esfriar. Feito isso acocoram-se em torno das vasilhas e mastigam as rodela jogando-as depois em outra vasilha, em vez de as engolir, para uma nova fervura, mexendo-as com um pau até que tudo esteja bem cozido. Feito isso, tiram do fogo a pasta e a põem a fermentar em vasos de barro de capacidade igual a uma meia pipa de vinho de Borgonha. Quando tudo fermenta e espuma, cobrem os vasos e fica a bebida pronta para o uso. Esses vasos têm o feitio das grandes cubas de barro nas quais vi fazer-se a lixívia em alguns lugares do Bourbonnais e da Auvergne; são, entretanto mais estreitos no alto que no bojo (LÉRY, 1961, p. 106).

Claude D’Abbeville descreveu com riqueza de detalhes os procedimentos para fabricação do cauim entre os tupinambá, o que traz à tona o uso da cerâmica:

Se fazem o cauim durante o tempo dos cajus (que dura de quatro a cinco meses) tomam alguns desses frutos esponjosos e cheios de sumo e os espremem. O líquido assim é obtido é chamado caju-cauim; branco e excelente, forte como os vinhos regionais de França e com essa particularidade; quanto mais velhos melhores. Os índios que vivem sem se preocupar com o dia seguinte, depois de fabricar grande quantidade desse vinho colocam-no dentro de belos vasos de barro que suas mulheres

fazem para a solenidade e que são enormes e bojudos, porém de gargalos estreitos e podendo conter, cada qual, de quarenta a cinquenta potes; cheios os recipientes, bebem sem cessar até esvazia-los. Fora do tempo do caju, fazem outra bebida muito forte que chamam cauim-etê. Apanham as mulheres raízes de macaxeira e as põem a ferver dentro d'água em enormes vasilhames de barro. Já bastante cozidas e moles, tiram-nas do fogo e deixam-nas esfriar um pouco; juntam-se em seguida as mulheres em torno dos recipientes, tomam as raízes e as mastigam para cuspi-las depois dentro de outros vasilhames de barro, com certa quantidade de água proporcional à quantidade de bebida que desejam fazer. Misturam-nas com levedura de farinha de milho miúdo ou comum e põem tudo a ferver mexendo sem parar até completar o cozimento. Tiram então essa espécie de sopa espessa do fogo e enchem os vasos de colo estreito. Deixam a bebida assentar para tirar a borra, cobrem os vasilhames e guardam-nos até que se reúnam todos para caunar. Fabricam ainda outro tipo de vinho doce a que chamam caracu. É preparado com raízes de mandioca e mastigado como o precedente; juntada a farinha de milho e a água, fazem ferver tudo dentro de panelas de barro. Quando no ponto, essa bebida se torna um caldo espesso, parecido com sopa de leite ou arroz. Fazem então assar algumas espigas de milho, mastigam os grãos e cospem-nos no líquido, o que o torna mais claro e fluido, permanecendo, entretanto ainda assaz espesso, porquanto não o coaram de modo nenhum (ABBEVILLE, 2008, p. 321).

Observa-se que o líquido era produzido a partir de vários frutos. O seu armazenamento era em vasos enormes e bojudos próprios, ratificando com os demais cronistas a respeito do vaso para armazenamento, elaborado exclusivamente para a solenidade, reforçando a ideia até aqui apresentada de que essas cerâmicas eram confeccionadas para o ritual. E que de certa forma, se aproxima das descrições sobre os Jívaro. Harner (1972), a respeito dos Jívaro informou que os maiores vasos fabricados por esse grupo eram para a produção da bebida e que estes vasos eram bojudos e recebiam decoração no pescoço e os que visavam o consumo possuíam decoração por toda parte interna e externa. Ainda sobre a bebida dos tupinambá D'Abbeville informou que era consumida quente:

Entrementes deixam as mulheres um pouco de fogo junto aos vasilhames, para esquentar o cauim que costumam beber morno; em seguida é aberto o primeiro pote e se inicia imediatamente a cerimônia da cauinagem, de que participam homens e mulheres. Os velhos ficam deitados ou sentados em suas redes de algodão, com o cachimbo na mão e conversam; outros cantam, dançam e saltam com seus maracás, e as mulheres os acompanham pondo as mãos nos ombros dos maridos; e todos juntos fazem um barulho ensurdecedor (ABBEVILLE, 2008, p. 322).

Sobre o ritual de consumo da bebida, Jean de Léry informou que eram ingeridos mornos:

Quando querem divertir-se e principalmente quando matam com solenidade um prisioneiro de guerra para o comer, é seu costume (ao contrário do que fazemos com o vinho que desejamos fresco e límpido) beber o cauim amornado e a primeira coisa que fazem as mulheres é um pequeno fogo em torno dos lotes de barro para aquecer a bebida. Começam então por uma das extremidades a descobrir o primeiro pote e a remexer e turvar a bebida de que vão tirando cuias cheias, algumas de três quartilhos de Paris os homens passam dançando, uns pós outros, junto das mulheres que entregam a cada um a sua cuia cheia enquanto os homens bebem de um trago elas, no

desempenho do ofício de despenseiras, não se esquecem de bebericar sofrivelmente e isso tantas vezes quantas necessárias para que na centena de potes ali enfileirados não fique uma só gota de cauim (LÉRY, 1961, p. 107).

Em outro momento do relato D'Abbeville descreveu que fazem grande quantidade de quinze a vinte vasilhames:

Assim preparam os índios seu cauim e quando se prestam para alguma reunião solene, como já disse, fazem suas mulheres, dias antes, grande quantidade (quinze a vinte) desses vasilhames e os guardam em suas cabanas (ABBEVILLE, 2008, p. 322).

Jean Léry assim como D'Abbeville os observou a grande quantidade de cauim fabricado:

Como tais raízes e o milho crescem durante o ano todo no país, os selvagens fazem a sua bebida em qualquer estação e às vezes em grande quantidade, tendo eu visto em certa ocasião mais de trinta potes grandes cheios, dispostos em fila à espera do momento de cauinar (LÉRY, 1961, p. 106).



Figura 12 - Índios preparando e consumindo o cauim. Detalhe da "América" de Jodocus Hondus (ca. 1606). Instituto de Estudos Brasileiros/USP (acervo depositado temporariamente pela Justiça Federal), São Paulo.

Pelas descrições até aqui apresentadas, presume-se que essas grandes festas de consumo do cauim eram realizadas somente pelos chefes das aldeias, suas mulheres e filhas. É interessante pensar que o líder é aquele que mais sacrificou inimigos em rituais e por isso, adquiriu prestígio, muitas mulheres e filhos e por consequência consegue realizar grandes festas com muita quantidade de bebida. Desta forma, produzir grande quantidade de bebida e cerâmicas bem elaboradas pode indicar um sinal de status. Em seu tratado de 1583 sobre o Brasil, o jesuíta Fernão Cardim registrou a seguinte informação sobre os tupinambá:

Determinado o tempo em que há de morrer, começam as mulheres a fazer louça, a saber: panelas, alguidares, potes para os vinhos, tão grandes que cada um levará uma pipa; isto prestes, assim os principais como os outros mandam seus mensageiros a convidar outros de diversas partes para tal lua, até dez, doze léguas a mais, para o qual ninguém se excusa. Os hospedes vem em magotes com mulheres e filhos, e todos entram no lugar com danças e bailos, em todo o tempo em que se junta a gente, há vinho para hospedes, porque sem ele todo o mais agasalhado não presta; a gente junta, começam as festas alguns dias antes conforme ao numero, e certas cerimoniaes que precedem, e cada uma gasta um dia (CARDIM, 1980, p. 96).

Segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002) a partir de seus estudos sobre os tupinambá, o cauim é uma bebida carregada de significados e sua festa, a cauinagem um meio poderoso de símbolos. Este antropólogo associa a cauinagem à memória que, por sua vez, é voltada ao tema da vingança. Acredita ainda, que a cauinagem mantém relação estreitas com o motivo do ritual antropofágico. Para ele, a principal motivação da antropofagia era a necessidade de vingança, elemento estruturador da sociedade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) desta forma, tanto a antropofagia quanto a cauinagem é comandada por um principio atenuado de vingança. A ideia da vingança antropofágica estava presente desde o ritual de nascimento e os acompanhava até a morte.

O consumo do cauim, ou seja, a festa constituíam acontecimentos educativos, pois o momento possibilitavam encontros de jovens, anciãos e mulheres, reunido os mais velhos contavam quem foram seus avós e antepassados, e o que se passou com eles. Nesse sentido Claude D'Abbeville ressalta esses ensinamentos:

Depois de aceso um grande fogo, utilizado à guisa de candeia e para fumar, armam suas redes de algodão e, deitados, cada qual com seu cachimbo na mão, principiam a discursar, comentando o que se passou durante o dia e lembrando o que lhes cabe fazer no dia seguinte a favor da paz ou da guerra, para receber seus amigos ou ir ao encontro dos inimigos, ou para qualquer outro negócio urgente (ABBEVILLE, 2008, p. 346).

O ritual de consumo da bebida, portanto, são entendidas como acontecimentos que permitiam a construção de identidades e a perpetuação da cultura. As ocasiões sociais proporcionadas pelo consumo das bebidas assemelham-se à descrição do moinho em que trabalhava Menocchio, personagem central da obra *O queijo e os vermes*, do historiador italiano Carlo Ginzburg (1998, p. 220), isto é, como "um lugar de encontros, de relações sociais [...]. Um lugar de troca de ideias, como a taverna e a loja".

Como lugares de encontros e relações sociais, esses rituais de consumo funcionavam, ainda, como mediadores culturais (GRUZINSKI, 2003) significativos na transmissão dos saberes da coletividade e, portanto, significativos à própria sobrevivência,

posto que constituíssem uma situação propícia para transmissão e aprendizagem de tais saberes. Os mediadores culturais, segundo tradução da historiadora Thaís Fonseca (2003, p. 68), referem-se às pessoas, objetos - que atuam como mediadores entre tempos e espaços diversos, contribuindo na elaboração e na circulação de representações e do imaginário. Por seu forte enraizamento cultural e sua grande mobilidade, esses mediadores atuam como catalisadores de ideias, sendo capazes de organizar sentidos e de criar um sistema de conexões dentro do universo cultural no qual transitam.

3.4 A cerâmica em contexto funeral

Como vimos, os vasos cerâmicos eram utilizados em diversos contextos, tanto em ocasiões domésticas quanto em festas para consumo coletivo, ainda nas crônicas é possível perceber a utilização da cerâmica em contexto funerário. Esse uso não foi objeto de descrição da maioria dos cronistas, mas alguns mencionaram a cerâmica sendo utilizada como urnas funerárias.

Os rituais dispersados aos mortos reforçam os valores culturais integrando o sistema religioso de todos os grupos humanos. O ritual funerário permite-nos inferir comportamentos sociais, pois, de modo geral, a categoria social reflete-se no sepultamento. Os relatos sobre os tupinambá tem revelado a existência de uma cerâmica relacionada a rituais funerários, mas, não mencionaram o formato e nem se recebiam pintura na superfície, descreveram-nas com os termos vasos, panelas, potes e cuias. Ainda que o sepultamento em cerâmica, não aparece nos relatos de Claude D'Abbeville, Yves D'Évreux, Pero Magalhães de Gândavo, Hans Staden e Jean de Léry, esta presente nas descrições de Fernão Cardim e Gabriel Soares de Sousa que são as primeiras crônicas produzidas a respeito dos tupinambá.

O capuchinho francês Yves D'Evreux, quanto às práticas funerárias destes nos revela que a preocupação maior entre os indígenas do Maranhão não era a morte, e sim se seriam chorados e lamentados por seus parentes, as descrições mostram que eram as mulheres que choravam e lamentavam os falecidos. Em relação ao processo de espera da morte descreve como os índios procediam, ficando em silêncio na presença do enfermo, posicionados segundo as hierarquias de idade e parentesco; os choros, afirmando que as lamentações só ocorriam após o último suspiro:

Quando chega a hora da morte, reúnem-se todos os seus parentes, e geralmente todos os seus concidadãos, cercam-lhe o leito de moribundo os parente mais de perto, depois

os velhos e as velhas, e assim de idade em idade: não dizem uma só palavra, olham-no com toda a atenção, banham-se de lágrimas constantemente; mas apenas a pobre criatura exala o último suspiro, dão berros e gritos, fazem lamentações compostas por uma música de vozes fortes, agudas, baixas, infantis, enfim, de todo gênero, que infalivelmente entenece todos os corações, embora sejam naturais todas essas dores e lágrimas, sem conhecimento do bem e do mal que poderá gozar esse espírito desprendido do corpo morto (D'ÉVREUX, 2007, p. 166).

Nota-se que em outro trecho de Yves D'Évreux sobre as práticas funerárias que os indígenas se preocupavam com a vida após a morte:

Acabado o choro e o discurso, tomam o corpo, já cheio de penas na cabeça e nos braços, uns vestem com um capote, outros lhe dão um chapéu, se o há, trazem-lhe o macinho de petun, seu arco, flechas, machados, foices, fogo, água, farinha, carne e peixe, e o que em vida ele mais apreciava (D'ÉVREUX, 2007, p. 167).

De acordo com Jean de Léry, esses indígenas tinham medo de um personagem cosmológico, caso não colocassem objetos e alimentos junto ao corpo o defunto seria castigado:

Acreditam firmemente que se Anhangá não encontrar alimentos preparados junto das sepulturas desenterrará e comerá o defunto; por isso colocam, na primeira noite depois de sepultado o cadáver, grandes alguidares de farinha, aves, peixes e outros alimentos e potes de cauim e continuam a prestar esse serviço verdadeiramente diabólico ao defunto, até que apodreça o corpo (LÉRY, 1961, p. 198).

Nessa passagem descrita por Léry é possível perceber o uso de grandes alguidares com alimentos e potes de cauim sendo depositado na cova do falecido até que este entre em estado de putrefação.

Voltando à descrição de Yves D'Évreux os tupinambá praticavam a inumação em fossa com o indivíduo morto colocado sobre seus calcanhares. Nesse caso, não informou a presença de rede ou cordas de algodão para envolver o morto, nem madeira ou blocos de pedra para evitar o contato do corpo, eram colocados diretamente na terra. Descreve também a colocação de presentes para serem dados aos parentes e amigos mortos:

Faziam depois um buraco fundo e redondo em forma de poço: assentavam o morto sobre seus calcanhares, conforme era o seu costume, e à cova desciam-no de mansinho, acomodando ao redor dela a farinha e água, a carne e o peixe ao lado de sua mão direita, a fim de poder pegar em tudo com facilidade, e na esquerda arrumavam os machados, as foices, os arcos e as flechas. Ao lado dele faziam um buraco, onde acendiam fogo com lenha bem seca a fim de não apagar-se, e, despedindo-se dele, o incumbiam de dar muitas lembranças aos seus pais, avós e amigos, que dançavam nas montanhas, além dos Andes, onde julgam ir todos depois de mortos (D'ÉVREUX, 2007, p. 166-167).

Claude D'Abbeville, em relação às práticas funerárias nos forneceu algumas informações a respeito da morte de um principal:

Reúnem-se e se lamentam, como já disse entoando louvores ao defunto. Vestem-no em seguida com todos os seus ornados e cavam uma cova redonda de quatro a cinco pés de profundidade e aí colocam o corpo, curvado de modo a que os pés toquem a cabeça. Finalmente, entre gritos e lamentações, cobrem-no de terra e deixam-no assim enterrado (ABBEVILLE, 2008, p. 256).

Sobre o sepultamento Jean de Léry informou que os índigenas de grande prestígio eram enterrados enrolados em redes e enterrados na própria casa:

Depois de aberta a cova, não comprida como as nossas, mas redonda e profunda como um tonel de vinho, curvam o corpo e amarram os braços em torno das pernas, enterrando-o quase de pé. Se o finado é pessoa de destaque sepultam-no na própria casa, envolvido em sua rede, juntamente com os seus colares, plumas e outros objetos de uso pessoal (LÉRY, 1961, p. 197).

O Padre Fernão Cardim, do quadro dos dirigentes da Companhia de Jesus, observou um sepultamento em cerâmica e não diretamente na terra:

Para estas mortes e choros chamão os vizinhos e parentes, e se é principal, ajunta-se toda aldeia a chorar, e nisto têm também seus pontos de honra, e aos que não chorão lanção pragas, dizendo que não hão de ser chorados: depois de morto o lavão, e pintão muito galante, como pintam os contrários, e depois o cobrem de fio de algodão que não lhes parecem nada, e lhes metem na cuja no rosto, e assentando o metem em um pote que para isso têm debaixo da terra, e o cobrem de terra, fazendo-lhe uma casa, aonde todos os dias lhe levão de comer, porque dizem que como cançã de bailar, vem ali comer, e assi os vão chorar por algum tempo todos os dias seus parentes, e com eles metem todas as suas joias e metaras (CARDIM, 1980, p. 94).

Gabriel Soares de Sousa descreve em dois de seus capítulos as cerimônias que os tupinambá realizavam quando da morte de um dos habitantes da aldeia, assim como das práticas realizadas quando o morto é o principal e seu filho. Em relação à morte do filho do principal observamos uma diferença na prática de sepultamento, é enterrado em casa, assim como o seu pai, e a criança é depositada em uma urna cerâmica. Sobre os demais adultos eram enterrados em cova envolvidos em uma rede. Sobre o enterramento de um principal descreveu:

É costume entre os tupinambás que, quando morre qualquer deles, o levam a enterrar embrulhado na sua rede em que dormia, e o parente mais chegado lhe há de fazer a cova; e quando o levam a enterra vão no prateando até a cova, com os cabelos soltos sobre o rosto, estão-no prateando até que fica bem coberto de terra; de onde se tornam para sua casa, onde a viúva chora o marido por muitos dias; e se morrem as mulheres destes tupinambás, é costume que os maridos lhes façam a cova, e ajudem a levar às costas a defunta, e se não tem já marido o irmão ou parente mais chegado lhe faz a cova (SOUSA, 1987, p. 329).

E quando morre algum principal da aldeia em que vive, e depois de morto alguns dias, antes de o enterrarem fazem as cerimônias seguintes. Primeiramente o untam com mel todo, e por cima do mel o empenam com penas de pássaros de cores, e põem-lhe uma carapuça de penas na cabeça, e todos os mais enfeites que eles costumam trazer nas suas festas; e têm-lhe feito na mesma casa e lanço onde ele vivia, uma cova muito funda e grande, com sua estacada por de redor, para que tenha a terra que não caia sobre o defunto, e armam-lhe sua rede em baixo de maneira que não toque o morto no

chão; na qual rede o metem assim enfeitado, e põem-lhe junto da rede seu arco e flechas, e a sua espada, e o maracá com que costuma tanger, e fazem-lhe fogo ao longo da rede para se aguentar, e põem-lhe de comer num alguidar, e água num cabaço, como galinha; e como esta mata-lotagem está feita, e lhe põem também sua cangoeira de fumo na mão, lamçam-lhe muita soma de madeira igual no andar da rede de maneira que não toque no corpo, e sobre esta madeira muita soma de terra, com rama debaixo primeiro, para que não caia terra sobre o defunto; sobre a qual sepultura vive a mulher, como dantes. E quando morre algum moço, filho de algum principal, que não tem muita idade, metem-no em cócaras, atados os joelhos com a barriga, em um pote que ele caiba, e enterram o pote na mesma casa debaixo do chão, onde o filho e o pai, se é morto, são chorados muitos dias (SOUSA, 1987, p. 330).

Em relação ao período de luto o costume tanto para as mulheres como para os homens é o tingimento com jenipapo; mas apresenta algumas diferenças, em relação ao corte dos cabelos. Também relata as festas para tirar o luto que é oferecido pelo (a) viúvo (a) e parentes mais próximos:

É costume entre as mulheres dos principais Tupinambá, ou de outro qualquer índio, a mulher cortar os cabelos por dó, e tingir-se toda de jenipapo. As quais choram seus maridos muitos dias, e são visitadas de suas parentas e amigas; e todas as vezes que o fazem, tornam com a viúva a prantear de novo o defunto, as quais deixam crescer o cabelo, até que lhe dá pelos olhos, e se não casa com outro, logo faz sua festa com vinhos, e torna-se a tosquiar para tirar o dó, tinge-se de novo do jenipapo (SOUSA, 1987, p. 329).

Pero de Magalhães Gândavo não oferece muita informação. Apenas uma referência do enterramento de um adulto, repetindo informações já descritas por Soares de Sousa:

Quando algum destes morre costumam enterrá-lo numa cova assentado sobre os pés, com sua rede às costas em que ele dormia, e logo pelos primeiros dias põem-lhe de comer em cima da cova (GÂNDAVO, 2008, p.30).

As descrições apresentam elementos importantes quanto à prática funerária, percebemos em alguns relatos a utilização da cerâmica como urnas funerárias, mas sem muitos detalhes. Visto que a maioria dos cronistas, até os que não eram membros de ordens religiosas estava fortemente influenciada pelo cristianismo e o enterramento é um dos aspectos que compõe o universo simbólico e religioso de todas as sociedades humanas.

Observamos uma aproximação nas descrições quanto ao lamentamento e pranto, também é registrado preparação das covas e o depósito de comidas, bebidas e alguns objetos. Outra importante informação é referente ao local do enterro, o principal e o seu filho eram depositados dentro da casa em que moravam. Mas, somente dois cronistas revelam o uso de cerâmicas para o sepultamento do corpo, Gabriel Soares de Sousa e Fernão Cardim, estes mencionam que os chefes e seus filhos eram assim enterrados, essa informação importante

fornecida por esses dois cronistas, nos leva a pensar na relação com o cauim e que esse tipo de inumação eram raro.

De acordo com Harner que entre os Jívaro eram reaproveitados os vasos das bebidas fermentadas para enterrar seus mortos, para que na outra vida não faltasse bebida ao falecido (HARNER, 1972). Essa característica entre os Jívaro se aproxima das práticas entre os tupinambá, pois os enterramentos em urnas funerárias eram somente para os principais, e seus filhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dos dados expostos infere-se que o grupo estudado teria tirado o sustento predominantemente de atividades lavradoras, entre os quais se destacaria a mandioca, o milho e o caju. O regime alimentar baseado na mandioca levou a elaboração de diversas formas e dimensões de cerâmicas, tais como, panelas, pratos, frigideiras, panelas com tampa (terrina), caldeirões, colher, cântaro (vaso/jarra com asa), garrafas e copos, alguidares e púcaros. O que evidencia o amplo processamento, conservação de alimentos e armazenagem por longos períodos.

Em relação às cerâmicas pintadas, chama a atenção à forma única de confeccionar e decorar os vasilhames. Com relação à decoração, se procurou mostrá-las e o que elas podiam indicar. A partir das decorações, pode-se dizer que o grupo estudado seguiu determinadas normas ao fazer e decorar as cerâmicas. A cerâmica pintada estava principalmente relacionada à preparação e consumo de bebidas fermentadas (cauim) e enterramentos. Estes eram grandes vasos bojudos e estreitos na borda e eram alisados internamente e externamente, esses objetos podem ter tido duas funções, ou o armazenamento de bebidas ou sepultamentos, e parece haver uma relação estreita entre os funerais e as bebidas ingeridas nos rituais antropofágicos e em outros momentos festivos do grupo, como mostram as crônicas. No sepultamento, a disposição parece ter sido a de acomodar o corpo em posição fetal e junto ao morto, colares, ornamentos, alimentos nos vasos de barro.

Como procuramos evidenciar neste estudo, as mulheres tupinambá possuíam um papel significativo no cotidiano do grupo estudado no que se refere à efetivação de práticas amplamente valorizadas: a produção das vasilhas de cerâmica e das bebidas fermentadas, produções essas marcadas simbolicamente pela feminilidade.

Domínio exclusivo das mulheres, os conhecimentos que envolviam essas produções garantiam a elas poder na sociedade, contrariando, assim, interpretações históricas que desconsideram o papel das mulheres.

Na sociedade em estudo, o ciclo de vida e destino póstumo organizavam-se ambos em torno da vingança. Muitas das ações e práticas eram motivadas pelo sentimento de vingança. Segundo Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (2009), a vingança corresponde ao cerne da sociedade tupinambá por meio do qual, casamentos, chefias, xamanismo, cauinagem, alimentação e profetismo se articulam. A memória da vingança garante o funcionamento da sociedade como um todo, pois se vingar só é possível a partir da atitude

guerreira e está penetra e atribui sentido às outras esferas sociais. Desse modo, pode-se dizer que o que cria a obrigação de retribuir a hostilidade e a agressão é o sentimento de vingança que, a cada morte, se renova.

Se nascer um menino, o pai lhe oferece um conjunto de arco e flechas, que é logo amarrado em um lado da rede e, do outro lado, coloca saquinhos de ervas que simbolizam os inimigos que seu filho deverá matar e comer. Esse gesto representa os valores guerreiros, a bravura e, simbolicamente, é uma declaração de guerra, assim como a vingança perpétua que ele deverá exercer contra os inimigos. Se nascer uma menina, a ela é oferecido um colar feito dos dentes de um animal de nome capiougouare (capivara), imediatamente pendurado em torno de seu pescoço, para que seus dentes sejam fortes, quando ela estiver na idade de comer carne, assim como, mastigar os frutos na produção das bebidas fermentadas (SOUSA, 1987). Depois as crianças são pintadas nas cores vermelha e preta, cores presente em diversos momentos da vida desses indígenas, inclusive as cores que decoram suas vasilhas. Posteriormente todas as etapas (faixas etárias), das meninas como os dos meninos são seguidos de ensinamentos que visam transformar as meninas em futuras mulheres com saberes poderosos no fabrico do cauim, das vasilhas e alimentos e os meninos em futuros guerreiros prestigiosos.

Tabela 3 - Categorias de idade dos homens tupinambá (FERNANDES, 1970).

Categoria	Idade	Tutela	Funções
Kunumy-miry	Até 8 anos	Mãe	Portam arcos e flechas.
Kunumys	Até 14 ou 15 anos	Pai	Acompanham o pai nas atividades.
Kunumys uacu	Até 25 anos	Pai	Trabalho de remarem canoas quando vão a guerra e confeccionam os instrumentos de guerra.
Aua	Mais de 25 anos		Guerreiro
Thuyne	Mais de 40 anos		Chefe de maloca Chefe de bando guerreiro Pajé

			Direito a poligamia
--	--	--	---------------------

Tabela 4 - Categorias de idade das mulheres tupinambá (FERNANDES, 1970).

Categoria	Idade	Tutela	Funções
Kugnantin-myri	Até 8 anos	Mãe	Ajudam suas mães a fiarem algodão e imitam suas mães no fabrico de potes e panelas de barro.
Kugnantin	Até 14 ou 15 anos	Mãe	Aprendem tarefas: fiam algodão, semeiam e plantam, fabricam farinhas, fazem cauim.
Kugnammucu	Até 25 anos	Marido	Casam-se e acompanham seus maridos com utensílios necessários para o preparo da comida.
Kugnan	Mais de 25 anos		Em plena vigor
Uainuy	Mais de 40 anos		<p>Presidem o fabrico do cauim e confeccionam as vasilhas</p> <p>Assam os escravos e recolhem a gordura e vísceras para fazer mingau</p> <p>Iniciam os choros e lamentações pelos defuntos</p> <p>Recebem o inimigo</p> <p>Ensinam as mais novas</p>

Fica evidente que os indígenas que detêm o poder são os mais velhos. O poder dos homens era relacionado às inúmeras vitórias obtidas em guerras e às mulheres cabia ao domínio dos saberes, entre eles, o de fabricar o cauim e as vasilhas cerâmicas que elas são ensinadas

desde pequenas. A mulher na organização do grupo estudado, é um agente de transmissão e manutenção da cultura tupinambá, a ela cabe a maior parte das atividades, que já mencionamos anteriormente, decidem sobre a alimentação, organizam os rituais, confeccionam a maior parte dos objetos, entre eles, a cerâmica, e transmitem todos esses conhecimentos as indígenas mais novas. A partir de cada uma dessas práticas culturais, as mulheres perpetuam a identidade tupinambá.

Acredita-se que as grandes festas de consumo do cauim eram realizadas por chefes de aldeias, os indígenas mais maduros, pois nessa fase é interessante notarmos que esses homens eram os que mais haviam sacrificado inimigos em rituais e gozavam de prestígio com muitas mulheres e por consequência conseguiam realizar grandes festas com fartos vasos de bebidas. Desta forma inferimos que produzir grande quantidade de bebida e cerâmicas pintadas pode indicar sinal de status. E o que corrobora para essa premissa é o fato de somente os chefes serem enterrados nos vasos que já haviam sido utilizados para armazenar a bebida em festas anteriores, mantendo assim, estreitas relações com ritual antropofágico.

Segundo Fernandes (1970) a figura do inimigo no universo tupinambá é indispensável à vida social e cultural dessa sociedade, pois é ela que da coesão à existência, sem o inimigo, não haveria mortos, festas de consumo do cauim, filhos, nomes, a organização das aldeias, mas tampouco vasilhas decoradas para essas diversas ocasiões. Notamos nos diálogos que para os tupinambá a vingança era o ponto inegociável. Como bem observou o cronista Gabriel Soares de Sousa (1987): “como os tupinambá são muito belicosos, todos seus fundamentos são como farão guerra a seus contrários”.

A vingança era justamente a instituição que produzia a memória. A inconstância lamentada pelos padres jesuítas e franciscanos significava invariavelmente o retorno às práticas. De acordo com Viveiros de Castro (2002, p. 225) eram tão inconstantes, não mostrando nem rejeição e nem engajamento total no que diz respeito aos desígnios da fé católica. Em contraposição, a guerra e a vingança permaneceram um constante na sustentação da “máquina social dos povos da costa. (...) Eis o avesso da inconstância indígena”.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os Índios Aldeados no Rio de Janeiro Colonial**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), IFCH-Unicamp, Universidade de Campinas, São Paulo, 2000.

_____. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. Índios mestiços e selvagens civilizados de Debret reflexões sobre relações interétnicas e mestiçagens. **Varia História**, Belo Horizonte, vol. 25, nº 41: p.85-106, jan/jun 2009

_____. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **Revista. História Hoje**, Florianópolis – SC, v. 1, no 2, p. 21-39, 2012

ALMEIDA, Fernando Ozorio. A arqueologia dos fermentados: a ética história dos Tupi-Guarani. **Estudos avançados – Revistas USP**, São Paulo, v. 29, n. 83, p. 87-118, 2015.

ALVES, Cláudia et.al. A Cerâmica Pré-Histórica Brasileira: Novas Perspectivas Analíticas. **In: CLIO – Série Arqueológica**. v.1. nº.7. Recife: EDUFPE, 1991.

AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. Memória e Identidade: a representação através da cultura material. **Cadernos de Estudos e Pesquisas**, São Gonçalo, RJ, ano VIII, n. 19, p. 13-24, 2004.

BANDEIRA, Arkley Marques. **Ocupações humanas pré-históricas no litoral maranhense: um estudo de caso sobre o sambaqui Bacanga na ilha de São Luís**. 2008. 320f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo.

_____. **Ocupações humanas pré-coloniais na Ilha de São Luís - MA: inserção dos sítios arqueológicos na paisagem, cronologia e cultura material cerâmica**. 2013. 1162f. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo.

_____. **Vinhais Velho: arqueologia, história e memória**. São Luís: Ed. Foto Edgar Rocha, 2013.

_____. Distribuição espacial dos sítios Tupi na Ilha de São Luís, Maranhão. **Cadernos do LEPAARQ**, Pelotas, RS, vol. XII, n. 24, p. 61-96, 2015.

BURKE, Peter. **A escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia**. São Paulo: UNESP, 1997.

_____. **Variedades de história cultural**. São Paulo - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BUARQUE, A. As estruturas funerárias das aldeias Tupinambá da região de Araruama, RJ. In: **PROUS, A.; LIMA, T. A. (Org.) Os ceramistas Tupiguarani, volume III - eixos temáticos.** Belo Horizonte: Superintendência do Iphan de Minas Gerais, p.172-79, 2010.

BLOCH, Marc. **Introdução a História.** Lisboa: Publicações Europa-América, 1965.

BROCHADO, José Proenza. Um modelo ecológico de difusão da cerâmica e da agricultura no leste da América do sul. In: **1º Simpósio de Pré-história do Nordeste Brasileiro**, n. 21, 1991, Recife. Anais... Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1991. p. 81-86.

_____. **An Ecological model of the spread of pottery and agriculture into eastern South America.** 1984. 1014f. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Illinois, Urbana-Champaign.

_____. **A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policroma amazônica.** Dédalo, São Paulo, 1989, p. 65-82.

_____. (et al). **PRONAPA. Arqueologia brasileira em 1968: um relatório preliminar sobre o programa nacional de pesquisas arqueológicas. Publicações avulsas n12.** Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1968.

_____. **Alimentação na floresta tropical.** Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1977, 103p. (caderno n. 2)

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil.** São Paulo: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

CARVALHO, Silvia de. A cerâmica e os rituais antropofágicos. **Revista de Antropologia, USP**, São Paulo, v. 26, p. 39-52, 1983.

_____. Chaco: Encruzilhada de Povos e ‘melting pot’ cultural, suas relações com a bacia do Paraná e Sul mato-grosense. In: **CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). História dos índios no Brasil.** São Paulo: Cia das Letras/FAPESP, 1992, p. 431-456.

_____. A morte heroica do guerreiro. In: **Rituais indígenas brasileiros**, São Paulo: CPA, 1999, p.7-15.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 349-371, jan./jun. 2011.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal.** São Paulo: Brasiliense, 1978.

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

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil no século XVI. In: **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania.** São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 26-53.

DAHER, Andrea. **O Brasil francês – As singularidades da França Equinocial, 1612-1615**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DIAS, A.S. Um projeto para a arqueologia brasileira. Breve histórico da implantação do PRONAPA. **Revista do CEPA**, Santa Cruz do Sul, v. 22, p. 25-39, 1995.

D'ORBIGY, Alcides. **El hombre americano considerado em sus aspectos fisiológicos y Morales**. Traducción de Alfredo Cepeda. Buenos Aires: Editorial Futuro, 1944.

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Tradução de Sergio Milliet. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2008.

D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. Tradução de Sergio Milliet. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

D'ÉVREUX, Yves. **Continuação da História das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1612 e 1614**. Tradução de César Augusto Marques. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. A História Indígena em Mato Grosso do Sul: dilemas e perspectivas. **Territórios e Fronteiras**, Cuiabá, 2001, v. 2, n. 2, p.115-124.

EHRENREICH, Paul. Die Einteilug Verbreitung der Volerrstamme Brasiliens nach dem gegenwartigen Stande unsrer Kenntnisse. **Patermanns Mitteilungen**, Gothingen, v. 37, n. 81, p. 114-24, 1891.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 1992, p. 381-396.

_____. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp. 2001.

_____. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

_____. **Função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Pioneira, 1970.

FERNANDES, João Azevedo. **De Cunhã a Mamemulca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil**. Editora da Universidade Federal da Paraíba UFPB, Paraíba - JP, 2003.

FONSECA, Thais Nívia de Lima. Serge Gruzinski e as dinâmicas culturais na América Colonial. **Cultura Histórica e Patrimônio**. Alfenas - MG, volume 2, número 1, p. 60-71, 2003.

FUNARI, Pedro Paulo: NOELLI, F. S. **Pré-história do Brasil**. São Paulo: Contexto, 2002.

FUNARI, Pedro Paulo A. Os Historiadores e a Cultura Material. In.: **PINSKY, Carla Bassanezi. Fontes Históricas**. São Paulo, Editora Contexto: 2005.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília: Senado Federal, 2008.

GALAN, Maria Cristina. **As Terena**. 148 f. Dissertação de Mestrado (Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, 1994.

GASPAR, Lúcia. Viajantes (relatos sobre o Brasil, século XVI a XIX). **Fundação Joaquim Nabuco**, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 21 junho 2016.

GRUZINSKI, Serge. Índios construtores de Catedrais: mestiçagens, trabalho e produção na cidade do México, 1550-1600. In: PAIVA, Eduardo França; ANASTASIA, Carla. (Orgs.). **O trabalho Mestiço**: maneiras de pensar e formas de viver-séculos XVII a XIX. São Paulo: ANNABLUME; Minas Gerais: UFMG/PPGH, 2002.

_____. A colonização do imaginário. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GINZBURG, Carlo. Provas e possibilidades à margem de “Il ritorno de Martin Guerre”, de Natalie Zemon Davis. In: **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1991.

HARNER, Michael. **The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls**. American Museum of Natural History, La Universidad de Virginia, 1972.

HUE, Sheila Moura; MENEGAZ, Ronaldo. **A primeira história do Brasil**. Editora: Zahar, 2004.

HECKENBERGER, M. J; NEVES, E.; PETERSEN, J.B. De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 41, n. 1, 1998.

LA SALVIA, Fernando; BROCHADO, José Proenza. **Cerâmica guarani**. Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura, 1989.

LATHRAP, Donald W. **The upper Amazon. London**. Thames & Hudson, 1970.

LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (eds.). **Faire de l’histoire**. 3 vols. Paris, Gallimard, (1974).

LE GOFF, Jacques. **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **História e memória**. Campinas, Editora UNICAMP, 1990.

Leite Filho, D. C. L., Leite, E. G. Ocupação pré-histórica da ilha de São Luís: a ocorrência de grupos ceramistas proto-Tupi. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, 2005.

LÉRY, Jean. **Viagem à terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

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

MEGGERS, Betty J. **A reconstrução da pré-história amazônica**. São Paulo: Edusp, 1973-1974.

MEGGERS, Betty J. & EVANS, CLIFFORD. A reconstituição da pré-história amazônica: algumas considerações teóricas, **O Museu Goeldi no ano do Sesquicentenário**, Belém, Publicações Avulsas 20, pp. 5 1-69, 1972.

MELLO, Antônio A. S. & KNEIP, Andreas. Evidências linguísticas que apontam para a origem dos povos Tupi - Guarani no leste amazônico. **International Congress of Americanists**, 52º, Sevilha. Mimeo, 2005.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp. O passado e o futuro do homem americano. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**, v. 9, p. 534-562, 1904.

_____. Como se deve escrever a História do Brasil. **Revista do IHGB**, Rio de Janeiro, 1845.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás**. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1979.

_____. Migrations historiques des Tupi-guarani. **Journal de la Société de Américanistes**, Paris, n. 19, p. 1- 45, 1927.

MICHEL, Certeau de. GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano: 2, morar, cozinhar**. Petrópolis: Artes de Fazer, 1996.

MONTEIRO, John. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. 2001. 235f. Tese de livre-docência - Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

_____. **Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo**, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

NASCIMENTO, Ana; LUNA, Suely. Procedimentos para a análise da cerâmica arqueológica. **In: CLIO – Série Arqueológica**. v.1. n.º10. Recife: EDUFPE, pp. 7-19. 1994.

NAVARRO, Alexandre Guida; LIMA, Marcos Melo de. Eucaristia antropofágica: o caso Hans Staden. **Politeia: História e Sociedade, Vitória da Conquista**. v. 12, n. 1, p. 137-149 2012.

NIMUENDAJÚ, Curt de. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987 [1914].

NOELLI, F. S. **Sem Tekohá não há Tekó (em busca de um modelo etnoarqueológico da subsistência e da aldeia Guarani aplicado a uma área de domínio no delta do Jacuí)**. 1993. 488f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

_____. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de dispersão dos Tupi. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 39, n. 2, p. 7-53, 1996.

NOELLI, F. S.; BROCHADO, J. P. O Cauim e as beberagens dos Guarani e Tupinambá: equipamentos, técnicas de preparação e consumo. **Revista do MAE**, São Paulo, v.8, p.117-28, 1998.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial. Edusc: Bauru; Anpocs: São Paulo, 2003.

PROUS, André P. **Arqueologia brasileira**. Brasília: Editora da UnB, 1992.

_____. **O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história de nosso país**. 2. ed. Revista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

_____. A pintura em cerâmica tupiguarani. **Ciência hoje**, São Paulo, v. 36, n. 213, p. 22-28, 2005.

_____. A pintura em cerâmica tupiguarani. In: PROUS, André P.; LIMA, Tânia Andrade (Orgs.). **Os ceramistas tupiguarani**, Belo Horizonte: Sigma, 2010.

RODRIGUES, Aryon D. A classificação do tronco linguístico tupi. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 12, n. 1, p. 99-104, 1964.

RODRIGUES, Aryon D. & CABRAL, Ana Suely A. C. 2012. “Tupían”. In: L. Campbell & V. Grondona (eds.), *The indigenous languages of South America: a comprehensive guide*. Berlin: De Gruyter Mouton. pp. 495-574.

SILVA, Fabíola A. A arqueometria e a análise de artefatos cerâmicos: um estudo de fragmentos por fluorescência de Raios X (EDXRF) e transmissão Gama. *Revista de Arqueologia*, Belo Horizonte, v. 17, p. 41-61, 2007.

_____. Mito e arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuatinemu – Pará. (Coleção Brasileira). **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 175-187, dezembro de 2002.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. A Decoração Plástica na Cerâmica Tupiguarani: elementos decorativos. In: PROUS, André; LIMA, Tania Andrade. **Os ceramistas tupi-guarani**. Belo Horizonte: Superintendência do Iphan em Minas Gerais, 2010. 2 v.

_____. **Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1991.

SCHAAN, Denise Pahl. A arte da cerâmica marajoara: encontros entre o passado e o presente. **Revista Habitus**. Goiânia, v. 5, n.1, p. 99-117, jan./jun. 2007.

STEINEN, Karl Von Den. O rio Xingu. Conferência realizada na Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro. **Boletim da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, 1888.

_____. Exploração do Rio Xingu. Conferência realizada na Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro. **Revista da Sociedade de Geografia**. Rio de Janeiro, 1886.

STADEN, Hans. **Duas Viagens ao Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1947.

SCHNEIDER, Flávia. **Cozer, guardar e servir: a cultura material do cotidiano no sítio pré-colonial RS T 101 – Marques de Souza/ RS**. 2008. 75f. Monografia (Graduação em História) – Centro Universitário Univates, Lajeado- RS.

SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

STEWART, Julian. Culture areas of the tropical Forest. In: _____. **Handbook of South American Indians**, vol 3. Bureau of American Ethnologist, p. 883-889, 1948.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, v. 117, 1987.

SOARES, A. Os horticultores Guaranis: modelos, problemáticas e perspectivas. **Revista do CEPA, Santa Cruz do Sul**, v. 23, n. 30, p. 103-141, 1999.

STRAUSS, Claude Levi. **A oleira Ciumenta**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

TOCHETTO, F. Possibilidade de interpretação do conteúdo simbólico a arte gráfica Guarani. **Estudos Ibero-Americanos**, 22 (1): 27-45, 1996.

THOMPSON, Edward. Palmer. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TRIGGER, Bruce G. **A history of archaeological thought**. New York: Cambridge University Press, 1989.

_____. Etnohistoria: problemas e perspectivas. Traduciones y Comentarios. Trad. C. T. Michieli. San Juan, v. 1, p. 27-55, 1982.

_____. Além da História: Os métodos da Pré-História. São Paulo. EPU, 1973.

_____. História do pensamento arqueológico. Tradução: Ordep Trindade Serra 2ª Edição, ODYSSEUS, 2004.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. Vingança e temporalidade: os tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 77-99.

_____. **ARAWETÉ: os deuses canibais**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/ANPOCS, 1986.