

SABERES TRADICIONAIS INDÍGENAS NOS SÉCULOS XVI E XVII

Traditional Indigenous Knowledge in the 16th and 19th centuries

Ana Paula da Silva

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Memória Social, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGMS-UNIRIO).

Resumo

Os indígenas possuem sofisticados acervos de dados, elaborados segundo processos próprios de investigação, que resultam em obras conservadas na memória, enriquecidas constantemente e transmitidas no tempo através da oralidade. Percebe-se, entretanto um desencontro entre o chamado conhecimento científico ou ciência ocidental e esses paradigmas de saberes. O objetivo desse artigo é refletir sobre alguns conhecimentos e práticas tradicionais dos antigos Tupis da costa, registrados pelos cronistas André Thevet, Jean de Léry, Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux, nos primeiros séculos de colonização.

Palavras-chave: Saberes Tradicionais, Antigos Tupi da costa, Oralidade.

Abstract

The Indians own sophisticated data heaps, which are elaborated according to investigation processes that result in works kept in memory. These works are constantly enriched and orally transmitted through time. However, there is a disagreement among what is called scientific knowledge or western science and those knowledge paradigms. The aim of this article is to reflect on some Tupinambás traditional knowledges and practices, which were registered by the chroniclers André Thevet, Jean de Léry, Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux, in the first centuries of colonization.

Keywords: Traditional knowledges, Ancient Tupi coast, Orally.

“Para nosotros es costumbre seguir las constelaciones, para medir el tiempo y lo que va sucediendo en cada época del año. Por eso nuestros ancestros miraban las constelaciones, y decían en que época estaban y que época venía, y de acuerdo a eso, sabían que estaba sucediendo en la selva, con los animales, los peces, el hombre y el río”.

(Ancião Makuna Ignacio Valencia)

Introdução

Os chamados saberes tradicionais indígenas conquistaram centralidade no panorama atual. No Brasil, várias pesquisas estão sendo realizadas com o objetivo, entre outros, de registrar uma diversidade de processos que envolvem aspectos ecológicos, biológicos, socioculturais e temporais, que atravessam domínios da vida material, social, econômica cujas funções simbólicas e produtivas repousam sobre ecossistemas, plantas, animais, categorias e saberes, normas sociais e que suprem necessidades biológicas. Nesse sentido, um importante foco da comunidade científica e dos próprios indígenas tem sido o de pesquisas voltadas para reconhecer e proteger saberes tradicionais, principalmente o legado do conhecimento indígena associado à biodiversidade das espécies.

Deve-se observar que essa mudança de perspectiva se dá a partir da segunda metade do século XX. Nesse sentido, destacamos a relevância da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (1972), realizada em Estocolmo, que associa o tema da defesa da biodiversidade ao da diversidade cultural, duas realidades ameaçadas pelas lógicas predatórias e desiguais do modelo de crescimento ocidental, impulsionado pelo consumo excessivo de recursos naturais como bens materiais (Mattelart, 2005: 104). Nas últimas décadas, surgiu um número cada vez maior de publicações – livros, almanaques, documentários, revistas –, seminários, encontros, programas televisivos, dispositivos jurídicos (declarações, convenções, recomendações), como a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003), a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005) e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), adotadas por diversos países.

É importante mencionar, também, a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular (1989) que marcou uma etapa importante para o reconhecimento formal do patrimônio imaterial ou intangível e políticas de salvaguarda, além da Convenção sobre a Diversidade Biológica (CDB) assinada em 1992, durante a ECO-92 – Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (CNUMAD) –, realizada no Rio de Janeiro, cujo objetivo principal era o de buscar meios de conciliar o desenvolvimento socioeconômico com a conservação e proteção dos ecossistemas do planeta.

Nesse contexto, a participação no cenário político, cada vez mais atuante, de uma ampla rede de organizações indígenas e ONGs de apoio reflete o conjunto de reivindicações atuais dos povos indígenas em todo o mundo, expressas nos dispositivos jurídicos e nas políticas públicas e de proteção do patrimônio. São exemplos, os programas da UNESCO, entre esses existe a “Proclamação das Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade”, na qual o Brasil inaugurou sua adesão em 2002 por uma candidatura indígena, com as expressões orais e gráficas do Wajãpi do Amapá, reconhecidas também como patrimônio cultural do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Esta instituição, aliás, tem ampliando muito suas intervenções no campo do patrimônio cultural, apoiando inclusive várias comunidades indígenas (Gallois, 2007). Em 2005, para exemplificarmos, criou o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI), que entre suas atribuições incentiva e apoia iniciativas de práticas e preservação desenvolvidas pelas sociedades.

É interessante notar, nessa discussão, que os indígenas atentos ao futuro têm conciliado pesquisa e novas tecnologias da memória para vigorar suas práticas culturais, criando espaços para reafirmar saberes e recriar suas tradições (ISA, 2011). A

reconfiguração da noção dos direitos indígenas enquanto direitos históricos – sobretudo territoriais e de reafirmação étnica – estimula importantes estudos que buscam nos documentos coloniais os fundamentos históricos e jurídicos das demandas atuais indígenas ou dos seus defensores. Através de minuciosos levantamentos documentais, antropólogos, historiadores também, buscam dar substância às reivindicações indígenas, tais como os Potiguara da Baía da Traição, os Xocó de Sergipe, os Pataxó e Tupinambá do sul da Bahia, entre outros (Monteiro, 2007: 06). Eis o ponto que gostaríamos de chamar a atenção: a *relevância dos documentos históricos para os indígenas e suas histórias nos dias atuais*.

Os documentos coloniais são importantes registros etnográficos e históricos – produzidos por missionários, viajantes, agentes do governo, naturalistas –, em contextos específicos que “nos permitem um certo grau de segurança na reconstrução” dos indígenas, como apontou Carlos Fausto (1992: 381). Povos da oralidade não deixaram registros escritos sobre o passado a exemplo de Felipe Guaman Poma de Ayala com sua *Nueva Corónica y buen gobierno*. Segundo Giane Lessa (2012), intérprete indígena da conquista e da inquisição no Peru, Poma de Ayala escreveu sua crônica inaugurando um novo gênero, híbrido, que representou um ato de resistência e subversão à ordem colonial que se estabelecia. Para isso, explica Giane Lessa, ele se apropriou de discursos legais e outros, inseriu em sua obra sete línguas nativas, iconografias (também a quéchuá), denunciou castigos, torturas e massacres dos indígenas.

No Brasil, encontramos cartas, requerimentos, representações e abaixo assinados escritos (direta ou indiretamente) por indígenas dirigidos ao rei de Portugal, a governadores-gerais, a vice-reis, ao imperador e até mesmo ao presidente da república, reivindicando direitos sobre terras usurpadas, invadidas, casos de violências, recursos judiciais, processos e autos contento interrogatórios de caciques, documentos de diferentes naturezas (Freire, 1995). Parte importante da memória oral e do patrimônio cultural indígenas está disperso e fragmentado em documentos coloniais, onde encontramos informações sobre aldeamentos indígenas e suas localizações, formas de organização sócio-espacial, dados demográficos, linguísticos, culturais e cosmológicos, trabalho escravo, entre outros.

Nesse quadro, interessam-nos as informações sobre os antigos povos Tupis da costa brasileira¹, aliados dos franceses em suas experiências de colonização no Brasil, tanto na Guanabara (RJ), como no Maranhão. O objetivo desse artigo é discutir alguns saberes tradicionais tupis relacionados ao manejo ambiental – dinâmica das roças (çó), cultivos de espécies vegetais, etc. Conhecimentos que, como veremos, estão associados a outros tipos de saberes e aspectos da vida sociocultural dos indígenas. Enfatizaremos as crônicas dos franceses: André Thévet – *As singularidades da França Antártica* (de 1557) e *Cosmografia Universal* (1575), do pastor calvinista Jean de Léry – *História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada de América*, publicada em 1578, além dos relatos dos padres capuchinhos Claude d’Abbeville *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, editada em 1614 e, Yves d’Évreux – *Viagem ao norte do Brasil – feita nos anos de 1613 a 1614*, publicada em 1864. Faremos o cotejo dessas fontes com outros documentos históricos e pesquisas atuais sobre grupos indígenas, principalmente aqueles cujas línguas pertencem à família linguística tupi-guarani.

Novos paradigmas de conhecimentos: os indígenas

Em “O Pensamento Selvagem” (1962), Lévi-Strauss equipara o pensamento ameríndio aos mais sofisticados processos de reflexão da sociedade moderna ocidental. De acordo com o antropólogo, os saberes indígenas são constituídos a partir de níveis estratégicos distintos do saber científico, porém, tanto este quanto os pensamentos indígenas dispõem das mesmas operações lógicas. Para Carneiro da Cunha (2009), é importante observar que para além do caráter de universalidade da ciência, existem outros

paradigmas de saber diferentes do nosso, pois existem tantos regimes de saber quanto existem povos.

Portanto, os grupos indígenas tal como nós “ocidentais” produzem conhecimentos, pois “*ambos [saberes ocidentais e indígenas] são formas de procurar entender e agir sobre o mundo. São obras abertas, inacabadas, se fazendo constantemente*” (Carneiro da Cunha, 2009: 302). Tais conhecimentos peculiares, que consistem em processos, modos de fazer e outros protocolos diferentes, constituem o que denominamos **saberes tradicionais indígenas**. Segundo Lévi-Strauss (1962), os grupos indígenas elaboram e constroem refinadas operações lógicas voltadas para o âmbito das chamadas qualidades sensíveis, como cores, cheiros, tamanhos, sabores, texturas, etc. Cabe notar que no final do século XIX o naturalista brasileiro João Barbosa Rodrigues (1905) chamava a atenção da comunidade científica para a classificação botânica dos indígenas, considerando os mesmos aspectos que o antropólogo francês sublinharia anos depois.

(...) pelo fructo de suas observações, seguiam (indígenas) um methodo synthetico na classificação das plantas. *Designam as espécies por nomes tirados dos caracteres das folhas, das flores, dos fructos, ou de propriedades como o cheiro, o sabor, a dureza, a duração, a cor, o emprego, etc.* (Barbosa Rodrigues, [1905] 1992:9)

Não se trata de entender como cada grupo indígena compreende as respectivas áreas do saber científico, com suas categorias e métodos próprios, mas como formulam, constroem seus saberes, práticas e técnicas, transmitidas através da riqueza e dinâmica próprias da transmissão oral. Portanto, empregamos aqui a expressão *saberes tradicionais indígenas*, cujo foco é menos na visão segmentada da ciência moderna ou em abordagens estritamente classificatórias do que na compreensão dos processos e práticas indígenas.

Saberes em movimento

Os antigos Tupi organizavam-se em unidades locais – aldeias –, constituídas de quatro a oito malocas, dispostas em torno de um pátio central, possivelmente, ligadas por laços de consanguinidade e alianças, mantendo relações pacíficas entre si, vivenciando rituais comuns, reunindo-se para as expedições de guerras e auxiliando-se na defesa do território (Fausto, 1992: 384). Como vários grupos indígenas atuais, confeccionavam objetos cerâmicos, armas de guerra – arcos e flechas, escudos feitos do couro de anta –, instrumentos musicais elaborados com ossos de animais e humanos, maracás, cestos (*caramemuã²*, *panacú*), abanos (*tatápecuába*), adornos de penas, redes (*iniñ*), entre outros artefatos. Povo aguerrido praticava a antropofagia e tinha como nexos sociais a vingança (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 2009).

As atividades socioeconômicas diferenciavam-se para homens e mulheres. Na abertura de uma roça (çó), por exemplo, os homens abriam a clareira, queimavam, limpavam e preparavam a futura área de plantio. Em seguida, as mulheres ocupavam o espaço, pois elas eram as responsáveis pelo plantio, colheita e preparo dos alimentos. Segundo Thevet ([1575] 2009: 168), suas roças eram de pequenas extensões e longe das aldeias. O cronista menciona o cultivo de duas espécies de milho (abati) e o tempo de colheita. Um tipo era grande, com sementes brancas e pretas e, sua colheita realizava-se duas vezes ao ano: em dezembro – próximo à festa de Natal, durante o verão – e a outra no fim do mês de maio – por Pentecostes.

Havia também o milho miúdo, que após quatro meses de semeadura dava uma espiga da grossura de um punho. As mulheres o plantavam, fazendo um buraco com o dedo e colocavam as sementes. Léry ([1578] 2009: 141) também registrou duas espécies de *abatí*, o milho branco e o vermelho, cujo modo de plantio era fincar uma estaca no chão e enterrar o grão na abertura.

Dos tubérculos, os cronistas recolheram informações sobre a mandioca (*mandí'oca*), também conhecida como aipim (*aiþi*), que crescem dentro da terra em três ou quatro meses, tornando-se muito grossas como a coxa de um homem, conforme salientou Léry. Além da mandioca, d'Abbeville ([1614] 1975) menciona que as indígenas, no Maranhão, plantavam as espécies *manióc-eté* e *manióc-caba*. Um dos aspectos que mais impressionou os viajantes foi o costume de reprodução desse vegetal. "(...) o mais admirável nessas raízes é o modo de se reproduzirem no Brasil" (Léry [1578] 2009:141). Em geral, continua Léry, o plantio era feito com manivas (*manioup*) "(...) basta quebrar e enterrar um pedaço dele para que, sem maiores cuidados, três meses depois estejam formadas sob a terra as grossas raízes" (Id. ibid.).

Thevet chama a atenção para a complexidade tecnológica que envolve saberes e instrumentos próprios para extrair o veneno da mandioca brava, tornando-a comestível sob diferentes formas. Ele menciona que a mandioca era um vegetal venenoso e, portanto, necessitava de tecnologia específica para ser consumida. Na roça cultivavam ainda espécies de batata-doce (*jetýc*) – para Léry “o melhor maná dessa terra do Brasil” – algumas arroxeadas, outras amarelas como o marmelo e as esbranquiçadas. Léry ([1578] 2009:181) descreve o plantio: as mulheres cortavam as ramagens em pedaços – pois não dão sementes – e os plantavam, obtendo assim tantas raízes quantos pedaços se cultivavam. Thevet registrou, entre outras, uma versão da narrativa sobre a origem dos vegetais, contudo não menciona o nome do informante. Ele diz apenas trata-se de um “ancião Tupinambá que vivia em território hoje denominado de Rio de Janeiro”.

Houve um tempo (disse ele) em que uma grande fome se abateu sobre a terra. Os habitantes morriam quase todos de fome, dentre os quais uma pobre mulher, carregada de filhos, que enviava ao campo a fim de encontrarem ervas de que pudessem viver. Eis que a eles se apresentou outra criança, desconhecida. Pensando que tinha vindo para passar à frente deles na sua busca, lançaram-se sobre ela e se puseram a bater-lhe. Mas, enquanto lhes batiam, o menino fazia chover sobre eles umas raízes, a que chamam Yetic, e que são como o nosso rábano, milho da espécie que denominam Avaty, e legumes que são como ervilhas e favas e que conhecem por Comendra. E vendo que cessavam de bater-lhe, e como que atônito por esse fato miraculoso, incitava-os a continuar, para que ganhassem mais. Proibiu-lhes contar o acontecido a qualquer pessoa, inclusive à sua mãe, a fim de que (disse) todos se admirassem de vê-los tão gordos e em bom estado. Nisso lhe obedeceram. Mas a mãe, curiosa de saber onde os filhos encontravam tantos víveres e de que modo se mantinham tão nédios, seguiu-os, e descobriu o mistério da luta. E, estando seus filhos saciados, foi ela recolher o que tinham deixado, e tudo semeou e plantou. De modo que, dessa época em diante, nunca mais passaram falta de víveres em toda aquela região. Disse o velho que o próprio Maire-monan³ se tinha transformado em menino para aliviar com seu ensino a necessidade do povo.

Em suas roças plantavam ainda: algodão (*amynijúb*), taioba (*tajáóba*), amendoim (*mandubí*), cará ou inhame, jerimum ou abóbora, comandáguacú e comandámiri – espécies de feijões –, pimentas (*quéin apoua* e *quéin boucoup*), entre outros cultivares.

Também consumiam diversos frutos, cujos sabores, cheiros seduziram os europeus, como o abacaxi (*nanã*), a banana (*pacóba*), cajá (*acajá*), maracujá (*margoyaba*), o caju (*acajú*). Os saberes tradicionais indígenas e suas práticas estão entrelaçados aos demais conhecimentos sobre o mundo em que se vive. Os conhecimentos são articulados aos

modos de vida, a organização socioespacial, aos valores e suas teorias sobre o universo (Oliveira, 2000). Não há divisões, sedimentações de saberes.

Um exemplo dessa articulação é a importância da astronomia na criação de concepções de manejo ambiental, elaboradas e vivenciadas em seguidas gerações. Refinadas práxis que orientam o cotidiano, a vida, a abertura de novas roças, o tempo das queimadas, o plantio, a colheita, a caça, a boa época para pescar. O ciclo lunar e das constelações, a época de florescimento e frutificação dos vegetais, o período de chuvas e verões, a piracema dos peixes são marcadores naturais (Silva et al, 2010).

Os antigos Tupi conheciam e acompanhavam os ciclos dos astros e estrelas. Quem melhor registrou o seu sistema astronômico foi Claude d'Abbeville. "Poucos entre eles desconhecem a maioria dos astros e estrelas de seu hemisfério; chamam-nos todos por nomes próprios, inventados por seus antepassados" (D'Abbeville [1614] 1975: 246). De acordo com o padre capuchinho, sol na língua tupinambá era *cuaracý*, lua (*jacý*) as plêiades (*seixu*), o planeta Vênus (*jacý tatá guaçu*); a constelação da lebre (*tapití*), do macaco (*cay*), do Homem Velho (*tuibaé*), etc.

Segundo Afonso Germano (2006), o conjunto de conhecimentos astronômicos dos antigos Tupi é muito semelhante ao dos Guarani e de diversas outras etnias da família Tupi-Guarani. As observações diárias do céu indicavam aos indígenas fenômenos cíclicos da natureza, como a época das chuvas. "Não há quase estrela no céu que eles não conheçam, sabem prever a chegada das chuvas, e outras estações do ano", escreveu d'Évreux ([1864] 2009:163). O surgimento de seichu ou sete estrela anunciava, para os indígenas, a chegada da chuva em poucos dias, o início de um novo ano "Contam seus anos pelo nascimento Helíaco das Plêiades, que denominam ceixu e por isso chamam o ano pelo mesmo nome" (Marcgrave e Piso, [1648] 1948: 269). O intervalo de tempo de um ano a outro era marcado pela aparição da constelação e o seu desaparecimento no céu (Germano, 2006).

Conforme Marcgrave e Piso, os antigos Tupi do Maranhão contavam suas idades⁴ a partir da castanha de caju. "(...) passam, porém guardar o número de sua idade em anos, alguns anos correspondem a uma castanha de Acajû, a qual eles mesmos chamam Acajû acaya, e também Acaiuti e Itemboera" (id., ibid.). D'Évreux ([1864] 2009:260) diz que a estação das chuvas estaria associada à época do plantio "As sementes crescem e se desenvolvem rapidamente, e faz-se então a colheita ou seara". Neste período, o padre francês relata que os indígenas caçavam algumas espécies de formigas, quando elas "se colocam em movimento". As que voavam eram coletadas, com as mãos, por homens, mulheres, jovens. Outras, no entanto, eram apanhadas de modo singular por mulheres e moças.

"(...) elas se sentam à entrada da caverna e entoam uma melodia, convidando aqueles formigões a saírem. Pedi ao intérprete que traduzisse para mim aquela canção, que diz o seguinte: "Vem, meu amigo, vem ver a bela moça, ela vai te dar avelãs (castanhas)". Elas repetem essas palavras enquanto as formigas vão saindo e são apanhadas" (id., ibid.: 282).

O conhecimento que possuíam sobre a relação entre a lua e as marés determinava o tempo da piracema de alguns peixes e a pesca dos mesmos. "Eles atribuem à Lua o fluxo e o refluxo do mar e distinguem muito bem as duas marés cheias que se verificam na Lua cheia e na Lua nova, poucos dias depois", anotou d'Abbeville (1614: 319). Em 1615, ano de edição do livro de Claude d'Abbeville, na Europa era desconhecida a influência da lua nas marés (Lima, 2005:11). De acordo com a pesquisadora, Isaac Newton, tempo depois, foi o

primeiro a mostrar como as forças geradoras das marés funcionam e a influência da lua nas mesmas.

Com base na documentação histórica reunimos algumas informações sobre o manejo ambiental indígena e elaboramos um calendário ecológico, com determinados saberes e práticas.

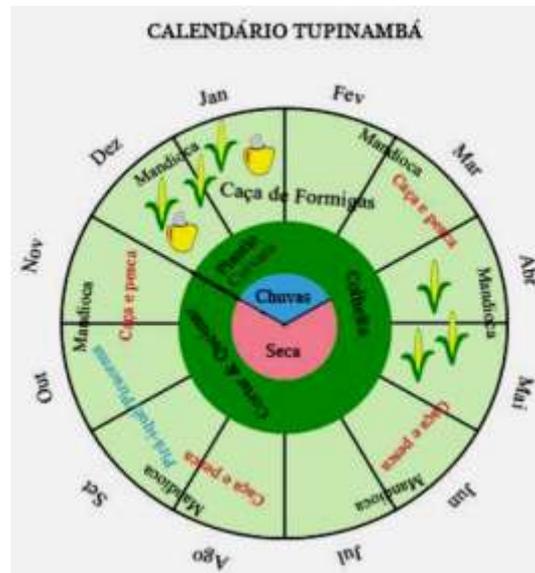


Figura 1: Calendário ecológico dos antigos Tupi. Fonte: Silva (2011)

Conforme Daniel Cabixi (1992), os conhecimentos dos povos indígenas são um sistema integrado de crenças e práticas. Em uma Terra Indígena há um conjunto de informações compartilhadas, onde coexistem distintos especialistas em solos, plantas, animais, remédios e rituais, entre outros. Nesse sentido, podemos dizer que os saberes tradicionais indígenas são como sofisticadas e complexas redes formuladas no tempo, a partir de refinadas práxis (Silva, 2011).

Considerações finais

No Brasil, em diversas instituições estão sendo desenvolvidos estudos sobre os chamados saberes tradicionais indígenas, unindo cientistas, conhecedores tradicionais, estudantes-pesquisadores indígenas. Essas pesquisas evidenciam a relevância desses saberes, que, entre outras razões, podem nos ajudar a pensar e criar soluções plausíveis para problemas da atualidade, como por exemplo, desmatamentos, poluições, mudanças climáticas, extinção de animais e plantas.

Ao propor uma reflexão voltada para os saberes indígenas, buscamos uma maneira de refletir sobre a riqueza de suas práticas tradicionais que circulavam no âmbito da oralidade na América Portuguesa, registrados por autores franceses no Rio de Janeiro e Maranhão. Os saberes tradicionais indígenas são como uma rede, e estão articulados a diversos aspectos sociais, políticos, culturais desses grupos. Concepção que os distanciam do nosso pensamento – chamado ocidental, científico –, tendo em vista a visão segmentada da ciência moderna.

Os indígenas possuem processos próprios de organização social que determinam suas práticas de uso dos recursos de suas terras. Detentores de saberes particulares, constantemente recriados, acumulados durante milênios e transmitidos através da oralidade, esses saberes tradicionais estão entrelaçados às suas cosmologias, assim como

profundamente articulados ao meio ambiente onde vivem. O bem estar dos grupos depende dessas relações diretamente estabelecidas com ciclos e processos ecológicos vivenciados desde tempos imemoriáveis, que orientam a vida cotidiana e ritual, em uma interação saudável e equilibrada entre indivíduos, espaço e o cosmo.

Se hoje essas pesquisas têm revelado a sofisticação dos processos e práticas indígenas, além dos desafios frente aos novos tempos, muito pouco sabemos sobre os saberes tradicionais dos indígenas que habitavam no Brasil quando os europeus aqui aportaram. É o caso dos antigos Tupi, cujos documentos históricos foram bastante analisados, contudo o tema dos saberes tradicionais ainda é pouco evidenciado no campo da historiografia. Nosso objetivo foi estabelecer uma ponte entre diferentes práticas de saberes, destacando a importância das culturas indígenas e de seus conhecimentos para a nossa sociedade.

Notas

1- A questão dos etnônimos é bastante complexa e conforme Viveiros de Castro (1993: 32), é “fruto de uma incompreensão total da dinâmica étnica e política do *socius* ameríndio”, bem como da “natureza relativa e relacional das categorias étnicas, políticas e sociais indígenas”. O historiador John Monteiro (2007: 58) diz que a projeção de unidade sobre povos foi um aspecto fundamental na formação de alianças e na determinação das políticas coloniais, servindo não apenas “como instrumento de dominação, como também de parâmetro para a sobrevivência étnica de grupos indígenas, balizando uma variedade de estratégias geralmente enfiadas num dos polos do inadequado binômio acomodação/resistência”.

Baseando-se na documentação histórica, Carlos Fausto (2000) chama a atenção para o fato dos grupos Tupi da costa brasileira, nos séculos XVI e XVII, constituírem macroblocos populacionais e jamais um bloco homogêneo. Para Renato Sztutman (2012: 146), o etnônimo Tupinambá – recorrente nas crônicas de Thevet, Léry, d’Abbeville e d’Évreux –, nesse sentido, é vago ou problemático uma vez que está relacionado à multiplicidade de Tupis ocupantes da costa, além dos aliados dos franceses. Por isso, empregamos aqui o termo antigo Tupi, em detrimento ao etnônimo Tupinambá, pertencentes à família linguística Tupi-guarani.

2- As palavras no artigo, em língua tupinambá, foram restauradas com auxílio da linguista Ruth Monserrat, a partir do cotejo de documentos históricos dos séculos XVI e XVII, relacionados a essa língua indígena.

3- Herói cultural da Mitologia Tupinambá.

5- No Dicionário Português Brasileiro, de 1795, encontramos os verbetes *Seixu* e *akaiú* como designativo de ano, em Tupi antigo. Isso explica as diferenças de concepções, registradas por alguns autores, entre os Tupinambá do Rio de Janeiro e do Maranhão.

Referências bibliográficas

AYROSA, Plínio. *Diccionario Portuguez-Brasiliiano e Brasiliiano-Portuguez*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1934[1795].

BARBOSA RODRIGUES, J. *Mbaé kaá tapiyiyeta enoyndava ou a botânica e a nomenclatura indígena*. A Botânica: nomenclatura Indígena e Seringueiras. [Ed. fac-similar], Rio de Janeiro: IBAMA/Jardim Botânico Rio de Janeiro, 1992. [1905]

CABIXI, D. *As tecnologias dos Povos Indígenas na preservação do meio ambiente*. Rio de Janeiro. Proíndio/UERJ – Rio 92, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico*. In:

- M. Carneiro da Cunha. *Culturas entre aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif, 2009, p. 301-310.
- CARNEIRO DA CUNHA, M; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Vingança e temporalidade: os Tupinambá*. In: M. Carneiro da Cunha. *Culturas entre aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif, 2009, p. 77-99.
- D'ABBEVILLE, C. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Trad. Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975. [1614]
- D'ÉVREUX, Y. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Trad. Marcella Mortara. Rio de Janeiro: Ed. Batel, p. 349. Coleção (Os Franceses no Brasil, v.4). [1864]
- FAUSTO, C. *Fragmentos de História e Cultura Tupinambá – Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento crítico de conhecimento etno-histórico*. In: M. Carneiro da Cunha (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.381-96.
- _____. *Os Índios Antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- FREIRE, J. R. B. *Os Índios em Arquivos do Rio de Janeiro*. v. I. Rio de Janeiro: Nepe/UERJ, 1995.
- GALLOIS, D. T. (org.) *Patrimônio Cultural Imaterial e povos indígenas - Exemplos no Amapá e norte do Pará*. São Paulo, Iepé, 2006.
- GERMANO, A. *Mitos e Constelações no céu Tupi-Guarani*. Scientific American, Ed. 45, fev. 2006.
- ISA – Instituto Socioambiental. *Almanaque Socioambiental Parque Indígena do Xingu 50 anos*. ISA, São Paulo, 2011.
- LÉRY, J. *História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América*. Trad. Maria Ignez D. Estrada. Rio de Janeiro: Betel, Fundação Darcy Ribeiro, 2009. Coleção “Os Franceses no Brasil” – Século XVI e XVII. [1578]
- LESSA, G. da S. M. “Y no hay remedio”: Guaman Poma de Ayala, Oralidade, Escrita e Iconografia na construção discursiva da memória Andina. Rio de Janeiro, Tese de doutorado. PPGMS/UNIRIO, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. 9ª ed. Campinas: Papyrus, 2008. [1962]
- LIMA, F. P. *Tradições astronômicas Tupinambá na visão de Claude d'Abbeville*. REVISTA DA SBHC, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 4-19, jan./jun. 2005.
- MARCGRAVE, G; PISO, W. *História Natural Brasileira*. Trad. A. Correia. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948. [1648]
- MATTLART, A. *Diversidade cultural e mundialização*. Parábola: São Paulo, 2005.
- MONTEIRO, J. *Entre o Etnocídio e a Etnogênese: Identidades Indígenas e Coloniais*. In: Carlos Fausto e John Monteiro (Orgs.) *Tempos índios: Histórias e narrativas do Novo Mundo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.
- OLIVEIRA, J. C. de. *Alguns conhecimentos sobre agricultura*. São Paulo: Iepé, 2000.
- SILVA, A. P. da. *Narradores Tupinambá e Etnosaberes nas crônicas francesas do Rio de Janeiro (1555-78) e do Maranhão (1612-15)*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, PPGMS/UNIRIO, 2011.
- SILVA, A. L., FONTES, O., CARDOSO, J. e RODRIGUES, I. L. *Visões Baniwa sobre as mudanças climáticas*. In: A. Cabalzar (Org.) *Manejo do mundo: conhecimento e prática dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste Amazônico*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2010 – (Conhecimentos indígenas, pesquisas interculturais; 1).
- SZTUTMAN, R. *O profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.

THEVET, André. *A Cosmografia Universal*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Betel, Fundação Darcy Ribeiro, 2009. (Coleção "Os Franceses no Brasil" – Século XVI e XVII). [1575]

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Histórias Ameríndias* (resenha de *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Novos Estudos Cebrap, 1993, 36: 22-33.