

As palavras e a letra: Etnosaberes Tupinambá nas fontes coloniais¹

Ana Paula da Silva²
José Ribamar Bessa Freire³

Os conhecimentos de nossos avós foram deixados para nossos netos de forma oral como uma teia que une o passado ao futuro. Esta fórmula pedagógica tem sustentado o céu no seu lugar e mantido os rios e as montanhas como companheiros de caminhada para nossos povos. Tais conhecimentos, em forma de narrativas – chamados mitos pelo ocidente – foram sendo apropriados por pesquisadores, missionários, aventureiros, viajantes que não levaram em consideração a autoria coletiva e divulgaram estas histórias não se preocupando com os seus verdadeiros donos. (Daniel Munduruku, 2004)

No momento em que os europeus chegaram ao atual território brasileiro, viviam, aqui, centenas de grupos indígenas, que possuíam sofisticados acervos de dados, elaborados segundo processos próprios de investigação, que resultam em obras conservadas na memória, enriquecidas constantemente, transmitidas no tempo através da oralidade. Refletir sobre o pensamento ameríndio é, acima de tudo, propor uma discussão sobre como os grupos indígenas elaboram e transmitem seus conhecimentos. No nosso caso, que pesquisamos em documentos coloniais, não nos parece ser uma questão fácil de ser respondida, pois sabemos dos limites das fontes e da necessidade de uma pesquisa de campo, da coleta de informações junto aos mais velhos, conhecedores tradicionais, a exemplo de vários estudos interculturais desenvolvidos no Brasil, atualmente, por meio de diálogos entre diversos grupos indígenas e pesquisadores de diferentes instituições.

Sabemos que o olhar dos viajantes, missionários, nos séculos XVI e XVII, não estava direcionado para a classificação simbólica, o sistema de manejo, conservação e uso da

¹ O artigo é parte de nossa dissertação de mestrado intitulada “*Narradores Tupinambá e Etnosaberes nas crônicas francesas do Rio de Janeiro (1555-78) e do Maranhão (1612-15)*”; defendida em março deste ano.

² Mestre em Memória Social e colaboradora do Programa de Estudos dos Povos Indígenas da UERJ.

³ Coordenador do Programa de Estudos dos Povos Indígenas da UERJ e professor do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO.

diversidade ecológica, para as tecnologias de construção, os padrões gráficos, as formas de pensamento dos grupos indígenas. Esses conhecimentos circulavam quando, por exemplo, os franceses aqui aportaram e uma parte deles registraram, com a ajuda de intérpretes, em circunstâncias pouco descritas pelos autores. Tendo em vista as limitações e os riscos que a natureza particular dos documentos históricos nos impõe, redobramos a nossa atenção em busca de dados que nos levassem aos saberes tupinambá, tal como a etnotaxonomia. E isto só pode ser possível a partir de um diálogo interdisciplinar, realizado à luz de estudos atuais, sobretudo no campo da Etnologia. Mesmo assim, ressaltamos ser impossível preencher certas lacunas.

No livro “La Pensée Sauvage” (1962), Claude 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, que “*são formas de procurar entender e agir sobre o mundo. São obras abertas, inacabadas, se fazendo constantemente*” (id. *ibid.*: 302). Tais saberes peculiares, que consistem em processos, modos de fazer e outros protocolos diferentes, constituem o que denominamos **Etnosaberes**.

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 *Etnosaberes*, com foco menos na visão segmentada da ciência moderna ou em abordagens estritamente classificatórias do que na compreensão dos processos e do entendimento indígena.

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., característica do pensamento ameríndio

para a qual o naturalista brasileiro João Barbosa Rodrigues (1905) chamava a atenção da comunidade científica; no século XIX. Ao discutir a classificação botânica dos indígenas, Barbosa Rodrigues considerou os mesmos aspectos que o antropólogo francês destacaria na década de sessenta; do século passado.

(...) 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, Grifo nosso)

Esse modo de observação e de reflexão, que Lévi-Strauss (1962) chamou de “Ciência do concreto”, está estreitamente ligado às cosmologias, às mitologias indígenas. Mas, conforme Carneiro da Cunha (2009), é preciso ressaltar que os critérios de verdade e protocolos de pesquisa dos grupos indígenas não se baseiam apenas na observação empírica e experimento. Eles buscam o que a antropóloga chama de consistência lógica. “Algumas coisas se encaixam nos sistemas preexistentes, mas outras simplesmente não são compatíveis com eles, e isto é algo que os dados empíricos *per se* simplesmente não têm o poder de desmontar” (p.365). No processo de transmissão dos saberes, as fontes e os fundamentos de autoridades são diversos. Na Amazônia, por exemplo, Carneiro da Cunha diz que a experiência direta prevalece. O conhecimento é fundamentado nas experiências visuais, auditivas e perceptivas. “A sabedoria atribuída a certos anciãos e pajés se deve às muitas coisas que teriam visto, ouvido e percebido” (id. *ibid.*).

Saberes Tradicionais: a Enotaxonomia ameríndia

Embora não haja como recuperar integralmente a riqueza e complexidade dos etnosaberes tupinambá – porque os europeus dão apenas indicações indiretas dos conhecimentos coletivos do grupo sobre as plantas, animais e seus costumes –, encontramos algumas informações sobre astronomia, manejo de recursos naturais, música, culinária, mitos, arquitetura, artesanato, entre outras práticas culturais. Neste artigo, interessam-nos os fragmentos da memória oral ameríndia, recolhidos por Thevet, Léry, d’Abbeville e d’Évreux, que aqui estiveram no período colonial; e que nos permitem discutir o modo como os Tupinambá classificavam e organizavam o mundo

natural. Tais conhecimentos estão inseridos no campo da Etnobiologia, definida por Darell A. Posey (1987:15) como:

o estudo do papel da natureza no sistema de crenças e de adaptação do homem a determinado ambiente. Nesse sentido, a etnobiologia relaciona-se com a ecologia humana, mas enfatiza as categorias e conceitos cognitivos utilizados pelos homens em estudo.

Para isso, elaboramos quatro glossários – respeitando a grafia de cada autor – das palavras e frases em língua tupi coletadas. A língua tupinambá, exclusivamente oral, foi documentada a partir do sistema gráfico individual utilizado por cada cronista, visto que o idioma francês não estava ainda normatizado na época em que os viajantes aqui aportaram. Por isso, encontramos, às vezes, grafias diferentes para os mesmos vocábulos. Embora transcritos de acordo com a pronúncia francesa, em inúmeros casos os verbetes tupi foram registrados com bastante eficácia, segundo a linguista Ruth Monserrat. Instrumentos importantes que nos possibilitaram, por exemplo, verificar o percentual quantitativo da flora e fauna. Privilegamos, então, os nomes dos animais – pássaros, mamíferos, répteis, anfíbios, espécies marinhas –, as plantas, resinas, venenos, árvores, frutos, nomes indígenas e nomes de aldeias ligados à diversidade ecológica.

A partir de um minucioso levantamento dos verbetes ligados, sobretudo, aos campos da Botânica e da Zoologia, ou melhor, Etnobotânica e Etnozoologia, do processo de restauro dos vocábulos e do estudo do Tupi antigo, realizados com o auxílio da linguista Ruth Monserrat, buscamos destacar, em linhas gerais, a etnotaxonomia tupinambá, bem como o sistema onomástico.

Cabe ressaltar que os quatro glossários elaborados contêm, ao todo, mais de mil verbetes, entre palavras e frases referentes a temas como: caça, pesca, diversidade ecológica, cosmologia, arquitetura, roça, astronomia, mas registraram também informações relacionadas à gramática – verbos, pronomes, numerais, algumas perguntas e respostas que poderiam ser úteis a todos os interessados em conhecer o Novo Mundo, como, por exemplo, as do Colóquio na crônica de Jean de Léry ou mesmo os diálogos imaginados por Yves d'Évreux. Contabilizamos, em Thevet, 231 verbetes, entre os quais selecionamos 102 vocábulos como pertinentes; de Léry, foram escolhidos 99 vocábulos

em um total de 595 verbetes; de D'Abbeville, de 544, consideramos importantes 358; finalmente, dos 598 recolhidos por d'Évreux, apenas 57 estão voltados para o campo privilegiado a nossa análise.

No gráfico abaixo, procuramos dimensionar, estatisticamente, as informações registradas pelos franceses ao longo de suas obras.

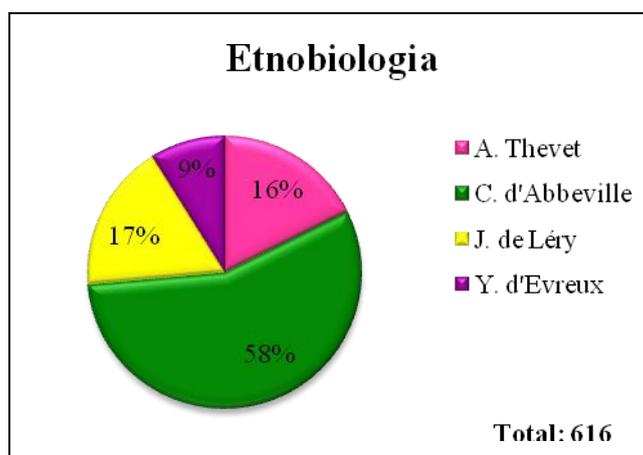


Figura 01: Etnobiologia nas crônicas

Não há dúvidas quanto à riqueza da obra de d'Abbeville ao compararmos com os relatos de Thevet, Léry e d'Évreux. Em sua "*História da Missão dos Padres Capuchinhos ...*", o francês nos fornece um importante inventário de plantas e animais que os Tupinambá conheciam. Apesar de ter permanecido quatro meses entre os Tupinambá, Claude d'Abbeville foi o cronista que mais coletou dados sobre a Etnobiologia. Em um total de 616 vocábulos, suas informações representam 58% – percentual maior do que os outros três viajantes reunidos, 42%.

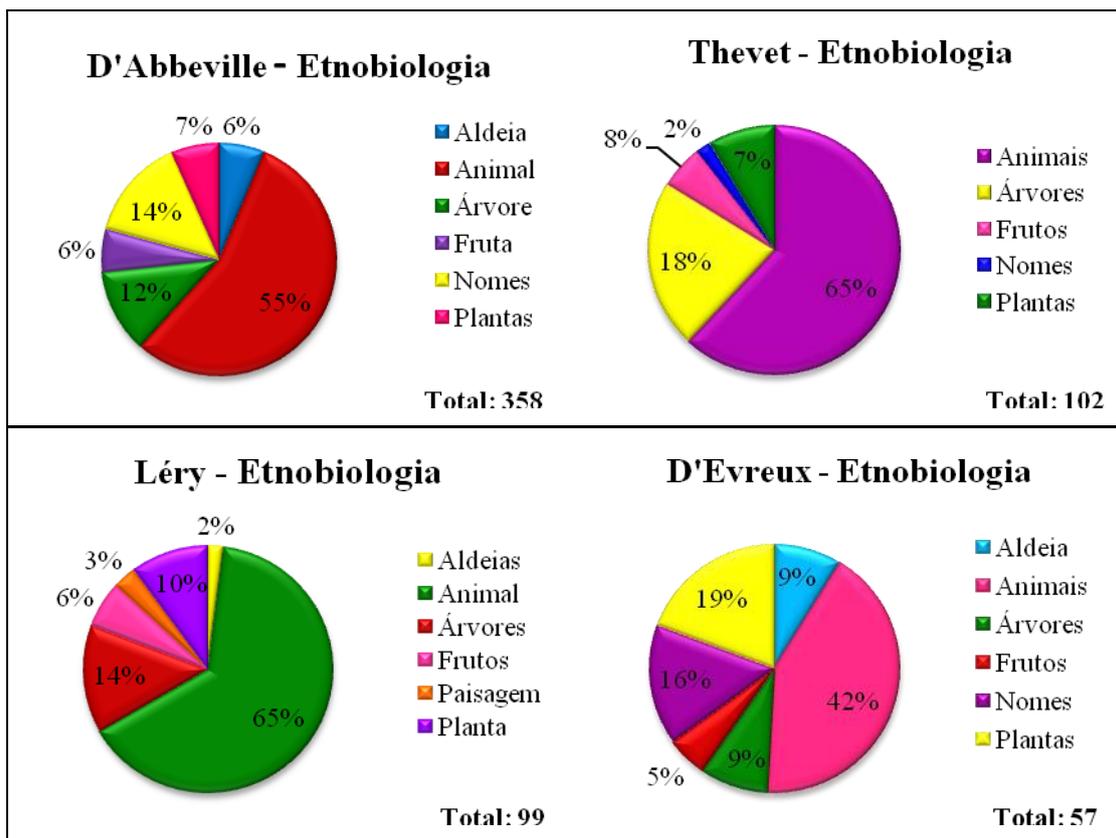


Figura 02: Detalhe das informações, de cada autor, sobre a diversidade ecológica.

Utilizando categorias ocidentais e não indígenas, criamos o quadro acima para mostrar, em detalhes, o processo de seleção dos franceses, no campo da etnobiologia. Das informações coletadas, os animais foram os mais privilegiados. Ao todo, representam mais de 50% dos vocábulos. Em um universo de 616 palavras – que estão diretamente relacionadas ao campo da etnobiologia – os animais representam mais de 300 verbetes, aproximadamente 57,5%. Os termos que designam às árvores, aldeias e nomes, juntos, constituem parcela expressiva, com 28% do total. Ressaltamos que, desse conjunto de dados; ponderados na pesquisa, não foram desconsiderados os vocábulos existentes em dois ou mesmo nos cinco livros – exceto os vocábulos presentes na obra de André Thevet; contabilizados sem repetição.

Os olhares estrangeiros voltaram-se com mais ênfase para os *pássaros* – araras, papagaios, corujas, beija-flores, as aves de rapina –, os *peixes* – acará ou cará, parati, jeju, mandubé, pacamã, peixe voador e os *mamíferos* – anta, capivara, macacos,

veados, cutia, tamanduá, descrito como elefante por d'Abbeville. Em menor medida, aparecem insetos, formigas, répteis, caranguejos, ostras, mexilhões, entre outras espécies. As árvores e plantas também impressionaram os cronistas. Eles descreveram, identificaram algumas espécies, registraram os nomes em língua indígena, como a famosa *ybyrápytáng* – “árvore vermelha”, pau-brasil (*Caesalpinia echinata*). Os franceses também recolheram informações sobre plantas medicinais, ação curativa, modo de preparo, indicações e posologia. Encontramos, igualmente, dados relacionados aos frutos, período de floração, variedades de espécies, cerca de 6,3% dos verbetes. Em suma, detalhes preciosos do patrimônio vegetal brasileiro.

A restauração dos verbetes tupi associada à pesquisa em documentos históricos, dicionários; e bibliografias especializadas; permitiram: primeiro, a identificação de parte da diversidade ecológica; registrada nas regiões dos atuais estados do Rio de Janeiro e Maranhão; e, por último, possibilitou a discussão do sistema taxonômico tupinambá. Um dos primeiros pesquisadores a analisar a taxonomia indígena foi Barbosa Rodrigues (Haverroth, 2007). O naturalista chegou à Amazônia em 1872 com a família, financiado pelo governo brasileiro. Percorreu a região do Baixo Amazonas e seus tributários com um ajudante, coletando informações e espécimes de orquídeas, palmeiras, material em sítios arqueológicos e geológicos (Sá, 2001). Anotou informações importantes junto aos indígenas quanto à utilização da flora local na medicina, na culinária e na habitação, além de recolher narrativas orais, contos e cantigas em Nheengatu – língua que aprendera –, publicadas em 1890 no Poranduba Amazonense (Freire, 2004).

Em 1905, o naturalista brasileiro publicou o artigo “Mbaé-Kaá”, no qual analisa alguns critérios utilizados por indígenas para classificar e organizar a natureza. Com intuito de mostrar o refinamento e a sofisticação do conhecimento indígena sobre a biodiversidade, apresenta um balanço dos sistemas taxonômicos desenvolvidos por ‘cientistas’ ao longo da história. Na sua retrospectiva histórica analisa desde o sistema criado pelo filósofo Theophrasto, considerado o mais importante botânico da Antiguidade, ao naturalista Carolus Linnaeus – Carlos Lineu –, que, no século XVIII, criou um método de classificação de todos os organismos, uma das bases da taxonomia atual dos seres vivos. Para nós, a grande relevância do trabalho de Barbosa Rodrigues

foi chamar a atenção da comunidade científica, da época, para o modo como os grupos indígenas classificavam e produziam seus saberes. Não podemos deixar de notar, contudo, que a etnoclassificação de Barbosa Rodrigues era pragmática e ideológica (Ferreira e Noeli, 2009) e, em certo sentido, diríamos “bom selvagista”. Entretanto, como poucos, no século XIX, ele reconheceu e valorizou principalmente o conhecimento indígena e o uso da natureza por eles (Sá, 2001:912).

Nas suas reflexões sobre a classificação e a nomenclatura indígena no campo da botânica, Barbosa Rodrigues (1905) se surpreendeu com os sistemas de conhecimentos produzidos pelos grupos indígenas. Destacou a inteligência, a habilidade e o poder de observação que eles possuíam; ao elaborarem seus valiosos acervos sobre as plantas de seus territórios. Com base nas pesquisas de campo – realizadas junto a alguns grupos Tupi – e análise de documentos históricos, ressaltou o sistema classificatório, as divisões e agrupamentos, em gêneros e subgêneros, bem como os critérios utilizados para a sistematização do pensamento indígena (Haverroth, 2007:19). A partir de seus estudos, concluiu que as espécies eram reunidas em gêneros, nomeados segundo a planta mais típica. Estas, reunidas, formavam seções ou famílias, tais como: *ybá* – madeira de lei; *ibyrá* ou *muyrá* – os paus; *kaa* – ervas e *icipós* ou *çipós* – trepadeiras. O levantamento de dados que nos conduziram à classificação tupinambá permite-nos afirmar que a construção do seu repertório de classificação obedece a vários critérios, alguns apontados por Barbosa Rodrigues.

Em tupi antigo, não existe palavra que possa traduzir o que chamamos de ‘animal’, ‘vegetal’, ‘planta’. Há categorias mais abrangentes, tais como: *guirá/uirá* ou *uru*, usados para os pássaros, *pirá* designação genérica de peixe, *ybá* – frutos, *kaa/caa* – floresta, mata, *ybirá/yba* – árvores, madeiras, paus, conforme a tabela acima. Porém, existem casos em que a categoria classifica seres vivos da mesma espécie, na nossa classificação científica, como, por exemplo, o termo *guará*, que atribuímos tanto a uma espécie de ave (*Eudocimus ruber*) quanto ao lobo-guará (*Chrysocyon brachyurus*). Entretanto, estes não representavam a totalidade do universo considerado, como veremos. A classificação tupinambá da fauna e da flora é geralmente representada por nomes compostos, onde um termo corresponde a categorias mais abrangentes – que, cientificamente, pertencem a famílias diferentes – e um adjetivo que indica tamanho,

cor, qualidade, características físicas, tais como: *bebé* – que voa, *été* – verdadeiro, *guaçú* – grande, *mirĩ* – pequeno, *iúb/júb* – amarelo, *kuatiár(a)* – riscos, desenhos, *péb(a)* – chato, *ún(a)* – preto, *ypoxí* – ruim, etc. É, portanto, uma etnoclassificação baseada em características morfológicas. Seguem-se alguns exemplos:

guirá-iúba |Ouyra ioup| – pássaro amarelo, guarajuba (*Conurus guarouba*).

guirá-guaçú-pinin |Ouyra ouässou-pinin| – *guirá-guaçu-pinima* – pássaro grande salpicado de pintas ou pontos.

pirá-kuatiára |Pyra cotiare| – peixe pintado, desenhado, lavrado.

pirá-ypoxý |Pira-ypochi| – espécie de peixe não apreciado para o consumo.

pirá-bebé |Pirauene| – peixe voador.

ybyra-eẽ |Hinouraé| – espécie de árvore – que tem gosto doce ou salgado.

ybyra-pytáng |Ouyrapouitan| – madeira vermelha – pau-brasil.

Do mesmo modo, os Tupinambá usavam categorias abrangentes para classificar a diversidade ecológica, mas, do ponto de vista do conhecimento científico, representam várias espécies, geralmente, da mesma família. Seguem-se alguns exemplos:

akaiú |Acayou| – caju – pseudofruto, cuja árvore é da família Anacardiaceae. var.: *akaiú-í* – cajuzinho; *akauí-mirĩ* |Acayoui| – caju pequeno; *akaiú-guaçú* |Acayou ouassou| – caju grande; *akaiú-etê* |Acayou etè| – caju verdadeiro.

nambú |Nambou| – inhambu, nambu – aves de aparência galinácea da família Tinamidae. var.: *nambú-guaçú* |Nambou ouassou| – nambu grande; *nambú-tíng* |Nambou ting| – nambu branco.

tamanduá |Tamandoua| – tamanduá – mamíferos da família Myrmecophagidae. var: *tamanduai* |Tamandouai| – tamanduazinho.



Figura 13: Tatupeba, Pirabebe e Nhanduguaçu (Marcgreve & Piso)

Encontramos uma multiplicidade de referências, igualmente, na classificação tupinambá das aldeias, *taba*. Os nomes referem-se aos animais ou a partes do corpo – *urubutín-yguába* → lugar do urubu branco beber água, *araruçuái* → rabo de arara grande, aos vegetais – *abatí-ún* → milho preto; *bacuripanã* → folhas de bacuri; *ianypá-rãn* → pseudo jenipapo –, aos objetos – *yapar* → cabaça torta. Os nomes de aldeias que possuem o adjetivo *yba* são particularmente interessantes. Por exemplo:

Iapí-yba – *japííba* – árvore do japi e *guainumbý akaiú* – beija-flor caju – caju do beija-flor. Analisando os dois casos, nos deparamos com alguns; possíveis; critérios utilizados pelos indígenas. Primeiro, a origem dos termos refere-se às árvores dos pássaros japi e beija-flor. Isto pode significar que esses pássaros, provavelmente, se alimentavam dos frutos, faziam ninhos, etc., em determinadas espécies de árvores. Portanto, o nome da árvore era associado ao animal, como se este fosse o dono da árvore. Outra hipótese estaria ligada aos lugares cujas aldeias se localizavam. Nestes, haveria quantidade significativa dessas árvores. Por isso, as aldeias chamavam-se *japuíba* e *guainumbý caju*, bem como *aguaiyba* – árvore aguái; *arárendaba* – lugar de pouso das araras; *bakurí-yba* – bacurí, gutíferas (*Platonia insignis*); *pindotíba* – lugar onde havia grande concentração das palmeiras pindoba.

A partir dos censos⁴ de parte das aldeias localizadas nos atuais territórios da Baía de Guanabara (RJ) e Ilha de São Luís e terras circunvizinhas – realizados, respectivamente por Jean de Léry e Claude d’Abbeville, percebemos que os princípios de classificação

⁴ Léry e d’Abbeville fizeram um levantamento de várias aldeias tupinambá. A nossa análise foi realizada nos verbetes coletados, fundamentalmente, por ambos.

acima discutidos não eram os únicos utilizados pelo Tupinambá. As designações das aldeias se referiam a espécies de plantas, animais, partes vegetais, além de outras não necessariamente relacionadas à fauna e à flora. Seguem-se alguns exemplos:

aráçuiaba – ave da família dos papagaios, também chamada sabiacica (*Triclavia cyanogasttra*).

kaáguira – sombra das árvores.

jaguára avateté – espécie de animal.

siri-y – espécie de siri.

timboí – espécie de timbó – planta da família das leguminosas.

tapuí-tapéra – aldeia abandonada dos Tapuia.

tapui-a-tining – Tapuia de cabelos compridos e secos.

Através dos narradores indígenas⁵, buscamos uma reflexão sobre o sistema onomástico tupinambá do século XVI e XVII. Com relação a este ponto, Viveiros de Castro (1986:383-390) propõe um modelo de interpretação cujos sistemas onomásticos indígenas seriam classificados em dois pólos paradigmáticos: exonímeos, “canibais” – os mais individualizadores, tais como: Tupi-Guarani, Txicão e Yanomami – e endonímeos, “dialéticos” – os mais classificatórios: Timbira, Kayapó, Tukano, por exemplo. Para o antropólogo, no caso dos Tupi-Guarani, a fonte ou critério é o extra-social, ou seja, os nomes estão fora do universo de pertença do grupo e são atributos intransferíveis.

De um modo geral, pode-se dizer que a onomástica Tupi-Guarani típica recorre, como fonte ou critério, ao extra-social: natureza, inimigos, deuses. E que os nomes têm uma função essencialmente individualizadora. A ênfase dos sistemas de nominação “canibais” parece ser menos na classificação que na individualização; menos na conservação de um repertório de nomes, ao modo Jê (...), que na aquisição de nomes novos; menos na transmissão visada por esta conservação que na re-nomeação pessoal e intransferível; (...) menos na continuidade com o passado que na abertura para o futuro; menos, enfim, na articulação onomástica de identidades complementares internas ao grupo que na captura de distintividades suplementares no exterior. (Viveiros de Castro 1986:388, Grifos do autor).

Segundo Viegas (2008:75-6), diferente dos sistemas endonímeos, que acentuam a conservação dos nomes como patrimônio a ser transmitidos entre as gerações, os exonímeos estão no pólo oposto, pois buscam nomes próprios singulares que garantam a individualização e a

⁵ Denominamos narradores indígenas os Tupinambá que encontramos na documentação histórica, na qual pesquisamos para a nossa pesquisa de mestrado. Ao todo foram mais de trinta indígenas mapeados.

descontinuidade temporal sem qualquer propósito sistemático de transmissão de nomes intergeracional. Denominações que os indígenas tomavam de empréstimo de animais, aves, peixes e plantas (Thevet [1575], 2009:60). De fato, no escopo das obras pesquisadas, não encontramos nenhum tipo de ligação entre linhas de sucessão que garantiam semelhanças e continuidade histórica. Os nomes de identificação pessoal dos Tupinambá, mapeados na documentação, estão ligados, assim como a etnotaxonomia, à fauna, à flora, como também, aos deuses, minerais, objetos ou mesmo características de personalidade. Seguem-se alguns exemplos:

Akaiuí – Chefe indígena [espécie de caju];

Akaiuí mirim – Filho de Akaiuí [espécie de caju pequeno];

Itapukú – Líder indígena [nome relacionado à pedra];

Iapí guaçu – Liderança indígena [espécie de pássaro];

Manê – Indígena [adjetivo tupi, significa: mau, ruim. Pessoa infeliz, vítima de feitiço. Quem é mal sucedido na caça ou na pesca. var.: manema, penema];

Pakamõ – Chefe indígena [espécie de peixe];

Patuá – Indígena [tipo de cesto. Atualmente, o verbete também significa amuleto];

Ybyrápytáng – Liderança indígena [árvore pau-brasil].

Assim como os Tupi Parakanã, os nomes tupinambá eram usados como um eixo de expansão, individuação e diferenciação, garantindo a mudança e a descontinuidade histórica (Fausto, 2001: 399). Nosso objetivo não é refletir sobre as distintas formas de conceber a individualidade e, sim, pensar os critérios, utilizados por Tupinambá, para a construção de seu repertório onomástico. O primeiro nome era dado à criança após o nascimento. No caso das mulheres o portavam até a morte, pois não possuíam a mesma relevância e significação cerimonial dos nomes masculinos. O menino, porém permanecia com o nome de infância até a execução cerimonial de um cativo, condição primordial para sua integração ao círculo social dos adultos. Segundo Viveiros de Castro (2002), sem a primeira mudança de nome, um rapaz não estava apto a se casar e ter filhos, sem capturar um ou dois inimigos e trocar seu nome de infância, nenhuma mãe lhe daria sua filha. Carneiro da Cunha (2009:189) nos diz que:

[...] é ao matar um inimigo, de preferência com um golpe de tacape que lhe quebre a cabeça, no terreiro da aldeia, que o guerreiro recebe novos nomes, ganha prestígio político, acede ao casamento e até a uma imortalidade imediata.

Mas o ato de “tomar nomes na cabeça dos contrários”, conforme as fontes, não era a única maneira de auferir alcunhas. Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009) discutem formas mais abreviadas deste complexo ritual. De acordo com os autores, os Tupinambá ‘ganhavam nomes’, por exemplo: matando os inimigos nos campos de batalha – quebrando devidamente a cabeça –, desenterrando os mortos inimigos e esfacelando seus crânios, prática muito corrente dos indígenas; sacrificando, com todas as honras no terreiro, as onças, embora; não as consumissem; esfacelando as cabeças de prisioneiras, casadas com homens do grupo – por isso poupadas – ceifadas por morte natural.

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” (Thevet [1575] 2009:60). D’Abbeville ([1614]; 1975:268) menciona que Karipirá possuía 24 nomes, “verdadeiros títulos de honra, comprobatórios de sua presença em vinte e quatro honrosas batalhas”; contra os inimigos.

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 [1625] 1980:95-6).

A renominação representava a memória dos feitos de bravura, signos, valores essenciais da honra tupinambá; significava direito de discursar em público, acúmulo de mulheres (Viveiros de Castro, 2002) e não se sujeitar ao ‘serviço de noiva’ (Fausto, 1992). Logo, a onomástica tupinambá configura um aspecto importante do ‘jeito de ser’ desse grupo.

Considerações finais

Os povos indígenas são detentores de expressões culturais, recriadas constantemente, que são elementos de um rico patrimônio, seja na sua dimensão material ou imaterial, ainda pouco conhecido. De acordo com Gallois (2006), os saberes indígenas estão articulados entre si, ou seja, aos aspectos; social e político. Não há separação – como no nosso modo de vida – entre as esferas econômicas e artísticas, científica e religiosa, etc.

[...] procuramos enfatizar o quanto é importante entender os sistemas de conhecimento que fundamentam as práticas culturais dos grupos indígenas. São modos de perceber, de classificar e de relacionar seres e objetos no mundo, compondo sistemas de conhecimento muito diversificados. Incluem saberes usados no cotidiano ou em contextos rituais. São transmitidos por pessoas comuns ou por especialistas. Remetem a aspectos visíveis ou invisíveis da vida social, tanto dos humanos, como de outros seres do universo. Todos esses saberes se transformam dinamicamente, sendo objeto de experiência e de atualização constantes. (id., *ibid.*: 26)

Ao analisar as manifestações e práticas culturais de grupos indígenas que vivem no Amapá e norte do Pará, a antropóloga diz que, na perspectiva indígena, os conhecimentos sobre plantas e animais, por exemplo, relacionam-se com os jeitos de identificar pessoas, organizar rituais, de curar. Portanto, no nosso entender, ao propor uma reflexão voltada para o modo como os Tupinambá elaboravam, classificavam, nomeavam alguns domínios da vida cultural – etnotaxonomia, onomástica, entre outros –, buscamos uma maneira de compreender, em parte, a riqueza de suas práticas tradicionais que circulavam; no âmbito da oralidade no Novo Mundo; e recolhidas pelos franceses. Tendo em vista; a inviabilidade de um trabalho de campo – que possibilitaria análise mais detalhada das formas do pensamento tupinambá – e os limites das fontes, assinalamos que, para o estudo da complexa rede dos etnosaberes indígena, privilegiamos algumas informações sobre o sistema classificatório desse grupo tupi. Buscamos ressaltar parte dos seus conhecimentos milenares, resultantes do acúmulo, da criatividade e da dinâmica de experimentos e concepções, transformados em letras; e silenciados no tempo.

Referências bibliográficas

BARBOSA RODRIGUES, João. *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]

CARNEIRO DA CUNHA, M; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Vingança e temporalidade: os Tupinambá*. In: M. Carneiro da Cunha. *Culturas entre aspás e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif, 2009, p. 77-99.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Culturas entre aspás e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif, 2009.

_____. *As imagens de índios do Brasil no século XVI*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009. [1991]

- 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. [1864] *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Trad. Marcella Mortara. Rio de Janeiro: Ed. Batel. Coleção “(Os Franceses no Brasil”, v.4).
- 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.
- FERREIRA, L. M; NOELLI, F. S. *João Barbosa Rodrigues: Precursor da Etnoclassificação na Arqueologia Amazônica*. In: *Amazônica*, 1 (1); 68-95, 2009.
- FREIRE, J. R. B. *Rio Babel: a história das línguas no Amazonas*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.
- GALLOIS, D. T. (org.). *Patrimônio Cultural Imaterial e povos indígenas - Exemplos no Amapá e norte do Pará*. São Paulo, Iepé, 2006.
- HAVERROTH, M. *Etnobotânica, uso e classificação dos vegetais pelos Kaingang*. Recife: Nupeea/ Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, 2007. (Serie Estudos e Debates – v. 3)
- 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]
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. 9ª ed. Campinas: Papyrus, 2008. [1962]
- MUNDURUKU, D. In: Carta da Kari-Oca, 2004. Disponível em: manamani.org.br, Acesso: 22 de Dez. 2010.
- POSEY, D. *Introdução: Etnobiologia e prática*. In: Berta Ribeiro (org.). *Etnobiologia. Suma etnológica brasileira* (Vol. 1). Petrópolis, Vozes, 1987.
- SÁ, M. R. *O botânico e o mecenas: João Barbosa Rodrigues e a ciência no Brasil na segunda metade do século XIX*. In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Vol. VIII (Suplemento), pp. 899-924, 2001.
- THEVET, André. *A Cosmografia Universal*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Betel, Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p.48-54. (Coleção “Os Franceses no Brasil” – Século XVI e XVII). [1575]
- _____. *As Singularidades da França Antártica*. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1978. [1558].
- TUGNY, R. P. *Cantobrilho Tikmũ'ũn no limite do país fértil*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2010.
- VIEGAS, S. M. *Pessoa e individuação: o poder dos nomes entre os Tupinambá de Olivença (sul da Bahia, Brasil)*. *Etnográfica*, 12(1) Mai. de 2008, pp. 71-94.
- 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. [1992]
- _____. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1986.